الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران 1 Université Oran 1 أحمد بن بلة

كلية العلوم الإسلامية
Faculté des Science Islamiques

قسم أصول الدين :

أثر التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط
ابن باقودا أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د في العلوم الإسلامية

تخصص : مقارنة الأديان .

إعداد الطالب :
بدرالدين رفيق

إشراف الأستاذ الدكتور :
رابح بوترفاس

لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د رابح أمينة	أستاذة	رئيسة	جامعة وهران 1
د. رابح بوترفاس	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 1
د.خضرة بن هنية	أستاذة محاضرة أ	مناقشة	جامعة وهران 1
أ.د ليليا شنتوح	أستاذة	مناقشة	جامعة الجزائر 1
أ.د خليفي الشيخ	أستاذ	مناقشا	جامعة تلمسان

السنة الجامعية : 1447هـ / 2025-2026م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران 1 Université Oran 1 أحمد بن بلة

كلية العلوم الإسلامية
Faculté des Science Islamiques

قسم أصول الدين :

أثر التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط ابن باقودا أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د في العلوم الإسلامية

تخصص : مقارنة الأديان .

إعداد الطالب :
بدرالدين رفيق

إشراف الأستاذ الدكتور :
رابح بوترفاس

لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د رابح أمينة	أستاذة	رئيسة	جامعة وهران 1
د. رابح بوترفاس	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 1
د.خضرة بن هنية	أستاذة محاضرة أ	مناقشة	جامعة وهران 1
أ.د ليليا شنتوح	أستاذة	مناقشة	جامعة الجزائر 1
أ.د خليفي الشيخ	أستاذ	مناقشا	جامعة تلمسان

السنة الجامعية : 1447هـ / 2025-2026م

﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾

شكر وتقدير:

بعد حمد الله تعالى حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه على ما أنعم وتفضل وأعان ويسر.

أهدي ثمرة جهدي وخلاصة عملي إلى من أنا صادق في حبه مقصر في حقه لمن جاءتني منه البشارات مؤيدة في وقت قل فيه المعين وعز فيه الأنيس، إلى حضرة سيدنا ومولانا رسول الله ﷺ سيد الأولين والآخرين، وإلى آله ساداتنا ومشايخنا إلى الله.

متقدما بخالص الشكر والثناء إلى أمي الغالية التي وقفت بجانبي خطوة خطوة من أيام الصبا لما كانت تصنع لي سيوفا وعباءات لأقلد بها صلاح الدين الأيوبي وتحثني في لعبي على فتح بيت المقدس، وهي إلى اليوم تسطر لي طريقي نحو الله والدعوة في سبيله، لأكون منارة للعلم والهدى في أقصى مرادها مني.

إلى أبي الذي كان خير رفيق وسند في مساري كله العلمي والمهني والفكري فقد كان لي بوصلة أعرف من خلاله الحق من الباطل، في تأصيل علمي وعمل منهجي لايحيد عن الحق حيث جال.

إلى أختَّي الكبيرة والصغيرة نوري العين اللتين أضاءتا لي الدنيا بمن حولها وقرة أعيني ماسي وإلياس وأنابيس.

إلى أخي الغالي إلياس تغمدك الله بشآبيب رحمته، إلى عائلتي الثانية آل شاشوى المباركين أينما حلوا وارتحلوا.

إلى أخي الحبيب موسى فورالي، أخي الثاني الذي لم تلده أمي فكان لي قرة عين ونور.

إلى سيدي الشيخ العلامة سعيد قاضي الزواوي الذي ربانا فأحسن تربيتنا.

إلى شيخي العزيز المشرف الدكتور رابح بوترفاس على جميل لطفه وخلقه وصبره ومعاملته، الذي لا نجد كلمات لوصفه، فكرمه مغدق منذ أيام الطلب إلى أيام المرافقة في الدكتوراه...

إلى الأساتذة الفضلاء الذين كانوا معنا في التكوين وفي الطاقم الإداري كل باسمه ووسمه، إلى أساتذتي ومشايخي أهل الفضل والثناء، إلى السادة المناقشين ...

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين:

1- التعريف بالموضوع وطرح الإشكالية:

عرف العصر الوسيط في ظل الخلافة الإسلامية أزهى المراحل العلمية التي نعم فيها اليهود بأمان لم يعرفوا مثله في التاريخ، مما دفع عجلة الفكر الديني للسير نحو الأمام من جديد في منحى معرفي لم يسبق له مثيل في هذا السياق، فبعد أن كان جل التراث اليهودي القديم منصبا على النص المقدس تأليفا وتدوينا ثم شرحا وتذييلا، عادت الجرأة من جديد للنظر في هذا التراث وإثرائه بالعلوم والمناهج الإسلامية التي بإمكانهم من خلالها بث الروح فيما صار جامدا لا حركة فيه، بعدما تبين لهم جدوى اسقاطها على البنية المعرفية اليهودية، لتظهر علوم موازية لعلوم المسلمين تسير على شاكلتها وتتبع مناهجها في فسيفساء علمي لم يستطع فيه اليهود إخفاء تأثرهم إلا من خلال ستره تحت ظل الحرف العبري ليكون الرسم عبريا والمنطوق عربيا، فظهر علم كلام يهودي بثوبيه الإعتزالي والأشعري، وفلسفة يهودية بمنظورها الإسلامي، ومدارس تفسير أثرية وأخرى إشارية، وأكاديميات لغوية عبرية على نموذج النحو والأدب العربي، وأصول تشريع يهودي على نفس السياق الأصولي الإسلامي وغيرها من العلوم والفنون.

وكانت النتيجة مبهرة لأحبار اليهود فقد دبت الحياة من جديد في هذا الدين الذي كان غارقا في علائق الوثنية إثر احتكاكه بالأقوام الأخرى التي مالت به عن جادة التوحيد وصرفته عن المشرب النبوي، لكن مع الاحتذاء بالنموذج الإسلامي استطاع الأحبار أن يعيدوا الطريق إلى مساره الحقيقي، ويستدركوا ما ضاع منهم بواسطة المدد المحمدي، وقد تسربت هذه الفيوض الإسلامية إلى اليهود من خلال المناقشات العلمية التي كانت تقام في بلاطات الملوك والأمراء، وكذلك من خلال التعليم الإسلامي الذي فتح بابه لكل أجناس الرقعة الإسلامية من غير تمييز، فتشكلت دائرة

واسعة من العلماء اليهود الذين تشربوا هذه العلوم وصاروا يتقنونها بالخلفية اليهودية والمنطق العبري، إلا الجانب الروحي من هذه العلوم فلم يستسغه اليهود بادئ الأمر نظرا للجفاء المعروف عنهم، وميلهم لظواهر العلوم متغافلين عن بواطنها، وكذلك نظرا لبعد أرباب هذا الفن من المسلمين عن دوائر السجالات العلمية التي قد يتعرف عليه اليهود من خلالها كما حدث مع الفنون والعلوم الإسلامية الأخرى، لكن في البيئة الأندلسية التي شابهت طبيعتُها السياسية صدر الإسلام الذي أعان على ظهور علم التصوف في الساحة الإسلامية المبكرة، تشكلت نواة معرفية يهودية جديدة حاولت خوض غمار هذا العلم البكر على اليهود، في سياق حضاري بلغ فيه إلى حتمية لا رجعة فيها، وهو ضرورة اقتحام هذا العلم والغوص في بحاره بعد انتشار المد القرائي الذي شكل خطرا وجوديا بالنسبة للتيار الرباني، والبعد عن منابع النبوة الصافية بعد أن عكرت الفلسفة ذاك الصفاء الروحي الذي هو مطلب السالكين، وكان ممن شعر بهذه المسؤولية التاريخية تجاه قومه ودينه ذاك الحبر اليهودي الذي عرف باسم بحيى بن يوسف بن باقودا السرقسطي الذي تكبد عناء هذه الخطوة الجريئة من خلال عمله الذي اعتبر الأول في هذا الجانب تحت عنوان الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ليكون الإشكال النابع عن هذا السياق فيما يتعلق بكيفية تأثر اليهود بالتصوف الإسلامي، وماذا لو لم تكن هناك بيئة أندلسية وظروف تاريخية وسياسية شبيهة بصدر الإسلام، وشخصية علمية من غير ابن باقودا السرقسطي، أكان للتصوف أن يعرف طريقه إلى اليهود؟ وكيف تجلت مظاهر التأثر اليهودي بالتصوف الإسلامي؟ وإلى أي مدى بلغ هذا التأثر في الساحة اليهودية ؟ وهل كان ابن باقودا من خلال كتاب الهداية إلى فرائض القلوب متذوقا لمعاني التجربة الصوفية أم كان مجرد ناقل؟

2- أسباب اختيار الموضوع:

من بين الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع على تعددها وتنوعها بين أسباب ذاتية وموضوعية وعلمية أذكر بعضها:

أ / الأسباب الذاتية:

- الميول الشخصية لدراسة التصوف واعتباره الحل الأمثل لعلاج القضايا المعاصرة التي انكبت على المادية والنفعية في أبشع صورها، تاركة سبيل الروح والإخلاص وتزكية النفس والعمل على تطويرها في زمن صار الاشتغال فيه على الجسد، الشغل الشاغِل.
- كما كان من الأسباب الذاتية الأخرى، تعرفي على شخصية علمية أيام دراستي في الماستر، دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع بكل جدية وشغف، بعد عدة زلازل معرفية من خلال التشكيك في كل ثوابت الدين والانبهار بالآخر وازدراء العمل الإسلامي، ورَدِّ الفضل لليهود في التقسيمات الفقهية والأصولية والحديثية وغيرها، مما جعلني أتتبع كرونولجيا الأحداث وتطور العلوم بين الديانتين للوصول إلى منابع التأثير والتأثر، ورفع اللَّبس الذي طالني منذ أيام الجامعة.

ب / الأسباب العلمية والموضوعية:

- ومن الأسباب العلمية والموضوعية رفع اللبس الذي طال الجانب السلوكي والصوفي فيما يخص الدراسات اليهودية وعلاقتها بالإسلام، نظرا لقلتها في هذا الموضوع، إلا في بعض الدراسات الشحيحة، إذ تم رفع اللبس في المجال التشريعي والعقدي واللغوي وبقي الجانب السلوكي كما هو عليه.
- رصد معالم الإحياء الديني في التراث اليهودي بعد دخول التصوف عليه، إذ كان هذا الفن نواة كل حركة دينية ساعية نحو التجديد الديني والرقي الروحي.
- اكتشاف أصول التصوف اليهودي وعلاقته بالتيارات القبالية والحسيدية، والنظر في علاقة التصوف الإسلامي به بين التأثير والتأثر.
- إثراء المكتبة الإسلامية والعربية والجزائرية بمثل هذه البحوث التي تؤهلنا لمعرفة الآخر حق المعرفة في ظل هذه الظروف الدولية التي تحتم علينا معرفة الجذور التاريخية لفهم المآلات المستقبلية، خاصة وأن البحث له صلة وثيقة بالتيارات المعاصرة الحداثية والما بعد حداثية،

لكون علماء الغرب ذوي نزعات قبالية صهوينية وثيوصوفية كامنة كانت أم بادية، تضرب جذورها في التاريخ في صلة وثيقة مع موضوع الدراسة.

3- أهداف البحث :

من أهم الغايات وأبرز الأهداف التي يسعى البحث إلى تحقيقها:

- إبراز دور العلوم الإسلامية في عملية إحياء وتجديد الدين اليهودي، وملاحظة الفروق بين الفكر الديني اليهودي القديم والفكر الديني اليهودي الوسيط.
- إظهار حجم الصلات الفكرية بين اليهودية والإسلام تحت ظل الخلافة الإسلامية.
- تسليط الضوء على علاقة الفكر اليهودي بالتصوف الإسلامي في الأندلس بوجه الخصوص.
- رفع الستار عن الغموض المسدل على شخصية بحيى بن باقودا السرقسطي، نظرا لندرة الدراسات الخاصة حول هذه الشخصية وفكرها وحياتها وتأثيرها وتأثرها.
- رصد معالم تأثير التصوف الإسلامي في شخصية ابن باقودا من خلال كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر من خلال تتبع الشخصيات التي تأثر بها وأقوال العلماء فيه.
- تحليل مضمون الكتاب ودراسة منهجيته العلمية ومقاصده، ودوره في بعث الحياة الروحية بين اليهود من خلال اقتفاء ترجماته وانتشارها في الأرجاء القروسطية، وعلاقته بالحركات الباطنية والثيوصوفية فيما بعد.
- تتبع مصادره الإسلامية والعربية وتفريغ حمولته الصوفية وعزوها إلى مصادرها الحقيقية.
- تقصي مصطلحاته الصوفية ودلالاتها للكشف عن معالم التجربة الدينية والصوفية وتحقق ابن باقودا بها.

4- الدراسات السابقة:

إن أثر التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط حقل بكر لم يسبق للباحثين معالجته باسهاب كغيره من مواضيع الأثر والتأثر المتعلق بالساحة الإسلامية اليهودية، لكن تم التطرق إليه من خلال كتب ومقالات عالجت كل واحدة منها إشكالا يجلي الغموض عن الأخرى، وكان لزاما الإحاطة بروافد الموضوع حتى يتسنى النظر في مآلات البحث ويكون لبنة ضمن هذه الصروح العلمية التي يشد بعضها بعضا.

- ومن أهم الدرسات التي وقفت عليها وأعانتني في اكتشاف تأثر ابن باقودا بالتراث الإسلامي واستعماله في ثنايا كتابه الهداية إلى فرائض القلوب، كتاب الدكتور عبد الرزاق أحمد قنديل " التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي، الذي تم نشره من خلال مركز الدراسات الشرقية بمصر في العدد9، بتاريخ 1425هـ/ 2004م، " وقد كان كتابه يتضمن الحديث عن بحيى بن باقودا وعصره، وعن كتابه ومضمونه، وبعض مصادره الإسلامية، لأسير وفق الخطوط العريضة التي رسمها الكتاب مع شخصية ابن باقودا وكتابه، لكن بزيادة تدقيق واسهاب متتبعا كل دقائق حياته ومعلومة عن كتابه من مصادرها الأجنبية حتى يتجلى ذلك الغموض الذي حام حول هذه الشخصية، أما بخصوص المصادر الإسلامية التي استفاد منها فقد اشتغلت في تقصي كل شاردة وواردة لاستخراج أي أثر أو اقتباس مباشر كان أم غير مباشر، وإحالتها إلى مصادرها الأصلية من القرآن والسنة وكتب الأعلام البارزين في الساحة الإسلامية.

- ومن بين الدرسات الأخرى التي وقفت عليها كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، تحقيق أحمد شحلان، فقد أجاد في مقدمة بحثية بخصوص الكتاب تعريفا وبالمؤلف ترجمة، وقد صاغ من خلالها معالم تأثره وموجزا عن حياته، والشخصية التي صنعت فكره وتأثر بها، ليكون عملي في هذا الموضوع أكثر تدقيقا بالعودة إلى المراجع التي اعتنت بحياة هذه الشخصية من المستشرقين للتأكد من احتمال وجود هذه النسبة التأثرية ودراسة كيفياتها من خلال إجراء مقارنات فيما يعتلق بفكر وتراث ابن باقودا والشخصية التي قد تأثر بها من التراث الإسلامي.

- كما تفضل الدكتور أحمد شحلان بمقالان سابقان في هذا الموضوع يظهران دور الغزالي في بناء الفكر الصوفي لدى اليهود من خلال تأثيره في شخصية ابن باقودا تحت عنوان:

* مقال تقدم به تحت عنوان سلطان التصوف الإسلامي على متصوفة اليهود الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، إثر أعمال الندوة العلمية الدولية، تحت إطار واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي، مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه ألقاه في جامعة ابن طفيل القنيطرة بالمغرب وتم نشره الكترونيا في المجلد 2، سنة 2018م، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، قام فيه ببسط أبواب كتاب الهداية إلى فرائض القلوب ونقل الباب العاشر من الكتاب في فصول المحبة، وتتبع شيء من منهجيته العلمية وبعض الشخصيات الصوفية التي تأثر بها.

* ومقال ثان له تحت عنوان بحيى بن يوسف بن باقودا الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر تأثير أبي حامد الغزالي في التصوف اليهودي الوسيطي، تحت أشغال الندوة الدولية: الغزالي اليوم ولماذا؟ الذي أشرف عليه المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، المجلد 2، سنة 2011م، حيث أبرز فيه حجم التشابه بين أبواب كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والربع الأخير من كتاب إحياء علوم الدين، مع بيان علاقة كتاب ابن باقودا بمؤلفات الغزالي.

ويأتي دور الباحث من خلال رسالته متجاوزا حدود التأثير الغزالي فقط على ابن باقودا إلى إثبات تأثره بكبار المتصوفة السابقين ومعرفته الواسعة بمراجعهم المعرفية والوقوف عليها، وتمكنه من هذا العلم وسعة اطلاعه، ودراسة الأوضاع التي مكنته من الوصول إلى مثل هذه الكتب في بيئة كانت تحرمها حتى على بني جلدتها ودينها.

– وعن الرسائل العلمية والأكاديمية في نفس العنوان والإشكال الذي يبحث عن علاقة تأثير التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط فلم نجد، لكن في إشكال آخر يدرس البعد الروحي في الأديان الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، حيث كان ابن باقودا أنموذج الدراسة، فقد وجدنا رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه بجامعة محمد الخامس بالرباط، مركز دراسات الدكتوراه قسم العقائد والأديان السماوية، تحت عنوان البعد الروحي عند الربي بحيى ابن باقودا انموذجا، للموسم الجامعي 2019 / 2020، وكان الاطلاع عليها متأخرا لكن كان لها الفضل في التعرف على بعض المصادر الأجنبية في لغتها الإسبانية.

وعلى العموم فلم نقف على دراسة عربية أو أجنبية تناولت أثر التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط بتوسع وتتبع للتأثيرات الإسلامية والنقول والاقتباسات المباشرة وغير

المباشرة وتتبع الأثر الذي خلفه العمل الصوفي لابن باقودا وفق الإشكالية المتبعة في هذه الرسالة، التي سعت إلى إثبات دوافع النزاعات الصوفية في الانسان وظروف تشكلها التاريخي وكيف ساهمت في تشكيل هذا العلم وتطوره، وكيف استنسخ اليهود التجربة في ظل الظروف المشابهة، ودوافعهم إلى تبني تلك النزعة وإلى أي مدى وصلت مع ابن باقودا في زمانه أو حتى بعد وفاته، وكيف كانت البيئة الأندلسية الأرض الوحيدة القادرة على حمل نواة تصوف يهودي، وما هي الأبعاد التي قد تصل إليها هذه التجربة الصوفية لدى يهودي من خلال كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر.

5- المنهج والإجراءات المنهجية:

لم ندخر جهدا في الالتزام بالقواعد المنهجية المتعارف عليها في الأوساط العلمية والمتوارثة عن المناهج الإسلامية الأصيلة:" إن كنت ناقلا فالصحة أو مدعيا فالدليل "، ليتم نسبة الأقوال إلى أهلها وتعضيد الاستنتاجات والآراء الشخصية بالأدلة من المنقول والمعقول.

وقد توسلنا في هذا البحث المتواضع بعدة مناهج وفق المطلوب في كل موضع، معتمدين على:

- **المنهج التاريخي**: في رصد معالم نشوء التصوف في الساحة الإسلامية وتطوره والتعرف على أعلامه ومصنفاتهم، وتتبع الحركة الفكرية لليهود في العصر القديم والوسيط، وانتقال العلوم من الساحة الإسلامية إلى الساحة اليهودية، والتعرف على عوامل هذه السيولة الفكرية والرخاء الاجتماعي لتلك الحقبة، مع معالم التلاقح الثقافي والديني وتطور العلوم.
- **المنهج الاستقرائي**: في استقراء مضمون الخطاب الصوفي لابن باقودا وتتبع ألفاظه بدقة وتعبيراته التي دلت بعد التحليل على كبير تأثر بالعلوم الإسلامية وموروثه الديني، كما كان هذا المنهج فعَّالا في كشف اللبس الذي عمد إليه بعض المستشرقين في تزييف بعض الحقائق عن التصوف أو عن شخيصة ابن باقودا حتى لا يظهر جلي تأثره بالغزالي على سبيل المثال.

- **المنهج المقارن:** فقد اعتمدنا عليه في مقارنة الأقوال والإيعازات التي اعتمد عليها ابن باقودا بعد تحليل كتابه تحليلا دقيقا مفضيا إلى حقيقة لا نزاع فيها وهو اعتماده على مصادر التصوف الإسلامي، ليأتي المنهج المقارن برفع الإشكال وتوضيح المقال.

وعن معلومات نشر المصادر والمراجع، فقد التزمنا عدم ذكرها في الهوامش تجنبا للتكرار المخل، ومرجئا إياها إلى فهرس المصادر والمراجع، ومكتفيا في الهوامش بذكر اسمي المؤلِّف والكتاب، أما عن الأعلام والمصطلحات، فقد عرفنا ما رأيناه مُهِمًا وذا صلة وطيدة بالموضوع.

6- المصادر والمراجع:

اعتمدت هذه الدراسة بشكل رئيس، على كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر للربي بحيى بن باقودا، تحقيق أحمد شحلان، حيث قام فيه المحقق بترجمة جميع النصوص التوراتية والتلمودية ونقلها من الخط العبري إلى الخط العربي، على عكس نسخة ابراهام سالم بنيمين يهودا، التي تعتبر أقدم نسخة مترجمة إلى العربية، لكن بفارق واضح بين النسختين فيما يخص النصوص العبرية حيث أبقاها بنيمين يهودا على ماهي عليه، بينما ترجمها أحمد شحلان، ليكون اعتمادنا على نسخته أكثر مقارنة مع النسخة الأخرى، وهذا فيما يخص العمل الأساس والموضوع الرئيسي للأطروحة.

أما فيما يخص أصالة التصوف الإسلامي فإننا اعتمدنا على أمهات كتب الصوفية، وعلى كل دراسة أو كتاب له صلة بالموضوع، حيث لم نتورع عن أي مرجع قد يدلي بدلوه في الموضوع إلا واستعنَّا به.

أما فيما يخص التأثيرات الإسلامية في الفكر اليهودي عموما والتصوف الإسلامي فيه على وجه الخصوص، وفي شخصية ابن باقودا تحديدا، فقد اعتمدنا على الكثير من المصادر والمراجع العربية والأجنبية ذات الصلة بالموضوع، من بعيد أو من قريب في محاولة قراءة ما بين السطور لفك الغموض الذي حام حول شخصية ابن باقودا وكتابه نظرا لقلتها وندرتها.

7- خطة البحث :

قسمت بحثي المتواضع إلى ثلاثة فصول:

جعلت فيه الفصل الأول مخصصا للتصوف الإسلامي قصد التعرف عليه والإحاطة به من كل جوانبه تحت عنوان التصوف في التراث الإسلامي، وللتوصل إلى هذا المقصد قسمته إلى ثلاثة مباحث عالج كل مبحث قضية يزداد فيها القارئ معرفة بالتصوف واستعدادا للنظر في التصوف اليهودي والمقارنة بين المنابع الأصيلة له من الدخيلة عليه، حيث كان المبحث الأول تحت عنوان التصوف الإسلامي من المفهوم إلى النشأة والتطور، لينقسم هو الآخر إلى ثلاثة مطالب عالج الأول مفهوم التصوف والثاني عوامل نشأته والثالث تطوره، مع ذكر أهم مدارسه ومذاهبه، بينما المبحث الثاني الذي كان تحت عنوان التصوف الإسلامي بين الأصالة والتأثر ، فقسمته هو الآخر إلى ثلاثة مطالب عالج الأول نظرية المصادر غير الإسلامية، والثاني عوامل ظهور المصادر الأجنبية في التصوف، ليختص الثالث بالبحث في أوجه التزام الصوفية بالمصادر الإسلامية، بينما المبحث الثالث اعتنى بذكر أعلام التصوف وأهم مصطلحاتهم ومؤلفاتهم، في ثلاثة مطالب هي الأخرى اعتنى الأول برصد أعلام التصوف البارزين، والثاني لأهم مصطلحاتهم، والثالث لأبرز مؤلفات التصوف في العصر الوسيط.

بينما الفصل الثاني الذي كان تحت عنوان: الفكر اليهودي العربي الوسيط وعلاقته بالتصوف الإسلامي، فقد قسمته إلى ثلاثة مباحث اعتنى الأول بالبحث في ملامح الفكر اليهودي القديم والوسيط، حيث جاءت المطالب بالترتيب متحدثة عن الفكر الديني اليهودي القديم، والفكر اليهودي الوسيط، ثم الكتابة اليهودية العربية، أما المبحث الثاني: فاختص بدراسة الصلات الفكرية بين اليهودية والإسلام، في ثلاثة مطالب هو الآخر اعتنى الأول ببيان الحق الذمي في المجتمع اليهودي، والثاني بازدهار الحركة العلمية في الأوساط اليهودية، بينما الثالث اعتنى بذكر أعلام اليهود المتأثرين بالعلوم الإسلامية، ليكون المبحث الثالث عن علاقة الفكر اليهودي بالتصوف الإسلامي، في ثلاثة مطالب كذلك، اعتنى المطلب الأول ببيان الاتجاهات العرفانية والسلوكية

لليهودية قبل الإسلام، ثم انتقل الثاني إلى ذكر اشتغال اليهود بالتصوف الإسلامي حالا وتصنيفا، ثم الثالث لبيان دور البيئة الأندلسية في بعث الحياة الروحية لدى اليهود.

أما الفصل الثالث والأخير فكان تحت عنوان: أثر التصوف الإسلامي في ابن باقودا من خلال كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، في ثلاثة مباحث، اختص الأول بحياة ابن باقودا تأثره وتأثيره والمقسم إلى ثلاثة مطالب هو الآخر، عالج كل واحد منها مقتضيات المبحث، فكان المطلب الأول تحت عنوان: ابن باقودا حياته وفكره، والثاني: مصادر فكره والشخصيات التي تأثر بها، والثالث: تأثيره وأقوال العلماء فيه، بينما كان المبحث الثاني: مختصا بتحليل الكتاب تحت عنوان: كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، مقسَما إلى ثلاثة مطالب، درس المطلب الأول: ترجمات الكتاب واعتناء العلماء به، والثاني: لمنهجيته العلمية وأهم مضامينه ومقاصده، والثالث: لدراسة دوره في بعث الحياة الروحية في اليهود، أما المبحث الثالث فكان تحت عنوان: الملمح الصوفي في كتاب الهداية، مقسما إلى ثلاثة مطالب، كان المطلب الأول مخصصا لرصد الاقتباسات المباشرة وغير المباشرة من التراث الإسلامي، والثاني للمصطلح الصوفي ومضامينه في الكتاب، بينما المطلب الثالث والأخير فدرس التجربة الدينية عند ابن باقودا من خلال كتابه.

بدرالدين رفيق

الجزائر 12 ربيع الأول 1447هـ/ 4 أيلول 2025م.

الفصل الأول:

التصوف في التراث الإسلامي

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التصوف الإسلامي، المفهوم والنشأة والتطور

المبحث الثاني: التصوف الإسلامي بين الأصالة والتأثر.

المبحث الثالث: أعلام التصوف وأهم أفكارهم ومؤلفاتهم

المبحث الأول: التصوف الإسلامي، المفهوم والنشأة والتطور.

يتناول هذا المبحث نشأة التصوف الإسلامي من الارهاصات الأولى لظهوره إلى تطور مفهومه واستقلاله كعلم، ثم العروج على أهم مدارسه وأعلام مذاهبه، وهذا من خلال ثلاثة مطالب، حيث خصصنا المطلب الأول لدراسة مفهوم التصوف وأصل تسميته، والمطلب الثاني لدراسة نشأته والظروف التي ساعدت على قيامه، محاولين الوقوف على أبرز محطاته التي أعقبت تشكيله واستقلاله عن باقي العلوم الإسلامية، أما المطلب الثالث فاعتنى بذكر أبرز أعلام التصوف وأهم أفكارهم ومؤلفاتهم التي كان لها تأثير في الساحة الإسلامية وغير الإسلامية.

المطلب الأول: مفهوم التصوف وأصل تسميته.

يعتبر مصطلح التصوف من المصطلحات التي أعيت الدارسين بحثا له عن مفهوم مستقل جامع مانع لكل ما يتضمنه ويقتضيه، فقد تعددت مفاهيمه بتعدد الدارسين وأحوال العارفين، ليكون في هذا الجانب أشبه من حيث إشكال تحديد المفهوم، بالدين. فقد بقي مفهوم الدين محل جدل بين علماء الأديان، لاختلاف نظرتهم وتوجهاتهم الفكرية، وتعدد منطلقاتهم ومقاصدهم في دراسة هذه الظاهرة، فنجد الاشكال نفسه بخصوص التصوف، فتبعا لاختلاف الأذواق والمشاهد تتعدد المفاهيم، لينظر كل واحد إلى التصوف بمنظور حاله ومبلغ مقامه، وكلما اتسعت آفاق الظاهرة المدروسة صعب حصرها في قوالب لغوية تحوي جميع جوانبها، فكان لزاما قبل البدء في مباحث هذا الفصل أن نتطرق إلى ماهيته، لأن "ماهية الشيء حقيقته، وحقيقته ما دلت عليه جملته، وتعريف ذلك بحد وهو أجمع، أو رسم وهو أوضح، أو تفسير وهو أتم لبيانه وسرعة فهمه"[1] وهذا ما سنتطرق إليه لنصل إلى مفهوم شامل لمقتضى التصوف بعد العروج على كل فئات الدارسين والسالكين له، ثم الانتقال إلى أصل التسمية ونشأتها والوقوف على جميع الأقوال التي قيلت في سبب اختيار هذا اللفظ للدلالة على ذلك المفهوم.

[1] أحمد زروق، قواعد التصوف، ص 102.

أولا: مفهوم التصوف.

يسعى هذا العنصر إلى التطرق لأقوال العلماء في مفهومهم للتصوف على اختلاف مدارسهم وتأصيلهم العلمي سواء كان ذلك من خارج الحيز الإسلامي المتمثل في علماء الأديان والمستشرقين، أو من داخل الدائرة الإسلامية المقسم إلى فريقين: فريق دارس للتصوف من داخله مجربا لأحواله، وآخر من خارج التجربة الصوفية متخذا طريق الوصف للتعبير عن موقفه.

1- مفهوم التصوف عند علماء الأديان:

ذهب جون هينليس (John R.Hinnells)[2] في تحديده لمفهوم التصوف المعبر عنه بلفظ (Mysticism)، على أنه تجربة تتجاوز العقل البشري، مفرقا في ذلك بين تركيبة الذات المدركة لتلك التجربة، بين المؤمن بوجود الله والمنكر له، فتكون بالنسبة للمؤمن عبارة عن تجربة الحب المتبادل مع الحضرة الإلهية، وعند المنكر بمثابة طريقة تأملية مبنية على الحدس بالحقيقة المطلقة، والأمر الذي يجزم به كلا الطرفين، هو أنه تجربة تختلف تماما عن الحياة اليومية وتتسامى عنها، ولا يمكن وصفها بأية حال لعدم وضوح ملامحها، رغم كون هذا الشعور لم يحجب الكثير منهم من وصف مواجيدهم في أدبياتهم الصوفية، حيث توضح العديد من الأديان أن تلك التجارب تكون نتيجة لسلوكيات تأملية ونظم روحية وممارسات زهدية، وقد بين موقف بعض العلماء من التفريق بين الصوفية الشاملة وبين الصوفية الزهدية، ليصف الأولى بكونها اتحاد مع الطبيعة ليصير الصوفي والطبيعة شيئا واحدا، والثانية وهي لا شخصية لوحدة الروح الباطنية واتحاد الروح مع ذات الله[3]، فكان هذا المفهوم منطلِقا من فكرة أن التصوف نزعة إنسانية لا يختص بها دين عن آخر،

---

[2] جون هينليس John R.Hinnells أحد كبار أساتذة اللاهوت والدين المقارن في بريطانيا انتقل من عالم الفن إلى عالم الأديان، حيث بدأ أول دراساته في اللاهوت بجامعة كينغ كوليج بلندن، ثم تصدر المجالس العلمية ليعمل كمحاضر في الدراسات الدينية بجامعة نيو كاسل سنة 1980، بعدها انتقل إلى تدريس الدين المقارن بجامعة مانشستر سنة 1984م، وشغل عدة مناصب عليا منها عميد كلية اللاهوت بجامعة مانشستر من عام 1987 إلى سنة 1993، كما ساهم في تأسيس قسم الدين المقارن في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، كتب عدة مؤلفات في تاريخ الأديان، وبالخصوص في الدراسات الدينية الهندية والفارسية، ومن أبرز كتبه التي اشتهر بها كتاب معجم الأديان الذي صدر أول مرة سنة 1998م. جون هينليس، معجم الأديان، ترجمة هاشم أحمد محمد، ص 43.

[3] جون هينليس، معجم الأديان، ص 476، 477.

وأن الأديان تحوي جانبا من هذا السلوك العرفاني الذي يختلف في طبيعة التجربة فقط، والذي ينتهي إما بالتناغم مع الطبيعة أو الاتحاد مع الله، الذي يفيض فيما بعد معرفة مطلقة تحيط بكل جوانب الوجود.

وفي قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم عُبِّر عن التصوف بالسر الذي يكشفه الله للإنسان بعد تزكية النفس وتحليتها بالفضائل واتخاذ حياة التقشف منهجا، ليصير بعدها صوفيا وعارفا، وسمي بهذا الاسم لتفضيله لبس الصوف زهدا في الدنيا[4]، ليتبين من خلال هذا المفهوم أنه نوع من المعرفة الكشفية يكون حاصِلَ مجاهدات وتزكية للنفس، إلا أنه لم يحدد نوع الأديان القادرة على التوصل إلى هذه المعرفة.

لكن مرسيا إلياد[5] (Mircea Eliade)ذهب في كتابه معجم الأديان، إلى أن التصوف هو الوجه الباطني للإسلام، الذي يسعى من خلال الاقتداء بنموذج سلوكي للوصول إلى الحضرة الإلهية والتحقق بها، عن طريق العشق وفق تجربة روحية تجعل الزهد مطية إليه، ليكون خلاصة المعرفة النابعة عن هذا السلوك[6]، مفرقا بين لفظتي soufisme و Mysticisme عكس الباحثين الآخرين الذين يرون أنهما مصطلحان مترادفان، مما دفعه لجعل التصوف خاصا بالإسلام وأنه الركن المقابل للشريعة، ولعل الأمر الذي أضافه إلياد وانفرد به، ذِكره للنموذج السلوكي الذي يُقتدى به للوصول إلى الحضرة الإلهية، لتكون هذه الالتفاتة مهمة في تحديد المفهوم الشامل للتصوف.

---

[4] صلاح قنصوة وحسن جبر شقير وآخرون، أديان ومعتقدات شعوب العالم، ص 181.

[5]مرسيا إلياد Mircea Eliadeمن مواليد 1907م ببوخارست برومانيا، أحد أشهر علماء الميثولوجيا و تاريخ الأديان القديمة واجه تحديات عصر العولمة في محاولة إبعاد الدين عن الساحة الحياتية للإنسان المعاصر، أمضى في الهند الفترة الواقعة بين 1928 – 1932 في إعداد أطروحة الدكتوراه عن اليوغا، حيث عاش مع الرهبان البوذيين و تعرف عن كثب على الأجواء الدينية السائدة ، درس الفلسفة بجامعة بوخارست سنة 1933 إلى 1940، ثم في معهد الدراسات العليا بباريس و في السوربون و في جامعات أوربية مختلفة ، انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1957 ليدرس في جامعة شيكاغو الميثولوجيا وتاريخ الأديان ، و استمر في هذا العمل حتى وفاته عام 1986. ألف ستة و أربعين كتابا في تاريخ الأديان والميثولوجيا، (مرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، تر حسيب حاسوكه، ص 3) .

[6] مرسيا إلياد، معجم الأديان، ص 84.

فكانت هذه نظرة علماء الأديان للتصوف، المعبر عنها بالنظرة الخارجية، لأن موقفهم قائم على وصف أحوال السالكين في هذه الطريق لا حال المجربين، والأكثر من ذلك كونهم ليسوا متخصصين في التصوف، فكان لزاما مراجعة فهوم العلماء الذين تعمقوا في دراسة هذه الظاهرة حتى يتضح المفهوم أكثر، مع الإبقاء على مصطلح النظرة الخارجية، لأنهم رغم كونهم متخصصين إلا أنهم لا يزالون خارج نطاق الدين الذي يكتنف هذه الظاهرة.

2- مفهوم التصوف عند المستشرقين:

ذهب جولد تسيهر[7] (Goldziher Ignac) إلى أن خلاصة التصوف هو حب الله عز وجل، وهو ما ينتهي إليه اجتهاد الصوفية، ليتم الوصول إلى الاتحاد الأسمى الذائب في ذات الله، إذ لا يتوصل إليه إلا من خلال سلوك طريق الذكر الموصل إلى النشوة الروحية التي تمثل انجذابا لله وسُكرا في محبته، وقد عبر عن هذا السلوك بكونه مخالفاً لجمهور أهل السنة الذين انتهجوا طريقا أخرى في سعيهم لمحبة الله، لكنه أثنى على المنتوج الأدبي الرائع الذي خلفه هؤلاء المتصوفة في وجدهم ووصفهم للحب الإلهي[8].

أما رينولد نيكلسون[9](Reynold A.Nichloson) فكان يرى أن الخلوص إلى مفهوم شامل عن التصوف لابد له من استقراء جميع تعاريف أرباب هذا الفن، التي تضمنت أكثر من مئة

---

[7]جولد تسيهر Goldziher Ignacمستشرق يهودي مجري النشأة ولد سنة 1850 اعتنى بدراسة التراث الإسلامي في سن مبكرة، حيث أمضى معظم حياته في بوداباست العاصمة المجرية أين تلقى تعليمه الأولي، ثم صار أستاذا في جامعتها، ليختارها فيما بعض مركزا علميا له ينتج أعماله العلمية في دراسته للإسلام، ومن بين الكتب الكثيرة التي ألفها نذكر منها : "محاضرات في الإسلام، العقيدة والشريعة في الإسلام، الظاهرية ومذهبهم وتاريخيهم، مذاهب المسلمين في تفسيرهم للقرآن"، توفي سنة 1921. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 197 – 202)

[8]إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص156.

[9]رينولد آلن نيكلسون Reynold A.Nichloson : مستشرق انجليزي ولد سنة 1867، درس في جامعة أبردين ثم عين فيما بعد أستاذا فيها للغة العربية والفارسية، كما درس في كلية الثالوث Trinity College بكمبرج، اختص فيما بعد في دراسة التصوف الإسلامي وله عدة مؤلفات فيه من بينها ، تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، ومختارات من ديوان شمس تبريز، و ترجمان الأشواق لابن عربي، نظرات في التصوف و أسرار الروح ....إلخ من المبحوث و المصنفات، وكان متقنا لعدة لغات إضافة إلى الإنجليزية والعربية من بينها الفرنسية والألمانية والإيطالية واليونانية و اللاتينية والعبرية والفارسية(عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 593).

تعريف، حيث رأى أنَّ لكل تعريف مدلولاً خاصاً، ومفهوماً مسايراً لتطور حركة التصوف، كما رأى أنه عبارة عن نزعة زهدية قوية الأواصر متمسكة بجوهر الدين، تفشت في العالم الإسلامي خلال القرن الأول من الهجرة[10]، وهو صورة من الحياة الدينية التي تنتقل بين خواص الأفراد، لتصبح فيما بعد مدرسة ذات قواعد ومناهج خاصة لتخريج الأولياء[11]، فكان هذا المفهوم معبرا عن أصالة هذه النزعة في الإسلام، بعد أن وصفه بالمتمسك بجوهر الدين، كما تفرد بالإشارة إلى أن مناهجه المتناقَلة بين الخاصة تسعى إلى تخريج الأولياء وفق سلوك منظومة زهدية أخلاقية.

أما لويس ماسينيون[12] (Louis Massignon) فعبر عن مفهوم التصوف بقوله أنه عكوف على العبادة والمداومة عليها حتى تخلق نوعا من الحقائق الروحية، فتُفيض على النفس استعدادا لتَلَقِّي المعرفة القلبية الملهِمة لبعض الفوائد[13]، ورأى أن التصوف مرادف للزهد والعبادة والفقر، وقد كان هذا المفهوم ملازما لشدة الحرص على أمور الدين ومراعاة أحكام الشريعة، وما لبس الصوف والزهد في الدنيا إلا مظهر من مظاهر هذا السلوك، حيث يشتغل بكمال الدين وإتمام الجانب الفقهي بعد أن اشتغل الناس بظاهر الشريعة متغافلين عن جوهرها[14]، فكانت نظرة ماسينيون للتصوف على أنه الجانب المكمل للشريعة ولم يكن إلا مظهرا للحرص الشديد على الدين المثمر في نهاية المطاف معرفة قلبية ذات فوائد علمية.

---

[10] رينولد نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، ص2.

[11] المرجع نفسه، ص 19.

[12] لويس ماسينيون Louis Massignon(1883 / 1962) : أحد كبار المستشرقين الفرنسيين الذين اعتنوا بالدراسات الإسلامية، التحق للدراسة بالأزهر سنة 1909 ثم عين في الجامعة المصرية أستاذا لتاريخ الفلسفة سنة 1913/1912، تولى تحرير مجلة العالم الإسلامي سنة 1919 ، واشتغل على عدة أعمال في التصوف وكانت أطروحته للدكتوراه بعنوان آلام الحلاج سنة 1922، وقد ساهم بشكل كبير في إتمام دائرة المعارف الإسلامية التي كانت معظم المقالات الخاصة بالتصوف من تقديمه، ثم مجلة الدراسات الإسلامية 1927، عين أستاذا في السوربون سنة 1926 إلى غاية 1954، شارك في اعداد وثيقة اتفاقية سايكس بيكو لتقسيم الشام بين فرنسا وبريطانية رفقة لورانس العرب، ومنح وسام صليب الحرب، كما شارك في ذكرى مرور قرن على احتلال الجزائر سنة 1930، عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين، ص 529- 534

[13] لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ص 35.

[14] المرجع نفسه، ص 62، 63.

بينما جعل هنري كوربان[15] (Henry Corbin) من التصوف ظاهرة روحية عظيمة لا نظير لها، وثمرة من ثمار النبوة المتعلقة بجانبها الروحي، ونمطا لعيش الوحي القرآني في تجربة ذاتية، وفق نموذج المعراج النبوي في كشف الأسرار الغيبية، كما كان محل تصد لكل سبيل حاصرٍ للإسلام في الشريعة الظاهرة المتجاهل لأمر الحقيقة، كما وصل من خلال تعاليمه الروحية إلى نوع من المعرفة الميتافيزيقية التي تسمى بالعرفان[16]، كما بين أن هذه الفروق التي أفصح عنها هي التي جعلت التصوف محل نقد طوال تاريخه، وعالج هذا المفهوم جوانب لم يتطرق إليها الدارسون الآخرون، فقد عبر عن كون التصوف ثمرة لرسالة النبي محمد ﷺ، يتم من خلاله عيش القرآن عن طريق الاستبطان، ليوافق قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لما سئلت عن خلق النبي ﷺ فقالت:" **كان خلقه القرآن** "[17]، ليدل هذا أن مراتب التصوف تترقى حسب ترقي الفهوم في القرآن الكريم، وأن التصوف يسعى إلى المعراج الروحي المقتدي بمعراج النبي ﷺ في التطلع للغيب والكشف عن أسراره.

3- مفهوم التصوف عند علماء الإسلام:

ذهب ابن تيمية في نظرته ومفهومه الخاص، رغم أن المتأخرين يحمِّلونه العداء للتصوف رغم أن هذا المفهوم لا يُظهر تحاملا عليه ولا تعصبا لمخالفه، حيث قال: إنَّ التصوف جملة أحوال وحقائق، وكتمان للمعاني وترك للدعاوي، مُنَبِّها إلى أن أتباع هذه الطائفة يصفون الصوفي بالصديق، ليستدرك قولهم بأنهم المجتهدون في طاعة الله، منهم السابقون ومنهم المقتصدون، مُقَسِّما إيَّاهم

[15] هنري كوربان Henry Corbinمن مواليد 1903 لأسرة بروتستانتية في شمال فرنسا درس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة السوربون ثم اشتغل في المكتبة الوطنية بباريس، ارسل في بعثة أثرية إلى تركيا سنة 1939 ليبدأ فيها دراسة أعمال السهروردي وتحقيق العديد من المؤلفات الصوفية والإشراقية، وفي سنة 1945 أنشأت فرنسا معهدا للدراسات الإيرانية، تولى كوربان الإشراف عليه وبقي مديرا لهذا المعهد في طهران إلى سنة 1954، ثم أنشأ المكتبة الإيرانية التي اعتنت بتحقيق ونقد المؤلفات الفارسية، جلها في ميدان التصوف والفلسفة الإشراقية، توفي سنة 1978 في باريس عن عمر يناهز 75 سنة. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 483)

[16] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 283.

[17] أحمد بن حنبل، المسند، رقم الحديث 25813، الجزء 43، ص 15.

إلى ثلاثة أصناف، فمنهم أهل الحقائق المتصفون بصفات أهل الله، ومنهم القائمون على خدمة أوقاف الصوفية ولا يشترط فيهم أن يكونوا أصحاب حقائق، والصنف الثالث هم أهل الرسم الذين لم يأخذوا من التصوف إلا لباسه ومظهره، حيث نبه إلى أن المتشبه بهم ليس منهم[18].

أمَّا ابن خلدون فيذهب إلى أنه من العلوم الشرعية التي استحدثها علماء الإسلام حتى يُبقوا على ما تركه كبار الصحابة والتابعين من حياة التقوى، منتهجين سيرتهم في العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والابتعاد عن زينة الدنيا والاجتهاد في الخلوات[19]، أما الشيخ عبد القادر عيسى فذهب إلى أن التصوف، تصفية للقلب من علائق المادة، حيث لا تكون إلا بقوة الصلة بالله ليصفوا القلب فتصفو المعاملة له، فيتكرم الله بالكرامة على من امتثل هديه[20].

أما أحمد عيسى فجعله علما مستمدا من الكتاب والسنة يعتني بمعرفة صلاح القلب والحواس، باجتناب المنكرات والامتثال للمأمورات والاكتفاء بالضروريات، والتخلق بأخلاق الرسول ﷺ لتكون ثمرته الفوز بأعلى المراتب عند الله[21].

لكن صاحب موسوعة الصوفية الحسيني معدى ذهب مذهب علماء الأديان في جعله نزعة إنسانية لم تفارق أيَّ حضارة من الحضارات على اختلاف تطلعاتهم، وجعله عبارة عن شوق الروح للتطهر وسعيها للتخلص من قيود المادة، والارتقاء بالروح إلى مصاف الكمال الأخلاقي، ولم يكن المسلمون بدعا من هذه الأمم السابقة، فقد ظهرت عندهم هذه النزعة، وقدموا له تفسيرات عدة ليتميز فيما بعد عن باقي المذاهب الإسلامية الأخرى[22].

أما عبد الله حسن زروق فكان له رأي مغاير في تحديد مفهوم التصوف، فهو يشير إلى أن المفهوم قد يتغير بتغير اتجاه الذات الدارسة له، فنجد المتعاطف معه والمتحامل عليه، فهو طريقة

---

[18] ابن تيمية، فقه التصوف، ص 18، 19.

[19] ابن خلدون، المقدمة، ص 449.

[20] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 19.

[21] عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، ص 25. 26.

[22] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 5.

مبتدعة في الدين عند من يعاديه، وأصحابه أهل جهل ومنكرات، وسبب كل ضعف وبلاء حل بالأمة الإسلامية، أما المتعاطف فيراه علم استنارة القلوب الباحث عن بواطن العبادات من إخلاص في التوجه إلى الله ومحبته والتوكل عليه، أو بوصفه علم الأخلاق الذي يأمر بكل خلق سني وينهى عن كل خلق دني، أو بعلم الذوق والكشف عن حقائق الوجود، أهله أرباب أحوال ومقامات وأصحاب كرامة وولاية، المعتنون بمجاهدة النفس والشيطان[23].

4- مفهوم التصوف عند أرباب الحال[24]:

تعددت نظرة أهل هذا المقام على تعدد أحوالهم، فالواصل السالك لجميع أشواط هذا الطريق، نجده يعرف التصوف بنظرة شاملة، جامعا إياه في كلمة مختصرة لجميع مراتبه ومقاماته، أما المريد فيعرفه بما وصل إليه مقامه، ومما يفيض عليه حاله، فنراه يدقق في المعنى لكونه مازال باحثا عن المزيد في الطريق، ولا يزال مأسور الحال منبهرا بما بلغ إليه. أو قد يكون مرده إلى أمر آخر، هو التعليم والإرشاد، فقد يكون واصلا عالما بالطريق وأغواره، لكن يعرفه بدقيق اللفظ والمعنى حتى يوصل مريديه إلى المقام الذي يرمي إيصالهم إليه.

ومن الواصلين والمتحققين شيخ هذه الطائفة الجنيد البغدادي، لما سئل عن التصوف قال: هو الابتعاد عن كل خلق ردي والاقتراب من كل خلق سني[25]، ليجعل مفهوم التصوف كامنا في التحلي بالخلق الفاضل والابتعاد عن الخلق المشين، وقال أيضا: التصوف مبني على ثمان خصال:

---

[23] عبد الله حسن زروق، أصول التصوف، ص 24.

[24] ويقصد بأرباب الحال السالكين لطريق التصوف المجربين له، الذين تذوقوا هذا العلم وتكلموا فيه من داخل حيزه لا من خارجه، بلسان الحال لا بلسان المقال، والحال هو الحالة الروحية التي ترد على الصوفي، وتكون هبة من الله لا تأتي من رغبة الإنسان أو إرادته، والحال عكس المقام الذي يسعى إليه السالك بعد مجاهدات مستمرة ورياضة نفسية. (عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 304.)

[25] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص 22 .

"السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر"[26] ليجعل مرد التصوف إلى الخُلق، إذ كل ما قاله لم يخرج عن جملة الأخلاق. ونهج نهجه الكثيرون فجعلوا مقصده الأسمى هو صفاء الأخلاق، فأبو الحسن النوري يقول: " ليس التصوف رسوما ولا علوما ولكنه أخلاق"[27].

أما أبو بكر الشبلي فسئل يوما عن التصوف فأجاب بأنه " التألف والتطرف، والإعراض عن التكلف، وتسليم تصفية القلوب لعلام الغيوب، وتعظيم أمر الله، وشفقته على عباد الله"[28]، وقد وصفه في موضع آخر بأنه الشرك لكونه يصون القلب عن رؤية الغير ويروضه على عدم الالتفات إلا إلى الله، وهذا عين الشرك ونفي التوحيد، فنفي غيره إثبات له، فلا وجود بحق غير الله، فكانت الغيرية بمثابة إثبات لموجود مع الله، فلذلك وصفه بالشرك[29].

وقد ذكر الحافظ أبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء أن مفاهيم التصوف تعددت بتعدد مشايخه واختلاف عباراتهم وأحوالهم، فسعى في اتباع أقوالهم ليخلص إلى أن مفهوم التصوف جامع لثلاثة مباحث رئيسة هي التوحيد والمراد والمريد، وأنه جملة أحوال قاهرة وأخلاق طاهرة، ليكون بذلك علما ساعيا لإخلاص التوحيد لله في كل شيء، جاعلا المراد وهو الله المقصد الأسمى والمطلب الأعلى، والمريد متمثلا في صاحب الإرادة القاصد وجه الله تعالى، أما أركانه فهي معرفة الله، ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، ومعرفة شرور ومكائد العدو المتمثل في النفس والشيطان والدنيا، وكيفية الاحتراز منهم، بالزام النفس دوام المجاهدة واغتنام الأوقات في الأعمال، وهجران ملاذ الدنيا والاشتغال بالدين والفرار به عما سواه، ليكون خلاصة هذا المنهج العودة إلى حال المهاجرين والأنصار[30].

---

[26] أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، 235.

[27] المرجع نفسه، ص 237.

[28] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص 23 .

[29] أبو الحسن الهجويري ، كشف المحجوب ، ص 234.

[30] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص 23، 24، 25.

ومن بين المفاهيم الأكثر عمقا قول علي النيسابوري:" التصوف اسقاط الرؤية للحق ظاهرا وباطنا"[31]وهذا عين التوكل على الله في ترك الأسباب له، يتصرف فيها كيفما شاء، والتجرد من كل وهم حول وقوة حتى يكون النظر في الأكوان بالله، ولا يرى إلا فعل الله فيها.

بينما ذهب أبو الحسن الشاذلي إلى جعله أسلوبا عمليا في تحقيق مراتب العبودية لله والتشبث بما أنزل، حيث قال:" التصوف تدريب النفس على العبودية وردها إلى أحكام الربوبية"[32] أي أنه علم تدريبي وتطبيقي، يروض النفس لتتحلى بمقام العبودية، باقتدائها بأحكام الله تعالى وعدم الحيد عنها.

أما الشيخ أحمد زروق فيرى أن التصوف قد بلغ من الوجوه التي فسر بها، نحو ألفي مفهوم وتعريف، إلا أنه خلص إلى كون جلها ينصب في صدق التوجه إلى الله تعالى[33]، ثم انصرف إلى وضع حد له، بجعله علما يعتني بأحوال النفس حسنِها وقبيحها، وكيفية السبيل إلى تنقيتها من رديِّها وتحليتها بسَنِيِّها، وإيضاح نهج السلوك إلى الله قصد تزكية أفعال القلوب والحواس، ليتنور القلب بمعرفة الله والفوز برضاه، ليكون أفضل العلوم شرفا، لكونه أصل العلوم الشرعية وهو بمثابة الروح لها من الجسد[34].

أما ابن عجيبة فيرى في التصوف أنه علم يتم من خلاله التعرف على السلوك القويم في التوجه إلى الله عز وجل وتصفية القلب من الرذائل وتحليتها بالفضائل حيث قال إنَّ: "أوله علم وأوسطه عمل، وآخره موهبة"[35]، ليجعل مبدأه كسبا وجهدا وآخره وهبا وفضلا.

---

[31] أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، ص 236.

[32] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص18.

[33]أحمد زروق، قواعد التصوف، ص 102.

[34] المرجع نفسه، ص 103.

[35]عبد الله ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 25 .

ثانيا: أصل تسمية التصوف.

قبل البدء في البحث عن أصل تسمية التصوف، وجب علينا المرور على كيفية نشوء تسميات المذاهب في التراث الإسلامي، لنقف على وجه الشبه والارتباط في علاقة الدالّ والمدلول، وسبب تسميتها بذلك الاسم، ومحاولة فهم كنه الألقاب وكيفية إطلاقها في ذلك العصر، حتى يكون من السهل علينا إذا ما عدنا إلى التصوف أن نقف على أصح الأقوال بعد فهمنا لكيفية إصدار الألقاب، وسنكتفي بذكر أبرز المذاهب والفرق القريبة إلى زمن ظهور مصطلح التصوف والصوفية.

فأول فرقة ظهرت في الإسلام هي فرقة الخوارج أو الحرورية أو الناصبة، وسميت بالخوارج نسبة إلى خروجهم عن طاعة الإمام والإعلان عن معصيته[36]، أما الحرورية فنسبة إلى حروراء وهي قرية بالكوفة اتخذها عبد الله الراسبي معقلا للخروج على علي رضي الله عنه بعد رفض المواجهة المسلحة ضد معاوية رضي الله عنه، والنواصب جمع ناصبي وهو الغالي في بغض علي رضي الله عنه، فالملاحظ لسبب هذه التسميات يجد أن الأولى صدرت عن فعل الخروج عن طاعة الإمام فسموا خوارجا، أما الحرورية فنسبة إلى مكان نشأتهم واستقرارهم، والنواصب لصفة اتصفوا بها وهي صفة الكره المقيت لشخص علي رضي الله عنه[37]. ثم تلتها مباشرة فرقة الشيعة التي سميت بهذا الاسم لكونهم شيعوا عليا، وقدموه على سائر الصحابة فيما يخص بالإمامة، ليظهر لنا أن سبب هذه التسمية كانت نسبة إلى فعلهم الموالي لخلافة علي، وعلى كونه أحق بها من غيره من الصحابة تعصبا له[38].

[36] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، 106.

[37] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص167.

[38] المرجع نفسه، ص65.

أما المرجئة فمشتقة من الإرجاء وهو التأخير، أي تأخير العمل على النية أو لتأخير حساب صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، أو هي مشتقة من كلمة الرجاء، أي أنهم كانوا يعطون الرجاء للمؤمن العاصي في الثواب[39]، فأصل التسمية اشتقاق من كلمتي الرجاء والإرجاء.

أما المعتزلة التي تلت هذه الفرق كان سبب تسميتها بهذا الاسم هو اعتزال واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وقوله بالمنزلة بين المنزلتين، فأطلق على أتباعه هذا الاسم لكونهم اعتزلوا قول الجماعة[40].

وإذا ذهبنا إلى أول المذاهب العقلية نشأة في الإسلام، وجدنا أنه قد أطلق عليه لفظ علم الكلام، وهو العلم الذي يعتني بالبحث في العقائد والدفاع عنها بأدلة عقلية مجابها بها رأي المخالفين، وقد تعددت أسباب التسمية، ليكون مرجعها إلى أهم مسألة في التراث الإسلامي وهي مسألة كلام الله وخلق القرآن، وممن قال إنه مرادف للمنطق اليوناني في مسالك الحجج العقلية، فقوبل بكلمة مشابهة لها وهي الكلام، أو لكونه علماً خاصًّا بالمناظرة ولا سبيل للعمل فيه فسمي بصفته البارزة وهي الكلام للتفريق بينه وبين العمل، وقيل لكونهم تكلموا حين اختار السلف السكوت، فصار لفظ الكلام مقرونا بهم[41]. ليكون سبب هذه التسمية نابعا عن وصف حال أهلها في اختيارهم الكلام في مسائل العقيدة بينما تورع السلف عن ذلك، وكذلك لأهم مسألة فيه وهي كلام الله عز وجل.

أما المذاهب الفقهية فقد نسبت إلى أسماء علمائها المجتهدين، ليكون أول المذاهب الفقهية نشأة هو مذهب أبي حنيفة النعمان الذي سمي أتباعه بالأحناف، ثم يليه المالكية نسبة لمالك بن أنس، فالشافعية نسبة إلى محمد بن ادريس الشافعي، فالحنابلة نسبة إلى أحمد بن حنبل.

[39] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص213.

[40] أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، ص 22.

[41] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 693.

لنخلص في نهاية المطاف إلى أن أصول التسمية في القرون الأولى الموازية لنشأة التصوف وظهوره، كان مدارها حول:

إما نسبة إلى سلوك نابع عن أتباع تلك الطائفة ليكون مميزا لهم عن غيرهم ظاهرين به، كحال الشيعة والخوارج الذين اختاروا التحزب لفئة دون أخرى، والمعتزلة الذين اعتزلوا الجماعة، فصار سلوكهم دالا عليهم، أو نسبة إلى مكان كالحرورية، أو إلى صفة أخلاقية كالناصبة، أو إلى فهم خاص لمسائل الدين كالمرجئة، أو إلى أهم قضية تم معالجتها من قبل أتباع ذلك المذهب كالمتكلمين، أو نسبة شخصية، للمجتهد أو الرجل الأول في المذهب كحال المذاهب الفقهية.

فهذه أبرز المذاهب الإسلامية زمن نشوء التصوف ولا يكاد يخرج أصل التسمية عن هذه الأسباب التي ذكرناها. فكان لزاما تتبع أصل تسمية التصوف حسب هذه المعطيات لنتوصل إلى أصح نسبة.

1- نسبة سلوكية:

ولعل أول طائفة ظهرت على زمن رسول الله ﷺ كانوا فقراء المهاجرين المتفرغين للعبادة، الذين سكنوا المسجد النبوي، ولفرط انشغالهم بالذكر والعبادة والاعراض عن الدنيا ومكثهم في صُفَّة المسجد سموا أهل الصفة، وكانت من أوصافهم إدامة السهر تهجدا وقياما، وإضناءِ الأجساد بالجوع والصيام، سيَّاحين في البلاد، لم يتنعموا بنعيم الدنيا ولم يأخذوا منها إلا الكفاف، سترا للعورة وسدا للرمق[42]، وقد كان الصوفية أشد الناس شبها بهم حتى ذهب بعض الباحثين إلى اعتماد هذه النسبة لقرب أوصافهم منهم.

كما نُسِبوا أيضا إلى الصف الأول كونهم السابقين الأولين في الخيرات والطاعات ولا يرضون إلا بمقام الأولين في صفهم ووقوفهم تجاه الله عز وجل، فلربما كان سلوكهم هذا سببا في تسميتهم[43].

[42] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص6.

[43] الهجويري، كشف المحجوب، ص227.

ويمكن أن ندرج تحت هذا العنوان لباسهم للصوف كشعار مميّز لهم رغم استبعاد أرباب هذا الفن الاعتناء بالظاهر على حساب الباطن، لقول الجنيد البغدادي:" إذا رأيت الصوفي يعتني بظاهره فاعلم أن باطنه خراب"[44]، لكن قالوا إنَّ أصل التسمية راجعة إليه كونه لباسَ الزهاد والنسَّاك منذ القدم، وهو لباس الصالحين والأنبياء، فمن شدة لباسهم له لقبوا بالصوفية[45]ولكونهم كالصوف المطروح الذي لا يملك حولا ولا قوة أمام تصريف الله فيهم.

2- نسبة مكانية:

وهناك من قال إنَّ سبب التسمية مردها إلى قبيلة بني صوفة[46] وهي قبيلة بدوية كانت أيام الجاهلية تجاور مكة، مشهورة بكثرة النسّاك والمتعبدين[47]، لكن أغلب الباحثين استثنوا هذا الأمر لاستحالة النسبة إلى قبيلة جاهلية لا صلة لها بالإسلام.

3- نسبة شخصية:

وهناك قول آخر مرده إلى أن أصل التسمية نسبة إلى رجل يدعى صوفة بن بشر بن أد بن طابخة وهو من قبيلة بني صوفة[48]، وبين من قال نسبة إلى الغوث صوفا بن مر الذي وهبته أمه لخدمة الكعبة وحجيجها بعد أن نذرت لله إن عاش لها ولد أن تجعله ربيب الكعبة وخادمها[49]. وهناك من جعل أصل التسمية نسبة إلى الصوفانة وهي نبتة صحراوية اقتصر الصوفية على تناولها لشدة زهدهم وتقشفهم[50]، أو إلى صوفة القفا وهي شعرات نابتة عليها[51].

---

[44] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 16.

[45] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 9.

[46] لويس ماسينيون، التصوف، ص 25.

[47] ابن تيمية، فقه التصوف، ص 11.

[48] المرجع نفسه، ص11.

[49] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص14.

[50] المرجع نفسه، ص 14.

[51] لويس ماسنيون، التصوف، ص 25، 26.

4- نسبة أخلاقية:

فالكثير من المتقدمين أرجعوا أصل التسمية إلى الأخلاق التي تحلى بها أرباب هذا العلم، ليصير مقرونا بهم، كنسبتهم إلى الصفاء، حيث كان من الأخلاق المعروفة عنهم صفاء الأسرار لله ونقائها معه، حتى سمي الصوفي صوفيا لهذا الصفاء الباطني الذي تحلى به، حتى قيل عنه: " الصوفي من صفا قلبه لله"[52]، وقال أبو الحسن النوري:" الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحللوا من شهواتهم"، ويقول سهل بن عبد الله التُسْتَرِي:" الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر"[53].

ومن جملة الأخلاق التي نسبت إليه، حتى سمي الصوفي صوفيا قول أحدهم أن لفظه مركب من حروف أربع، هي الصاد نسبة للصفاء والصدق والصبر، والواو للود والوجد، والفاء للفقر، والفقد والفناء، والياء للنسبة إلى الله[54] فإذا اجتمعت هذه الأخلاق في عبد سمي صوفيا.

5- نسبة إلى أهم مسألة فيه:

وهي مسألة المحبة والاصطفاء الإلهي، حيث اختصهم الله بالمحبة والعناية فصافاهم من بين الخلق فلقبوا بالصوفية، وقد قال أحد المتقدمين: " الصوفي من اختاره الحق لنفسه فصافاه "[55]، وقيل صوفي على وزن عوفي لمعافاة الله الدائمة له.

وهناك من قال إنَّ أصل التسمية راجعة إلى الكلمة اليونانية "سوفيا"[56] الدالة على الحكمة أو كلمة " Sophos " التي تعني (حكيم)، لكون هذا العلم يسعى إلى كشف أسرار الوجود والتحلي

[52] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 5.

[53] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص13 .

[54] المرجع نفسه، ص 13.

[55] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 9.

[56] عبد الله زروق، منهجية دراسة التصوف، ص 25.

بأصناف العلم والحكمة، إلا أن أغلب الباحثين استبعدوا هذه النسبة رغم أن البيروني يقرها في كتابه تحقيق ما للهند[57].

إلا أن النسبة التي يراها الباحث صحيحة هي تلك النسبة إلى الصوف، والتي ذهب إليها القشيري إذ يرى أنه لا يستقيم لغة إلا معه كقول القائل تقمص فلان إذا لبس القميص، وتصوف إذا لبس الصوف[58]، ولا تصح باقي النسب لكونها على غير قياس، فلا هم إلى أهل الصفة منسوبون رغم قرب أوصافهم إليهم ولا إلى رجل من قبيلة في الجاهلية، ولا إلى نبتة أو إلى أخلاق خاصة، إذ لا يصح في اللغة أن تنسب إليها، بل سموا بالصوفية لأنهم اختاروا الصوف رمزا للاقتداء بحال الأنبياء والصحابة، وجعلوا حياتهم عملية حتى في أبسط الأمور كاللباس ليختلفوا عن باقي الفرق التي آثرت الشقاق والتنظير والبعد عن التطبيق وكان رمزا خاصا بفئة لا تريد من متاع الدنيا شيئا، في زمن كثر فيه الفتن والاقتتال على الدنيا، وكأن من ورائه رسالة: أن من دخل تحت لواء هؤلاء فهو في اقتداء بحال الأنبياء طارحا نفسه بين يدي ربه كالصوفة مستسلما لأمره، وهو كما وصفه الجنيد البغدادي: " الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح"، وقال أيضا: " وهو كالأرض يطؤها البَرّ والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء وكالقطر يسقى كل شيء"[59] فهو لا تغره دنيا ولا يلهيه جاه، إذ هو كصاحب الصوف على أهبة الاستعداد للتضحية بروحه في أي وقت. وإلى كون الناس قد اعتادوا قديما إلى الإشارة لمعتنق مذهب الصوفية بقولهم "قد لبس الصوف"[60]. ليدل هذا على أن لُبْسَ الصوف كان دأبهم ليصير دالا عليهم وعلى سلوكهم، فانتقل من مدلول مادي إلى مدلول روحي.

[57] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 282.

[58] القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، ص 233

[59] المصدر نفسه،ج2 ، ص 235.

[60] فيرو ماريبيل، الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس، ص 41.

المطلب الثاني: عوامل نشأة التصوف.

لم يكن ليظهر التصوف بثوبه المكتمل لولا الأحداث الواقعة في الرقعة الإسلامية بعد موت النبي ﷺ، خاصة لما تحققت تلك النبوءات التي أخبر عنها، من كثرة الفتن والشقاق والوقوع في حب الرياسة والسلطة والانغماس في الملذات، وكثرة المذاهب والفرق، والانفتاح على الدنيا وكثرة المال، مما سَرَّعَ وتيرة الانحلال عما كان عليه رسول الله ﷺ، فاستأثر أولوا الفضل من الصحابة والتابعين وتابعيهم، حياة الزهد والبعد عن الخوض في أمور الملك والمال والفِرق، واختاروا حياة الورع والجهاد في الثغور[61] فرارا من التلطخ بدماء المسلمين، وزهدا في المال والشهرة بعدما أفزعهم ما كان من السفك والقتل والفُرقة والاختلاف.

أولا: كثرة الفتن وحب الرياسة.

كانت حروب الردة أول فتنة حَلَّت بالمسلمين بعدما أعلن أبو بكر رضي الله عنه الحرب ضد مانعي الزكاة، الذين كانوا يعدونها خراجا خاصا بمحمد ﷺ، فأرادت قبيلتا أسد وغطفان أن تنتهز فرصة خروج جيش المسلمين لمواجهة البزنطيين بقيادة أسامة بن زيد، فقامت بمهاجمة المسلمين في المدينة، فحسم أبو بكر الأمر وأخمد نيران الفتنة بعد أن هزم المرتدين و أعاد توحيد جزيرة العرب[62]، ثم عقبها ظهور الأنبياء الكَذَبة الذين خلقوا بلبلة في صفوف العرب وأهل البوادي رغم سذاجة أفكارهم وبساطة أقوالهم، إلا أنه تبعهم أناس كثيرون، فقد ظهر في بني حنيفة باليمامة رجل يدعى مسلمة الملقب بمسيلمة الكذاب، وامرأة في شمالي الجزيرة العربية من قبيلة بني تميم تدعى سَجاح[63] يَدَّعيان النبوة، فأرسل إليهم الخليفة الأول خالد بن الوليد فأجهز عليهم وتكبدت هذه المعارك خسائر فادحة في صفوف المسلمين[64].

---

[61] القشيري، الرسالة القشيرية ، ج1، ص 31 .

[62] ابن الأثير، تاريخ الكامل، ج1، 133.

[63] المرجع نفسه، ص 135.

[64] المرجع نفسه، ص 139.

وبعد هذه الأحداث التي كانت زمن خلافة أبي بكر انتقلت الخلافة إلى عمر بن الخطاب الذي شيد أركان الخلافة بإحكام، إلا أن نهايته كانت بمكر من أبي لؤلؤة المجوسي سنة 23هـ[65] ليُكسر باب الفتنة كما أخبر النبي ﷺ[66]، ثم خلفه عثمان بن عفان رضي الله عنه وقام بتغييرات سياسية لم ترضِ الكثير من الناس مما سبب في مقتله سنة 35هـ[67]، في وقت بلغت الدولة الإسلامية مبلغ الإمبراطورية، لتلي هذه الأحداث فتن عظمى لم يشهد مثيلها الصحابة من قبل.

فبعد اغتيال عثمان بن عفان بويع عليّ رضي الله عنه على الخلافة وطولب بالثأر لتحدث أعظم فتنة، وقف على أطرافها كبار الصحابة، طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعائشة زوج النبي ﷺ، ضد علي بن ابي طالب مطالبين بدم عثمان ومعارضين لبيعته، فشبت حرب بين الفريقين سميت بواقعة الجمل، راح ضحيتها جمع من الصحابة.

وبعد هذه الحادثة بايع الصحابة عليا رضي الله عنه واخمدت الفتنة، بعدما هالتهم نتائج هذه الحرب، وكان من نتائجها نَقل مقر الخلافة إلى العراق، لكن إصرار معاوية بن أبي سفيان الذي كان واليا على سورية على القصاص لعثمان جعله يطلب من علي أن يسلم له من كان سببا في ذلك حتى يبايعه[68]، لتظهر شرارة فتنة أخرى أشد منها فتكا، وهي معركة صِفّين التي بالغ المؤرخون في ذكر عدد القتلى فيها أشد المبالغة[69].لكن عليا لم يقف عند رغبة معاوية ولم يرد أن يسلم له قتلة عثمان، وخرج بجيشه تجاه الشمال الغربي، فتلقى معاوية خبر قدومه وخرج بجشيه لملاقاته في صفين الواقعة على الحدود السورية، وأخذا في التفاوض على تسليم قتلة عثمان، إلا أن المفاوضات باءت بالفشل، ودارت بينهما معركة ذهب ضحيتها سبعون ألفا[70]، ودام القتال ثلاثة أيام إلى أن اتفق الفريقان على أن يرسلا مندوبين عنهما للتفاوض اخمادا للفتنة، وهما عمرو بن العاص وأبو

[65] ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص 133.

[66] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 7096، ص 977.

[67] ابن كثير، البداية والنهاية، ج7ص 192.

[68] المرجع نفسه، ص 220.

[69] المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص 306.

[70] المرجع نفسه، ص 275.

موسى الأشعري وكانا قد اصطحبا معهما أربعمئة رجل كشهود على المفاوضات، لكنّ الجمعَيْن لم يعرفا مقاصد البعثة، فخرجوا بنتيجة مفادها وجوب خلع كل من علي ومعاوية، وكانت هذه الفكرة من دهاء عمرو بن العاص ليعلن حينها خلافة معاوية بعد أن خلع أبو موسى الأشعري علي بن أبي طالب[71]، ولم يكن لعلي أن يقبل بهذا الأمر، واعتبر بعض الجنود دخوله تلك المفاوضات ضربا من الجبن فلاموه أشد الملامة حتى خرجوا عن طاعته وانشقوا عن جماعة المسلمين واستوطنوا حروراء، لتخرج أول فرقة من رحم الإسلام لتسمى بالخوارج أو الحرورية وانتخبوا عبد الله الراسبي خليفة عليهم، وأخذ المتذمرون من سياسة علي ينضمون إليه شيئا فشيئا حتى كونوا جيشا لا يستهان به، فأثاروا الفتن والقلاقل فأجهز عليهم علي رضي الله عنه واستأصل وجودهم في إحدى المعارك على جانب نهر النهروان[72].

ثم بويع معاوية على الخلافة في القدس، وانتقلت الخلافة في العراق إلى الحسن بن علي بعد أن اغتيل انتقاما لأهل النهروان في مسجد الكوفة لتنطفئ نار تلك الفتنة قبل نشوبها[73]، وحقن الحسن رضي الله عنه سبط النبي ﷺ دماء المسلمين بإيثاره مفاوضة معاوية بدل مقاتلته ليتنازل له فيما بعد عن الخلافة.

ثم أعاد معاوية وحدة الامبراطورية الإسلامية وجعل مقرها في سورية، بعد ان قضى على أنصار علي في محاولتهم لزعزعة سلطانه، فقضى عليهم بإمارة زياد ابن أبيه، لتصفوا له الساحة فيما بعد[74]. وبعد أن توفته المنية خلفه ابنه يزيد وأخذ له البيعة قبل وفاته، لكن الحسين بن علي وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم لم يقبلوا مبايعته، فطلب أهل العراق من الحسين رضي الله عنه القدوم لتؤخذ له البيعة فلبى النداء فورا، لكنه لم يجد الدعم المتوقع[75]، فعاد راجعا

[71] المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص307.

[72] المرجع نفسه، ص 276، 315، 316.

[73] ابن كثير، البداية والنهاية، تح عبد الله عيد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامي، دار هجر، ج11، ص 134.

[74] المرجع نفسه، ص260.

[75] ابن خلدون، المقدمة، ص 200.

إلى الكوفة فاعترض طريقه عبيد الله بن زياد في كربلاء وأسقطه قتيلا لتكون أعظم فتنة في تاريخ الإسلام، والتي يُرجِعُ إليها كثير من الباحثين سبب ظهور التصوف إثر هذا الفعل الشنيع[76]. أما عبد الله بن الزبير فقد حوصر في مكة مدة شهرين بعد أن قتل أتباعه في المدينة، لينجوا من الحصار بعد أن بلغه خبر موت يزيد الذي كان أشد الناس اسرافا في الفجور وادمان الخمور، مع مصاحبته الكلاب والقردة واجلاسها في مجالسه[77]، وقد أجمع المؤرخون على أن فترة حكم يزيد كانت مليئة بالانحلال الخلقي وفشو القينات والملاهي ودور الخمور لتضاف إلى قائمة الفتن التي أعقبت عيشة الصحابة[78].

ثم تولى الخلافة ابنه معاوية الثاني الذي كان حديث السن، ولم يدم ملكه بسبب موته المبكر، لتشب الحروب بين القبائل العربية، فبايع أهل العراق وسورية عبد الله بن الزبير خليفة لهم، بعد سَأْمهم من حكم معاوية وابنه وتحزبه لبعض العرب دونهم، وكاد أن يبايعه على الخلافة كذلك مروان بن الحكم لولا تنصيب عشيرته له خليفة لخالد بن يزيد[79]، ولم يطل ملكه حتى خلف على عرشه ابنه عبد الملك بن مروان الذي قضى على طموح عبد الله بن الزبير في تولي الخلافة بعد أن أرسل له الحجاج بن يوسف الثقفي ليحاصره في مكة قرابة سبعة أشهر مستحلا حرمتها، راميا إياها بالمنجنيق، ليقتل على اثرها عبد الله بن الزبير بعد أن تخلى عنه أتباعه[80].

وتوالت الأيام على ملك بني أمية إلى أن وصلت الخلافة إلى هشام بن عبد الملك ليخرج عليه زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم، ليطالب بأحقية آل البيت في الخلافة، فكادت هذه الحادثة أن تحدث زعزعة في الدولة بعد أن بايعه أهل العراق على قتال حكام بني أمية وعلى توزيع الثروات بالتساوي، لكن لم يدم الأمر طويلا حتى قَتَل الحجاج بن يوسف بن عمر الثقفي، حفيد

[76] عمامرة الساسي، مفهوم التصوف وتطوره، ص81 .
[77] المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص61.
[78] ابن خلدون، المقدمة ، ص127، 128، 129.
[79] ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص 248.
[80] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص130، 134.

الحسين رضي الله عنه، فساد الاستقرار ملك بني أمية [81]. لكن في الوقت ذاته وبفضل تحريض من الخوارج انتقلت نار الفتنة من الشرق إلى الغرب، فثار البربر ضد حكم هشام بن عبد الملك بعد تعسفه في فرض الضرائب وتهميشهم الكلي وجعلهم طلائع حرب لا جزءا من الخلافة، وأحس بوجوب قتالهم حتى يسود الاستقرار، فخرج بجيش عظيم لم يعد إلا بثلثه ودامت الحرب أكثر من سنة ليتمكن من فرض نفوذ الدولة إلى القيروان[82].

وفي الوقت الذي توطدت فيه الدولة فشا اللهو والمجون، حتى صارت مكة والمدينة وباقي الأرجاء محلا للاستمتاع بأنواع الفجور، واستأنف الخوارج عملهم في ضرب الدولة من الداخل فزرعوا الفرقة والشقاق داخل بيت الخلافة حول الملك، بعد موت الوليد الثاني الذي كان أكثر الخلفاء اسرافا في متع الدنيا المحرمة، ليكون هذا الصراع إيذانا بزوال ملكهم[83]، ومما زادهم هشاشة بُعْدُ حكمهم عن تعاليم الإسلام، ولعل خير مثال احياؤُهم للقبلية والتعصب للجنس العربي مما خلق فوارق طبقية آذنت بالانفكاك الاجتماعي، حتى قال فيهم بعض المؤرخين أن فترة ملكهم سادت فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية، وكان الحق والباطل يُحكم فيه بعد النظر فيمن صدر منه العمل أعربي؟ أم أعجمي؟ أحر؟ أم عبد؟ [84]. ولعل ما أنهى حكم الأمويين وعجل في انتقال الخلافة إلى غيرهم، اذكاؤهم للنزاعات الشعوبية التي كانت ترى أن العرب خير الأمم وهو موقف بني أمية، وبين من يرى أن العرب ليسوا خيرا من غيرهم بل هم سواء ولا فرق بينهم إلا بالتقوى وهذا موقف أولي العلم والتقوى، وبين من ذهب إلى الحط من شأن العرب وتفضيل غيرهم عليهم كحال الفرس[85].

---

[81] أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، مج 4، ص 323، 324.

[82] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص 158، 159.

[83] المرجع نفسه، ص 161، 162، 163، 164.

[84] أحمد أمين، ضحى الإسلام،ج1، ص27.

[85] المرجع نفسه، ص49، 52ن53 .

فاغتنم بنو العباس فرصة الضعف الداخلي ليستغلوا موالاة الشرق الفارسي لآل البيت ويوظفوا نفوذهم الحربي في الإجهاز على الدولة الأموية، ولم يستقم لهم ذلك إلا بسيل من الدماء الذي ذهب ضحيته نسل بني أمية كله ومن تبعهم في ذلك، بل وحتى قبور الأمويين الأوائل استحلت حرمتها وحتى قبر معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه نبش وعبد الملك بن مروان[86].

فكانت جملة هذه الأخبار المروعة الغارقة في الدماء أعظم الأسباب التي بذرت أولى بذور التصوف، أين استأثر أهلُه حياة الرباط في الثغور[87]على أن تتلطخ أيديهم بدماء المسلمين، خاصة معاينتهم لما جرى لكبار الصحابة وأولي الفضل من قرابة رسول الله ﷺ وضياع الأخلاق وعودة حياة الجاهلية الماجنة وطبقيته المقيتة، فاختاروا العكوف في المساجد حتى لا تشهد أعينهم فتنا بلغ الحد بها أن تستحل حرمة آل البيت ويباح دمهم سعيا للسلطة والحكم.

وفي تلك الآونة التي أعقبت سقوط الخلافة الأموية، كان أول ظهور فعلي لمصطلح التصوف، حيث كان أهلُه ذَوي علاقة وطيدة بآل البيت[88]، ولم يريدوا أن يظهروا موالاتهم حقنا للدماء وتورعا في أمور السياسة، فاجتنبوا التعبير عن ذواتهم كونهم المؤيِّدين لآل البيت السالكين سبيلهم حيث كانت السلطات الأموية تقمع كل حركة تساند أحقيتهم في الخلافة خوفا من سقوط عرشهم والانقلاب عليهم، لكن بعد انتقال موازين السلطة إلى العباسيين، وهم المؤيدون لآل البيت ارتاح أهل العلم والورع إلى هذا الحكم الجديد الذي أطاح بالغاصبين للحق الشرعي لتظهر أولى بوادره[89].

ثانيا: الانفتاح على الدنيا.

لم تكن الأسباب السياسية هي الدافع الوحيد لظهور التصوف، بل كان توسع الرقعة الإسلامية وانفتاحها على الدنيا عاملا رئيسيا كذلك، فقد كثرت الغنائم وانتقل الناس عما كان عليه عهد

---

[86] ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص 48.

[87] القشيري، الرسالة القشيرية ، ص30، 31 .

[88] الهجويري، كشف المحجوب، ص 276.

[89] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص180.

رسول الله ﷺ من الاكتفاء بالضروري من الحاجات إلى حياة البذخ والإسراف، ولم يكن هذا الأمر يُرْضِي الذين أرادوا البقاء على ما تركهم عليه رسول الله ﷺ فقد كانت خلافة عثمان عهد خير وسَعَة، بعدما أعاد حركة الفتح الإسلامي التي جمدها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فغنم المسلمون الكثير، حتى صارت جموع أملاكهم تقارب ثروة الملوك، وأحسنوا استثمارها حتى بلغت ثروة بعض الصحابة أمثال عثمان بن عفان 150 ألف دينار ومليون درهم، وقدرت ثروة عبد الرحمن بن عوف ب12 ألف رأس من الأنعام بين غنم وإبل وخيول، وترك بعد موته 84 ألف دينار، وكانت ثروة زيد بن ثابت مائة ألف دينار، ويعلى بن منية 500 ألف دينار وعقارات تقارب قيمتها 300 ألف درهم، وبَنَى العديدُ من الصحابة بيوتا من الآجر والجص والساج في العديد من البلدان التي استوطنوا فيها، وأكثروا من الضيعات والعقارات، وامتلكوا العديد من الثروات التي كان عمر بن الخطاب يخشى أن تشغل عقولهم فيركنوا لها[90].

وكان خوف الصوفية من أن تستحكم الدنيا قلوبَ العبادِ لما رأوه من انكباب هائلٍ عليها جمعا وتكنيزا، خاصة لما شهدوه من ثروات الملوك التي بلغت أيام الخلافة العباسية بمايقدر ب 70 مليون و150 ألف دينار كدخل للسنة الواحدة [91]، وما روي عن بعض ملوكهم أمثال المأمون أنه أعطى زوجته مهرا قُدِّر بألف حصاة من الياقوت، وأنه بسط الفرش المرصَّعة بالذهب والياقوت[92]...إلخ.

ولعل خير دليل على هذا، ظهور التصوف في الحواضر التي فشا فيها الاقبال على الدنيا، ليدل على أن وجودهم كان كردة فعل معاكسٍ لما آل إليه المجتمع الإسلامي ليحفظوا به التوازن الكوني في العالم الإسلامي، فقد جاء بعد الصحابة والتابعين وتابعيهم أقوام جعلوا همهم في الدنيا الاستزادة من المال بعدما كانت الحاضنة الإسلامية أول أمرها تتنافس حول الطاعات وفتح البلدان، نشرا للدين لا استجلابا للغنائم والخيرات، فقد كانت تُقَدَّر خزائن الحكام والملوك في القرن الثالث والرابع

[90] المسعودي، مروج الذهب، ص 261، 262.

[91] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص111.

[92] المرجع نفسه، ص 115.

للهجرة بالملايين وتعددت مصادر دخلهم حتى صار للجندي العادي ما لا يُعَدّ من الأموال والغنائم، بل يروى عن فخر الدولة البويهي أنه حين مات خلَّف مليونين وتسعة ألاف دينار، وترك من الجواهر واللآلئ ما تُقَدَّر قيمته بثلاثة ملايين دينار، وقيل عن أخيه أنه لما تزوج أنفق 700 ألف دينار، وكان فخر الدولة أشد منهم ثروة إذ قدرت بحوالي 32 مليون دينار و100 ألف درهم وكان قصره الذي بناه بشيراز مما يضرب به المثل في الجمال والعظمة حتى قيل فيه إنَّه لم يُرَ مثيل له في الشرق ولا في الغرب وأنه كان محل إجلال من قبل العامة والخاصة، ليعبّر هذا القصر عن حياة البذخ التي كان يعيشها الأمراء[93].

ثالثا: ظهور الفرق واختلاف المسلمين.

ومما حتَّمَ من ظهور التصوف في الساحة الإسلامية في هذه الآونة بالضبط، كثرة الفرق والآراء المخالفة، التي وصلت إلى حد التفسيق والتضليل والتبرؤ من الآخر[94]، فهالهم الأمر كما هالهم حال الأمة من افتتانها بالإمارة والدنيا، فدعوا إلى العودة إلى ما كان عليه رسول الله ﷺ من صفاء السريرة وصدق التوجه إلى الله والتمسك بالمنهج الذي كان عليه كبار الصحابة.

فبعد أن كثر الوافدون إلى الإسلام وأخذت الرقعة الإسلامية بالاتساع، بدأ المنتسبون الجدد في إعادة تمحيص موروثهم الديني وفق المنظور الإسلامي لتنبع على اثره إشكالات جديدة كانت سببا في ظهور الكثير من الاختلافات[95]، وكانت السياسة المصطبغة بطابع الدين عاملا أساسيا في صناعة الدغمائية الخاصة بكل رؤية، صانعة لنفسها شرعية دينية تستطيع من خلاله تحقيق المآرب الدنيوية[96]، فأغلب الفرق التي ظهرت في تلك الفترة كانت لأسباب سياسية محضة تخص الإمامة ومن له أحقية تولي أمور المسلمين[97].

---

[93] القشيري، الرسالة القشيرية ، ص 19، 20.

[94] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص34.

[95] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص7.

[96] المرجع نفسه، ص5.

[97] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، من ص 90، إلى ص 101.

ومن هول ما وقع فيه أتباع تلك الفرق أنهم غالوا في بعض الصحابة كعلي رضي الله عنه، وكثرت أقوالهم حتى انقسمت إلى عدة فرق، ولعل السبب في ذلك كثرة الفتن وما حدث من شقاق بين الصحابة أيام خلافته فكثر مؤيدوه ومحبوه كما كثر أعداؤه ومبغضوه.

فوصل الحد ببعض الفرق أن قالت عن الله عز وجل أنه على صورة الإنسان وأنه سيفنى على ظاهر الآية ولا يبقى منه إلا وجهه، ومنهم من قال بتناسخ الأرواح وأن روح الله حلت في آدم، وزعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين أنه "الله" فعبده أتباعه، فأحل لهم الخمر والميتة وغيرها من المحارم، وقال إنَّ الدنيا باقية ولا وجود ليوم آخر يحَاسَب فيه الناس[98].

ومنهم من ادعى النبوة كالمغيرة بن سعيد، وأنه ذو علم باسم الله الأعظم الذي يحيي به الموتى، وادعى رؤية الله عز وجل وأنه على صورة بشر ذو تاج وأعضاء كباقي البشر، أما أبو منصور العجلي فزعم أنه عُرج به إلى السماء وأن الله مسح بيده على رأسه ووصفه بالبنوة وأمره بالتبليغ عنه، وزعم أن أول من خلق اللهُ هو عيسى عليه السلام وعليّ رضي الله عنه، وأن زمرة الأنبياء باقية إلى قيام الساعة، وعَمَد إلى اسقاط الفرائض وإباحة المتعة بالنساء والمحارم، مع الكفر بالجنة والنار[99].

وزعم آخرون أن الأئمة رسل محدثون، وأن الله لم يبعث رسولا إلا كان منهم رسول ناطق ورسول صامت، وفي هذه الأمة كان الناطق محمد ﷺ والصامت هو علي بن أبي طالب، وقالوا أن نسل الحسن هم أبناء الله وأحباؤه، وجعلوا من الخطَّاب بن أبي زينب نبيا وجبت طاعته بأمر من الله وبشارة من باقي الأنبياء، وبلغ بهم التقديس حتى عبدوه واتخذوه إلها[100]، ومنهم من غالى في الروح القدس واعتبروه إلها، وأنه حل في النبي ﷺ ثم في علي وأبنائه، ومنهم من اعتبر عليا إلها وكذبوا النبي ﷺ[101]، ووصل الحد ببعضهم إلى أن قال إنَّ الله حل في أشخاص خمسة هم النبي ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم[102]، وقالوا إنّ لهذه الأشخاص خمسة أضداد

---

[98] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص 67.

[99] المرجع نفسه، ص74، 75.

[100] المرجع نفسه، ص 78.

[101] المرجع نفسه، ص 83.

[102] المرجع نفسه، ص83، 84.

هي أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو بن العاص، ولولاهم ما عرف قدر السباقين فكان وجودهم محمدة للأمة، فبالأضداد تعرف الأشياء، ولكن الطرف النقيض رأى أنهم أعداء هذه الأمة، وهؤلاء هم أتباع الشريعي[103].

وهناك من زعم أن عليا رضي الله عنه لم يمت وإنما سيرجع في أحداث آخر الزمان ليملأ الأرض عدلا وخيرا، وهؤلاء هم أتباع عبد الله بن سبأ الذي كان يصف عليا بالإله، وكان أتباعه يرون أن الأموات سيعاد بعثهم إلى الدنيا[104]، ومنهم من أرجع عملية الخلق إلى النبي ﷺ فهو من خلق الدنيا ودبرها ولم يكن لله فيها من تصريف[105].

وزعم البعض الآخر أن الله جسم له حد ونهاية، ذو طول وعرض وعمق، موصوف بالعدم من لم تكن فيه هذه الصفات، وكان تحركه سببا في وجود المكان، وأنَّ له لونًا ورائحةً وطعمًا، ونورًا كاللؤلؤ[106]، وكان ابن الراوندي يجعل بين الله والأجسام شبها، وكان يقول أنّ تلك الأجسام دالة على الله، ونقل عنه أنّه قال بأنّ الله "جسم وأبعاض لا يشبهها ولا تشبهه"، وكان هشام بن الحكم يصف الله بالبلورة أحيانا وبالسبيكة أحيانا أخرى، وأن طوله سبعة أشبار وهو جسم كالأجسام، وأنّه مماس للعرش[107].

وكان من الرافضة من زعم أن ربهم على صورة إنسان، ومنهم من رأى أنه نور ساطع ذو حواس تؤدي وظيفتها أعضاء كأعضاء الإنسان من رِجل ويد وأنف وأذن وعين، ومنهم من رأى عكس ذلك أنه كالمصباح في نوره، وفي غير جسم ولا أعضاء ولا أجزاء، وأنكروا أن يكون شبيها بالإنسان أو الحيوان، ولا يجوز وصفه بالحركة ولا السكون ولا التماس[108].

---

[103] المرجع نفسه، ص84، 85.

[104] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص86.

[105] المرجع نفسه، ص88.

[106] المرجع نفسه، ص 106.

[107] المرجع نفسه، ص107، 108.

[108] المرجع نفسه، ص 109.

ومنهم من وصف الله بأنه غير عليم ولا قدير ولا بصير قبل خلق الخلق لأن مظهرها منعدم ولا وجود لها بعد، لكنه عالم وقادر وبصير في نفسه وليس بجاهل ولا عاجز. ومنهم من قال عكس ذلك بأنه يعلم الأشياء بعد وجودها فنفوا عنه صفة العلم بذاته، وقال آخرون إنَّ العلم مقرون بالإرادة فاذا لم يرد شيئا لم يعلم به[109]، ومنهم من تكلم فيما يبدوا لله من أمر فيعود عنه بعد أن علم مآلاته كحال الناسخ والمنسوخ من الشرائع، فبين مجيزٍ له على الله وبين ناف للبداء عنه[110].

وقالوا في القرآن أقوالا عدة بين كونه مخلوقا ومحدثا وكونه غير مخلوق، واختلفوا في أفعال العباد بين من جعلها من خلق الله ليقول بعدها بالجبر، وبين من جعلها من أفعال العباد، وبين من قال بعدم الجبر وعدم التفويض[111].

وقالت طائفة أخرى إنَّ الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم القيامة، وآخرون نفوا بهذه المقولة يوم الحساب بإقرارهم عقيدة التناسخ، فمن أحسن نُعِّمَ ومن أساء بعث في جسد مُبتلى، والدنيا مستمرة على هذه الحال أبد الدهر[112]، وأجازوا على النبي ارتكاب المعاصي، أما الإمام فهو معصوم لأنه غير موحى إليه، على عكس الأول المؤيد بالوحي والمصحِح له حال الخطأ ﷺ[113].

وكان الخوارج يعتقدون أن الوقوع في الكبائر كفر[114] والإصرار على الصغائر شرك، وأن من ارتكب الكبائر من غير إصرار فيبقى على إسلامه[115].

كل هذه النحل والفرق الجديدة التي لم يسمع بمثلها الصحابة كانت عاملا رئيسيا في انكباب الصوفية على أنفسهم محاسبة وتهذيبا خوفا من الوقوع فيما وقعت فيه الوفود الجديدة على الإسلام، ممن اشتغل بعلوم لا فائدة منها غير زرع الشقاق والفرقة في صفوف المسلمين، وبين الجافي والغالي في آل البيت ليكون موقفهم فيهم وسطا، وكان تعاملهم مع هذه الأحداث مارًا

---

[109] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص111، 112.

[110] المرجع نفسه، ص 113.

[111] المرجع نفسه، ص 114.

[112] المرجع نفسه، ص 119.

[113] المرجع نفسه، ص 121.

[114] المرجع نفسه، ص167.

[115] المرجع نفسه، ص 175.

بمراحل عدة حتى بلغت مناهجهم مبلغ العلم المستقل ضمن العلوم الإسلامية التي تعتني بإيصال العبد إلى الحضرة الإلهية وفق ما توارثه الصحابة عن رسول الله من غير إفراط ولا تفريط.

وقد كان من عوامل النشأة أيضا انكباب العلماء من التابعين وتابعيهم على ظاهر الشريعة مشتغلين بالفقه متغافلين عن جوهر الدين، مما جعل أمرهم في ضيق بعد أن صُبغ الدين صِبْغَة ظاهرية مكتفين بالرسم في توضيح أمور الحلال والحرام وأصول العبادات والمعاملات دون الغوص في بواطنها، رغم أن هذه الطائفة لم تكن كحال الفرق المارقة عن أصول الدين وكلياته، إلا أن الصوفية لم يرضوا أن تهمل جوانب الروح، أو أن يُغَلَّب جانب الجسد، بل كانوا يسعون إلى التوفيق بينهما تحت ظل الشريعة في أصولها القرآنية والسنة النبوية، حيث يعتبر الصوفية أن "كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة غير محصولة، فالشريعة أتت بتكليف الخلق، والحقيقة جاءت مُنْبِئَةً عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده"[116]، فكانت هذه النتيجة كردة فعل عن غلو الفريق الأول في الظاهر والامعان فيه، ولعل خير شاهد على هذا، قول رويم بن أحمد البغدادي:" كل الخَلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة (يعني الصوفية) على الحقائق، وطالبَ الخلق كلُّهم أنفسهم بظواهر الشرع، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق"[117].

والأمر الآخر الذي حرك كيان الصوفية واستثار عزلتهم ظهور الكلام والفلسفة التي أبت إلا التنظير والمجابهة بالحجج العقلية في الدفاع عن العقائد، بينما كان من المفروض في نظر الصوفية أن يسلكوا طريق التجربة حتى يبلغوا مراتب اليقين وأن يكون الذوق والكشف منهجهم بدل المنهج العقلي[118]، وكانوا ينظرون إلى الدليل العقلي على أنه غير موصل إلى اليقين الثابت الذي لا شك فيه، بدليل تباين فهومهم لمسائل العقيدة نظرا لتعدد مقدماتهم وأدلتهم، وكون الدليل العقلي يمكن

[116] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 74.

[117] المرجع نفسه، ص 73، 74 .

[118] المرجع نفسه ، ص78 .

هدمه بدليل عقلي آخر يناقضه، وكذلك الأمر في جعل العقل وسيلة لفهم البحوث الإلهية التي يقف أمامها عاجزا عن خوض ميدان متجاوزٍ لقدراته المحدودة[119].

وكانت من جملة الأسباب التي حفزت المنهج الصوفي على الظهور في الساحة الإسلامية، تجريد المتكلمين والفلاسفة لبعض صفات الله مبالغين في التنزيه حتى كادت أن تذهب معه الخصائص الإلهية وتُعَطَّل بعضُ أوصافِه، وبدأت أرقى مسألةٍ في الفكر الصوفي وهي الحب الإلهي وعلاقة الرب بالعبد تذهب إلى نحو من الجفاء، على أنها مجرد علاقة بين خالق ومخلوق والرابط المشترك هو العبادة بينما كان يرى الصوفية أن العبادة ذاتها ثمرة للحب[120].

ولا شك أن هذه العوامل التي تطرقنا إليها خير دليل على أصالة المنشأ وأن هذا العلم غير مستورد من أي ثقافة بل هو علم محلي ناشئ داخل الحاضنة الإسلامية بمقوماتها ومناهجها وأصالتها.

رابعا: نشأة العلوم الإسلامية وظهور الاختصاص.

وكان من بين العوامل التي أدت إلى ظهور التصوف في ثوبه المتكامل، نشأة العلوم الإسلامية التي كانت نتيجة لتوسع العلوم وكثرة الأمم الوافدة على الدين الجديد مما دفع أهل الذكر إلى الاعتناء بها أكثر، قصد إيصال الفهم السليم لتعاليم الإسلام وضبط الأدوات التي من خلالها يُعصم المسلم من الوقوع في الخطأ سواء في باب العبادات أو الاعتقادات أو المعاملات، واحتياج المصلحة العامة لمنصب الفتيا، فكثر فيه المشتغلون بعلوم الظاهر فتشعبت فنونه وموضوعاته[121]، وبدأ المشتغلون بحفظ العبادات والمعاملات يدونون علومهم تحت مسمى علم الفقه، والمشتغلون بحديث رسول الله ﷺ نقلا وتدقيقا يدونون علومهم تحت مسمى علم الحديث، والمشتغلون بالعقائد والرد على الفرق تحت مسمى علم التوحيد وأصول الدين، والمشتغلين بالقرآن تدبرا وتفسيرا

[119] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 135.

[120] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 136.

[121] ابن خلدون، شفاء السائل، ص 44.

دونوا علومهم تحت مسمى علم التفسير، وغيره من الفنون والعلوم كأصول الفقه وعلم القراءات وعلم الفرائض ... إلخ، بعدما كانت هذه العلوم سليقة في أذهان الصحابة والتابعين حيث أخذوها كابرا عن كابر إلى رسول الله ﷺ آخذين بها في فهم أمور دينهم، ومع ضرورات الحياة الجديدة تحت ظل الخلافة وتداعيات القضاء والفتيا[122]، انكب الناس على هذه العلوم وركنوا إليها ونسوا أعمال القلوب وأغفلوها واعتنوا بالرسوم الدينية من غير تمعن في بواطنها ولا رعاية بصلاحها[123]، وظنوا أن ما هم عليه، هو تمام الدين ولم يدركوا أنها مجرد علوم ظاهرة وليست إلا وسائل للاشتغال بعلوم الآخرة ومحاسبة النفس، فعمد العُبَّاد وأهل الزهد إلى مداركة الناس قبل هلاكهم حتى يعيدوهم إلى ما كان عليه الصحابة الكرام من عيش لله لا للنفس والدنيا، والتحلي بالزهد وملازمة العبودية والتطلع إلى الرقي الروحي، دون إخلال بغيرها من الفرائض الإسلامية والإيمانية، فقاموا بكتابة أصول فنهم، وبيان شرفه وعظيم فضله على باقي العلوم، ويكون عملهم هذا اكمالا لمناحي الدين الإسلامي الذي لا يستقيم إلا به[124]، وتسمى علمهم بفقه الباطن في مقابل فقه الظاهر الذي اعتنى بمعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح من المكلفين، وتسمى كذلك بفقه الورع وعلم الآخرة والتصوف[125].

ودفعهم الحال إلى الذود عن منهجهم لما ظن بهم بعض المنتسبين إلى العلم أن هذا السلوك الذي أخذوه إنما كان دخيلا على علوم الدين، فعمدوا إلى بيان أصالته كما هو حال العلوم الأخرى التي ساروا معها وَفْقَ مسار الصحابة في الفقه والعقيدة وغيرها من العلوم، وأنها كانت لهم سليقة دعا إليها حال شهودهم للوحي وفهمهمُ البليغُ لمنطوق العرب والوحي ومعاينتهم لسيرة نبيهم، ومع هذه التحديات رسم الصوفية منهجهم وشددوا عليه ليفرق بينهم وبين من ادعى هذا الطريق وليس منهم، خاصة وقد ظهرت بين أهل الآفات والبدع دعاوي العبادة والزهد[126]، فكان لزاما رسم المعالم

---

[122] ابن خلدون، شفاء السائل، ص43.

[123] المرجع نفسه، ص 42.

[124] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 23،24.

[125] ابن خلدون، شفاء السائل، ص 44.

[126] المرجع نفسه، ص43 .

الكبرى لهذا الطريق والافصاح عن الحال قبل أن يضيع جوهر الدين الذي تغافل عنه الخاصة قبل العامة.

المطلب الثالث: مراحل تطور التصوف.

مر التصوف بمراحل عديدة كغيره من العلوم الإسلامية التي عرفت مرحلة البساطة والسليقة في التعامل مع مادتها العلمية ونماذجها السلوكية، وتدرجت في المعارف والمناهج إلى أن وصلت إلى مرحلة الكمال في فترة زمنية معينة، والأمر نفسه مع التصوف إذ كان مُرَكِّزا على الجانب العملي أكثر منه على الجانب العلمي، لكونه مختصٌ في تهذيب النفوس وترقيتها إلى مرتبة أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك[127]، ثم بدأ أهله في التنظير شيئا فشيئا لما احتاجه الناس من بيان أغوار هذا الطريق وبُعد الزمن عن المعين الصافي، فكان لزاما على القائمين على هذا الفن أن يضبطوا مصطلحاته ويبينوا مناهجه، ويختاروا نماذج سلوكية يحتذى بها في سيرها وطريقها إلى الله ثم إلى مجارات الأنساق الفلسفية في نظرتها للكون وللعالم وتحديد مهام الإنسان فيها وغاياته ومآلاته.

ولم يكن ليظهر التصوف في هذا الثوب المنسوج المتكامل لو لم يمر بمراحل صنعتها العناية الإلهية مبتدئة بمرحلة الزهد والعبادة إلى مرحلة التنظيم والتربية الروحية، إلى أوجّه الفكري وإبداعه الفلسفي، ثم عودته إلى المعين الصافي العملي في ضوء الكتاب والسنة، مسايرا في ذلك كل حقبة واحتياجاتها، ومفهوم خطابها ليكون في تناغم جوهري مع سيرورته التاريخية، مارًا قبل ذلك بمدارس كونت معالمه الرئيسية في تحديد هويته الإسلامية، كي لا تتنازعه المذاهب والأديان، ويكون نتاجا إسلاميا خالصا متمثلا في مدارس عدة عرفت بمدرسة المدينة ومدرسة البصرة والكوفة وبغداد، لنخرج في نهاية المطاف بحوصلة نهائية مفادها أن التصوف عرف مذاهب رئيسة تجسدت في ثوبه العملي السني، وفي ثوبه الفلسفي العرفاني، وفي ثوب آخر مارقي خارجٍ عن الأطر المرسومة له

[127] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 50، ص 14.

يبيح فيه كل ما منعه الشرع، رغم أنه ليس من التصوف في شيء، إلا في تشابه الأسماء فما من بد من إدراجه، فكل العلوم عرفت من الشذوذ ما لا يقاس به صحةُ أو بطلان منبعها.

أولا: مرحلة الزهد والعبادة:

امتدت هذه المرحلة من القرن الأول إلى القرن الثاني الهجري، وكان الملهم فيها هو سلوك النبي ﷺ المترجِمِ لأوامر القرآن الكريم، والدال عليه في سياقه العملي، فقد كان خير نموذج يَقتدِي به الصحابة وأعظم مدد لمن اتجهت نفسه إلى السلوك الروحي في ثوب الزهد والعبادة، إذ كان هذان الاتجاهان أول مظاهر التصوف، فكان ﷺ يكثر من العبادات والصيام والقيام حتى تتفطر قدماه[128]، وكان أولُ أمرِهِ خلوةً وتفكراً في غار حراء[129]، وتهجدًا واعتكافًا في المسجد إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، وكان لا يوقد في بيته طعام لأيام وربما لشهور، وكان أغلب طعامه الأسودان[130]، امتثالا لأوامر الله تعالى في قوله: ﴿إِعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[131]، وسار على هذه الوتيرة أصحابه، فكانوا خير نموذج للعطاء وعدم الخوف من الفاقة والزهد في الدنيا، وبرزت هذه النزعة بشدة عند بعض كبار الصحابة كعبد الله بن عمر، وأبي هريرة وأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وأهل الصفة[132]، وكان هذا الاتجاه مصحوبا بعوامل اشتدت بعد موت النبي ﷺ ، وقد فصلنا ذلك في المطالب السابقة من كثرة الفتن ومقتل كبار الصحابة وفشو الملذات والمنكرات واضطهادٍ لآل بيت رسول الله ونزاعُ الأمويين على السلطة، فلم يكن من

[128] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 2018، ص 267.

[129] المرجع نفسه، رقم الحديث 3، ص 5.

[130] المرجع نفسه، رقم الحديث 2567، ص 340.

[131] سورة الحديد، الآية 20.

[132] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص176، ص177.

خواص الصحابة والتابعين إلا أن يلتفوا حول الزهد الموروث عن النبي ﷺ في مجابهة هذه التحديات التي تعصف بالإسلام، فرارا من الوقوع فيها وإيثار التجرد من الدنيا وملذاتها على أن يخالط شيء منها ذواتهم فيورثهم حسرة في الآخرة[133]، وقد أرجع جولدزيهر سبب ظهور الزهد في هذه المرحلة لهذه الأسباب التي عززت الشعور بالخطيئة، زيادة إلى المآل المنتظر وشدته إن لم يدخل أحدهم الجنة، وكان هذا الشعور موافقا لتعاليم الإسلام إلى أن ظهر نوع من الغلو الذي نقله من الزهد إلى التصوف[134] ويبقى هذا الرأي منطلقا من منظور التأثر الخارجي، الذي يشكك في أصالة التصوف، لكن الظاهر أن التصوف امتدادٌ للزهد منذ بدايات تكونه، حيث انتشرت في هذه الأجواء الأحاديث الحاثة على الزهد في الدنيا كقوله ﷺ "**ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس**"[135]، وقد كان الغالب على هذه المرحلة الاشتغال بالقدوة الحسنة في السلوك والملبس والمأكل، وبرزت بعض معالم استرجاع النماذج السلوكية الواقعة بين الصحابة والنبي والتأمل فيها كمرحلة فاصلة بين الزهد وبدايات معالم التصوف، خاصة تلك الأحاديث التي تمزج بين الزهد والمعرفة الكشفية التي توهَب للزاهد كقوله ﷺ " **إذا رأيتم الرجل قد أعطي زهدا في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه، فإنه يلقي الحكمة** "[136]، واستنباط بعض المفاهيم عن أحوال الصحابة وسلوكهم، كحال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في زهده وعبادته وبين ما أخبر النبي ﷺ بشأنه في كونه من المحُدَّثين والمكلَّمين[137]، وكان من بين أقوال الصحابة الممهدة لطريق التصوف، قول أبي الدرداء: " اعبدوا الله كأنكم ترونه، وعُدُّوا أنفسكم من الموتى، واعلموا أن قليلا يغنيكم، خير من كثير يلهيكم، واعلموا أن البر لا يبلى، وأن الإثم لا يُنْسَى"[138]، ولعل هذه الأقوال هي التي صاغت فيما بعد تلك المصطلحات الصوفية التي تضمنت شيئا من الأحوال والمقامات

---

[133] عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، ص 20.

[134] رينولد نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، ص2.

[135] أبو عبد الله ابن ماجة، سنن ابن ماجة، رقم الحديث 4102، ص682.

[136] المرجع نفسه، رقم الحديث 4101، ص 682.

[137] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح، رقم الحديث 2398، ص 1124.

[138] أبو نعيم، حلية الأولياء ج 1، ص 212.

كقول أبي الدرداء:" أحب الموت اشتياقا إلى ربي، وأحب الفقر تواضعا لربي، وأحب المرض تكفيرا لخطيئتي" [139] إلا أن المميز لهذه المرحلة كونها تمت في شكل سلوك انفرادي ممهد لذلك المجتمع الصوفي.

واعتبر الحسن البصري (ت 110هـ) الشخصية البارزة التي تم من خلالها التفريق بين هذا الجيل وذاك، لكونه من التابعين الذين درسوا على يد كبار الصحابة، وأخذ عنهم منهجهم في الزهد، وأظهر ميولا للحياة الروحية الخالصة غير آبه لرسوم الزهد الشكلية ومتجاوزا لها، مما يظهر نقلة في مفهوم الزهد يؤرخ لها بمرحلة نشوء التصوف، وكان على رأس مدرسة الزهد في البصرة [140].

ثانيا: مرحلة تطور الزهد إلى التصوف:

انتقل الزهد في هذه المرحلة من كونه ظاهرة فردية اختارت حياة التقشف والبعد عن متع الدنيا في تقليد النبي ﷺ وكبار الصحابة، إلى كونه ظاهرة اجتماعية عرف أتباعها بأسماء متعددة كالبكائين والجوعية والقراء، واشتهر أمرهم في البصرة ومصر والشام ونيسابور وجعلوا لأنفسهم مراكز للاجتماع والتنسك فيها تسمى بالربط، فرضت على نفسها نظاما صارما من العبادات طلبا للنجاة[141]، وقد برز فيها رجال تعددت أحوالهم بين من لا يعتبر النار مخلوقة إلا له، وبين من جعل الحزن والبكاء سبيلا للنجاة من هذه النفس، إلى من وصل به الحال إلى الاستيحاش من الخلق والأنس بالحق، في علاقة حب فريدة صنعت بعدها فكرة العشق الإلهي أين بلغت ذروتها عند رابعة العدوية، ومن بين أعلام هذه الفترة الحسن البصري ومالك بن دينار وعبد الواحد بن زيد وسعيد بن جبير، على اختلاف أحوالهم ومواجيدهم التي رسمت الطريق أمام التصوف في ثوبه المكتمل في أواخر القرن الثاني والقرن الثالث الهجري[142].

---

[139] أبو نعيم، حلية الأولياء ج 1، ص 217.

[140] رينولد نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص 3.

[141] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 59.

[142] المرجع نفسه، ص 60.

ووصل بالأمر إلى أن نضجت مصطلحاته وبرزت معالمه على يد شيخ الطريقة الجنيد البغدادي (298هـ)، الذي عارض كل دخيل على هذا الفن وسعى إلى تنقيته وتحصينه مما قد يطرأ عليه من تأثر بآراء الفلاسفة، وسعى إلى توطيد الجسور بين أحوال وأعمال الصحابة، وبين مواجيدهم وخلاصة سلوكهم، مشيرا إلى أن هذا العلم مستمد من الكتاب والسنة وأنه مناط الإجازة فيه حيث لا ثقة فيمن خرج عنهما، وقد برزت في أواخر هذه المرحلة تيارات ثقافية تأثرت بشيء من الغنوصية والأفلوطينية، حاولت المزج بين التصوف والفلسفة فتصدى لها الجنيد وأعلام هذه المرحلة الذين مثلوا تيار التصوف المعتدل وقادوا هذه الجموع تحت أسس علمية ومعرفية قائمة على المرجعية الإسلامية الصحيحة [143].

ثالثا: مرحلة النضج والتدوين.

حيث صار في هذه المرحلة علما قائما بذاته له مصطلحاته الخاصة ومناهجه العلمية والتربوية، ومؤلفاته ومدوناته بعدما كانت علومه تنتقل مشافهة[144]، وامتاز عن باقي العلوم الإسلامية في مقاصده ووسائله. وقد اختصت هذه المرحلة بالجمع بين العلم والعمل، وصار من السهل التفريق بين الأصيل والدخيل في هذا الفن بعد جهود علماء كبار سعوا إلى رسم المعالم العريضة والدقيقة له حتى قال فيهم أبو عبد الله بن خفيف (ت371هـ) : " اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلموا لهم حالهم: الحارث بن أسد المحاسبي والجنيد بن محمد، وأبو محمد رويم، وأبو العباس بن عطاء، عمر بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق"[145]، خاصة وأن سبب ظهور هذه الطائفة إلى العلن بعد التستر مخافة الرياء والشهرة، ادعاءُ كل فرقة أن فيها زهّادا وعبّادا مما دفع علماءَ هذه الطائفة إلى بيان مذهبهم وتبيين طريقتهم كتابةً ومشافهةً حتى لا تغتر الوفود الجديدة على الإسلام بالقشور وتلهوا عن لب الدين وجوهره[146]. ثم دخل محطة جديدة خلال القرنين

[143] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص185، 186، 187.

[144] ابن خلدون، المقدمة، ص 503.

[145] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 190 .

[146] القشيري، الرسالة القشيرية، ص 45.

الثالث والرابع برز فيها ما يسمى بالعلم اللدني والمعرفة الذوقية الحاصلة عن الأحوال والمقامات، أفرزت سلوكات لم تعهدها الأوساط الثقافية والإسلامية إلا نادرا وهي ظاهرة الوجد والكشف الذي صار مقابلا لطريق أهل النظر من المتكلمين في المعرفة، ثم تعددت مسمياته نظرا لما وصل إليه من الأوج والشموخ فصار يطلق عليه، علم الأحوال، وعلم الأسرار وعلم المكاشفات وعلم المقامات والأذواق وعلم الباطن وعلم القلوب[147].

وإثر هذا السطوع البارز في الثقافة الإسلامية ورسوخ قدم التصوف بين العلوم الإسلامية ظهرت أطراف غالت في توجهاتها ومواجيدها إلى درجة لم يتمكن حتى أهل الرسوم من فهم مضامينها، ورموا بالزندقة والإلحاد كأمثال أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ) الذي نشر فكرة الفناء[148]، والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ) الذي لاقَى مصرعه إثر مقولاتها الحلولية التي عارضها أغلب كبار صوفية زمانه كالجنيد وعمرو بن عثمان المكي وأبو يعقوب النهرجوري[149].

رابعا: مرحلة التجديد وإعادة البناء.

رغم أن الجيل الذي صاغ أركان هذا العلم سعى إلى الذود عنه بكل الأسس العلمية والسلوكية لإبعاد كل شبهة قد تقدح فيه وفي أصالته، ورسمِ منهجٍ يمحو فيه كل ترسبات الثقافات الوافدة، ويربطها بمعينها الصافي المتمثل في الوحيين، ومزجه بالصرامة التي لا تجعل منفذا لأهل الكسل بأن يتسللوا منه، لكن بعد طول المدة صار هذا العلم رسما لا معنى، وصار العارفون لمسالك الطريق وأهله وصفاتهم، على لسان رجل واحد:" إن الصوفية الحقة قد انقرضت"، خاصة وأن اسم التصوف صار وسما لأهل القشور والانحرافات، المدعين التحرر من سطوة الشريعة وقيودها[150]، فاضطر رجال من أهل الحق إلى بيانه لما رأوه من تشدق المنتحلين لاسم التصوف، وسعوا وراء إعادته إلى المسار الحقاني، حتى لا يضيع بين متاهات الباطل، ووضع حدٍ بين التصوف الأصيل

[147] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 195، 196.

[148] المرجع نفسه، ص 216.

[149] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، 199.

[150] القشيري، الرسالة القشيرية، ص 45.

والتصوف الدخيل، فظهر القشيري (ت465هـ) برسالته التي كان الهدف منها خدمة هذا المقصد وبيان أحوال الصوفية وعلاقتهم بالشرع والتزامهم بالقرآن والسنة وما وقع عليه الإجماع في الأحكام والعقائد والالتزام بالأحوط تورعا[151]، وتأكيد حلقة الوصل بين من أراد السير في طريق التصوف وبين الشيوخ الأولين، في كونهم صانوا عقائدهم من البدع، وبنوا أصولهم على قواعد صحيحة، وساروا على ما تركه السلف من توحيد في غير تعطيل ولا تمثيل، وأن مدعي الكشف عن الأسرار وارتفاع الأحكام والتحلل من التكاليف بحجة الوصول والفناء، ليسوا من هذا الطريق في شيء[152].

ثم جاء الغزالي (ت 505هـ) ليعيد رسم معالم الطريق إلى ما كان عليه ويعمق الرؤية أكثر ويعزز من المعرفة الصوفية في مقابل معرفة المتكلمين والفلاسفة حيث لا يقين إلا في معرفة خواص الأولياء، وأوضح في هذه المرحلة مسائل القوم وأبانها مما زاد التصوف رقيا بين العلوم الإسلامية خاصة وأن انضمامه إلى التصوف كان فتحا له وعزا للتصوف، وعثرةً أمام نظريات الحلول والاتحاد التي أظهر زيفها عقلا ونقلا وعِرفانا[153].

خامسا: التصوف الفلسفي والتصوف الطرقي.

هي مرحلة جمعت بين التنظير والتطبيق، رغم أن التنظير جاء سابقا ومتداخلا مع المراحل الأولى فقد ظهرت بوادره مبكرا مع شخصيات فلسفية ذات ميول صوفي، خالطت أفكارهم عناصر دخيلة على الإسلام كالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ممثلين المنهج الإشراقي في الكشف والذوق، ومن هؤلاء الفارابي واخوان الصفا وابن سينا[154]، حيث ظهر عندهم نوع من التنسك العقلي الذي يكشف لأصحابه من المعرفة ما يعجز عنها العقل رغم تمجيدهم إياه، ويظهر هذا جليا عند الفارابي في جعل الحق مستورا غير منكشف إلا بعد نزع حجب المادة والانغماس في نور الشهود، لأن النفس عنده تتصل بالوجود الأول إن قُطعت إمدادات عالم الحس، فتنتقل له من

[151] القشيري، الرسالة القشيرية، ص 46.

[152] المصدر نفسه، ص 47.

[153] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص269، 270.

[154] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 19.

المعارف ما يجعله سعيدا حد الفناء[155]. أما ابن سينا فقد جعل طريق التصوف الحق هو الذي يقود صاحبه إلى معرفة الله حق المعرفة، لا عن طريق الأقيسة العقلية والمنطقية، بل من طريق النور الإلهي المنعكس في مرآة القلب[156]، وقد عالج هذه الأفكار كل من القشيري في رسالته والغزالي في كتاباته، ولم تكد تخبو هذه الأفكار حتى عادة إلى الساحة من جديد مع ظهور شخصيات جديدة أذكت هذا التيار كالسهروردي (ت 587هـ)، وعبد الحق بن سبعين (ت 667هـ)، وامتزجت في ثنايا هذه المرحلة الآراء الفلسفية والكلامية مع المواجيد الصوفية، وتطورت شطحات الأولين الشاذة إلى مذاهب قائمة بذاتها من أقوال إلى نظريات في الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود والشهود، والعشق والفناء، مما أثار عليهم الفقهاء، فرموهم بالكفر والإلحاد، بعد أن اختلط التصوف بالفلسفة اختلاطا كبيرا[157].

وبلغ هذا الإنتاج الفلسفي الصوفي أوجه بظهور ابن عربي (ت638هـ) الذي أسس لفلسفة صوفية خالصة عبرت عن حالة من الازدهار الروحي أين تشبعت بعناصر فلسفية وغنوصية مختلفة، وامتاز عن سابقيه بقدرته الفائقة على الجمع بين الذوق الروحي والنظر العقلي، وصارت كل أعمال الفلسفة الصوفية أو الصوفية الفلسفية في وقته بل وحتى من بعده كَلَّتْ على ما أنتجه، لما امتاز به عن غيره من طريقة الرمز والإشارة في التعبير عن مقاصده وتصوراته[158].

وأسفر عن هذا العداء بين الفقهاء ومتفلسفي الصوفية قيام تيار جديد جمع بين الفقه والتصوف، مطبوع بطابع سلوكي عملي، اعتبر امتدادا للتصوف السني القائم على الكتاب والسنة، حيث يرجع انتشار هذا النوع من التصوف إلى الحالة المزرية التي آل إليها العالم الإسلامي في محاولة للرجوع إلى المعين الصافي بقيادة مرشد روحي يسعى إلى تربية مريديه والوصول بهم إلى حضرة الله[159]، وانتشرت هذه الظاهرة في العالم الإسلامي منذ القرن السادس للهجرة إلى يومنا

[155] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 277.
[156] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص282.
[157] المرجع نفسه، ص 474.
[158] المرجع نفسه، ص 382، 383.
[159] المرجع نفسه، ص 524.

هذا، وكانت أول طريقة تظهر في الساحة الإسلامية، هي الطريقة القادرية التي أنشأها الشيخ عبد القادر الجيلاني، القائمة على التجريد والتوحيد والعلم والعمل ،وتقويم الأخلاق وترويض النفس على الطاعات، بما يوافق أصول الكتاب والسنة[160].

المبحث الثاني: التصوف الإسلامي بين الأصالة والتأثر.

من غير الممكن دراسة أثر التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط دون تتبع أصالة هذا العلم واقتفاء أثره داخل الحاضنة الإسلامية، حتى يتسنى التأكد من وجود علاقة التأثير التي يسعى الباحث إلى اكتشافها، وإلا كانت هذه العملية عبثية وكان من المفروض إرجاع كل منهج إلى أصله وما جاز نسبته إلى تأثير التصوف الإسلامي عليه، لذا كان لزاما قبل كل شيء البحث عن مدى أصالة هذا العلم رغم أننا رأينا في المبحث الأول أن عوامل نشأته كانت محلية فرضتها الأجواء السائدة في الثقافة الإسلامية، واختصارا للجهد يرى الباحث أن يُسَلَّطَ الضَّوْءُ على بعض النظريات التي قالت بأن هذا العلم دخيل على الثقافة الإسلامية وأن مناهجه مستوردة عن الثقافات والأديان السابقة، والتأكد من مدى صحة هذه النسبة، ثم النظر في عوامل ظهور هذا المصدر غير الإسلامي إن وجد ومن كان السبب في ذلك، ثم نعرج إلى المصادر الإسلامية التي استمد منها التصوف أصوله وهل صارت العلوم الإسلامية متكاملة بظهور هذا المنهج الروحي أم لا، لنخرج في نهاية المطاف بنتيجة توضح مكانة المنهج والنشأة بين الأصالة والانتحال.

المطلب الأول: نظرية المصادر غير الإسلامية للتصوف.

سعى كثير من الباحثين والمستشرقين الذين عرف عنهم العداء للتصوف إلى طرح نظريةٍ مفادُها أن هذا العلم الذي يعتني بمعالجة الجانب السلوكي والأخلاقي للمسلم، ما هو إلا نتاج ثقافات وأمم سابقة، تناقلتها الوفود الجديدة المحمَّلة بموروثها الفكري والديني، وبما كانوا عليه قبل الإسلام وألبسوه لباس الدين الجديد، ولم يكن وليد التراث الإسلامي بدليل محاربة الفقهاء له أيام نشأته

[160]الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص541.

الأولى بسبب شطحاته المارقة. وقد تعددت هذه المصادر المنسوبة إليه بين مصادر هندية وفارسية ومسيحية ويونانية، حتى تكونت لدى المعادين له قناعة بأنه مذهب هجين.

أولا: المصدر الهندي.

لم يكن لتُتَبنى هذه النظرية لولا عمل البيروني الخالد في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أين تطرق لدراسة مذاهب وعقائد أديان الهند وأفكارها وما آل إليه نتاجها الفكري والديني، ليعقد مقارنة بين بعض أفكار الديانة البراهمية وبين ما توصل إليه بعض الصوفية دون تعقيب أو ذكر لعلاقة التأثير والتأثر، وكان بهذا العمل أول من يلفت الانتباه إلى هذا التشابه[161]، فقد تطرق إلى مسألة العلم والجهل عند البراهمة، وبين مراتب التذكر والنسيان وربطها بالقرب من الجسد ومفارقته، إذ العلم يكون بالبعد عن الملذات الحسية، والجهل يكون بالقرب منها، ثم لمح إلى تقارب هذا المفهوم عند الصوفية، واستعمل في ذكره لهذا الجانب قوله "وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال..."، وبَيَّن نظرة الصوفية إلى هذه المسألة بأن شبهوا الدنيا بالنفس النائمة والآخرة بالنفس اليقظة، حيث لا يكون العلم الحقيقي إلا بعد الموت ولا يكون الوهم إلا في الحياة[162]، ثم نقل شيئا عن أخبار الهند فيما يخص الثواب في الجنة ليشير إلى أن كبراءهم يرون أن نعيم الجنة ليس فيه خير مطلق إذ لا مساواة فيه، ومدعاة للتحاسد والتباغض بسبب تفاوت المراتب والدرجات، ثم نوه إلى ازدراء بعض الصوفية لنعيم الجنة، معبرا عن ذلك بلفظ: "والصوفية لا يعدونها خيرا من جهة أخرى وهي ..." أن نعيم الجنة ليس بخير مطلق لكونه تلَّهٍ عن الحق واشتغال بغيره[163]، ثم عقد مقارنة بين حال العارف عند الصوفية وعند البراهمة، وما يؤول إليه منتهى طريقهم، ورأى فيه تشابها فيما يحصل عليه من كرامات وتمكين وطي للأرض وتسيير المكَوَنَاتِ والعلم بالوجود مشيرا إلى ذلك بقوله: " وإلى مثل هذا إشارات الصوفية في

[161]عبد الفتاح محمد سيد أحمد، الصوفية والتصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص22.

[162]أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص 44.

[163]المرجع نفسه، ص47.

العارف ..." [164]، وذكر أخبارا عن بعض الصوفية الذين جرى عليهم نفس ما يكون للبراهمي المشتغل بتهذيب النفس وكبح جماح الجسد حتى صار كله طوع إرادته، ولم يشأ إلا أن يُوَظِّفَ هذا التعبير ليدل على مراده : " وإلى قريب من هذا يذهب الصوفية ... "[165]، ثم تطرق إلى ذكر بعض الأقاويل التي يتوهم منها طائفة الحلول والاتحاد، وذلك من فرط التعلق بالله والسعي إلى القرب الذي لا تحُدُّه المسافات، مما قاله أبو بكر الشبلي وأبو يزيد البسطامي، وقد عبر عن هذا التشابه بقوله، "وإلى طريق بانتجل* ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق ..." [166]، ورغم أن هذه المقارنة التي عقدها البيروني لم يظهر فيها أي اتهام للصوفية بانتحال مذاهب الهند أو الأخذ عنها، وانما بين فقط أوجه الشبه التي لاحظها. لكن بعض الباحثين جعلوا من دراسته مسوغا لفرض فرضيتهم بشأن المصادر الغير إسلامية للتصوف، فقد ذهب في هذا النسق المستشرق البريطاني وليام جونز في جعل علاقة التصوف الإسلامي بالديانة البراهمية علاقة تأثر لما أجراه من مقارنة بين وحدة الوجود الصوفية، وبين وحدة الوجود الفيدية ليكون أول من يُفَعِّلُ هذه النظرية في هذا الاتجاه[167].

وعلى غرار الديانة البراهمية ذهب نيكلسون إلى أن التصوف الإسلامي مدين بالكثير للديانة البوذية، إذ أخذ عنها استعمال السُبَح وتَبَنّي منهجها الأخلاقي في تهذيب النفس والتأمل والتحرر العقلي، ويجزم يقينا أن عقيدة الفناء الصوفية هندِيةُ المنشأِ، وما هي إلا ترجمة حرفية لحال النرفانا مع الفارق الأخلاقي الذي يتجه فيه الصوفي نحو الله[168]، ومن شدة اعتباره التصوفَ دخيلا على الإسلام استغرب تبني المسلمين له، وقبولهم به في الساحة الإسلامية عوض طرده ولفظه[169].

---

[164]أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص52، 53.

[165]المرجع نفسه، ص 62.

* كتاب خاص بالهندوس.

[166] أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص66.

[167]عبد الفتاح محمد سيد أحمد، الصوفية والتصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص 21.

[168]ريتشارد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص 29.

[169]المرجع نفسه، ص 31.

وأكد غولتسيهر هذا الفرض ودعم قوله بالتشابه القائم بين ما جاء في سيرة بوذا وبين ما جاء عن إبراهيم ابن أدهم، وفسر هذا التطابق في سيرتهما باستحكام البوذية في بلاد فارس حتى صارت الديانةَ الرسمية لبعض المدن الكبيرة كبلخ مسقط رأس إبراهيم بن أدهم[170].

ورغم جهود المستشرقين لِبَثِّ هذه النظرية في كتبهم إلا أن الأدلة التاريخية تقف دون مقصدهم، وذلك لأن زمن ظهور التصوف سابق لمرحلة الاحتكاك بالعنصر الهندي، وسابق أيضا للمؤَلَّف الذي عرض عقائد الهندوس، بل وحتى البيروني نفسه رغم تطرقه لبعض الأمثلة التي عرض فيها الأفكار المتشابهة، لم يتهم أحدا بالأخذ عن الآخر لعلمه باستحالة وقوع هذا الأمر أيام النشأة الأولى، حتى عند أكثر الشخصيات إثارة للجدل أمثال الحَلَّاج والبَسْطامي والشِّبْلي، وحتى لو فرضنا صحة التأثر لاستحال أن يكون سببا في وجود التصوف على الساحة الإسلامية [171]. وما قصة إبراهيم ابن أدهم المشابهة لسيرة بوذا إلا من نسج المستشرقين، إذ المحققون في سيرة ابراهيم ابن أدهم يروون أنه كان من الأثرياء ولم يكن ملكا، ولم يُعرِض عن الحياة الدنيا اعراضا تاما بل تعامل مع الخلق وحث على العمل والجهاد والمرابطة في سبيل الله، وهذا يناقض تماما أسس بوذا وسيرته، وما شأن الفناء والنرفانا إلا من نفس القبيل لكونه مجرد تشابه سطحي، ظاهر الاختلاف، إذ البوذية لا تقر بوجود الإله، بينما الفناء يكون في الله عن الخلق ليتم تجاوزه إلى مرحلة البقاء بالله، عكس النرفانا التي تطمح إلى العدم ولا شيء غيره إذ هي عقيدة أقرب إلى الإلحاد[172].

ثانيا: المصدر الفارسي.

ومن بين النظريات التي عزت إلى التصوف غير نسبته الأصيلة نظرية المصدر الفارسي، التي ذهب روادها إلى أبعد مما يتصور القارئ، فقد جعلوها أشبه بمؤامرة حكتها الأيادي الفارسية انتقاما لسطوة الجنس السامي على الجنس الآري، وجعلها ردة فعل لتقويض الإسلام بإدخال ثقافتهم عليه

[170] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص52.

[171] عبد الفتاح محمد سيد أحمد، الصوفية والتصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص 22.

[172] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 55.

وصبغها بموروثهم الإثني والثقافي، مما جعل بعض المستشرقين يشككون في إسلام البعض منهم، إذ كان المقصد من ذلك تشويه الإسلام وتعديل معتقداته لأغراض قومية[173].

ومما جعل أرنست رينان Ernest Renan [174] يتبنى هذا المذهب هو استبعاد النظم الروحية عن العقلية العربية واستحالة أن تنبع أفكار معقدة كالتصوف والفلسفة من بيئة صحراوية قاحلة، وسار في نحوه آخرون أمثال جو بينو Gobineau وفريديريش دلتش[175] أين سعوا إلى تأكيد أن العقلية السامية عاجزة عن خوض مجال الفنون والعلوم، وردوا كل ما نَشَأَ داخل الأديان السامية من تصوف إلى عنصر أجنبي أثرى به جانبها الروحي وتعبيره الدلالي[176]، بينما استند البعض الآخر إلى ما أجروه من علاقة ربط بين ما وجد من شبه ظاهري بين الديانة المانوية والتصوف في قضية الخلاص من قوى الشر التي لا تزول إلا بالكلام الطيب والخير والابتهالات وكثرة التسبيح[177]، وما خلفه السهروردي من فكر وما أُثِرَ عن الزرادشتية من عقائد أين برز نجم هنري كوربان في هذا الميدان[178]، وأرجعها آخرون إلى الصِلات الاجتماعية والثقافية التي كانت في

[173] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 56 .

[174] أرنست رينان Ernest Renan مؤرخ ومستشرق فرنسي ولد سنة 1823 وتوفي سنة 1892م أحد أبرز المستشرقين المتعصبين والحاقدين على الإسلام متهما إياه بالتخلف والبعد عن معالم الفكر والتحضر مُضَيِّقًا على معتنقيه في كل أصناف العلم والتقدم، مفرقا بين العقل السامي والعقل الآري ليصنع هوة بين الثقافتين، وينفي أي أثر للعرب فيما عرفوه من قبل،(مجدي محمد إبراهيم، الذاتية الخاصة للقرآن الكريم دعائم تأصيل التفسير الإشاري، دار كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 1446هـ/ 2024م. ص 56.) وقد دعم عنصريته هذه بمؤلفات ومحاضرات عن الإسلام ألقى أبرزها سنة 1883م محاضرة يدعم فيها مقولته بأن الإسلام سبب تخلف الشعوب الإسلامية وأنه عديم المقومات الحضارية (إهاب الملاح، سيرة الضمير المصري، الرواق للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2020، ص 229)

[175] فريديريش دلتش (1850- 1922) عالم آثار ألماني درس في لايبزيغ، وعمل سنة 1874م كمحاضر للغات السامية، شغل منصب الأستاذية في عدة جامعات منها لايبزيغ وبريسلاو وبرلين، أول مؤسس لقسم الشرق الأدنى القديم في المتاحف الملكية (خزعل الماجدي، الحضارة الآشورية، منشورات تكوين دار الرافدين، العراق، ط2، 2021.)، يعود له الفضل في الكثير من الكشوف الأثرية عن بلاد الرافدين، كما كان له وقع بارز على علماء الآثار واللغويين في أوربا. (فريديريك ديليتش، بابل والكتاب المقدس، ترجمة إيرينا دواد، العربي للطباعة والنشر، دمشق سوريا، ط1، 1987م)

[176] عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص 31 .

[177] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 56.

[178] المرجع نفسه، ص 32 .

الأيام الأولى منذ دخول الإسلام إلى بلاد الفرس وإلى كون أغلب الصوفية البارزين ينتسبون إلى هذه الأرض جاعلين منها خير دعامة لعقد تلك الفرضيات[179].

لكن المتمعن جيدا في تاريخ التصوف يدرك أن أعلام الصوفية لم يكونوا فقط من بلاد فارس رغم فضلهم الأسبق في خدمة هذا الفن وباقي الفنون الإسلامية، ليتم بها نفي فرضية الأصل الفارسي للتصوف من أجل ضرب الإسلام أو تشويهه، ومع كون وجود العديد من أقطاب التصوف من الشام ومصر وبلاد البربر والاندلس وتأثيرهم العميق في سيرورة التصوف، تزول شبهة العجز الإسلامي عن خلق حاضنة روحية غير متصلة بالعنصر الآري. بل وحتى نيكلسون نرى أقواله تتذبذب بين الإثبات والإنكار فيما يخص التأثير الفارسي، فقد سلط الضوء على شخصية أبي يزيد البسطامي، وأكد أن جذور وحدة الوجود التي أدخلها تعود إلى نشأته الفارسية، ثم يعود تارة إلى نفي نظريته رغم وجود العنصر الفارسي فيها إلا أنه يفقدها الأثر الحقيقي في تشكيل التصوف بدليل ظهور كبرى معالمه على يد متصوفة غير فارسيين جاؤوا بعده ولم يثبت فيهم أي علاقة ببلاد فارس[180].

ثالثا : المصدر اليوناني.

وموازاة مع النظرية القائلة بعلاقة الإسلام بالفرس، انطلق بعض الدارسين في رسم علاقة أخرى بين الإسلام والفلسفة الأفلوطينية أين ذهبوا فيها إلى القول بتسرّبها في الثقافة الإسلامية بطرق غير مباشرة عبر اللغتين السريانية والفارسية، وذلك لأن رواسب الفلسفة الأفلوطينية كانت تَعْمَلُ في السوريين والفارسيين قبل عملية النقل والترجمة التي شجع عليها الخلفاءُ العباسيون، بل وقبل دخول الإسلام إليها[181]، وكانت أهم النقاط التي ركز عليها المستشرقون في نسبتهمُ التصوفَ إلى مصدرِهِ اليوناني، تشابه الآراء في صفات الواحد الأفلوطيني وصفات الله عند الصوفية، وحالة الجذب

[179]عبد الفتاح محمد سيد أحمد، الصوفية والتصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص 22.

[180]محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص 45.

[181] المرجع نفسه، ص 49.

والوجد التي تغمر الصوفي نتيجة استغراقه في الذكر وبين ما يجده أفلوطين اثر تمعنه في الواحد[182]، وقد قارن إدوارد هنري وينفيلد " H.Whinfield "[183] أوصاف الواحد عند أفلوطين وما ذكره الصوفية في الله من صفات، وبين الإشراق الباطني والإلهام الصوفي، ليأسس على إثرها نظرية المصدر اليوناني وأن الصوفية قد استمدت معتقداتها من الأفلاطونية الجديدة[184].

ورأى الكثير من المستشرقين أن ما يتعلق بالحقيقة العليا عند الأفلوطينيين صعبٌ إدراكُه بالفكر ولا يكون إلا عن طريق المشاهدة ولا يمكن الإفصاح عنه، كونه لا ينال إلا بالذوق وفي حال الجذب أو الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس، وهو نفسه مذهب الصوفية[185].

ويؤكد نيكلسون على هذه الفرضية من خلال اعتناء المسلمين بالفلسفة وترجمة أعمال روادها إلى العربية، حيث أشار إلى أن المسلمين لم يعرفوا شيئا عن فلسفة أرسطو التي اعتنوا بها أكثر من غيرهم، إلا من خلال شروح فرفوريوس وبركلوس المتأثرين بأفكار الأفلاطونية المحدثة، ليكون هذا أول تسرب للعرفانية اليونانية إلى الثقافة الإسلامية، وما كان بعدها من تأثير ظاهر في الروحانيات المسيحية من خلال أعمال ديونيسيوس الأفلوطيني النزعة، وما كان بعدها من احتكاك بالمسلمين، وقد نوه إلى تسرب آخر فيما يخص قضية الفيض والإشراق والمعرفة والجذب التي كانت ذات أصول أفلوطينية، حيث ذكر على حد تعبيره أنها كانت تعبق بها الأجواء الإسلامية مما ساعد المتصوفة أكثر على صياغة مواجيدهم وصناعة أفكارهم، ولم يكن ذو النون المصري إلا نموذجا حيا على هذا الدليل الذي يفترضه نكلسون، حيث أكد على تعاطيه الفلسفة بحجة توافق آثاره بما كتب ديونسيوس الأريوباغي[186].

---

[182] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص59.

[183] إدوارد هنري وينفيلد H.Whinfield مستشرق إنجليزي ولد سنة 1836م وتوفي سنة 1922م، عمل كمترجم للأدب الفارسي، وللشعر الصوفي، واشتغل على تصوف جلال الدين الرومي، كما كانت له عدة مؤلفات منها Teachings of Rumi, Quatrains, وغيرها من المؤلفات، المصدر، https://en.wikipedia.org/wiki/Edwa_d-Henry_Whinfield

[184] محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص 50.

[185] عبد الفتاح محمد سيد أحمد، الصوفية والتصوف بين الغزالي وابن تيمية، ، ص 24 .

[186] نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص24، 25.

لكن نظرة صغيرة إلى تاريخ الترجمات اليونانية للعربية، وتاريخ نشوء التصوف نعرف من خلالها أن التصوف قد قطع أشواطا عديدة بينما لم تر تلك الترجماتُ النورَ بعد، ولم تكن أي نسخة مترجمة عن كتب ديونيسيوس الأريوباغي إلا بعد القرن السادس الهجري ولعل هذا خير دليل على ابعاد المصدر اليوناني عن أصل نشأة التصوف[187].

رابعا: المصدر المسيحي.

وجد الكثير من المستشرقين في هذا المصدر عزاءهم بأن يُرَدَّ أصلُ التصوفِ الإسلاميِ إليه، إذ توفرت لديهم مادةٌ علميةٌ لابأس بها، تُوافِقُ ميولهم في نفي كل أثر روحي أو فلسفي ينسب إلى المسلمين، ولكون تمكنهم من الديانة المسيحية على غرار الهندوسية والبوذية والزرادشتية لم يكن صعبا عليهم رصد أوجه الشبه بينها وبين التصوف، وكان من أدلة القائلين بهذه النظرية، مناهج الرهبان المسيحيين الشبيهة بطرائق العباد من الصوفية، وكان هذا راجعًا إلى علاقةٍ قديمةٍ امتدت من زمن الجاهلية، ويؤكد هذا المذهب فيلهاوزن " Julius Wellhausen "[188] الذي يرى أن المسيحية قد غرست بذور الزهد في البلاد العربية قبل الإسلام وامتدت إلى ما بعد قيام الإمبراطورية الإسلامية، وقد أثرت في العرب كثيرا بل وحتى في الرسول ﷺ نفسِه، ومرد ذلك أن المسيحية كانت منتشرة قبل الإسلام في الأرجاء العربية، وما عبادة النبي ﷺ وزهده وقيامه الليل إلا من تأثير المسيحية عليه وعلى أصحابه ومن تبعهم[189]، ومن بين الدعائم التي استند عليها فيلهاوزن في بناء نظريته قول فون كريمر" Von Kremer"[190] وجولدسيهر " Ignac Goldziher " أن

---

[187]عبد الفتاح محمد سيد أحمد، الصوفية والتصوف بين الغزالي وابن تيمية، ، ص 24.

[188] فيلهاوزن " Julius Wellhausen (1844 – 1914م) مستشرق ألماني وباحث في الكتاب المقدس، درس اللاهوت في جامعة جوتنجن بمملكة هانوفر بألمانيا، عين أستاذا للاهوت في جامعة جريفسفوالد سنة 1872م ، وأستاذا للغات الشرقية بكلية الفيلولوجيا سنة 1892. واشتهر بنقده لمصدرية الكتاب المقدس، خاصة الكتب التاريخية...إلخ (نهى كمال سليم، تساقط أقنعة القداسة، تقديم يوسف الكلام، طبعة إلكترونية Ktab INC، المغرب، ط1، 2025م، ص 112، 113)

[189]محمد عبدالله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص66، 67.

[190] فون كريمر" Von Kremer مستشرق نمساوي ولد سنة 1828م وتوفي سنة 1889م عمل كقنصل لبلده مما مكنه مكنته من السفر إلى العديد من البلدان الإسلامية، والتعرف عليها عن كثب وقد ولد لديه شعورا بمعرفة الشرق والرغبة في التعرف عليه أكثر، مما دفعه إلى بناء نظريته عن الإسلام والتاريخ الثقافي والشعبي للعرب، مستعينا بدراسات ابن خلدون حول التاريخ الثقافي الشعوب العربية وكان هذا سنة 1859م، وقد خرج بعدة

طائفة البَكَّائيين ماهي إلا تعبير عن التأثر العميق بالمسيحية ولا يخفى علينا دور هذه الطائفة في تكون التصوف الإسلامي، وليس هذا فقط بل كثير من آداب الطريق الصوفي في القول والعمل مرده إلى هذا المصدر[191]، أما نيكلسون فيجد أن الثورة الروحية في الإسلام راجعة إلى هذا التأثير، بدليل أن أقدم تراجم الصوفية تحوي أقوالا عدة منسوبة إلى المسيح عليه السلام وكبار الرهبان، بل وحتى اللباس الذي اختص به الصوفية، ما هو إلا لباس مسيحي الأصل، إذ عرف عن المسيح وأتباعِه لبسُ الصوف، بل والخِرَقَ التي هي من أسرار التصوف، أشبه بثوب الرهبان الذي يوضع على الأكتاف، وكذلك كثرة الذكر والصوم عن الكلام والزهد عن مُتع الدنيا.

وليؤكد على تجذُّر الأصل المسيحي عَمَدَ إلى بيان نفوذ هذا المصدر إلى أعمق فكرة في التصوف الإسلامي، ألا وهي فكرة العشق الإلهي التي كانت رابعة العدوية نموذَجَها الأمثل، أين قالت ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن عبدتك حبا فيك، تطرق إلى سرد قصة عن المسيح عليه السلام ولقائه طوائف العباد، بين من يعبده خوفا من النار وبين عابد له راج لنعيمه، وصولا إلى من يعبد الله حبا فيه لا لشيء إلا لذاته، مؤكدا من خلالها أن فكرة العشق التي يتغنى بها الصوفية ليست وليدة البيئة الإسلامية بل هي مسيحية الأصل والمنشأ[192].

وازداد حماس أنصار هذه الفرضية لِما وجدوه من تشابه في بعض مصطلحات الصوفية أمثال: الناسوت، واللاهوت، والوحدانية، والفردانية، والرهبانية، وكذلك ما عرف عن المسلمين من احتكاكهم بالمسيحين في الكوفة ودمشق والحيرة ونجران[193]، كذلك ما نقل عن بعض المتصوفة من استشارة الرهبان في أمور الدين، ودعموا قولهم بهذه الأبيات التي نقلت عن محمد بن الحسين البرجلاني المتوفى سنة 238هـ:

" مواعظ رهبـان وذكر فعالهـم وأخبار صدق عن نفوس كوافر

أعمال منها، تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام، مفهوم الله، النبوة، فكرة الدولة ....إلخ .(رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، مؤسسة هنداوي، القاهرة مصر، ط1، 2017م، ص 26، 27.)

[191] محمد عبدالله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي ، ص 67 .

[192]نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص19، 20 .

[193]عبد الرحمن بدوي، التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص 33.

مواعظ تشفينا فنحن نحوزها وإن كانت الأنباء عن كل كافر

مواعظ بر تورث النفس عبرة وتتركها ولهاء حـــول المقـــابر "[194]

لكنِ الشأنُ نفسُهُ مع هذا المصدر وسابقيه فقد ظهر التصوف في الساحة الإسلامية قبل أن يحدث هذا الاحتكاك المعرفي إن سُلِّمَ بوجوده أصلا، بل حتى ولو سلم به فهذا لا ينافي تعاليم الإسلام في شيء، فقد أثنى الله عز وجل في كتابه على سلوك بعض القساوسة والرهبان[195] وذكر أنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين[196]، وأن الحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أحق بها[197]، لكن رغم ذلك لا يخلو القرآن والسنة من الدعوة إلى الزهد والتورع والإكثار من العبادة تقربا بها إلى الله وتحقيرا من مكانة الدنيا تعليقا لقلب المؤمن بالآخرة.

ورغم أن المستشرقين قد وجدوا ضالتهم في هذا المصدر، إلا أن آخرين ذهبوا أبعد من ذلك في جعل أصل الروحانيات المسيحية مستمدة من الغنوصية والمذاهب الفلسفية الهيلينية والتي هي الأخرى أخذت جذورها عن الثقافة الهندية ولعل ذلك قد برز في فلسفة فيثاغورس والرواقيين وأفلوطين على حد سواء[198]، وأن العديد من أفكارهم ومعتقداتهم نجد لها أصولا في الديانة البراهمية كعقيدة وحدة الوجود الفلسفية التي لا تفرق بين خالقٍ ومخلوقٍ، وفكرة العقل الإلهي الحال في العالم، وعقيدة العود الأبدي للكون والعالم، وتناسخ الأرواح والتسامح مع العوالم الأخرى، وعيش حياة التقشف للتخلص من سطوة الجسد، ونظرية الفيض، والاندماج مع الله[199]، كل هذه العقائد والأفكار وجدت طريقها إلى المسيحية كما أخبر بذلك القاضي عبد الجبار بأن المسيحية قد ترومت ولم تصبح روما مسيحية[200]، ويقصد بذلك أن المسيحية قد تأثرت أشد التأثر بالفلسفات اليونانية وعقائدها القديمة، ثم يعبر Stutfield عن هذه العلاقة القائمة بين المسيحية

---

[194] عبد الرحمن بدوي، التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص 34.

[195] سورة الحديد الآية 27.

[196] سورة المائدة الآية 82.

[197] الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 2687، ص 605.

[198] محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف، ص 80.

[199] المرجع نفسه، ص 82.

[200] عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، ص 173.

والثقافة اليونانية والهندية بقوله: " إن الفكر الصوفي الهندي قد عَبَر إلى إفريقيا وأوربا الغربية، وازدهر في الأفلوطينية، ثم انتقل إلى الفكر المسيحي عبر الراهب المتنسك والعرفاني المتمسك بوحدة الوجود المدعو ديونيسيوس الأريوباغي"[201] وهي نفس الشخصية التي نرى المستشرقين يعزون إليها التصوف الإسلامي في محاولاتهم للدفاع عن المصدر المسيحي فيه.

وبينما نرى المستشرقين لا يراعون التسلسل التاريخي في دراستهم لعلاقة التأثر والتأثير فيما يخص نشأة التصوف الإسلامي، وبحثهم عن أي دليل ينسف المصادر الإسلامية له، نجد في الطرف النقيض من يحاول دراسة أثر التصوف في الفكر الهندي ويؤكد أن تأثير الهنود في المسلمين لم يكن إلا في أوقات متأخرة جدا بينما كان التصوف قد أرسى قواعده بالفعل في الهند، وأن عامل الاحتكاك بين الثقافتين في القرن الأول للهجرة بالمدن الساحلية للهند، قد ترك تأثيرا عميقا على ديانة الهند الكبرى بفضل التجار والدعاة المسلمين، وأن كثيرا من الحركات الإصلاحية والمصلحين الدينيين كأمثال "شنكارا" و"رامنوجا" ظهروا أيام انتشار الإسلام في الأقاليم الهندية، وما تعاليمهم ووصاياهم إلا استنساخٌ حرفيٌ لتعاليمِ الصوفية، فأن يصبح التوحيد هو الغالب على معتقدات الهنود، وتوقير الشيخ والتسليم له وطاعته، وباقي الأفكار التي لم تعرفها الهندوسية إلا بعد دخول المتصوفة المسلمين إلى الهند، وما دَافَع عنه كبير مؤرخي الهندوسية Tara Chand في كتابه " Influence of Islam on Indian Culture " أين وصف العديد من مظاهر تأثير الإسلام ومتصوفيهم في الثقافة والديانة الهندوسية، لَدليلٌ على تَوغُّل التصوف الإسلامي في الفكر الهندوسي الوسيط[202]، وهذا ما يجعل بعض المستشرقين في حرجٍ من بحثهم عن مصادر أجنبية للتصوف الإسلامي إذ صار هو الآخر محل تأثير لا محل تأثّر.

ولا نكاد نجد أحدا من الباحثين المتخصصين في دراسة التصوف ينسب إلى اليهودية أثرا فيه، رغم أن لها قَدَما في تكون المسيحية، وذلك نظرا لما عرف عن الديانة اليهودية من جفاء وخواء روحي لم يُشْهَدْ نظيرُه في باقي الأديان الأخرى، إلا شذرات تكاد تكون منعدمة في التاريخ اليهودي

[201] محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف، ص 84.

[202] المرجع نفسه، ص 89، 90، 91، 92، 93، 94.

القديم كحال فيلون السكندري الذي تأثر هو الآخر بالثقافة اليونانية مما دفعه لأن يخوض ميدانا جديدا على اليهودية التقليدية، وهو ميدان التأويل الباطني للنصوص المقدسة لليهود[203]، وغيرَ هذا النموذج لم يُعرَف في تاريخ الفكر الديني اليهودي القديم، لِيُنْسَب له أثر في التصوف الإسلامي.

المطلب الثاني: عوامل ظهور المصادر الأجنبية في التصوف.

رأينا في المطلب الأول جهودَ المستشرقين للبحث عن مصادر أجنبية لنشوء التصوف حتى يُبرَرَ مذهبُهم في استحالة نشوء علم كالتصوف داخل البيئة العربية الإسلامية، إلا أن الأمر الذي خَفي عنهم كونُ التصوف ليس كغيره من العلوم المكتسبة بل هو علم وَهْبِيٌ لا دخل لعامل الاحتكاك فيه، حتى ولو كان به شبه من بقايا الأديان الأخرى، إلا أنه يستحيل أن يكون من باب الأخذ والرد، لكون التصوف من العلوم التي لا يجوز التقليد فيها ولا من العلوم التي يكتسبها المرء عن كثرة القراءة والبحث، بل يكون باستعداد فطري يدفع السالك إلى السير في الطريق، وما ينبع عن أهله من مواجيد ليست من مركبات العقول حتى ينسب إليها التأثر بل هي تعبيرات عن حالات جوانية، ولربما خير مثال على هذا، قول ابن المعتز فيما نقله الغزالي:

"وكان ما كان مما لستُ أَذكُره فظُنَّ خيرًا ولا تَسألْ عن الخبر"[204]

ليدل على أن صاحب التجربة نفسه يكون في ذهول عما نطق به ولا يعوزه التفكير في ما كان منه بعد صحوته، فكيف له أن يقتبس من ثقافة أخرى مثل هذه الأمور، ولعل أول من نبه إلى وجود فارق بين من يتذوق هذه الأحوال وبين من يعتني بعلوم القوم ساعيا للوصول إلى ما نالوه بالمجاهدة، وبين مدع لمقامهم، هو الهجويري في كتابه كشف المحجوب، فقد بين أصناف المعتنين بهذا العلم، فذكر الصوفيَ على أنه الفاني عن نفسه الباقي بالحق المتحرر عن العلائق المتصل بالله، والمتصوف الطالب لهذا المقام بالمجاهدة، والمستصوف المتشبه بهم لأجل حظوظ الدنيا، " فالصوفي هو صاحب الوصول، والمتصوف صاحب الأصول، والمستصوف هو صاحب

[203] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 36.

[204] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص32.

الفضول"[205] فيستحيل أن يكون المرء صوفيا لمجرد نسبته إليهم أو لمجرد إطلاعه على كتبهم أو معارفهم، ففي الأزمة اليقينية التي مر بها الغزالي، أين دفعه الشك إلى دراسة كتب الصوفية وتنقيبها بحثا عن اليقين لم تجعل منه صوفيا إلا بعد سلوك طريقهم، ليدل هذا على أن علوم الصوفية ليست مما يكتسبه المرء بالجهد حتى يبحث له عن مصادر أجنبية حتى ترد إليه بل هي أخلاق وأذواق ومعارف[206].

وما يجعل الأمر أكثر وضوحا فيما يخص المصادر الأجنبية وعلاقته بالمستصوف قول الإمام مالك رحمه الله المذكورة في حاشية العلامة علي العدوي: "من تَفَقَّهَ ولم يتصوف فقد تَفَسَّقَ، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزَنْدَقَ ومن جمع بينهما فقد تحَقَّقَ"[207] ليدل هذا القول على معنيين، الأول: أن علاقة التصوف بالعلوم الشرعية الظاهرية كانت على تمام ووِفاق منذ الرعيل الأول، وأن كبار علماء التابعين لم ينظروا إلى هذا العلم على أنه دخيل على الأمة الإسلامية، ولا كونُه أمرا جديدا جاءت به الوفود الداخلة في الدين الجديد، والمعنى الثاني: أن كل قول أو فعل آل إلى الزندقة فمرده إلى الجهل بأصول الدين، وكان هذا الأمر دخيلا على الثقافة الإسلامية، لاستحالة التعارض بين الحقيقة والشريعة. وأن كثيرا مما نسب إلى التصوف هو من باب عمل المستصوف الذي أراد أن يُلبس التصوف ثوب زور.

وقد دخل في التصوف كثير من هذا القبيل حتى أننا نجد عبارات لا تَمُتّ للإسلام بصلة كقول بعضهم:

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الرب إلا راهب في كنيسة[208]

فمثل هذا الكلام لا يُبحث له مصدر تأثير أو تأثر لأنه لا يصل الإسلام لا من قريب ولا من بعيد، وليس هذا فقط مما قيل عن بعض أدعياء التصوف بل دسوا أمثاله في كتب كبار الصوفية

[205] الهجوري، كشف المحجوب، ص 231.

[206] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص68.

[207] علي العدوي، حاشية العلامة علي مكرم الله العدوي الصعيدي على شرح الشيخ الزرقاني، ج3، ص195 .

[208] برهان الدين البقاعي، مصرع التصوف، ص5. .

حتى يتوهم القارئ أنه بالفعل قد صدر عن هذه القامةِ مثلُ هذا الكلام، فإن صح هذا الفعل فلا يكون مستبعدا وجود علاقة تأثر بالأديان الأخرى إذ هو مجرد تلفيق ودس.

وقد حدث مثل هذا الفعل للإمام الشعراني أين زورت كثيرٌ من أقواله وفتاويه وهو ما يزال على قيد الحياة، لِيَرسُم لنا صورة مُصَغَّرة عما جرى لمن سبقه من العلماء حتى صارت كتبهم مدعاة للطعن في التصوف أو في أصالته، فقد سرد الشعراني شيئا من قصته حيث قال: " ثم إني لما صنفت كتاب البحر المورود في المواثيق والعهود، كتب عليه علماء المذاهب الأربعة بمصر، وتسارع الناس لكتابته، فكتبوا منه نحو أربعين نسخة، غار من ذلك الحسدة، فاحتالوا على بعض المغفَّلين من أصحابي واستعاروا منه نسخة وكتبوا لهم منها بعض كراريس، دسوا فيها عقائد زائغة ومسائل خارقة لإجماع المسلمين وسخريات جحا، وابن الراوندي، وسبكوا ذلك في غضون الكتاب في مواضع كثيرة، حتى كأنهم المؤلف ،ثم أخذوا تلك الكراريس، وأرسلوها إلى سوق الكتبيين في يوم السوق، وهو مجمع طلبة العلم، فنظروا في تلك الكراريس، ورأوا اسمي عليها، فاشتراها من لا يخشى الله تعالى، ثم دار بها على علماء جامع الأزهر ممن كان كتب على الكتاب ومن لم يكتب، فأوقع ذلك فتنة كبيرة ومكث الناس يلوثون بي في المساجد والأسواق وبيوت الأمراء نحو سنة، وأنا لا أشعر وانتصر لي الشيخ ناصر الدين اللقاني...."[209].

وحدث مثل هذا الفعل للشيخ محي الدين ابن عربي الذي اتهم بالكفر بسبب مصنفاته وكتبه، حيث ذكر الشعراني أن ما كان معارضا لظاهر الشريعة مِنْ كتب الشيخ فهو من المدسوس عليه، إذ كان من المتقيدين بالكتاب والسنة ولا يخرج عنهما، وحدث أن قارن بين نسختين من كتاب الفتوحات المكية التي كانت بحوزة الشيخ طاهر المغربي المكتوبة بحضرة الشيخ ابن عربي وبين التي انتشرت في الأمصار، فتبين له حجم الدس الذي نال المصنَّف وأنه بريء مما اتُهِمَ به، وقد سئل الشيخ محمد علاء الدين الحصكفي عما ورد في فصوص الحِكم فأثبت أن فيها من الأمور

[209] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص406.

المباينة للشريعة وأن سعي البعض إلى تأويلها هو من باب العبث، لكنه جزم يقينا أن ما كان من أمور مخالفة للشريعة هي من قبيل دس اليهود على الشيخ، فأمر بالاحتياط مما ورد داخله[210].

وقد كان هذا الأمر في كتب الأولين وأقوال العارفين، حيث نقل ابن حجر الهيثمي أنه حتى الشيخ عبد القادر الجيلاني، لم يسلم من الدس في أقواله من قبيح اللفظ والقول في الله وفي شرعه بغير علم. ومن كان قبله أيضا كالإمام أبي حامد الغزالي التي وقعت نسخٌ من كتبِه في يد القاضي عياض فأمر بإحراقها لمخالفتها ظاهر الشريعة ولعلمه بزيفها واستحالة نسبتها إلى حجة الإسلام، وحتى رابعة العدوية التي أخذ ابن تيمية يذود عنها بعض ما لحق بها من زيف وبهتان في قولها عن الكعبة هذا الصنم المعبود في الأرض ليؤكد أنه من الأمور المكذوبة عليها[211]، وما نال الإمام أبى حنيفة أعظم إذ قيل عنه ما ليس فيه وذكر عنه من الفتاوي والعقائد ما لا يستقيم في الشرع[212]، بل حتى جعفر الصادق رضي الله عنه ابتلي بأتباع سوء بدلوا ما قاله وحادوا به عن مقصده[213]، وغير ذلك من الشخصيات الصوفية الكبيرة وصولا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه منتهى كل الأسانيد الروحية في الإسلام قد دُسَّ عليه كتاب نهج البلاغة وقد ذكر الذهبي أن من طالعه يجزم بأنه مكذوب عليه ففيه من الحط من مكانة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، مما يدل على بطلان تلك النسبة[214].

فمن عرف كل هذه الأخبار تأكد له أن ما كان من قبيل الشبه بين التصوف والأديان الأخرى فهو من هذا الباب الذي عمد المستصوف فيه على حد تعبير الهجويري إلى الدس في كتب كبار الصوفية وأنه يستحيل أن يكون شيء مما رووه مخالفًا لظاهر الشريعة، وما وافق الشريعة ووافق

[210] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 410.
[211] المرجع نفسه، ص 413.
[212] المرجع نفسه، ص407، 408.
[213] المرجع نفسه، ص403.
[214] المرجع نفسه، ص 404.

الأديان الأخرى فهو من قبيل الحقِّ الباقي عن تلك الأديان ولم تَنَلْه يد التزييف، وهو من باب شَرْعُ مَنْ قبلنا شرع لنا ما لم يخالف أصولنا[215].

وقد يكون باب الشك في نسبة بعض أقوال الصوفية إلى ما سلف عن الأديان والأقوام السابقين من جهة الشارح أو القارئ، إذ لا يكون فهمه موافقا لمراد المؤلف فيسيء الظن به أو في أصالته ومنهجه، بينما أراد به صاحبُ الكتابِ شيئا آخر، والمتعارف عند الصوفية تواصيهم بالاقتداء بالشرع وعدم الحيد عنه، ومن بين الأمثلة على ذلك استهلال عبد الكريم الجيلي كتابه الإنسان الكامل بمقدمة يؤكد فيها على أنه لم يودع في كتابه شيئا مخالفا للكتاب والسنة، وما قد يتوهمه القارئ من مخالفة فهو من قبيل فهمه هو، لا من قبيل مراده، وأن الواجب عليه ارجاء فهمها إلى وقت آخر لعل الله يفتح له شاهدا من الكتاب فيعيه[216]، رغم أن الشيخ عبد القادر عيسى يؤكد أن محتوى الكتاب دال على أن يد المزورين قد طالته بالتغيير والتحريف[217].

المطلب الثالث: التزام الصوفية بالمصادر الإسلامية.

رغم أن المستشرقين سعوا جاهدين إلى إثبات المصادر الأجنبية للتصوف الإسلامي، لكن وجدنا أن تشكله كسلوك وعرفان قد ظهر قبل ظهور معالم التأثر والتأثير أو نشوء بؤر الاحتكاك بين تلك الثقافات، بل حتى بعض الأمور المتشابهة بين الأديان السابقة رأينا أن فيها من احتمال أخذها عن التصوف الإسلامي أكثر من أخذ التصوف منها بشهادة أصحابها، وإذا فرضنا جدلا أن ذلك حاصلٌ بالفعل فإن لنا دليلا تاريخيا على عبث بعض الأيادي الغير صوفية بالنصوص الأصلية زيادة وتبديلا ليكون هذا مؤشرا على أن الشبه الموجود هو من قبيل الدس لا الأصالة. لكن الأمر الأكثر إقناعا هو سعي كبار الصوفية على التزام الشرع وتحديد مصادرهم الأصيلة ابعادا عن كل شبهةِ تقليدٍ في إطار الحيزِ الخارجْ دينِي، أما الحيز الداخل ديني فليثبتوا أصالة المنهج وأنه أولى

[215] أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص84.

[216] عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ج 1، ص 5 .

[217] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص425.

بأن يكون ضمن العلوم الإسلامية مكانة وشرفا خاصة لمَّا كان حاملا للواء الدفاع عن المقام الثالث للدين وهو مقام الإحسان.

فقد ورد عن إمام الطائفة الجنيد البغدادي أنه قال:" مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة" وقال أيضا: " الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول ﷺ " [218]، وحتى أكثر الشخصيات التي سعى المستشرقون إلى دراسة مأثوراته ليستخرجوا تأثرها بثقافات الهند والفرس نراه في هذا الموقف واصفا الصوفي بقوله: " هو الذي يأخذ كتاب الله بيمينه وسنة رسوله ﷺ بشماله وينظر بإحدى عينيه إلى الجنة وبالأخرى إلى النار، ويتأزر بالدنيا، ويرتدي بالآخرة ويلبي من بينهما للمولى: لبيك اللهم لبيك"[219]، ليدل هذا على أن ما صدر عنه من أقوال مخالفةٍ لظاهرَ الشريعة هي من باب الشطح[220] الذي لا يفهمه العوام وغير المتذوقين، أما الشيخ عبد القادر الجيلاني فقد قال:

"كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة" وقال أيضا: " طِر إلى الله بجناحي الكتاب والسنة، ادخل عليه ويدك في يد رسول الله ﷺ "، ولربما من أعظم الدلائل على التزام الصوفية بما جاء في الكتاب والسنة قول الشيخ أبو الحسن الشاذلي: "إذا عارض كشفك الصحيح الكتاب والسنة فاعمل بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك، إن الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمن لي في جانب الكشف والإلهام" [221]، أما سهل التستري فيقول: " أصولنا سبعة أشياء، التمسك بكتاب الله تعالى، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكل الحلال وكف الأذى واجتناب الآثام والتوبة وأداء الحقوق"[222] .

---

[218] القشيري، الرسالة القشيرية، ص 152.

[219] عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص 96

[220] الشطح هو قوة الوجد الدافع على حركة القلب من قوة الوارد عليه وسطوة أنوار الحقائق، فيترجمها إلى عبارات يختلط على السامع فهمها إلا أن يكون من أهل الذوق والمقام أو يكون متبحرا في علومها، والشطح من كثرة الحركة، وسمي الشطح شطحا لحركة الفؤاد من قوة الواردات، فكل واحد ينطق بما وجد من قوة الشعور ولا يجور سلط اللسان على من لم يفهم عنهم، السراج الطوسي، اللمع، تحقيق مبد الحليم محمود وآخرون، ط1/ 1380هـ / 1960م، دار الكتب الحديثة، مصر، ص 454.

[221] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص389، 390.

[222] أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص 170.

فإذا رأينا القوم يؤكدون على أن أبرز مصادرهم في سلوكهم لطريق التصوف هو القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا مصدر غيرهما، نرى كذلك بعض المنصفين لهذا الجانب ممن سار على نفس المنحى الذي أقره الصوفية لأنفسهم، كالمستشرق البريطاني آرثر أربري Arthur John Arberry[223] الذي ذهب إلى أن انبثاق التصوف ونشأته كانت نابعة عن التزام قراءة القرآن والتدبر فيه وتطبيقه وكان هذا العمق في الفهم القرآني مصدرا من مصادر الشطح أيضا، وقد كانت هذه الشهادة هي نفسها النتيجة التي توَصَّل إليها لويس ماسينيون في بعض مقالاته المنشورة، ويؤكد آرثر أربري أنه لولا القرآن والسنة اللذان عبر عنهما بمصطلح التوأمان، لما كان للتصوف أن يشيد بناءه الرائع[224]، أما المستشرق William Stoddart [225] فذهب أبعد من سابقه في تحليل العمق الإسلامي للتصوف بمصدريه القرآن والسنة، بأن وصف الأبحاث الغربية بالأبحاث العبثية نتيجة محاولاتها الدائمة لإبعاد العناصر الإسلامية عن التصوف حتى أنه أعطى مثالا شديدا في الدقة بكونه عبر عن مدى جدوى دراسة صورة الإنسان الحي دون جسده، ليعبر عن استحالة دراسة التصوف بعيدا عن مقوماته الإسلامية المتمثلة في القرآن والسنة، أو أن يكون الصوفي صوفيا دون كونه مسلما، كأن يكون المسلم مسلما دون اعتماده القرآن والسنة كمصدر[226].

---

[223] آرثر أربري Arthur John Arberry (1905م –1969م) مستشرق انجليزي اعتنى بدارسة التصوف الإسلامي والأشعار الفارسية، درس العربية في مصر سنة1931م، تحصل على درجة الدكتوراه في الآداب سنة 1936م من جامعة كامبريج ،كما له عدة أعمال أكاديمية منها فهرس المخطوطات العربية، وفهرس للكتب الفارسية سنة 1937م، وقام بترجمة بعض آيات القرآن، والعديد من الأعمال الصوفية، يعود له الفضل في معرفة كتاب المواقف والمخاطبات للنفري .... إلخ . (مؤمن محجوب، المعلقات السبع بين الأصل العربي والترجمة الإنجليزية، المجمع الثقافي المصري، مصر، طبعة إلكترونية، ص 19، 20.)

[224] محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص 150.

[225] وليام ستودارت William Stoddart (1925 –) طبيب سكوتلاندي له عدة مؤلفات في الفلسفة ومقارنة الأديان، عمل كمساعد ومحرر في المجلة البريطانية للدراسات المقارنة للأديان، اشتغل بالتصوف الإسلامي ودافع عليه، من بين مقولاته : " وبالنسبة لكتابات أكبر شعراء التصوف جلال الدين الرومي، إننا نوصي بكتاب السر المفتوح"، وكتاب الضحك العذيب" هوستن سميث، أديان العالم، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب سوريا، ط3، 1428هـ/ 2007. ص 532.

[226]محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي ، ص 151.

أما سبنسر ترمنجهام Spencer Trimingham [227] فقد دافع عن نشوء التصوف داخل الإطار الإسلامي المحض وأن تطوره كان تطورا طبيعيا داخل مسالك إسلامية متميزة وشكل لنفسه نسقا محكما، ورغم أنه يميل إلى وجود نوع من علاقة التأثر البسيطة بالأديان الأخرى إلا أنه يركز على كون الصوفية هم السر المكنون في القرآن الكريم وأنهم جوهر الدين الإسلامي[228].

أما المستشرقة آنا ماري شيمل A.Schimmel [229] فكانت نظرتها إلى منشأ التصوف على أنه محاكاة لحياة النبي صلى الله عليه وسلم والذي هو أيضا يستمد حياته من تعاليم القرآن الكريم الذي يمثل بالنسبة لدى الصوفية المصدر الفريد والكتاب الأساسي لعلومهم، إذ تعمق الصوفية في فهم معاني القرآن وخدموه أشدَّ الخدمة بتطوير علومه القرآنية، حيث كان بالنسبة إليهم المبدأ الأساسي في التأملات الوجدانية وقيادة الروح[230]. ورغم أننا قد عرضنا قول لويس ماسينيون في أصل التصوف إلا أننا نجد شيئا مضمرا في ثنايا قوله عن شأن الصوفية في الجماعة الإسلامية حيث جعل وهو يتكلم في هذا الأمر عن الأسباب الأولى التي دفعت الصوفية إلى اختيار العزلة، هو دافعُ التَقَرُّؤِ للقرآن ويشير إلى أن هذا المصطلح بالذات كان المصطلح المرادف لكلمة التصوف، ليدل هذا الأمر على شدة تعلق الصوفية بالقرآن الكريم، وكونه المصدر الأول لسلوكهم ومناهجهم لدرجة أنهم تسموا بمصطلح يدل على شدة القراءة للقرآن وعلى عمق التَّفهم على وزن

---

[227] سبنسر ترمنجهام Spencer Trimingham ولد سنة 1904، وتوفي سنة 1987م مستشرق بريطاني ذو اهتمامات صوفية له عدة مؤلفات عن التصوف الإسلامي من بينها الفرق الصوفية في الإسلام، الإسلام في السودان، والإسلام في شرق إفريقيا وغيرها من الكتب الغير مترجمة، اعتنى بتتبع جذور التصوف ونشأته وانتشاره في العالم .... إلخ (سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1994.)

[228] محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص 151.

[229] آنا ماري شيمل A.Schimmel (1922م- 2003م) مستشرقة ألمانية عملت في تدريس اللغة والأدب العربي والعلوم الإسلامية في جامعة بون، كما كانت مدربة ومعلمة للدبلوماسيين الألمان، كتبت وأشرفت على مجلة فكر وفن سنة 1963م، ولها عدة كتب من بينها، الشمس المنتصرة، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، روحي أنثى...إلخ. آنا ماري شيمل، الجميل والمقدس، ترجمة عقيل يوسف عبدان، دار العربية للعلوم ناشرون، الكويت، ط1، 1429هـ/ 2008م. ص 7.

[230] محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص 152.

تفعَّل ليدل على شدة التمرُّس له، ولكون القرآن هو المُخْبِرْ الوحيد الأكثر إفصاحا عن الله جعلوا منه مُتَوَسلا إليه، لكون الدافع الحقيقي لظهور التصوف، هو التعرف على الله حق المعرفة [231].

ففي هذه النظرة التي لا تكاد تخرج عن إطار المصادر الإسلامية للتصوف المتمثلة في شخص الرسول ﷺ من خلال أقواله وأفعاله، والقرآن الكريم المُعْطَى الأكثر دلالة عن الله في سير المتصوف الباحث عن علاقة القرب الأبدية، نجد الكثير من النصوص التي جعلها المتصوفةُ مُستنَدًا لسلوكهم ومرجعية ثابتةً لهم، فقد ذكر أبو النصر السراج الطوسي في كتابه اللُّمَع مجموعة من المصطلحات القرآنية الدالة على أصالة التصوف وعمقه في اللب الإسلامي حيث وردت في القرآن الكريم مجموعة من الألفاظ الدالة على ذلك كلفظ الصدق والمتمرسون له بالصادقين والقنوت بالقانتين، والخشوع بالخاشعين، و الإخلاص بالمخلصين، و الخوف بالخائفين، إلى غيره من المصطلحاتِ كالمحسنين والصابرين والمتوكلين والأولياء والمصطفَيْنَ والمقربين، وكثير من هذه الأمثلة الحية في القرآن مبثوثة في ثناياه[232]، والمعروف أن هذه المصطلحات القرآنية هي التي تحولت فيما بعد إلى مراتب السلوك إلى الله المتمثلة في الأحوال والمقامات، حيث يرجع كثير من الباحثين إلى أن كيان التصوف بكامله قائم على هذَيْنِ المصطلحَيْن الشاملَيْن لكل مناحي الحياة الروحية في الإسلام[233]، فهي مجاهدات يكابد عناءها الصوفي متصاعدا في سلمها على اختلاف ترتيبها عند كل شيخ واستعداد كل نفس تحت مسمى المقامات، ويكون وراءها ثمرة ذوقية وحياة جَوَّانية متمثلة في الأحوال أين تكون الأولى مكاسبَ والثانية مواهبَ، وليس من سلوك أو عمل إلا ولهم فيه دليل من القرآن والسنة يثبتون به صدق خبر مشايخهم المشددين على ضرورة التمسك بالكتاب والسنة لمن أراد الوصول والنجاة.

فإذا بدأنا من المسائل الأكثر جدلا في أصالتها مرورا إلى المسائل الأبسط سنجد أن هناك بَونًا شاسعا بين مراد أصحاب هذا العلم وبين ما أقره بعض الباحثين تقولا عليهم، فمثلا ما جاء عن

---

[231] لويس ماسنيون، التصوف، ص 32.

[232] السراج الطوسي، اللمع ، ص 34

[233] محمد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص134.

الحلول والاتحاد في أقوالهم لم يكن إلا من قبيل إثبات الله سبحانه ومحو أنفسهم، وفناء الشك والغفلة والأوصاف القبيحة، وبقاء اليقين والذكر والأوصاف الحميدة، وما قول أبي يزيد البسطامي: " سبحاني ما أعظم شأني "[234] إلا من قبيل الحكاية عن الله إذ لا يعقل عن عالم عارف بالله أن يقع في مثل هذه الملابسات، ويعضد هذا الموقف قول الشيخ علي بن وفا:

" يــظنــوا بي حـلــولا واتحــادا وقلـبي من سـوى الـتوحيد خالي "[235]

وقد نقل الشعراني عنه أن المراد بالاتحاد هو فناء العبد في مراد الحق تعالى[236]، وليس هنا ما يخالف شرعا، وأن ما كان منهم هو نفسه ما جاء في آيات بينات وأحاديث قدسية توهم الحلول والاتحاد ولا يراد منها ذلك، بل جاءت لتأكيد المعنى الأعمق لدرجة القرب الإلهي، في قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ [237] فرغم أن حبل الوريد كامن في الإنسان إلا أنه لا يُستدل بها على حلول الله فينا وإنما يراد منه القرب فقط، والحديث القدسي الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه: " قال رسول الله ﷺ، إن الله تبارك وتعالى قال: **من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنّه** ..."[238] فظاهر الحديث والآية حلولٌ واتحادٌ، لكن لن تجد عالما يقول بذلك لعلمه بمراد الله في ذلك وأنه لم يقصد به شيئا من هذا القبيل، ورغم أن ابن تيمية من المعادين لهذا المذهب الروحي إلا أنه ينصفهم في مجموع فتاويه حيث يقول: " ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات، ولا اتحاده به، وإن سُمع شيءٌ من ذلك منقول عن بعض أكابر الشيوخ

---

[234] إسماعيل حقي بن مصطفى الخلوتي، روح البيان في تفسير القرآن، ج4، ص 292.

[235] جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، ص127.

[236] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 440.

[237] سورة ق الآية 16.

[238] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 6502، ص 900.

فكثير منه مكذوب، اختلقه الأفّاكون من الاتحادية المباحية، الذين أضلهم الشيطان وألحقهم بالطائفة النصرانية"[239].

أما وحدة الوجود التي يخلط فيها الباحثون من أهل النظر بين القول بالتوحيد المحض، وهو مقصد الصوفية، وبين الخلط بين الخالق والمخلوق أين يصير الخلق هو عين الحق والكل هو الله، وذواتهم هي ذات الله وصفاتهم هي صفات الله، ليكون هذا القول كفرا لا يصح أن يقول به أحد من أهل الملّة[240]، بل المراد من المحققين من أهل هذا الفن هو ما دافع عنه الشيخ عبد الغني النابلسي في كتابه "إيضاح المقصود من وحدة الوجود" بأن المراد من وحدة الوجود لم يكن يوما مخالفا لما سار عليه أئمة الإسلام، بل هو من المعلوم من الدين بالضرورة إن صح الفهم وانكشفت الحجب، فلا ينكر ذو عقل أن العوالم كلها موجودة من العدم وأن وجودها مستمد من وجود الله لا من تلقاء نفسها، وأن قيامها في الوجود إنما هو من إمداد الله تعالى لها في كل لحظة، فهذه العوالم من جهة نفسها معدومة، ومن جهة وجود الله وإمداده لها موجودة ، فلا وجود لأعيانها وصفاتها وأجناسها وأنواعها على الحقيقة أبدا، لولا وجود الله. فلا يصح إثبات الوجود الحق المطلق إلا لله[241]. وهو عين التوحيد وما أقره القرآن الكريم في قوله تعالى﴿ هُوَ ٱلأَوَّلُ وَٱلآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣ ﴾[242] وقوله ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلإِكْرَامِ ۝٢٧ ﴾[243] ليدل على أن ما نسب إلى الصوفية من مروق وإلحاد، ليس إلا من باب المنقصة والطعن فيما ليس فيهم، بل ما جاءوا به حتى في أكثر القضايا فلسفيةً، هو من باب التدبر في كلام الله ووحيه وأنهم ما نالوا هذه الفتوحات إلا بشق الأنفس وملازمة لما أنزل.

---

[239] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص 74، 75.

[240] عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص17 .

[241] المرجع نفسه، ص 8، 9.

[242] سورة الحديد، الآية 3.

[243] سورة الرحمن، الآية 24-25.

وهذا بيان لمسألتين كبيرتين طال فيهما الحديث اتهاما للتصوف فيه باستمدادها عن أديان الشرق، ليتضح لنا عكس ذلك، أما إذا عدنا إلى بعض القضايا التي نجدها عند الصوفية ويتوهم منها بعد المصدر القرآني والنبوي نظرا لما يروجه الكثير من الباحثين من أن هذه الأمور لا تمت للإسلام بصلة، نأتي لنبحث فيما قاله الصوفية استقراءً لموقفهم، حتى إذا أتينا إلى مقارنتها بسلوك نساك اليهودية جاز لنا الحكم في أي الفريقين أسبق إلى هذه النظريات الروحية ومن له الشرعية النصية في أن ينسبها إلى نفسه أسبقيةً أو أحقيةً.

فإذا بدأنا ببيعة العهد التي يعاهد فيها المريد شيخه ومرشده على السير في الطريق والالتزام بالأخلاق الفاضلة والابتعاد عن الأخلاق السيئة نجد الصوفية يستدلون على هذا الأمر بسلوك الصحابة مع النبي ﷺ في بيعة الرضوان من خلال قوله تعالى ﴿ **إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا** "[244]، أما التلقين بأن يردد الشيخ الذكر فيتلقاه عنه المريد، فقد ورد هذا الفعل عن النبي ﷺ سواء كان تلقينا جماعيا كالذي كان مع أصحابه حين أمرهم بغلق باب المسجد ورفع أيديهم ليلقنهم ' لا إله إلا الله ' وذكروا الله بهذا الذكر ساعة ثم دعا لهم بالغفران[245]، أو بتلقين خاص كالذي كان مع علي رضي الله عنه بأن خصه النبي ﷺ بتلقين ' لا إله إلا الله ' ثلاث مرات مع كيفية التلفظ بها جهرا[246].

أما قضية الزهد الذي أعتبر دخيلا على الإسلام من قبل بعض الباحثين الذين اتهموا فيه التصوف باستيراده عن المسيحية[247]، حيث يرون أن الإسلام أبعد عن حياة الزهد بدليل انتهار الرسول ﷺ للرهبنة بعد أن جاءه من يريد الصوم ولا يفطر، ومن يقوم الليل ولا ينام، ومن لا يتزوج

---

[244] سورة الفتح، الآية 10.

[245] أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، رقم الحديث 17121، ج 28، ص 348

[246] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 75.

[247] نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص20.

النساء فانتهرهم عن ذلك الفعل وقال من رغب عن سنتي فليس مني[248]، لكن هذا مناف لفهم الصوفية لموضوع الزهد إذ روي عن إبراهيم بن أدهم أنه قال:" الزهد فراغ القلب من الدنيا لا فراغ اليد، وهذا زهد العارفين، وأعلى منه زهد المقربين فيما سوى الله تعالى من دنيا وجنة وغيرهما، إذ ليس لصاحب هذا الزهد إلا الوصول إلى الله تعالى والقرب منه"[249] ويستدلون على مشروعية الزهد واستصغار الدنيا وحطامها بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٥﴾ ﴾ "[250] وسلوك النبي ﷺ مع أصحابه وحثهم على الزهد في الدنيا وسيرته التي كانت نموذجا عمليا للزهد إذ روي عنه أنه كان ينام على الحصير وتمر عليه أحوال من الفقر والشدائد فلا يلتفت إليها ويمضي على صبره واحتسابه[251].

أما الذكر الذي هو شعار الصوفية ومُثمِرُ المقامات والمعارف والأحوال[252] فنجدهم أشد الناس اعتناء به وذلك امتثالا لأمر الله تعالى في قوله: "﴿ فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾ "[253]"، وقوله تعالى: "﴿ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾" [254] فأرادوا أن يكونوا السابقين في هذا الوصف حتى يكونوا أهلا للثناء .

أما اتخاذ السبحة في الذكر فهي مما رآه المستشرقون بدعة موروثة عن النصارى والبوذيين، لكن استخدام الصوفية لها جاء عن استدلال بسير الصحابة والتابعين، فما رواه السيوطي عن جمع من الصحابة خير دليل لهم، إذ كانوا يعقدون التسبيح والذكر بالحصي والنوى، فقد روي عن صفية رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنه دخل عليها مرة فوجد بين يديها أربعة آلاف نواة تسبح بهن فسألها عما تفعله، فأخبرته أنها تسبح بهن فأقرها على ذلك، وهو ما كان مع سعد بن

---

[248] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 5063، ص 725.

[249] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 280.

[250] سورة فاطر، الآية 5.

[251] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 6459، 895.

[252] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف ، ص 113.

[253] سورة البقرة، الآية 151.

[254] سورة الأحزاب، الآية 35.

أبي وقاص وثلة من الصحابة، أما فاطمة بنت الحسين بن علي رضي الله عنهم أجمعين فكانت تسبح في خيط معقود فيها، وأبو هريرة كان له خيط فيه ألفا عقدة لا ينام حتى يسبح به اثنتي عشر ألف تسبيحة، وروى عن الجنيد البغدادي أن شخصا عاتبه على حمله سبحة في يده وقال: على قدرك ومكانتك تحمل سبحة بيدك، فقال: سبيل وصلت بها إلى ربي لا أفارقها. إلى آخره من النماذج التي جمعها السيوطي عن جمع من الصحابة والأفاضل مستدلا على جوازها، وعدم مخالفة الشرع فيها وعلى أنها مشروعة منذ الرعيل الأول للصحابة لما تُورثه من استحضارٍ لله وكثرة ذكره بها[255].

أما الحركة في الذكر فكثير من الباحثين يرون أنها من قبيل تأثير الأمم السابقة عليها، لكن للصوفية رأي مخالف في ذلك فهم يستدلون عليه من حديث أنس رضي الله عنه أين كانت الحبشة يرقصون بين يدي رسول الله ﷺ ويثنون عليه بلغتهم فأقرهم على ذلك ولم ينكر عليهم[256]، ليستدلوا بهذا على جواز الاهتزاز والحركة في الذكر مع جواز المزج به مع الثناء على رسول الله ﷺ، كما ورد عن علي رضي الله عنه واصفا أصحاب رسول الله ﷺ بأنهم كانوا يبيتون لله سجدا وقياما يتلون كتاب الله يتراوحون بين جباههم وأقدامهم، وإذا ذكروا الله مالوا كما تميل الشجر يوم ريحٍ، وبكت عيونهم حتى تبتل ثيابهم[257]، ليذهب الصوفية إلى جواز الحركة في الذكر بدليل قول علي رضي الله عنه "مادوا كما يميد الشجر"[258] وعلى أن هذا الفعل ليس ببدعة جاء بها الصوفية وإنما هو اقتداء وتأسٍ بحال الصحابة رضي الله عنهم.

أما عن السماع والإنشاد فيستدلون به على إقرار النبي ﷺ لصحابته يوم بناء المسجد إذ كانوا يرتجزون وينشدون:

"اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فانــصر الأنـصار والمــهاجـرة"[259]

[255] جلال الدين السيوطي، المنحة في السبحة، ص 1، 2، 3.

[256] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث، 454، 455، ص 69. و رقم الحديث 950، ص 130.

[257] أبو الفداء ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج8، ص7 .

[258] محمد الحسيني الزبيدي، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ص 246.

[259] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 6412، ص 889.

وروى البخاري في صحيحه خبرا يماثله، فعن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: "**خرجنا مع النبي ﷺ إلى خيبر فسرنا ليلا، فقال رجل من القوم لعامر بن الأكوع ألا تسمعنا من هنيهاتك ؟ وكان عامر رجلا شاعرا، فنزل يحدو بالقوم ويقول:**

" الـلهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصـــدقـــنا ولا صـلينا

فاغفر فداء لك ما اقتضينا وثبــت الأقـــدام إن لاقـينا

وألقـيَـــنْ سكينـــة علـــينا إنَّا إذا صـــيـح بـــنا أتيـــنا

وبالصياح عَـــوّلوا علـينا "

فقال رسول الله ﷺ:" من هذا السائق؟ قالوا: عامر بن الأكوع، قال: يرحمه الله "[260]

وما يجد الصوفية أفضل مما دار من حوار بين عمر بن الخطاب وحسَّان بن ثابت لَمَّا سمعه ينشد وهو في المسجد فأراد عمر أن ينكر عليه بنظراته الحادة، إلا أن حسان رد عليه قائلا: " كنت أنشد وفيه من هو خير منك"[261]، يقصد به رسول الله ﷺ، ولِمكانة حسان بن ثابت رضي الله عنه عند رسول الله جُعِلَ له في المسجد منبر يفاخر عليه عن رسول الله[262].

أما القول بالكرامات وخوارق العادات فيكثر الحديث عنها لدى المتصوفة وليست من الأمور الواهية أو من نسج الخيالات الخلاقة، رغم أن مثل هذه الأمور معروفة عند البراهمة ورهبان المسيحية إلا أننا لا نظن أحدا ينسب قصص الصوفية في هذا السياق إلى تأثير خارجي، لأن له سند من الوحيين ولا حاجة لتبني مثله من ثقافات أخرى، فاطلاع الخضر عليه السلام على أحوال اليتيمين والصبي والصيادين[263] لم يكن من باب المعجزة بل من باب الكرامة الخاصة بالأولياء، وولادة العذراء من غير أب، ونوم الفتية لثلاث مئة سنة، كلها نماذج حية عن قدرة الله تعالى في خلقه واعتنائه بأوليائه وإكرامهم له بخوارق العادات، وقصة جريج[264]، والثلاثة الذين حبسوا داخل

---

[260] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ، رقم الحديث 4196، ص 572.

[261] المصدر نفسه، رقم الحديث 3212، ص 437.

[262] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، رقم الحديث 2485، 1161.

[263] سورة الكهف، الآية 70 ، 73، 81 .

[264] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 3436، ص 480.

الغار[265] كلها من أخبار السنة الصحيحة، وقصة البقرة، وما نقل عن الصحابة الكرام من عجائب الأخبار ما لا يدع مجالا للشك في أن ما قد يحصل لبعض الصوفية هو من نفس القبيل ولا غرابة إن وجدنا مثله في أخبارهم.

و الخلوة التي قد يرى البعض أنها استنساخ لرياضات الشرق الروحية المستغرقة في التأمل حتى يصل الناسك إلى حالة الصفاء المتمثلة في النرفانا، أين يزول كل سلطان للنفس ويكون هناك نوع من التحرر التام[266]، بينما المتعمق في مسألة الخلوة يجد أنها إسلامية المصدر رغم التشابه القائم بين التأمل المشرقي والخلوة عند الصوفية، إلا أن الغاية والمقصد والوسائل مختلفين تماما حيث تستغرق البوذية في الفراغ كنوع من الإلحاد تخلصا من سطوة الأديان وتحررا من علائق الشهوات الحسية[267]، بينما الخلوة الصوفية هي اعتزال للناس وللحياة الاجتماعية فترة من الزمن حتى يستفرغ القلب ما فيه من براثن الدنيا ويستريح الفكر عما سوى الله حتى يبدأ في الذكر باستحضار القلب مع صحبة شيخ عارف يقيه الوساوس والهواجس[268]، فيواظب على الذكر حتى ينطبع الذكر في القلب ويمحى لفظه وتبقى صورته، فيستمر على تلك الحال إلى أن يمحى الوسم والرسم عن القلب، وتبقى الحقيقة فلا يشتغل القلب إلا بالله[269]. ولم يكن سلوك الصوفية في هذا المسلك خارجا عن نطاق الكتاب والسنة إذ كان لهم فيها أسوة برسول الله ﷺ فقد كان يختلي في غار حراء ويتعبد الله فيه حتى جاءه الوحي[270]، فكان هذا منطلقهم الأول لتأكيد مشروعيتها، حيث ذكروا أن الواجب على المبتدئ سلوك الخلوة لأنها كانت أولى مراتب النبي ﷺ، وصولا إلى أعلى المراتب التي كان فيها قاب قوسين أو أدنى وهي مبلغ الوصول، ولا يكون هذا إلا للنبي أما الأولياء فأقل درجة منهم إذ يستحيل أن تعلوا درجة الولاية درجةَ النّبوة [271]، ولا يُعترض على دليلهم بقول:

---

[265] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 3465، ص 474.

[266] أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، ص 155.

[267] المرجع نفسه، ص 154.

[268] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 198.

[269] المرجع نفسه، ص 198، 199.

[270] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 3، ص5.

[271] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 201.

أن مسألة الخلوة كانت قبل البعثة، لأن لفظ الحديث المتكلم عن مبدأ الوحي يستدل به على أن الرؤيا الصالحة والخلوة كانت مما أوحي به إلى النبي ﷺ[272]، ولو لم تكن مشروعة لنهى عنها النبي ﷺ ، كما بين كذلك الكشميري أن اعتكاف الفقهاء وخلوات الصوفية هي من قبيل واحد[273]، حيث لم يترك النبي ﷺ سنة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله إليه[274]، بل واعتكف في عامه الذي مات فيه عشرين يوما من رمضان، واعتكف كذلك في شوال[275] ليكون هذا تأكيدا من النبي ﷺ على ضرورة الالتزام بها كما دل على جواز الخلوة المقابلة لها، ويتأسى الصوفية كذلك بقصة موسى عليه السلام في قوله تعالى:"﴿ ۞ وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ١٤٢ ﴾ "[276] ويعتبرون أن ما مر به سيدنا موسى عليه السلام هو من باب الخلوة التي يجعلها الصوفية سبيلا لبلوغ أعلى مراتب اليقين.

ويتبع الخلوة نوع من المكاشفة والمشاهدة التي يصل فيها الصوفي إلى درجة ينظر فيها أسرار الموجودات ولوائح الحقائق زيادة في اليقين، أين تصير قلوبهم عارفة بالله وعارفة لكل شيء به، فهم حاضرون غائبون على حال انفراد الحق في الغيبة والحضور، حيث يقول في هذا الصدد أبو سعيد الخراز: "الخلق في قبضة الحق وفي ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى في سره ولا في وهمه غير الله تعالى"[277]، ويرون في قوله تعالى: " ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ﴾ "[278] دلالة على ما هم عليه من الحضور ومشاهدة الله

[272] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ص5.

[273] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف ، ص 202.

[274] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 2026، ص 268.

[275] المصدر نفسه، رقم الحديث 2033، ص 269. .

[276] سورة الأعراف، الآية 142.

[277] السراج الطوسي، اللمع، ص 101.

[278] سورة ق، الآية 37.

بالقلب[279]، وهو استحضارٌ لقوله ﷺ عن الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك[280]، ويأتي نوع آخر من أنواع المكاشفة وهي الكشف المشابه للفراسة، أين ينظرون بنور الله حيث تزول عن أعينهم كل الحجب الساترة للحقيقة ولا يكون هذا إلا لأهل المجاهدة، الذين يكرمهم الله بمعرفة حقائق الوجود، وهذا الكشف ميراث محمدي ورثه الصحابة عنه وتوارثه فيما بعد من سار على شاكلتهم[281]، ويستدلون على صدق دعواهم بقوله تعالى: " ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾"[282] ليؤكد على إمكانية حدوث الكشف وأنه ليس من خوارق العقول، وما جاز لنبي جاز لولي[283]، وقد قص القرآن الكريم خبر الخضر عليه السلام والكشف الذي كان مع الغلام والصيادين والكنز، وما جاء عن بعض الصحابة خير مستند على صدق خبرهم، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال في عمر أنه من المحدَّثين الذين يكشف لهم بقوله: **" لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يُكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء فإن يكن من أمتي أحد منهم فعُمَر"**[284] ولعل أبرز حادثة وقعت معه هي حادثة سارية حين نادى به وهو على المنبر يخطب "يا سارية الجبل" وقد رآه رأي العين وجيشه يحاصر في بلاد فارس، لما كشف له حال الجيش على أبواب نهاوند وما آل إليه من ضيق وعسرة، فسمع الجنودُ صوتَه واستجابوا له فنجى الجيش وغنم المسلمون[285].

وهذه جملة من بعض أقوالهم وأخبارهم ومناهجهم التي رأينا أن لها صلة بالقرآن الكريم والخبر الصحيح عن النبي ﷺ وأصحابه، وأن كل ما قالوه إنما كان محاكاة لفعلهم وأن ما آلوا إليه من علوم ومكاشفات إنما هي ثمرة زهدهم واقتدائهم بالقرون الثلاثة الصالحة ولم يشذ عنهم أحد حتى

---

[279] السراج الطوسي، اللمع، ص 100.

[280] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 50، ص 14.

[281] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص340.

[282] سورة الأنعام، الآية 75.

[283] يوسف بن إسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ص 30

[284] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 3689، ص 501.

[285] محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مرقاة المفاتيح، ص 205.

في أكثر المسائل عمقا أين يخالها الجاهل مروقا عن الدين، وأن ما صدر عنهم في هذا الباب إما أن يكون من باب الشطح الذي سبق وأن أشرنا إليه أو من قبيل عبث الدخلاء عليه إما تشويها له أو تلصصا عليه، لنخرج بنتيجة مُفادها أن هذا العلم متأصِّل في الموروث الديني الإسلامي وهو زبدة المجاهدات التي أمر بها النبي الكريم أصحابَه فاعتنى قوم بظاهرها واعتنى هؤلاء بجوهرها وتحقيق معانيها امتثالا وطاعة له.

المبحث الثالث: أعلام التصوف وأهم مصطلحاتهم ومؤلفاتهم.

برز في ساحة التصوف أعلام كبار تركوا بصمتهم في تاريخ الفكر الإسلامي وفي تاريخ الفكر الإنساني على العموم، استحقوا لقب الخليفة الذي وعد الله به الملائكة في قوله: " ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ "[286]، حيث كانوا شهودا على الخلق ونماذج تقتدي بهم الإنسانية جمعاء إن أرادوا رشادا، وتركوا لنا إرثا عظيما من الأفكار والنظريات الأخلاقية حفظتها لنا مؤلفاتهم على غزارتها المعرفية مما أدركته يد المحققين ومما لم تدركه أيديهم بعدُ لترى النور، وهذا ما سنراه في هذا المبحث.

المطلب الأول: أعلام التصوف الإسلامي.

ظهر العديد من العلماء والعارفين في ميدان التصوف كما ظهر على شاكلته علماء في ميادين أخرى من العلوم الإسلامية، وأبرزوا عمق فنهم وخدموه حتى أظهروا جوهريته وسيادته على جميع العلوم والفنون الإسلامية، وأن كل ما ظهر منها ما هي إلا خادمة لهذا الجوهر والمقام الأسمى من الدين، ألا وهو مقام الإحسان، ولو أحصينا هؤلاء الأعلام جميعا لما كفت هذه الورقات، لكن سنوجز بذكر أبرز أعلامهم الذين تركوا بصمتهم فيه بتأسيسهم لكبرى المدارس الصوفية والنظريات التي لم تظهر عند سواهم، ونقتصر على أعلام التصوف في العصر الوسيط حتى لا نخرج عن مجال الدراسة المحصور، لأننا سنحتاج كل مطلب مما سبق في خدمة ما سيأتي لبيان أثر التصوف الإسلامي في الفكر اليهودي العربي الوسيط، وحتى نحيط بالتصوف وأعلامه علما لا نذكر في هذا

[286] سورة البقرة، الآية 29.

المطلب علماء التصوف الذين بلغتنا كتبهم، بل سنتركهم للمطلب الثالث حتى نتعرف عليهم وعلى مؤلفاتهم.

أولا: أعلام التصوف في القرنين الأول والثاني.

1- **الحسن البصري** : قطب الغوث في زمانه، على حد قول الصوفية، وأحد أوائل رجال السند الروحي للطرق الصوفية، من مواليد المدينة سنة 21 للهجرة، عاش وتربى في البصرة، حيث كان لأحداث الفتنة الواقعة بين الصحابة أثر عظيم في حياته التنسكية، التي صاغت فكره التأملي الوجداني والعقلي، مع البعد عن الفتن السياسية وإيثار الجهاد الأصغر والأكبر معا، كان مرجعَ زمانه بعد أن أسس مدرسته في البصرة، أين واجه بمنهجه المتأصل كل الأقوال والآراء المارقة عن الدين، ورسم معالم الطريق الروحي القائم على الزهد والورع والخوف من الله وفق ما جاء به الوحي، ليؤسس ما يسمى بعلم القلوب والخواطر، في غير جحود لقيمة النظر العقلي والجامع لكلا المذهبين في السير إلى الله والدعوة إليه، انتقل إلى الرفيق الأعلى سنة 110هـ[287] .

2- **إبراهيم بن أدهم**: على غرار مدرسة البصرة في الزهد كان هناك منبع ثاني للتصوف في خرسان، أين لمع نجم كثير من المتنسكين الذين أخذوا التصوف من معين الإسلام الصافي، وكان إبراهيم بن أدهم من أبرزهم، كان مولده في بلخ حيث لا نعرف شيئا عن ميلاده ولا منشأه الصحيح البعيد عن الأسطورة والخرافة، غير أنه لما اهتدى إلى طريق الزهد أخذ منهجه عن عرفاء البصرة وزهادها، وأخذ عن مدرسة الحسن البصري علومه في الخلة والمراقبة الإلهية والكمد والمعرفة التي طورها ليصوغ مذهبه فيما بعد، ثم ترقى في العبادة على متنسكي العراق ومكة، ولما لم يجد فيهم ضالته، اعتزل الحياة

[287] الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 203، 204 .

الاجتماعية ناحية دمشق، ليتفرغ فيها لتعليم تلاميذه الذين نشروا مذهبه في خرسان، لتكون منافِسة فيما بعد لمدرسة البصرة[288].

ثانيا: أعلام التصوف في القرن الثالث.

1- **ذو النون المصري:** أبو الفيض بن إبراهيم المصري كان من مواليد أخميم لأسرة نوبية، حيث لا نعرف عن نشأته الأولى غير هذا، عرف بتقواه وأخلاقه لدرجة قيل فيه إنّه قطب زمانه[289] مما أثار حوله القلاقل والفتن، لكن صبره وتقواه وأخلاقه الكريمة حالت بينه وبين كيد الكائدين، وأجمع كثير من العلماء[290] على أنه أول من رتب لمريديه الأحوال والمقامات في طريق أهل الولاية، ورأينا عنه سالفا ما قال في حقه المستشرقون من كونه أول من أدخل مبادئ الأفلوطينية الحديثة، من غيبوبة وجذب. وامتاز مذهبه في التصوف بطابعه الشعري المفعم بالرموز والمجاز لتستوعب اللغة شيئا من مواجيده الفياضة التي لا تتضمنها اللغة في قالبها الظاهري والحقيقي، توفي في الجيزة سنة 245هـ [291].

2- **الجنيد البغدادي:** أبو القاسم بن محمد بن الجنيد الخراز ولد في نهاوند من بلاد فارس، عاش وتعلم في بغداد مدينة العلم والعلماء، أخذ علم التصوف عن عمه السري سقطي والحارث المحاسبي، كان شديد العلم والمعرفة في الدين ظاهره وباطنه، لدرجة قيل في حقه إنَّه شيخ الطائفة[292]، واصطبغت مدرسة بغداد بطابعه الخاص في التنسك لشخصيته البارزة، حيث إليه ترجع كل الأسانيد الصوفية إذ لا يخلوا سند من أسانيد الصوفية إلاّ وهو متصل به، كان أول صوفي يعتنق مبدأ الاتصال الصوفي في تأملاته

[288] الحسين معدى، موسوعة الصوفية، ص 208، 209.

[289] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص86.

[290] من بين هؤلاء السلمي وأبو داود السجستاني، وعمر السهروردي في عوارف المعارف، الحسين معدى، موسوعة الصوفية، ص 213.

[291] الحسين معدى، موسوعة الصوفية، ص 214، 215.

[292] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص150.

حول الميثاق الأول أين صرحت أرواح البشرية في عالم الأشباح بتصريح الحب الإلهي، ولم تشذ عن هذا الميثاق إلا بعد اختلاط الأرواح بالأبدان، فكان لزاما سلوك طريق التصوف لتطهيرها والعودة بها إلى أصلها الأسبق، كانت هذه أبرز آرائه، توفي سنة 298هـ[293] .

ثالثا: أعلام التصوف في القرنين الرابع والخامس:

1- **محمد بن عبد الجبار النفري:** لم يعرف عنه الكثير لولا مؤلفه الوحيد "المواقف والمخاطبات" الذي كُتب له عن طريق الأمالي والقصاصات التي تركها لمريديه، حيث قال عفيف الدين التلمساني، إنّ الذي أعد الكتاب هو ابنه نظرا لكثرة أسفاره وسياحته، توفي في القاهرة سنة 354هـ، حيث كان ذا تجربة صوفية فريدة صاغتها السايحات الوجدانية والتأملات الباطنية، أفرزت نظرته الصوفية بطابع الرمز أين تكلم عن موقف الشهود لله، وأن ما سواه حجاب، وأن الولاية لا تظهر للعبد إلا بعد الفراغ من كل شيء سوى عن الله، وكان في أقواله وعباراته نوع من التأثر بنظريات الحلاج والبسطامي، لكن لم يقل بما قالوا ولم يمرق فيما مرقوا، بل التزم فيما صرح فيه من مواجيد، من غير خوض في حلول ولا اتحاد، وقد كان له أثر كبير فيما بعد على محي الدين ابن عربي وأتباعه في مسألة القطب وخاتم الأولياء، وقد كانت أبرز نظرياته القول بالصلة بين المعرفة والكشف حيث تصبح عنده المعرفة كشفية والعارف هو صاحب الشهود دون الحجب والأستار[294].

2- **عبد القادر الجيلاني:** لقب بالجيلاني نسبة إلى مسقط رأسه بجيلان الواقعة في بلاد فارس حيث ولد سنة 470هـ من أسرة يرقى نسبها إلى علي رضي الله عنه، درس الفقه على مذهب الحنابلة ببغداد وهناك التقى بعض الصوفية فأخذ عنهم الطريق، اشتهر

[293] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 217، 218، 219.

[294] المرجع نفسه، ص 370، 371، 372، 373.

بورعه وتقواه وصلاحه، نسبت إليه الكثير من خوارق العادات والكرامات مما لا يحصى عددها[295]، عرف عصره بكثرة التيارات الفلسفية والكلامية والصوفية وتضارب الآراء في العقائد والأقوال، مما حمل على نفسه مجابهتها في مواقف معتدلة جامعا بين الشريعة والحقيقة، وكان أول منشئ للطرق الصوفية القائمة على تجريد التوحيد والوقوف بين يدي الله في موقف العبودية مجردا عن كل شيء لا بشيء ولا لأي شيء، توفي سنة 561هـ[296].

المطلب الثاني: أهم المصطلحات الصوفية.

أوضح القشيري في مقدمة الباب الرابع من كتاب الرسالة، أن الصوفية اعتنوا بصياغة مصطلحاتهم وألفاظهم على ما تعارف عليه أرباب كل فن وعلم، حتى يسهل للواقفين على الصنعة ولوج فنهم والغوص فيه، والفهم على المخاطبين، لكن ما امتاز به الصوفية في قصدهم من وراء صناعة مصطلحاتهم هو كشف معانيهم لأنفسهم تسترا على من باينهم في الطريقة، حتى تبقى أسرارهم محفوظة مستبهمة على غيرهم، غيرة منهم على حقائق الله التي أودعها في نفوسهم وقلوبهم[297]، لذلك سنعرّج في هذا المطلب على أبرز المصطلحات التي امتاز بها الصوفية عن غيرهم في بيان طريقهم إلى الله، فمن غير المعقول أن ندرس أثر التصوف على الفكر اليهودي دون احاطة بمصطلحات العلم ومرتكزاته.

1- **المقام:** وهو ما يتوصل إليه المريد من منزلة يحَل فيها بعد كثير مشقة وطلب، يتحقق من خلاله بجميل الآداب، حيث يختلف المقام عند كل سالك بحسب ما هو مشتغل

[295] الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، ص 221.
[296] المرجع نفسه، ص538، 539، 540.
[297] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص299.

به من رياضة، والشرط الذي وضعه الصوفية أنه لا ينتقل من مقام إلى مقام حتى يستوفي أحكام الذي قبله[298].

2- **الحال**: هو المعنى الذي يقع في القلب من غير قصد ولا طلب، وهو من قبيل التفضل من الله لا من قبيل التكسب كالمقام، حيث يكون صاحب الحال في ترق إلى حال من غير استقرار فيه، وقد عبر عن هذا المعنى أحد شيوخ هذا الفن فقال:" الأحوال كالبروق فان بقي فحديث نفس"[299].

3- **القبض والبسط / الهيبة والأنس**: هي من الأحوال التي تصحب حال الخوف والرجاء وهي إلى القبض والبسط أقرب، فكلاهما ناتج عن أملٍ بلقاء محبوب أو ترقبِ محذور، فيكون وجه الشبه أنهما حاصلان في الوقت تغلب عليهما العاجلة، فيكون البسط مصحوبا بالسرور والقبض مصحوبا بالخوف والحزن، وهما من جملة ما استعاذ منه الصوفية[300]، ويأتي أعلى منهما مرتبة، وهما الهيبة والأنس، فكما أن القبض أعلى مرتبة من الخوف فإن الهيبة أعلى مرتبة من القبض، وكما أن البسط أعلى مرتبة من الرجاء فإن الأنس أعلى مرتبة من البسط[301].

4- **الوجد**: نوع من الكشف من الله يورث في النفس حركة واضطرابا، ويظهرُ من صاحبه شهيقٌ وزفيرٌ إذا اشتد عليه وجدُه، ويكون عند المتمكن في الطريق من غير حركة ولا اضطراب، وقد يكون مما يصادف القلب من الفرح أو الغم، وقال فيه أحد العارفين[302]:"

---

[298] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 303.

[299] المصدر نفسه، 304.

[300] المصدر نفسه، ص306، 307، 308.

[301]المصدر نفسه، ص 309، 310.

[302] وهو أبو سعيد أحمد بن بشر بن زياد بن الأعرابي رحمه الله.

أول الوجد رفع الحجاب، ومشاهدة الرقيب، وحضور الفهم، وملاحظة الغيب، ومحادثة السر، وإيناس المفقود، وهو فناؤك أنت من حيث أنت"[303].

5- **الغيبة والشهود**: الغيبة عما سوى الله لاشتغال الحس بما ورد عليه من الأحوال، فيغيب عن حظوظ النفس فلا يراها[304] حتى يكاد يغيب عن احساسه بذاته وبغيره، أما الشهود فهو الحضور بالله، ليكون غيابه عن الخلق حضور مع الحق، وذلك لاستيلاء الوجد عليه، ويكون الحضور بين يدي الله على قدر الغيبة بين يدي الخلق[305].

6- **الجمع والفرق**: أوضح هذا المعنى الأستاذ أبو علي الدقاق بقوله:" الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك"، ليكون الفرق من كسب العباد في إقامة العبودية واثبات الخلق، والجمع هو ما تلطفَ به الله من الاحسان في إظهار معاني الحق واثباته[306].

7- **الفناء والبقاء**: أشار القوم في عموم اطلاقهم على الفناء بقولهم: إنَّه "سقوط الأوصاف المذمومة"، وفي البقاء بقولهم:" إنَّه قيام الأوصاف المحمودة"، لكن إذا قرن الفناء بالنفس، فقيل فنى العبد عن نفسه وعن الخلق، فالقصد منه زوال الإحساس بنفسه وبالخلق، مع اثبات وجودهما، فتكون نفس العبد موجودة والخلق موجودون لكنهم في حكم العدم لغفلته عنهم، ونفس الأمر مع البقاء، فاذا تحقق العبد بالفناء كان ذاك هو عين البقاء، فمن فنى عن الصفات المذمومة ظهرت عليه الأوصاف المحمودة[307].

8- **الغيبة والحضور**: الغيبة هو ما يغيب عن القلب من شؤون الخلق، لدرجة يفقد العبد احساسه بنفسه وغيره لقوة الوارد حيث يغيب به عنهم، أما الحضور فهو حضور العبد

---

[303] السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص 375، 376.

[304] الكلباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 87.

[305] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص324.

[306] المصدر نفسه، ص317.

[307] المصدر نفسه، ص321، 322.

بالحق لغيابه عن الخلق، فيكون حاضرا بين الناس، لكنه في حكم الغائب لشدة استيلاء ذكر الحق على قلبه[308].

9- **الصحو والسكر**: الصحو هو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والسكر هو شدة الغيبة بفعل الوارد وقوته، والفرق بين الغيبة والسكر أن الغيبة قد تحدث للعباد حينما يغلب على قلوبهم وارد الرغبة والرهبة وتداعيات الخوف والرجاء، لكن السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، وفي السكر محاكَمٌ إلى الحال محفوظٌ بالله، وفي الصحو محاكمٌ إلى العلمِ متحفظٌ بتصرفه[309].

10- **الذوق والشرب**: وهي ألفاظ يعبّر من خلالها القوم "عما يجدونه من ثمرات التجلّي، ونتائج الكشوفات وبواده الواردات"، وقد قيل إنّ" صاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصحاب الري صاح"، ومن توطد حبه دام شربه، حتى إذا دام على تلك الحال من الحب والشرب لم يورثه ذلك سكرا فكان دائم الصحو بالله، ولم يكن منهم فِطامٌ عنه لما استحكم فيهم[310].

11- **المحو والإثبات**: " المحو رفع أوصاف العادة، والإثبات إنامة أحكامِ العبادة، فمن نفى عن أحوالِه لخصالِه الذميمة، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة، فهو صاحب محو وإثبات" وقيل: " يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، ويثبت على ألسنة المريدين ذكرَ الله"[311]، وهما من مشيئة الله لقوله تعالى: "﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ "[312].

---

[308] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 324، 325.

[309] المصدر نفسه، ص 327، 328.

[310] المصدر نفسه، ص 329.

[311] المصدر نفسه، ص 331.

[312] سورة الرعد، الآية 40.

12- **التجريد والتفريد:** فالتجريد " أن يتجرد بظاهره عن الأعراض وبباطنه عن الأعواض"، و"التفريد أن ينفرد عن الأشكال والأحوال ويتوحد في الأفعال"، فتكون أعماله لله وحده، متجردا عن كل ما سوى الله غير آبه لخلقٍ ولا لعملٍ، فتنفرد نيته لله وحده ولا تنصرف إلا إليه، فالتجريد ألاَّ يَملِك، والتفريد ألاَّ يُملَك[313].

13- **الستر والتجلي:** فرق بين عوامِ القوم وخاصتِهم، إذِ التجلي في حق العوام نعمة وبلاؤهم في الستر، أما الخواص فالستر في حقهم رحمة، فكما يتجلى لهم، يستُر عليهم ولولا ذلك لتلاشوا مما يُكْشَفُ لهم[314].

14- **المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة:** فقُصد بالمحاضرة حضور القلب مع بقاء السِتر والحضور مع استيلاء الذكر، والمكاشفةُ حضُور المعنى من غير تأملٍ في الدليل ولا حَجْبٍ في نُعوت الغيب، أما المشاهدة فهو الحضور من غير ريب، "فصاحب المحاضرة يهديه عقلُه، وصاحب المكاشفة يُدْنِيه عِلمُه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرِفته"[315].

15- **اللوائح والطوالع، واللوامع:** هي من الصفات التي تكون لأصحاب السلوك في بدايات الطريق الذين لم تترسخ قدمهم بعد في ثوابت المعارف، وهي مما يترقى بها القلب مع الصاعدين، وأول الأمر اللوائح التي لا تبدوا حتى يسرع تخفيها، ثم اللوامع وهي أظهر وقد يدوم حالها أطول، ثم الطوالع وهي أمكث حالا وأعز سلطانا، وأدوم وقتا وأذهب للريبة وأجلب للنور[316].

---

313 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 81.

314 القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 333، 334.

315 المصدر نفسه، ص335.

316 المصدر نفسه، ص337، 338.

16- **البواده والهجوم**: البواده ما يفجأ القلب من الغيب مباغتة في غير ما انتباه، وقد يكون موجِبا للسرور أو موجِبا للحزن، أما الهجوم فهو ما يَرِد على القلب بقوة الحال من غير تكلفٍ أو تصنعٍ، ويختلف نوعه على حسب قوة الوارد من ضعفه[317].

17- **التلوين والتمكين**: التلوين لأصحاب الطريق وأرباب الأحوال، لكونهم في ترقٍ من حالٍ إلى حالٍ، ومرتحلون من وصفٍ إلى آخر ثم هم في زيادة دائمة، فإذا تم الوصول حل التمكين، أما التمكين فهو لأهل الحقائق الذين تم لهم الوصول فنالوا به الاتصال[318].

18- **القرب والبعد**: القرب من الطاعة ودوام العبادة هو عين القرب، وأول مراتبه قرب إيمان وتصديق، ثم يليه قرب إحسان وتحقيق، وهذا قرب العبد، أما قرب الحق سبحانه فهو ما يخص به العبد من العرفان في الدنيا والاكرام بالشهود والعيان في الآخرة، ولا يكون القرب قربا إلا بالبعد عن الخلق في أحكام القلوب لا أحكام الظواهر والأكوان. أما البعد فهو التدنس بمخالفة مراد الحق والبعد عن طاعته، لذا قالوا إنّ أول البعد، بعد عن التوفيق للطاعات، ثم بعدٌ عن التحقيق، فلولا التوفيق ما كان التحقيق[319].

19- **الشريعة والحقيقة**: الشريعة أن تعبد الله وفق أمره والحقيقة أن تشهده، فالشريعة جاءت بالتكليف والتزام أمره دون تحريف، والحقيقة بيان عن التصريف وشهود لما أحكم قضاءه وقدره، فكل شريعة غير مؤيدة بحقيقة لا صحة لها، وكل حقيقة غير مؤيدة بشريعة لا أمان معها، لذلك عرفها القشيري رحمه الله بقوله: " الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية"[320].

20- **الخواطر والواردات**: الخاطر هو ما يرد على القلب من خطاب يقع في الضمير، وقد حدوا له حدا بقولهم: "كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل"، فإن كان من الله عز

---

317 القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 339.

318 المصدر نفسه، ص 339، 340.

319 المصدر نفسه، ص 342، 343.

320 المصدر نفسه، ص 346.

وجَلَّ فهو خاطر حق، وإن كان من إلقاء ملك فهو إلهام، وإن كان من الشيطان فهو وسواس أدعى إلى المعاصي، وإن كان من النفس فهو هاجس حاث على اتباع الشهوات[321]. أما الواردات فهي ما يقع على القلب من الخواطر المحمودة مما لا يكون فيه للعبد قصدٌ أو متعمِدٌ له، وما لا يكون من قبيل الخاطر فهو وارد، ويكون إما وارد سرور أو وارد قبض[322].

21- **علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين:** فاليقين هو العلم الذي لا يساور صاحبه شك أو ريب، أما العلم فيكون بالبرهان، والعين بالبيان، والحق بوصف العَيان، فعلم اليقين يكون لأصحاب العُقول، وعين اليقين لأصحاب العُلوم، وحق اليقين لأرباب المعارف[323].

22- **الشاهد:** ومعناه الحاضر، فكل ما حضر القلب فهو شاهده، وهو من الشهادة أيضا، فالمراد منه كل ما كان شاهدا في القلب وحاضرا فيه، كأنه في حضرته مكثرا من ذكره، يراه ويبصره حتى وإن كان غائبا عنه. فكل ما استولى على القلب كثر ذكره وكل ما كثر ذكره فهو شاهد فيه، ويتعدد الشاهد على هذا الحد، فيقال شهاد العلم وشاهد الوجد، وشاهد الحق[324].

23- **الروح والسر:** هي أعيان لطيفة مودعة في قوالب الأجساد، وخَلْقُ الأرواح أسبق من خلقِ الأجساد[325]، إذ الخلق ما هو إلا بث الحياة في القوالب، ما دامت الأرواح في الأبدان، وللروح مراقٍ تفارقُ بها البدن حال النوم تعود إليه حال اليقظةِ، أما السِّر فهو مشابه للروح وألطف منه، والسِّر محل المشاهدة، كما أن الروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة، والروح فيها أشرف من القلب والسر أشرف وألطف منهما[326].

---

321 القشيري، الرسالة القشيرية، ج1ص 348. / الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص62.

322 المصدر نفسه، ص 351.

323 المصدر نفسه، ص 350.

324 المصدر نفسه، ص 352.

325 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص40.

326 القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص355، 356.

المطلب الثالث: أبرز مؤلفات التصوف في العصر الوسيط.

قبل أن نبدأ في ذكر أبرز مؤلفات التصوف خلال هذه الفترة الزمنية، كان لزاما علينا تحديد مفهومها وسبب تسميتها "بالعصر الوسيط أو القرون الوسطى"، ونبين المقصود منه عند الأوربي الذي كان له السبق في إطلاق هذا الاسم، وهل كان مفهومه عند المسلمين مطابقا أم مغايرا؟

أولا: مفهوم العصر الوسيط.

لم تخطر فكرة تسمية هذا العصر، بالعصر الوسيط إلا بعدما ظهرت بوادر حقبة زمنية جديدة لم تكن كالتي مضت ولا على شاكلة سابقتها، فجعل تسمية الوسيط فيصلا بين مرحلتين قديمة وحديثة، اختلف في تحديد بداية العصر الوسيط وتاريخ انقضائه، لكن الشيء الوحيد الذي اتُّفق حوله أنها كانت عصور ظلام بالنسبة للعالم الأوربي المسيحي[327]، فعلى أرجح الأقوال أن بدايتها كانت عند سقوط آخر امبراطور روماني سنة 476م، ونهايتها امتدت إلى اكتشاف العالم الجديد سنة 1492م، أو على حد قول آخر، فنهايتها تبدأ عند فتح القسطنطينية سنة 1453م [328]، إذ كان هذا التحديد الزمني معتمدا على تغيرات تاريخية وانتقالات من أنظمة إلى أخرى لم تكن تعهدها الأحقاب الزمنية الماضية، فقد انتقل العالم من تصارع الأقطاب الكبرى حول الهيمنة والنفوذ إلى نظام الإمبراطورية الشاملة التي لم تتحقق إلا مع الإمبراطورية الرومانية، وكان لتفكك هذه الوحدة بسبب حروب البرابرة، نشوء نظام جديد هو النظام الإقطاعي الزراعي الذي فعَّل عامل الانقسام أكثر والالتفاف حول الذات، مما أدى إلى نشوء الصراع بين الكهنوت المسيحي والقوى السياسية الغير دينية، واستمرت هذه الحالة قرابة ثمان قرون إلى أن حدث تغير في وجهة التعاملات الاقتصادية والسياسية إثر قيام حروب الفرنجة ورسم خطوط تجارة جديدة مع الشرق، ظهر على اثرها نظام البورجوازية الذي يميل إلى الصناعة والتجارة على عكس النظام السابق[329]، فكانت هذه النقاط المحورية في التاريخ فيصلا بين ما هو قديم وما هو جديد، لتكون مجموع هذه الفترة ألف

[327] موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص 11، 12.

[328] نورالدين جاطوم، العصر الوسيط في أوربا، ص 5.

[329] المرجع نفسه، ص 6، 7، 8، 9.

سنة من التاريخ السودوي بالنسبة لأوربا، لكن بالنسبة للعالم وللمسلمين كان عصر أنوار. إذ ليس من الموضوعية التنكر لتاريخ هذه الأمة وحضارتها، بأن نكون ذيلا لما يؤرخ له الغرب، فحتى وإن وافقناه في تسمية تلك الأزمنة بالعصر الوسيط، إلا أننا نخالفهم في تحديد تلك الفترة وتاريخ بدايتها ونهايتها، وأسبابها أيضا، فبدايتها بالنسبة للباحث تمتد من ظهور الإسلام، بميلاد النبي ﷺ في القرن السادس الميلادي وانزواء الوثنية، إلى سقوط الأندلس سنة 1492م، التي عبرت بالفعل عن مرحلة جديدة انتقلت فيها أضواء الحضارة من المسلمين إلى الأوربيين.

ثانيا: أبزر مؤلفات التصوف.

عرف علم التصوف العديد من المصنفات والمؤلفات التي تحكي تجارب العارفين وسيرهم وأحيانا تسرد على ألسن المريدين مواجيد شيوخهم وأشعارهم وأقوالهم، وأخرى تصف معالم الطريق وتسهله على السالكين وترشدهم إلى ما فيه صلاحهم، فقد عرف العصر الوسيط أوج حركة التصوف العلمية بظهور كبرى مصادر التصوف سواء كان في جانبه النظري أو في جانبه السلوكي العملي، حيث سنورد في هذا الفرع أبرز مؤلفات الصوفية إلى منتصف العصر الوسيط في القرن السادس الهجري زمن ظهور شخصية ابن باقودا محل الدراسة، لندرس بعدها علاقة التأثير والتأثر المحتمل وقوعها إثر الاحتكاك بهذه المؤلفات.

1- آداب النفوس للحارث المحاسبي:

كان كتاب آداب النفوس أول كتاب يعتني بأعمال القلوب في مقابل أعمال الجوارح التي شغلت الفكر الإسلامي في زمن الحارث المحاسبي (ت243هـ)، حيث كان عصره عصر استكشاف أعماق الشريعة في ثوب الاجتهاد والتقنين الفقهي، مما شغل كثيرا من العقول في هذا الحقل الشاسع، وكان هذا الأمر مناقضا لما تركه النبي ﷺ من ازدواجية الروح والجسد، فعزم المحاسبي من خلال مؤلفه إعادة الرجحان لكفة أعمال القلوب، بعدما فشا الجهل بها وغلب على الناس سوء الأخلاق، فمزج بين المنحيين ليكون "منقطع النظير في زمانه علما وورعا ومعاملة

وحالا"[330]، بأن جمع بين علوم الظاهر كعلم الكلام والفقه والحديث والرد على الفرق الضالة، وبين علوم التزكية والأخلاق، ، وجمع كل ذلك في مؤلفه لعلمه أن الأمر آيل إلى الانفصال في سابق الأيام إن لم تكن منه بادرة إلى لم شمله، ويذكّر اللاحقين بسير الأولين في هذين المسْرَيَيْن[331]، فبدأ كتابه بدلائل معرفة الله عز وجل وحقيقة التوسل بالصالحين، ليظهر فيه مذهب السلف وكيفية فهمهم لأصول التوحيد والتزامهم بالشريعة واتباع آثار الصحابة والتابعين، ثم انتقل إلى سياسة النفس والقلب، فحذر من آفات اللسان و نبه إلى ضرورة الاشتغال بالقلب تصفيةً وتنقيةً مِن الحرص والطمع، مع وجوب قهر النفس واشغالها بالآخرة، ثم انتقل إلى ذكر بعض مراتب النفس في رقيها في سلم الأحوال والمقامات من خوفٍ وحزنٍ ومراقبة ومناجاة، ثم تطرق إلى العدل والفضل وبيان أوجه التداخل فيما بينهما وأحوال الناس فيهما، كما نبه إلى أهمية التطهر من الآفات قبل العمل، والحذر من تضليل الشيطان للناس بالخير والشر، وحث بعدها على الخصال الجالبة للخير من اتباع السنة واعتبارها عين الصواب، ثم حث على الصدق والشكر والرجاء والخوف، ثم عرج على معنى البلاء والاختبار، ثم عرف الناس كيفية السلامة من الآفات ومراجعة النفس والتفتيش في أغوارها، كما بين أن التهاون في القليل يوقع في الكثير من عواقب الأمور، وأن الصِدق في الندم علامةُ التوبة، وأن سبب المهالك كلها هو حسن الظن بالنفس، ثم تطرق إلى بيان أن أول طريقٍ للعمل هو حسن المعرفة، ففرق بين الرياء وأهله وحب المدح وكراهته، والخوف من تحول النيات، مع بيان طريق الصالحين فيه، ثم عرج إلى اليقين ووصف أصحاب هذا العلم بأهل اليقين وخاصته، وبين أن التجارب تورث النفس معرفة وحكمة في مسالك الخير والشر، ونبه إلى شر الغفلة وضرورة اليقظة، والإخلاص والبعد عن الرياء، ثم أسهب في ذكر العلوم التي يكون حاصلها النعيم والنجاة[332].

[330] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 111.

[331] الحارث المحاسبي، آداب النفوس، ص 8، 9.

[332] المصدر نفسه.

2- الطريق إلى الله لأبي سعيد الخراز:

الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، اسمين لمؤلف واحد كتبه أبو سعيد الخراز (ت 286هـ) رائد مدرسة الفناء، وأول من تكلم عنها وفصل في مفهومها، حيث أُعتُبِر كتابه هذا من أوائل كتب الصوفية التي برز فيها أهمية الصدق مع الله كأعلى مقامات الإحسان، وكان الصوفية يتوارثونه ويحيطون به حرزا لكونه قُدس فَنِّهم وطريقهم، لا يطلعونه مَن كان مِن غير مذهبهم، حيث قالوا فيه : "هو أشبه باللؤلؤ المكنون ،لا يجوز على الدهماء أن تقتحمه"، وقد عَبّر عن قيمته عبد الحليم محمود بقوله كان في غاية النفاسة والدقة والوضوح في بيان طريق الصوفية إلى الله[333].

أخذ في كتابه الممنهج طريق استقراء النفس والسير بها نحو سبل النجاة مركزا فيه على ضرورة الصدق وأهميته في كل محطات الطريق إلى الله، حيث ابتدأ أول أبواب الكتاب معنونا له بسبيل النجاة، وجعله مقرونا بالإخلاص، واتخذه أول واجبٍ وفرضٍ على المؤمن، ثم انتقل إلى الصبر وبين فيه من المعاني الظاهرة والباطنة، مقَسِّما إياه إلى صبر على الفرائض وصبر عن النواهي وصبر على النوافل، وصبر على قبول الحق، ثم بين أن من أعظم أسباب النجاة هو الصدق، ليفرده فيما بعد بباب مستقل يعرض فيه أنواع الصدق ومواطنه، حيث جعل من أوائل مراتب الصدق، الصدق في معرفة النفس والقيام عليها، ثم الصدق في معرفة العَدُوّ (ابليس)، ثم الصدق في الوَرَع واستعمال التَّقِية، ثم الصدق في طلب الرزق الحلال والزهد مع مراعاة السبيل إليه، والصدق في التوكل على الله والخوف منه، والصدق في الحياء من الله، ثم الصدق في معرفة نِعَم الله والشكر له، والصدق في المحَبة والرضا عن الله والشوق إليه ثم الأنس به وبذكره، ثم انتقل في الباب الثالث والأخير من الكتاب إلى ذكر مقامات الصادقين وعلامات الواصلين، ومقامات المقَرَّبين مع بيان أنواع الامتحانات التي يَمُرّ بها المؤمن، كل على حَسَب أقداره[334].

[333] عبد الحليم محمود، الطريق إلى الله لأبي سعيد الخراز، ص 10.

[334] أبو سعيد الخراز، الطريق إلى الله .

3- اللُّمَع في التصوف للسِّراج الطُوسي:

عرف اللمع لأبي نصر السراج الطوسي (ت 378هـ) بالكتاب الأمّ في التصوف لاجتماع كل خصائص الطريق والسلوك إلى الله، من تأريخ لهذه الطائفة إلى بيان علومهم وشحذ همم مريديهم، وارشاد سالكيهم والذود عنهم، فهو أكبر مرجع جامع مانع لما يحتاجه المريد، فلشدة غزارة أفكاره ومعانيه ودقة أخباره ومناهجه، اتخذه المؤرخون للتصوف اللَّبِنةَ الأولى في دراسة هذه الظاهرة، وقد قال عنه لويس ماسينيون: "هو مدرسة عليا لتخريج الفحول من المتصوفة الصادقين"[335]، وقد رسم فيه مبادئ التصوف الحق المعبِّر عن روح القرآن والسنة، مظهرا لمبادئهما الإيمانية والأخلاقية، باعثا من خلاله روح الإسلام وسماحته ومواجيده وأحاسيسه وعمق تجاربه الروحية.

قسم السراج الطوسي كتابه إلى كتب وأبواب، أورد فيها كل صغيرة وكبيرة قد تخطر ببال الباحث في هذا الفن، تظهر غوص المصنف في قلب وأعماق التصوف، فاستهلَّ كتابه بأبوابٍ تناول فيها نسبةَ التصوفِ والصوفيةِ، وأنه ليس بشيء محدثٍ في هذا الدين، ثم راح يثبت علم الباطن ويدافع عن صحته بالحجج والأدلة من الكتاب والسنة، فبين المراد بالتصوف وأهله، وأظهر اشتغالهم بالتوحيد وصفات الموحِّدين وكلامهم، ثم انتقل إلى بيان صفة العارف ومعنى المعرفة وحقيقتها. فبعد أن قدم للطائفة بهذه المقدمة التي أزالت كل شبهة ولَبْس قد تحوم حولهم، شرع في أول كتاب حول المقامات والأحوال، فأسهب في عَدِّها وبيان مراتبها ومراقيها، ثم انتقل إلى الكتاب الثاني متحدِّثا فيه عن أهل الصَّفْوة والفهم والاتّباع لكتاب الله، مُظهِرًا فيه موافقة الصوفية لما جاء في الوحْيَيْن وقَبلوهم خطاب الباري مُنكَبِّين عليه فهما وعملا وفَكًّا لأسراره وإشاراته، وبيان ضرورة الاقتداء بالنبي ﷺ، بعدها عَرَج إلى كتاب المستنبطات والفهوم عن الله من خلال قرآنه وحديث نَبِيِّه، ثم انتقل إلى كتاب مثالب الصحابة مشيرا فيه إلى أنهم أول السالكين لهذا الطريق، ثم أتْبعه بكتاب جامع لآداب المتصوفة، ثم بكتاب خصه بأشعار الصوفية ورسائلهم وأدعيتهم، ثم انتقل إلى

[335] عبد الحليم محمود، اللمع في التصوف لأبي نصر السراج الطوسي، ص 10.

كتاب السَّماع وبيان ضوابطه وأحكامه، ثم أردفه بكتاب تحدَّث فيه عن الوجد ثم بكتاب أثبت فيه صدق الآيات والكرامات في حق الأولياء، ولعِلْمه بأحوال الصوفية ومواجيدهم عَرَف أنه قد يحدث شيء من سوء فهمٍ لمرادهم في حال غيبتهم، فراح إلى تفسير بعض شَطَحاتهم وكلماتهم الموهمة لفساد عقائدهم[336] .

4- كتاب التَعَرُّف لمذهب أهل التصوُّف للكَلاباذِي :

عالج كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للإمام الكلاباذي (ت 380هـ) مسائل في أصول الدين لم يتطرق إليها من سبقه في هذا الميدان، وكأنه أراد أن يتم بناء هذا الصرح الشامخ، ويظهر وصله واتصاله بعقائد أهل السنة والجماعة، وأنه ليس بالشيء المستحدَث ولا المخالف لتعاليم الإسلام، والظاهر أن اشتغال الأولين بالذود عن التصوف ونفي الشبه عنه كان لكثرة المشوهين له ممن انتسب إليه زورا، فتَصَدَّى الكلاباذي رحمه الله لهذه المعَرْقلات بكتابه الذي قسَّمه إلى خمسة وسبعين بابا، يمكن تصنيفها إلى أبواب تعلقت بمسائل التوحيد وأصول الدين، وأخرى بالأحوال والمقامات، والأخيرة في بيان بعض الأحوال والمقامات و شرح مصطلحات القوم وبيان مقصودهم بها، فعرَّف في أول الباب بالصوفية وأقوال المحقِّقين فيهم، وسبب تسميتهم به، ثم ترجم لبعض رجال الصوفية وكتبهم وأقوالهم، ثم انتقل في الأبواب الأخرى إلى بيان عقائدهم وأقوالهم في التوحيد والصفات والأسماء، ثم انتقل إلى مسائل كلامية مظهرا موقف الصوفية فيها، كقولهم في القرآن والكلام ورؤية الله عز وجل ورؤية النبي ﷺ، وقولهم في القَدَر وخَلْق الأفعال، والجَبْر والاستطاعة، والوعد والوعيد، والشفاعة، ومصير أطفال المسلمين والكفار، والتكليف، والروح والملائكة والرسل والنبيئين، ثم انتقل إلى كرامات الأولياء، وقولهم في الإيمان، ليختتم مبحث الكلام في قولهم في المذاهب الشرعية، ليبدأ مبحثا آخر في علوم الصوفية بعدما أظهر صحة عقيدتهم وموافقتها لمذاهب أهل السنة والجماعة، فتحدث في الباب الثلاثين وما بعده عن

[336]أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف .

المكاسب وعلوم الصوفية، وماهية التصوف وقولهم في بعض المقامات والأحوال كالتوبة والزهد والصبر وغيرها، لينتقل إلى شرح وإيضاح بعض مصطلحات القوم الخاصة بهم كالوجد والغلبة والسكر والغيبة والشهود إلى آخرها ...[337]

5- الرسالة القُشَيْرِيَة لعبد الكريم القُشَيْرِي :

كانت الرسالة القشيرية أحد أكبر روافد التصوف المبَيّنة للحق في وجه الباطل والمفرّقة بينهما، فقد ألَّفها الإمام عبد الكريم القشيري (376هـ – 465هـ)[338]، لهذا الغرض حتى تكون المنبع الصافي التي يستقي منها كل دارس للتصوف وكل باحث عن الحق، ويصحح بعض ما عَلِق به، ويسير بالسالكين في رحاب التصوف السُّنِّي. وكان من محاسن الإمام القشيري أنه جمع العلوم كلها، فقد كان متضلِّعا في الفقه والأصول، وعلم الكلام، كما كان محدِّثا حافظا، ومفسِّرا ونحويا ولغويا، وشاعرا أديبا، أشعري الأصول شافعي الفروع، وقد وصف أنه أستاذ الجماعة ومُقدَّم الطائفة[339]، وقد أثنى عليه كبار علماء الأمة المعاصرين له والمتأخرين[340].

كانت أبرز الأسباب الدافعة له لتأليف الرسالة انتهاك تعاليم الدين باسم التصوف، بعد ظهور بوادر الانحراف وتجافي السلوك الإسلامي، والبعد عن روح الدين وأخلاقه، فخشي أن يختلط الحق بالباطل فلا يفرق بينهما، فحتى لا تضيع معالم الدين ألَّف هذه الرسالة التي بعث بها في الأمصار حتى تُبَيّن المنهج الصحيح للسلوك الصوفي وأنه لا خلاف بينه وبين المنهج الإسلامي السمح[341].

كتب القشيري رسالته في جزأين، حيث شمل الجزء الأول اثنى عشر بابا، تطرق في الباب الأول إلى ذكر أقطاب الصوفية، واعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول وعلم التوحيد، حيث أراد من

---

[337] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف.

[338] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، 7.

[339] المصدر نفسه، ص 40.

[340] كابن خلكان في وفيات الأعيان، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، وتاج الدين السبكي في طبقات الشافعية، وأبو سعد السمعاني في الأنساب، وأبو الحسن البخرزي في دمية القصر، القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، 6.

[341] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 45.

خلاله أن يُبَيِّنَ أنَّ أرباب هذا الفن لم يخالفوا تعاليم الدين الإسلامي، لا في الأصول ولا في الفروع، وأن ما هم عليه ما هو إلا اقتداء بحال السلف رضوان الله عليهم، ثم عنون للباب الثاني ببيان عقائد أقطاب التصوف في مسائل التوحيد، فتطرق فيه إلى بيان صفات الله الواجبة في حقه المستمدة من الكتاب والسنة، ثم انتقل في الباب الثالث إلى ذكر مشايخ الطريقة وسيرهم وأقوالهم في تعظيم الشريعة، فقد نقل في هذا الباب كثيرا من أقوال شيوخ التصوف المشهورين[342]، وبيَّن حالهم مع الشريعة، مُظْهِرًا لاصطلاحِ سلوكهم معها وأنهم لم يخرجوا عما جاء فيها، بل ونقل عن شدة حرصهم على اتباعها، ثم انتقل في الباب الرابع إلى تفسير بعض ألفاظ الطائفة وإيضاح ما استشكل منها، حيث أبرز فيه مفاتيح العلم ومراقيه وحاصله وبَيَّنَ ما يدور بين القوم من ألفاظ قد يُتَوَّهَمُ منها عكس ما اصطلحوا عليه، ثم أخذ من الباب الخامس إلى الباب الثاني عشر في ذكر بعض المقامات والأحوال التي استفاض في الحديث عنها بيانا وإيضاحا تحلية وتصفية، مرتبة من التوبة والمجاهدة والخلوة والعزلة والتقوى والورع والزهد والصمت إلى الخوف. ليستهل الجزء الثاني المركب من ستة وخمسين بابا، بباب الرجاء، ثم الحزن، ثم الجوع وترك الشهوة، ثم الخشوع والتواضع، ثم مخالفة النفس وترك عيوبها، إلى باقي الأحوال والمقامات التي تعين السالك على طريق الوصول، وتقيه المهالك والمشوشات[343].

6- كَشْف المَحْجوب للهَجْوِيرِي:

يعتبر هذا الكتاب أكثر الكتب شبها بكتاب اللمع في منهجيته وأسلوبه، إلا أنه صيغ لأجل المهمة التي قام عليها الهجويري (ت 465هـ)، وهي مهمة نشر الإسلام وتبليغ تعاليمه، حيث كان من أوائل الدعاة إلى الإسلام في شبه القارة الهندية، وكان سببُ تأليف هذا الكتاب امتثالاً لطلب أحد رفقائه في بيان طريق الصوفية ومنهجهم ومذهبهم ورموزهم، فاتخذها فرصة للتعريف بالصوفية

[342] ومن أمثلة هؤلاء ما تطرق إليهم في الرسالة القشيرية ،كإبراهيم ابن أدهم، وذي النون المصري، و الفضيل بن عياض، ومعروف الكرخي، والسري سقطي، وبشر الحافي، و الحراث المحاسبي، وداود الطائي، وإبراهيم البلخي، وعبد الله التستري، وأبو يزيد البسطامي، ....إلخ

[343] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1 و ج2.

والتصوف، موضحا موافَقَةَ تعاليم الصوفية لتعاليم الإسلام في أسلوبٍ يَسهُل على الناس كافةً استساغتهُ، وهو ما سار عليه من قبله في هذا الميدان، كما ظهر عليه شيء من التأثر بكتاب اللمع والرسالة القشيرية، وطبقات الصوفية في ترجمة بعض الأعلام، وأثَّر هو الآخر في كثير من المتقدمين والمعاصرين كأمثال فريد الدين العطار وعبد الرحمن الجامي، وأبو العلا عفيفي[344]، ليُظهِرَ جودَته ومكانَتَه في هذا الميدان. وقد قسَّم مؤلفه إلى ثلاثة عشر بابا، تكلم في كل باب عما يزيد القارئ تيقنا بوجوب لزوم طريق القوم، إذ سار على منهجهم خيار الأمة الإسلامية من الصحابة إلى فضلاء القوم في زمانه، فبدأ بباب اثبات العلم ليبين أن أخشى الناس لله أعلمهم به، كما أشار إلى ضرورة العلم والعمل، وساق له من الأدلة القرآنية والسنة النبوية ما يعضد به موقفه، ثم انتقل إلى باب الفقر مع بيان مرتبته ومنزلته عند الله ورسوله، وبعد أن فرغ منه شرع في باب التصوف، مبينا لمقصود التصوف والصوفي وأحواله وصفاته، مفرقا بينه وبين مُدَّعِيه من غير تحقيق ولا التزام، ثم انتقل إلى لُبْس المرَقَّعة في الباب الرابع وبين أنه شعار المتصوف، ثم وضح في الباب الخامس اختلاف القوم حول الفقر والصفوة فيمن هي أولى وأسبق وأتم، وفي الباب السادس تطرق إلى الملامة وبيان أحوالهم في لومهم لأنفسهم وأنه سبيل حسن للوصول إلى المحبة الحقيقية، ثم جعل في بقية الأبواب من الباب السابع إلى الباب الثالث عشر ذكرًا لسير السالكين والعارفين من الصحابة والتابعين وأهل الصفة وأئمة أهل البيت، وأئمة الصوفية من المتقدمين والمتأخرين إلى عصر الهجويري[345].

7- إِحْياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي:

جاء إحياء علوم الدين على غير شاكلة كتب الصوفية السابقين، لضرورة فَرَضَها عصره الذي كثرت فيه الفتن والآفات وفشا بين الخاصة والعامة من أمراض القلوب ما لا يستقيم بها دين ولا هدى مبين، فقد اشتغل الناس بظاهر العلوم واندرسوا عن علم الآخرة، فصار الواحد لا يعرف معروفا ولا

[344] اسعاد عبد الهادي قنديل، كشف المحجوب للهجويري، ص 9

[345] الهجويري، كشف المحجوب .

ينكر منكرا، ولم يبقَ من أهل العلم إلا أصحاب الجدال والمراء وطالبي المناصب لدى الأمراء، فجاء الغزالي (ت 505هـ) الذي لُقِّبَ بُحجَّة الإسلام لعظيم علمه وسعة معارفه وتجاربه، ليقيم الدين ويُجِّدده بكتابه الإحياء، الذي قيل فيه "بيت ليس فيه كتاب الإحياء فأهله ليسوا من الأحياء"، ليعيد به ترتيب علوم الدين ويبث فيها الروح من جديد بنظرة صوفية كاشفة عن عمقِ تجربتهِ في هذا الميدان، وقد نص في مقدمته أن العلم الذي يتوجه به إلى الآخر منقسم إلى علم مكاشفة غير مأذون بإفشائه ولا مُرَخَّصٍ بتدوينِه. وعِلْمِ معاملةٍ، وهو ما حُرِّر على شاكلته هذا الكتاب، الذي قَسَّمَه إلى علمِ الظاهر وهو ما اعتنى بأعمال الجوارح. وعلم الباطن وهو ما اعتنى بأعمال القلوب، فكان من أعمال الجوارح ما هو عادة وما هو عبادة، أما أعمال القلوب فمنها المحمود والمذموم[346].

فكان هذا هو سبب تقسيم الغزالي كتابه إلى أربعة أرباع: مبتدئا بربع العبادات ثم ربع العادات، فربع المهلكات، ثم ربع المنجيات، جاعلاً مقدمةَ كل هذا حديثاً عن العلم لبيان مكانته، تفريقا بين نافعه وضارِّه، حتى يتمكن من إيصال مراده لأهل الرسوم المشتغلين بالعلوم لأجل الدنيا وخراب الآخرة. وقد جعل في كل ربع من هاته الأرباع عشرة كتب كل منها يخدم مراده في بث الروح من جديدٍ في علوم الدين، فكانت أبواب الربع الأول كالتالي: كتاب العلم ثم قواعد العقائد، ثم أسرار العبادات من صلاة وزكاة وصيام وحج وتلاوة القرآن والأذكار وترتيب الأوراد في الأوقات.

أما الربع الثاني وهو ربع العادات فخَصَّه بكتب آداب الأكل والنكاح وأحكام الكسب، والحلال والحرام، وآداب الصُّحبة والمعاشرة، ثم العزلة والسفر والسماع والوجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم آداب المعيشة وأخلاق النُّبُوَّة[347].

[346] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص 11.

[347] المصدر نفسه، ص 9.

أما ربع المهلكات فجمع فيه من كتب شرح عجائب القلب ورياضة النفس وآفات شهوة البطن والفرج، وآفات اللسان والغضب والحقد والحسد، ثم كتاب ذم الدنيا وذم المال والبخل وكتاب ذم الجاه والرياء، وذم الكِبْر والعُجْب والغُرور.

أما ربع المنجيات فابتدأ فيه بكتاب التوبة ثم الصبر والشكر، فكتاب الخوف والرجاء، ثم الفقر والزهد، ثم كتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق، والأنس والرضا، ثم كتاب النية والصدق والإخلاص، ثم كتاب المراقبة والمحاسبة والتفكر ثم أخيرا كتاب ذكر الموت[348].

لتكون هذه جملة ما ألف في التصوف خلال النصف الأول من العصر الوسيط الذي كان حافلا بالاجتهاد في ساحة الفكر الإسلامي، مشَكِّلًا على إثره رقعةً خصبة، ازدهرت فيه المعارف والعلوم، ليس فقط في جانبها الإسلامي بل كان مماثلا أيضا في شقه اليهودي الذي أخذ من هذه المعارف الإسلامية ما يخدم حركة التجديد الخاصة به.

[348] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص 10.

الفصل الثاني:

الفكر اليهودي العربي الوسيط وعلاقته بالتصوف الإسلامي

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ملامح الفكر اليهودي القديم والوسيط

المبحث الثاني: الصلات الفكرية بين اليهودية والإسلام

المبحث الثالث: علاقة الفكر اليهودي بالتصوف الإسلامي

المبحث الأول: ملامح الفكر اليهودي القديم والوسيط

قبل البدء في تحديد ملامح الفكر اليهودي القديم والوسيط، وجب علينا أولا تحديد المعالم الرئيسية للتفريق بين هذه الحقب التاريخية، لاختلاف مدلولها باختلاف منطلقاتها، وقد بينا في آخر مبحث من الفصل الأول، أن مصطلح "وسيط" دال على مرحلة انتقالية بين ما هو سابق وما هو لاحق، ورأينا اختلاف مدلوله بين الغرب الذي تبنى المنظور المسيحي، لكونه سليل الإمبراطورية الرومانية، ليكون عامل التفريق هو سقوط عهد الأباطرة وتغير الأنظمة الذي امتد من (476م – 1492م)، وبين نظرتنا الإسلامية لهذا التأريخ حيث بدأ التأريخ له بظهور الإسلام إلى سقوط الأندلس (571م[349] – 1492م)، أما عند اليهود فمغاير لاختلاف تاريخهم والأحداث الواقعة فيه، فكان العصر القديم ممتدا من سيدنا إبراهيم[350] عليه السلام إلى غاية إتمام كتابة التلمود حوالي سنة 500م، ورغم أن تدمير الهيكل سنة 70م[351] على يد تيطس أمر جلل، إلا أنه لم يكن الحد الفاصل بين الحقبتين لعظيم مكانة التلمود بين اليهودية الحاخامية، ليكون هذا التاريخ نقطة الوصل بين العصر القديم والوسيط الذي امتد إلى سقوط دولة الحريات والحقوق المحفوظة بالأندلس سنة 1492م. وعلى الرغم من تقاسم تاريخ نهاية العصر الوسيط بين الرؤى الثلاث إلا أن المدلولات تختلف، فعند الطرف المسيحي، هو تاريخ استرجاع السيادة على شبه الجزيرة الابيرية وسيادة الصليب فيها، واكتشاف العالم الجديد في القارة الأمريكية ليكون بالنسبة إليهم تاريخا مزهرا، بينما في الرؤية الإسلامية واليهودية فهو تاريخ الأفول وانخفات البريق الحضاري، لخسارة الفردوس الأرضي الذي عاش فيه الطرفان أزهى مراحل الحضارة والإنتاج الديني والمعرفي، خاصة عند اليهود الذين لم يستقم لهم الحال حتى في الدولة المزعومة (إسرائيل) كما استقام لهم الحال تحت ظل الحكم الإسلامي في الأندلس[352].

---

[349] حددت هذا التاريخ لكونه تاريخ ميلاد النبي ﷺ الذي كان بميلاده ظهور أمارات عهد جديد على البشرية جمعاء، حيث حدث من الإرهاصات ما ينبئ على تحول جذري سيشرف عليه العالم. صفي الرحمن المبارك فوري، الرحيق المختوم، ص61 .

[350] Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism , p 14.

[351] ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 14، ص 11.

[352] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ص 44، 45.

المطلب الأول: الفكر الديني اليهودي القديم

عرف الفكر الديني اليهودي القديم عدة محطات تاريخية نحتت فيه بعض السمات الخاصة التي ربما لا يكاد يجدها الباحث في غير الديانة اليهودية، صائغة في طريقها المصادر الأساسية لهذا الفكر الضارب في التاريخ، ولعل هذه المصادر بالذات هي التي شكلت عائقا معرفيا في صناعة فكرٍ يهوديٍ مستقلٍ يغوص بحثُه في أسرار الوجود والأكوان، وحقيقة الإنسان وطبيعته ومهمته ومآلاته، حيث تجمع الدراسات المختصة في الفكر اليهودي القديم، أن حركة البحث لدى اليهود القدماء حول أسرار الوجود وعدمه، وغيرها من الأسئلة الكوسمولوجية والاسكاتولوجية تكاد تكون منعدمة، ليس لكونها من الطابوهات الدينية، بل لكون هذه القضايا من المعلوم من الدين بالضرورة لا يُحتاج إلى إعادة البحث فيها، حيث تكفي بعض الفسوق من التوراة أن تشبع الظمأ المعرفي لدى اليهودي بقوله : " **في البدء خلق الله** ..."[353] فتوقف أي عملية ذهنية للبحث عن الماورائيات، وكان من سمات العقل اليهودي في هذه الحقبة التسليم المطلق، فحتى قضية الخلق من العدم لا تثير عنده أدنى استفهام[354]. وليس لكون السذاجة العقلية فحسب أكبرَ العواملِ التي لم تُعِن اليهودي على خوض غمار النظر الفلسفي، بل كان عامل اللغة أكثر تقييدا من سابقه، لكون لغة التوراة القديمة صيغت لتخاطب يهوديَ تلك الفترة، الذي حَرَمَت سذاجتُه العقل اليهودي المتأخر من الدخول في أعماق الفكر والفلسفة[355]، ولم يَحْدث هذا التحرر من قيد النص التوراتي وشروحه، وقيد اللغة العبرية إلا في نهايات العصر القديم على يد فيلون السكندري المتأثر بالحضارة الهيلنستية .

أولا : الفكر اليهودي التوراتي.

لعل أبرز سمات الفكر اليهودي القديم أنه توراتي بامتياز، متمثل في كتبه المقدسة المعلنة عن مذهب ديني محض خال من أي نظر عقلي، ولعل شهادة سلمون مونك Salomon Munk خير دليل على ذلك فقد قال: " لم يوجد في كتب اليهود أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التي نجدها لدى

[353] سفر التكوين، الإصحاح الأول، الفقرة الأولى.

[354] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 19.

[355] المرجع نفسه، ص 21.

الهنود أو اليونان، ولم تكن لهم فلسفة بالمعنى الذي نطلقه على هذه الكلمة، إن الموسوية في جانبها النظري لا تقدم لنا فكرا لاهوتيا عالما ولا أي مذهب فلسفي، ولكنها تقدم لنا مذهبا دينيا يضع الوحي كأساس لها" [356]، حاصرا حيز التفكير في الموروث المنقول سواء كان كتابة في صيغة التوراة أو مشافهة في صيغة التلمود، ليكون الإنتاج الفكري مشغولا بالنقل والنسخ أو التوضيح والتفسير لهذين المصدرين اللذين استغرقا مئات السنين حتى يخرجا في الثوب النهائي.

فإذا كانت هذه هي سمة الفكر اليهودي القديم، فإننا نؤكد على غزارته وضخامته، حيث عرف بتعدد كتبه الدينية المقدسة، الذي يرجع سببها إلى عقيدة جوهرية مردها وجود شريعة شفوية أتاحت الفرصة لحاخامات اليهود أن يصبغوا كتاباتهم بصبغة القداسة، لتعادل الوحي الإلهي وتتجاوزه أحيانا أخرى، وكذلك استمرارية هذا النص المفتوح في التاريخ، جعل منه سفرا ضخما سواء في شكله التناخي أو في شكله التلمودي، الذي أخذ في التراكم شيئا فشيئا بالموازاة مع الأحداث التاريخية التي مر بها شعب إسرائيل[357].

فأول هذه الكتب قداسة هو كتاب التوراة الذي يعتقد فيه اليهود أن موسى عليه السلام قد تلقاه من الله مباشرة على جبل سيناء[358]، والتوراة جزء من الكتاب المقدس لدى اليهود المسمى بالتناخ" תנייך " ، المركب من ثلاثة أجزاء أساسية هي: التوراة " תורה "وهو الأكثر قداسة، المكون من خمسة أسفار هي : سفر التكوين בראשית ، سفر الخروج שמות ، سفر اللاويين ויקרא ، سفر العدد במדבר وسفر التثنية דברים، و يطلق لفظ التوراة أحيانا ليراد به هذا الجزء، ويطلق أحيانا أخرى ليراد به الكل وهو مجموع هذه الأجزاء الثلاث، أما الجزء الثاني فهو، النبيئيم " נביאים " المرادف لكلمة الأنبياء، وهي أسفار تضمنت وقائع العبرانيين والأحداث الواقعة لهم بعد وفاة موسى عليه السلام إلى هدم الهيكل، استغرق اكتمال هذا الجزء ما يقارب 1100 سنة، يسرد فيه تاريخ وفكر الأنبياء

[356] جورج فايدا، الفكر اليهودي وتأثره بالفكر الإسلامي، ص4.

[357] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 83.

[358] Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism , p14

المتقدمين والمتأخرين[359]، أما الجزء الثالث فهو الكتبيم " כתובים "، الذي اعتنى بجمع أقوال الحكمة والأناشيد وهي آخر ما كتب وآخر ما ضم إلى التناخ[360].

فبين كون التوراة مجرد جزء من التناخ في شكله الخاص وبين كونه هو التناخ بالذات في جزئه العام، تأتي نظرة أخرى لتكون التوراة في شكلها المطلق هي مجموع التراث الديني اليهودي وكل وصايا الرب التي أوصى بها شعبَ إسرائيل، ويرى البعض أنه المقابل للفظة اللاهوت في الدين المسيحي، إذ لاهوت اليهود هو تاريخهم وتقليدهم، الذي جمعته أيدي الحاخامات[361].

ليتأصل لدينا أن ما أنتجه الفكر اليهودي في العصر القديم لم يكن إلا من قبيل إنتاج المقدس، لفشو ظاهرة الحلول في الفكر الحاخامي الذي سعى إلى إثبات وجود شريعتين مكتوبة وأخرى شفوية تناقلوها عن موسى جيلا بعد جيل، ثم الإعلاء من قيمة الأخيرة لتعلوا على ما جاء في الشريعة المكتوبة[362]، وصولا إلى حد التقول على الله من أنه أمر بالتشبث بالشريعة الشفوية والتقرب منها، ولو على حساب التقرب إلى الله، ليتشكل في العقل الجمعي اليهودي، ما مفاده أن أراء الحاخامات وتفسيراتهم في نص التلمود من عداد المطلقات التي تكاد تنافس الوجود الإلهي وقدسيته[363]، ومما يعمق هذا الرأي ما جاء عن بعض مأثوراتهم : " إن من واجب الإنسان (والإنسان في نظرهم هو اليهودي فقط[364]) وهو منهمك في دراسة الشريعة أن يقول لنفسه كل يوم : كأننا في هذا اليوم قد تلقيناها من طور سيناء"[365] .

واستمر هذا الإنتاج الفكري في شكله الشفوي بادئ الأمر لأسباب تاريخية مر بها شعب إسرائيل من اضطرابات سياسية وحالات نفي متكررة، إلى سنة 587 ق م ليعاد فيها كتابة أسفار موسى الخمسة، ثم كتابة كتب الأنبياء سنة 333 ق م، التي تعتبر وحيا إلهيا محفوظا، أما القسم الثالث وهي كتب الحكمة والأناشيد فلم تعتبر جزءا من الوحي الإلهي الذي يستحق أن يضم إلى الجزئين السابقين،

---

[359] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 84.

[360] المرجع نفسه، ص86.

[361] المرجع نفسه، ص87.

[362] ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 14، ص 18./ مصطفى عبد المعبود سيد منصور، الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، ص13، 14.

[363] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص87.

[364] ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 14،ص 5.

[365] المرجع نفسه، ص 17.

فقد كان الحديث عن الوحي الإلهي في تلك الفترة مختصرا على أسفار التوراة الخمسة وكتب الأنبياء، ولم تضم مجموع هذه الأسفار وتقنينها إلا قبيل القرن 2 ق م[366] ، وفي سنة 220م تم تدوين مجموع الفتاوى والشرائع الشفوية في شكل المشنا المكتوب بالعبرية، التي جمعت كل الممارسات والأفكار اليهودية، وأوضحت الفئات الرئيسية للقانون اليهودي والتفسيرات السردية، إلى أن أصبحت نصا مرجعيا اكتسب سلطة كبيرة بين جمهور اليهود، ثم جُمعت بعدها التعليقات والمناقشات التي دارت بين الحاخامات بخصوص متن المشنا " משנה " ، ليتم بها صياغة نص الجمارا " גמרא " المكتوب بشكل أساسي بالآرامية[367] ، اللذان شكلا معا كتاب التلمود " תלמוד " الذي اعتبر دائرة المعارف اليهودية في العصر القديم نظرا لغزارته وموسوعيته التي عنت بكل مناحي الحياة التشريعية لليهود، وتم الفراغ منه في نسختين بابلية و أورشليمية بين سنتي 400م و550 م[368]

ولعل أبرز مكونات التلمود تظهر في شكل الهالاخاه " הלכה " والأغاداه " אגדה "، أين تُشير الهالاخاه إلى كيفية سير المرء على طريق الله، وإلى القانون الذي يعتبر العقد الاجتماعي للشعب اليهودي. وبتأييد من السلطة التقليدية للإله والتوراة، تحدد الهالاخاه القانون الذي يُفترض أن يتبعه اليهودي أينما كان أو قد يكون. وقد برزت عبقرية اليهود في مظهر من مظاهر فكرهم القديم في أنهم خلقوا دستورًا محمولًا في وقت لم يكن فيه ذلك إنجازًا سهلًا.

فعلى الرغم من افتقارهم إلى السيادة السياسية قرونا عديدة، إلا أنهم كانوا قادرين على حمل قانونهم معهم أينما ذهبوا. وتمكنوا به من اعادة بناء مجتمعاتهم اليهودية مرارًا وتكرارًا. بينما حكمت الهالاخاه اليهود، قدمت الأغاداه السرديات التقليدية للشعب اليهودي، الذي يتكون من تعاليم وقصص أخلاقية[369].

ولم يكن لنختم حديثنا عن الفكر اليهودي القديم دون العروج على من كان سببا في تطوير وإنشاء هذا الموروث الضخم في جزئيه التوراتي والتلمودي، في محاولتهم تسهيل قراءته وحفظه واستخلاص

[366] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 85.

[367] Nicholas de lange, An Introduction to Judaism, P56.

[368] Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism , p14.

[369] Ibid ,p 15.

الفوائد منه، ونقله إلى اللغة التي يفهمها جمهور يهود الشتات، فكان أول من قدم أكبر اسهام في الحفاظ على النص التوراتي هو عزرا " עזרא "النبي الذي أعاد كتابتها وصياغتها بأسلوبه بعد العودة من السبي البابلي[370] كما استبدل الحروف العبرية القديمة في مخطوطة التوراة بالحروف الآرامية الأكثر شيوعًا وأسس لمنظومة تعليمية تسهل مراجعة التوراة، بحيث تُقرأ بأكملها على الشعب على مدار العام.

وكانت هذه الإصلاحات الأساس المؤسس للكنيس في المستقبل، فقد تحول تدريجيًا من نظام العبادة الشعائري إلى نظام العبادة اليومية والدراسة المكثفة للتوراة، كما طبق عزرا أجندة معادية للأجانب مما شكل فكرة شعب الله المختار ومعادات الأغيار[371]، ثم استغرق الفكر اليهودي شيئا من الوقت ليضيف على ما ألفه عزرا، مجموعة من القواعد التي وضعها الحاخامات لتسهيل قراءة وكتابة العهد القديم وضبط حركاته وتقسيمه إلى أسفار وإصحاحات وفقرات ومقاطع، وتحديد مواضع الوقف والوصل عند القراءة وتحديد كيفية النطق الصحيح لبعض الكلمات المبهمة، ليطلق على هذا كله النص الماسوري أو الماسوراه " המסורה "[372].

ثم يأتي مجهود أونكيلوس في الأسفار الخمسة ويوناثان في بقية أسفار التناخ، اللذان صاغا بعملهما "الترجوم תרגום " النص الآرامي للتوراة، الذي كان ضرورة شعبية فرضتها الأوضاع السياسية إثر السبي البابلي أين فقد عامة الشعب اليهودي اللسان العبري، مما سمح بانتقال بعض الرواسب الثقافية إلى نص هذا الترجوم، وقد حدث هذا الأمر في الفترة الممتدة بين القرن 5 ق م – والقرن 2 ق م[373].

وكان من بين الضرورات الملحة في الساحة المصرية الهلينية أن يهودها قد فقدوا كذلك اللسان العبري، مما صار شاقا عليهم التضلع من علوم التوراة، فاجتمع اثنان وسبعون من علماء اليهود وبأمر من

[370] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 102.

[371] Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism, p 17.

[372] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 98.

[373] المرجع نفسه، ص 89.

بيطليموس فلادلفيوس (228 – 247 ق م) على ترجمة نص التوراة إلى اليونانية، تم خلالها أَغْرَقة المصطلحات الدينية حتى يتقبلها العقل الهيليني[374].

أما الجهود المبذولة في نص التلمود فغزيرة غزارة التلمود ذاته، فقد تشكل إثر جهود أكاديميات قائمة بذاتها في كل من يشيفا " ישיבה " بابل وأورشليم في القدس بالرغم من نفي بعض الباحثين قيام مدارس دينية في القدس بعد تدمير الهيكل الثاني[375]، ورجحوا وجودها في صفورية ويفنة وطبرية[376]، ولم يكن لتظهر في ثوبها النهائي لولا تضافر جهود علماء وحاخامات اخذ منهم الزمن مئات السنين، حيث كان السبق للسفوريم " סופרום " أو الكَتَبة الذين كتبوا المدراش بالعبرية بين سنة 400 ق م إلى سنة 100 ق م، ثم انتقل العمل إلى الزوجوت "זוגות" وهم الخمسة أجيال من علماء اليهود السابقين للتنائيم[377] بين سنة 150 ق م إلى سنة 30م، ثم خلفهم الفريسيون الذين اعتبروا الورثة الشرعيين للتعاليم الموسوية واليهودية الحاخامية، من سنة 100 ق م إلى سنة 70 م، ثم إلى التنائيم "תנאים" وهم معلموا المشنا، وقد برز من بينهم يهودا الناسي الذي جمع أقوال الحاخامات في المشنا بين سنة 70م إلى 200م ، ثم خلفهم الأمورائيم "אמוראום" وهم الشراح الذين دونوا نص الجمارا بين سنة 200م إلى سنة 500م، ثم يأتي عصر الصبورائيم "סבוראום" وهم المفسرون لتكتمل بعدها كرونولوجيا التلمود، لتنتهي مرحلة التدوين لتبدأ بعدها مرحلة التعليقات التي ظهرت في العصر الوسيط على يد الجاؤونيم "גאונום" أو الفقهاء[378].

وقد أدت بعض المناقشات العلمية التي دارت بين كبار الأحبار إلى نشوب بوادر الخلاف، مما أدى إلى ظهور انشقاقات داخل اليهودية الحاخامية، ساعدت في تطوير الفكر اليهودي القديم، ولعل أبرزها هي طائفة الفريسيين والصدوقيين، حيث تنافسا في خدمة التراث اليهودي وتعميق الولاء له، أين كان الصدوقيون يتألفون بشكل أساسي من الأرستقراطية الإسرائيلية القديمة، التي كانت تدير الطقوس

[374] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 90.

[375] المرجع نفسه، ص 125.

[376] أحمد محمود هويدي وآخرون، مدخل لدراسة كتاب الأنوار والمراقب تاريخ اليهود وديانتهم حتى العصر الفاطمي، ص 203، 205.

[377] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص152.

[378] المرجع نفسه، ص 126.

التضحوية في الهيكل. كما كانت اجتهاداتهم التفسيرية للشريعة الشفهية، غير متعاطفة مع عامة الناس[379]، ولعل ذلك راجع إلى التأثر الكبير بالثقافة اليونانية[380]، أما الفريسيون فكانوا يمثلون السواد الأعظم من شعب إسرائيل وعامتهم، على الرغم من أنهم ضموا القليل من الأرستقراطيين في صفوفهم. وهم الذين يمثلون اليهودية الحاخامية والتي تعتبر اليهودية الربانية امتدادا لهم، حيث كان هيلل "הלל הזקן بمعنى هليل الكبير" وشماي "שמאו " أبرز شخصيتين في نهاية عصر الهيكل الثاني. أين طور كل منهما مدرسته الخاصة للتفسير.

كما عرف كذلك فرقة الآسنيين المنشقة عن فرقة الفريسيين، وكانوا يسمون أنفسهم بالأطباء الروحانيين أو أطباء النفوس[381]، التي يعود لها الفضل في الحفاظ على مخطوطات البحر الميت في كهوف قمران التي اتخذوها مقرا للعبادة والتنسك[382]، أما فرقة السامرة التي أثارت الشكوك في مصداقية كتب التناخ، فلم تعترف إلا بأسفار موسى الخمسة واعتبرت ما قامت به اليهودية الحاخامية ضربا من التحريف الخارج عما تركه النبي موسى عليه السلام، ولم تشارك في صناعة التوراة الشفوية ولم تعترف بها[383].

وكانت تدور في فلك مناقشات ومواضيع الفكر الديني اليهودي القديم قضايا محورية جعلته يمتاز عن باقي حقبه الفكرية، ولعل أبرزها قضية الشعب المختار التي حاول الكثير من الحاخامات تبرير وتفسير مقتضى هذا الاختيار، الذي يعود في نهاية المطاف إلى نظرية القداسة الكامنة في هذا الجنس الذي يشعر بحلول الله فيه، مما جعله يشعر بالفوقية الدائمة على باقي الشعوب[384]، ثم قضية الأرض " إرتس يسرائيل ארץ ישראל " التي لا يمكن لليهودي أن يُتم شريعته إلا على متنها ولا مكان آخر قد يعادلها، مما يشكل نوعا ثانيا من الحلول، وهو حلول الشعب في الأرض[385]، والقضية الثالثة هي قضية

---

379 Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism, p18.

380 أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص26.

381 جورج فايدا، الفكر يهودي وتأثره بالفكر الإسلامي، ص 12.

382 Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism ,p18.

383 عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، ص 34.

384 عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، 72.

385 المصدر نفسه، ص78.

الإله الخاص إلوهيم אלהים أو يهوه יהוה روح الكون، الذي يعتبر امدادا للشعب اليهودي على وجه التحديد، ليكتمل ثالوث اليهودية على حد تعبير الدكتور عبد الوهاب المسيري[386]، وهذا ما جعل أقلام الحاخامات تسيل طوال هذه القرون المديدة.

ثانيا: الفكر اليهودي الهيليني.

فكما سبق الذكر أن السيرورة التاريخية للفكر اليهودي كانت توراتية بلا منازع غلب عليها طابع النقل الصرف، ولم يُعرف لليهود من العمل الفكري إلا ما كان محصورا في هذا المجال، بلغتيه العبرية والآرامية، وكان الإبداع العقلي في ثوبه الفلسفي الذي لا ينزوي تحت سلطان النقل، غير موجودٍ إلا نادرا جدا بعد تسربات ثقافية عرفها اليهود إثر انتشار الثقافة اليونانية في حواضر اليهود، لدرجة اعتمدوا لغتها كوسيلة للتواصل[387]، والتي لم يستطع حتى الحاخامات أنفسهم كبح انتشارها ومنع أنفسهم من استخدامها، بل وصار منهم من يحمل أسماء إغريقية ، بل الأخطر من ذلك نفوذ هذه اللغة إلى الأدبيات الربية، فقد عد من المصطلحات اليونانية في التلمود ما يقارب 2500 كلمة، بل ومن شدة تغلغل الثقافة اليونانية رأى كبار الحاخامات ضرورة ترجمة النص المقدس إلى اليونانية حتى يتسنى ليهود الشتات أن يطلعوا عليه ويحافظوا على التقليد اليهودي الذي يقتضي تلاوة التوراة في البيع مصحوبةً بترجمةٍ إلى لغة البلد المقام فيه، فتمت بموجبها الترجمة السبعينية التي انتقل إليها شيء من ترسبات الثقافة اليونانية[388].

ورغم هذه الحتمية التي فرضتها ظروف الشتات، ظهر اتجاهان في الساحة اليهودية، اتجاه تلمودي محافظ شن حربا لا هوادة فيها على المعتقدات اليونانية التي شكلت تهديدا حقيقيا للثقافة اليهودية فتم التصدي لها بنوعين من ردود الفعل، الأول كان جدليا حواريا بعد أن تعارضت هذه الثقافة الدخيلة مع رؤية التوراة المكتوبة والشفوية في مسلماتها، فيما يخص تعدد الآلهة والوثنية واصطباغ الصفات الإلهية

[386] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 65.

[387] أحمد شحلان، مدونات النصوص القديمة أعمال المستشرقين والأركيولوجيين، ص 24.

[388] المرجع نفسه، ص26.

بالصفات البشرية[389]، وبعض الفلسفات كحال الفلسفة الأبيقورية التي قوبلت بنوع من القساوة والازدراء حتى صار لقب الأبيقوري نعتا لكل من خالف الاتجاه الحاخامي، كحال الصدوقيين في تأثرهم بهذا المذهب الذي دفعهم إلى انكار الجنة والنار والثواب والعقاب [390]. وردة الفعل الثانية كانت مسلحة تحت قيادة المكابيين، وانتهت بانتصارهم سنة 164 ق م، وصار ذاك اليوم عيدا يحتفل فيه اليهود، يسمى بعيد الحانوكا חנוכה ، إثر معجزة رمزية خاصةٌ بالشمعدان الثماني[391].

أما الاتجاه الثاني فرأى أن نص الترجمة السبعينية الذي صار بيد اليونانيين يمثل نظرة ازدراء بعد اكتشافهم لحجم اللاعقلانية الموجودة فيه والحجم الهائل من الأساطير التي تصور الإله ينزل ليصارع أو ليرسم حدود أرض موعودة وغيرها، فكان يرى أنه لابد من ظهور تيار تفسيري يعيد إلى الترجمة السبعينية مكانتها التي كان الغرض منها بادئ ذي بدء تقديم الشخصية اليهودية والنص التوراتي في حلة ترفع نظرة الإزدراء والاحتقار عن أعين اليونان، فكان السبيل إلى ذلك تبني الاتجاه الرمزي الذي كان سائدا بين يهود الإسكندرية، في محاولة تأويل التجسيم والتشبيه، بشرح التوراة شرحا رمزيا [392] .

وفي إثر هذه التناقضات داخل الساحة الدينية، ظهرت فلسفة يهودية ذات ملامح يونانية على يد فيلون السكندري (20 ق م – 50م) ، ورغم أنها لم تلق رواجا ولا اعترافا من قبل حاخامات اليهود، إلا أنها كانت سببا في خلق نوع من العنجهية في صفوف التلموديين، بأن قالوا أن لهم فلسفة خاصة نابعة من عمق النبوة، وأن أرسطو ذاته وثيوفراستوس قد تلقوا الفلسفة من أحد حكماء اليهود، وحتى كليرخوس أحد مؤرخي وفلاسفة اليونان يجعل اليهود ضمن الطائفة الفلسفية[393]، وأن ما قام به الفلاسفة ليس إلا من قبيل إعادة صياغة الحكمة اليهودية في الثوب الإغريقي، ليكون مرد الأمر كله إليهم، ليشكل هذا نوعا من النرجسية العمياء التي دفعت إلى نقد كل أعمال فيلون السكندري ولفظها

[389] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 28.

[390] المرجع نفسه، ص 26.

[391] Oliver Leaman, Jewish Thought An Intoduction, P30

[392] علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر يهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 8.

[393] Julius Guttmann, Philosophies of judaism, P 22.

خارج الإطار الديني[394]. لكن الباحثين المعاصرين أمثال أندريه شوراكي (Nathan André chouraqui) يؤكدون على أن الإبداع الأول في مجال الفلسفة لدى اليهود نبت على يد فيلون الاسكندري الذي يعتبر أول ثيولوجي في الفكر اليهودي القديم[395]، وأن ما كان منه من انفتاح على العالم الإغريقي لم يكن انفتاحا مطلقا، بل حدَّته بعض الشروط التي أبقت على الهوية اليهودية وأصالتها وعلى المشروع العام الذي يخدم جوهر الدين ذاته[396]، في معالجة قضايا يهود الشتات الذين يواجهون تحديات أغرقة الثقافة والدين، بفقدان اللغة العبرية واستبدالها باللغة اليونانية، وضمور النص الديني العبري ودخول الترجمة السبعينية مكانه.

فلم تكن استراتيجية فيلون في عمله الفلسفي إعادة النظر في الموروث الديني وفق ما يتطابق النظرة اليونانية أو دحضها لإثبات صدق فلسفته، بل عمد إلى صياغة نظرية تأويلية مفادها أن النص المقدس له دلالتان مزدوجتان تكون الأولى فيها ظاهرة، وهو ما قام به علماء التلمود على مر القرون السابقة، وأخرى باطنة خفية تستوجب كشف الحجاب حتى تبدو للناس على حقيقتها، ولا تكون موجَّهة إلا لمن حالفته الاستعدادات لتَقَبُّلِ هذه الحقائق، لذا لا يجوز إيداع هذه الأسرار للعوام حتى لا يَفسُد دينهم[397].

وكان لهذه النظرية التي سار عليها فيلون أثر كبير في إعادة تمحيص ما تناقلته ألسن العوام وما خطته أيدي بعض الحاخامات، فيما يتعلق بالذات العلية، فشدد على ضرورة تنزيه الله عن كل ما قد يوهم شبهه بالإنسان، والتفريق بين طبيعته المادية المركبة وطبيعة الله غير المادية[398]، لكن غوصه في هذه التأويلات الرمزية، واستخدامه الحجج الفلسفية لدعم الرؤى الأخلاقية للتوراة، كادت أن تحدث قطيعة

[394] علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر يهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 10.

[395] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 32.

[396] المرجع نفسه، ص 34.

[397] المرجع نفسه، ص 36، 37.

[398] المرجع نفسه، ص38.

بين عمله الفلسفي وبين التوراة ذاتها، لكثرة التشبيهات التي عزم فيلون على تأويلها، وعلى تجريد الأفكار اليهودية، واستبدالها بالمطلقات اليونانية[399].

خاصة في ما يتعلق بنظرة الفكر اليهودي القديم للإله الخاص باليهود ، ليقر أن الله هو العلة الأولى وهو رب الناس كافة وليس إله اليهود فقط[400]، كما حاول استنطاق التوراة إلى أبعد الحدود التي قد يقبلها التيار الحاخامي المحافظ، في جعله الشخصيات التوراتية كإبراهيم ويعقوب وإسحاق شخصيات رمزية دالة على العلم والزهد والصبر، وغيرها من الرموز والمدلولات[401]، ليوطد مشروعه الأخلاقي الهادف إلى صبغ المظاهر المادية في صورة تجليات ميتافيزيقية، تأكيدا لنسقه الإبستيمي الطامح إلى كسر الهواجس التي تفصل النصوص المقدسة عن القوانين الفيزيقية[402].

فكانت هذه ملامح الفكر اليهودي القديم في ثوبه التوراتي وثوبه الهيلينستي الذي أظهر كثيرا من التأثر بالحضارات الكبرى، سواء في جوانبها اللغوية كالآرامية واليونانية، أو الثقافية كالفارسية والإغريقية والمصرية.

المطلب الثاني: الفكر اليهودي الوسيط

سبق وأن أشرنا إلى تاريخ بداية هذه الحقبة الزمنية التي أُرِّخَ لها بمعالم اكتمال نسخة التلمود في القرن السادس ميلادي، والتي استغرق انشاؤها مئات السنين، لتبدأ رحلة الفكر اليهودي الوسيط كذلك مع نصوص التلمود التي سطع فيها نجم الجاءونيم أو الفقهاء الذين قاموا بنشر تعاليم التلمود بعد أن تضافرت أحداث كثيرة على ساحة الفكر اليهودي، ففرقة الصدوقيين التي رأيناها تلعب دورا بارزا في الفكر القديم بكونها الطبقة الأرستقراطية التي تمثل اليهود واليهودية لدى الطبقة الحاكمة والمتكفلة بالطقوس الكهنوتية، نراها قد انزوت عن الأحداث التاريخية بعد تدمير الهيكل سنة 70م وتلاشت

[399] Julius Guttmann, Philosophies of judaism, P 23

[400] علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر يهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 9.

[401] المرجع نفسه، ص 9، 10.

[402] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 43، 44.

سلطتها، وفلسفة فيلون السكندري قد عجزت عن إحداث تغيير في بنية الفكر التلمودي الذي لا يرى غير نسقية النصوص المقدسة، ولا أن توجهه أي توجيه عقلاني[403] ، ففرغت الساحة لليهودية الحاخامية أو الفريسية في تمثيل اليهودية ومؤسساتها، بعد جهود يوحنان بن زكاي **רבי יוחנן בן זכאי** في تجديد اليهودية الحاخامية ومدارسها[404]. وسار الأمر على ذلك الحال إلى أن انقلبت موازين القوى لصالح المسيحين ليشُنُّوا حملة اضطهاد واسعة النطاق على اليهود[405]، مما عرف شيئا من التراجع الفكري الذي لم يُبعث روحه من جديد إلا في ظل الخلافة الإسلامية، ليختفي لقب الفريسيين من الساحة العلمية ويحل محله لقب الربانيين نسبة إلى الراباي بمعنى العظيم[406]، التي ظهرت فيها طبقة الفقهاء أو الجاؤونيم، التي دام عملها الفكري في نشر تعاليم التلمود قرابة 300 سنة، من القرن الثامن ميلادي إلى القرن الحادي عشر ميلادي[407].

لكن لم يستقم لهم الحال هذه المرة كما لم يستقم لأسلافهم الفريسين الحال مع الصدوقيين فيما يتعلق بشرعية التلمود ومصداقيته، فقد سطع في الساحة الفكرية تيار جديد نسف كل تلك السنين من الفكر التلمودي، وأعلنها صراحة لا مصداقية للتملود. وكان هذا المذهب وليد الثقافة الإسلامية[408]، تلك الثقافة التي صاغت فيما بعد كل أعمال الفكر اليهودي، وتأثر بها بشدة لدرجة جعلته لا يستطيع الانفكاك عنها، حتى بعدما صارت لليهود فلسفتهم الخاصة[409]، وقد ساعد هذا التأثير في تطوير الحركة الفكرية مما جعل العقل اليهودي ينجز أعمالا رائعة تعتبر أرقى أعمال الفكر اليهودي على الإطلاق، وساعد كذلك في خلق سجالات لاهوتية أسفرت عن ديناميكية فكرية، ولعل أولها ما أشرنا

---

403 أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 25.

404 Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism, p18.

405 Ibid ,p19.

406 عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، 151.

407 المرجع نفسه، ص 126.

408 أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 26.

409 Julius Guttmann, Philosophies of judaism, p 53 , 54.

إليه سابقا في نفي مصداقية التلمود كاملا على يد القرائين، الذين اتهموا اليهودية الربانية بتحريف المفهوم التوراتي لله من خلال التعبيرات البشرية المتعددة في الأدب التلمودي والمدراشي מדרש [410].

وسموا بالقرائين نسبة إلى المقرا מקרא النص المقروء وهو التوراة، لنفيهم كل ما سواه، وكان هذا التوجه يُشَكِّل تهديدا حقيقيا، إذ معناه أن كل موروث الأحبار الذي شكل نص التلمود غيرُ ذا قيمة ولا اعتبار، لكون أغلب محتواه يناقض العقل[411].

وفي الوقت الذي كان أتباع هذا المذهب يرون سيدهم عنان بن داود بصورة البطل الذي أعاد الدين إلى أصله النقي، حيث قال عنه القرقساني: " أول من بين جملة الحق من الفرائض "، كانت اليهودية الربانية تراه في صورة المارق عن تراث الأجداد[412]. فكان هذا سببا لأول صدام فكري حقيقي يعرفه اليهود بعد أن صار لكلا الطرفين أدوات علمية مكنته من توظيفها في نصرة مذهبه. فبرر الربانيون مذهبهم في كون أن العديد من القضايا القانونية والمواضيع المثيرة للجدل لا يمكن حلها إلا بالرجوع إلى التلمود، لكن القرائين يرُدُّون عليهم، بأن الشريعة الشفهية نفسها أطول من الكتاب المقدس بكثير، ناهيك عما تتطلبه من معرفة بكل من العبرية والآرمية مما يصعب على اليهود الاستفادة منه[413]، لكن هذه الحجة لم تكن إلا تبريرا سطحيا بالنظر إلى المشروع الجديد الذي جاؤوا به إلى الساحة اليهودية.

مشروع النظر الشخصي والتحليل الذاتي للنص باستعمال اللغة، متأثرين في ذلك بمدرسة الرأي عند المسلمين الذين استطاعوا بهذا المنهج توليد تفسيرات متعددة للنص المقدس وفك الجمود عن الفكر الإسلامي[414]، حيث أدى بالفعل هذا المشروع القرائي إلى إحداث قدر كبير من التنوع ورفع الجمود الذي كان الربانيون قد أضفوه على تفسيراتهم للتناخ، ووافق هذا الاتجاه بعض الرغبات الكامنة في المجتمع اليهودي الذي خلف تذمرا فعليا جراء التقاليد والأعراف التي رسمت لهم منهجا صارما كان

---

410 Julius Guttmann, Philosophies of judaism, p 55.

411 أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 27.

412 محمد الهواري، الاختلافات بين القرئين والربانيين في ضوء أوراء الجنيزا، ص 17.

413 Oliver Leaman, Jewish Thought An Intoduction, p 77.

414 Ibid,p78 .

منبعه أسلوب حياة أولئك الذين بنوا ممارساتهم على سلطة الآخرين وسمحوا بجعل تفسيرهم لليهودية قانونا لتحديد اليهودية نفسها[415].

فأخذ القراؤون يتبنون مناهج مدرسة الرأي، ويبنون على إثرها التدقيقات اللغوية في محاولة استخلاص المعنى الأدق والواضح للنص المقدس في بيان مراد الله، لتضلعهم في ميدان اللغة العبرية لكونها المصدر الحيوي للفكر اليهودي، واللغة العربية كذلك لكونها لغة المجتمع اليهودي في العالم الإسلامي، فجعلوا المهارة اللغوية وحدها كفيلة بكشف مكنونات النص المقدس لكونه أكثر وضوحا وبيانا، لولا أن طالته يد الربانيين بالشروحات والتعليقات والتفسيرات، مما زاد في غموضه وصعوبته[416].

فكان هذا ما يخص إعادة النظر في المقرا بأعين غير ربانية، لتظهر على إثرها سجالات لاهوتية بين الفريقين بأسلحة إسلامية، علم كلام إسلامي ومنطق مهذب على الرؤية الإسلامية، وانتقل إلى الساحة الفكرية اليهودية ما كان من قضايا واشكاليات بخصوص العقل والنقل، فتقنينهم للتوراة وحدها كان سببه عدم مخالفتها للعقل واقتضاء التأويل ضرورةً لرفع ما قد يتلبس به، ولتقريرهم وحدانية الله كان لابد من نهج سبيل المتكلمين في اثبات حدوث العالم ونَفْيِ قِدَمِه وجعله جسما ذا حدود مكانية وزمانية وبداية ونهاية، وأن لابد له من محدث وأن من شروط هذا المحدث أن يكون أزليا قديما مخالفا للحوادث وهو الله. وكان من شدة تأثرهم بعلم الكلام الإسلامي أن سموا أنفسهم بالمتكلِّمين، لكن الربانيين آثروا تسميتهم بالخوارج على حد تعبير يهودا اللاوي[417].

ورغم الترسانة العلمية التي تسلح بها القراؤون في مواجهة التيار الحاخامي الضارب في التاريخ إلا أنهم هُزِمُوا في نهاية المطاف ولعل الأسباب التي جعلت من هذه النتيجة حتمية، هي تلك القوانين الصارمة وتلك الالتزامات الفكرية والشخصية التي وضعها القراؤون، مما جعلها أكثر صرامة بكثير من تلك التي صاغها الربانيون[418]، وبالتالي فقدان شعبيتها وقدرتها على مواصلة التحدي، بعد أن تحولوا

---

415 Oliver Leaman, Jewish Thought An Intoduction,p 79.

416 Ibid, p79.

417أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 27.

418 Oliver Leaman, Jewish Thought An Intoduction, p 78.

إلى ضحايا حرب مذهبية كانت عدتها مناهج المسلمين، شنتها عليها اليهودية الربانية، بعد أن رمتها ببذر بذور الفتنة والشقاق في وقت كانت الأوضاع آهلة بإعادة الوحدة ولَمِّ الشتات[419].

وكان لهذه الوقائع أثر في إعادة الحماس الديني لدى الربانيين، في تطوير منظومتهم الدفاعية عن التلمود وعن شرعيته، وتحصين الموروث الثقافي من أي محاولة زعزة قد يعاد احياؤها من قبل القرائين أو التيارات المشابهة لها، فخرج عليهم رجل اعتبر أكبر أعلام اليهودية الربانية وأشدها تأثيرا في تاريخ الفكر اليهودي إلى درجة اعتبر فيها مهندس اليهودية الربانية وألد خصوم القرائين، وصاحب التأثير البارز في حركة الفكر اليهودي الوسيطي، إنه سعديا بن يوسف الفيومي סעדיה בן יוסף הפיומי [420].

اِعتبر في مشروعه الفكري الذي سعى من خلاله إلى تقويض الفكر القرائي وتعريته من حججه الواهية، أن سلطة العقل لابد أن لا تَقِلّ أهمية عن سلطة التوراة، إذا ما أُريد إخراج الربانية من المأزق الذي حشرته فيه القرائية، فلم يعد العقل مجرد أداة لفهم النص المقدس بل ضرورة واجبة للقيام بمقصد الدفاع عنه ومجابهة خصومه، وبه يتم تحديد الحدود العقدية التي لابد من تسيجيها حرزا من تقولات أصحاب الفهم السطحي لمعاني التوراة[421]، بل وجعل الإيمان فكرًا قائما بذاته في مواجهة التقاليد والطوائف اليهودية المنشقة[422]، وكان للاعتزال الإسلامي أثره الكبير في بناء عقيدته، الذي كون له مناعة ضد كل صور التشبيه والتجسيم الرائجة في الأرجاء، والتي رآها دخيلة على الثقافة اليهودية، التي كانت تتحاشى كل فهم قد يؤدي إلى التجسيم، رغم أنه يعترف بوجود مثل هذه المتشابهات في اللغة العبرية ونصوص التوراة والتلمود، مما يجعلها غير مأمونة الجانب في هذا الموضوع، لذا أكد على ضرورة تأويلها لبلوغ مقصد الشارع منها وإلى المعنى المحكم والحقيقي لها[423].

كما عمل على تنقية بعض الترسبات الثقافية القديمة التي استطاعت أن تتسلل إلى العقيدة اليهودية جراء الاحتكاك بأديان الشرق الأدنى القديم فيما يتعلق بنظرية الحلول والأجرام السيارة وتأثيرها على

---

[419] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 28.

[420] المرجع نفسه، ص33.

[421] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 48.

[422] Maurice Ruben Hayoun , Le judaisme, p 64

[423] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ، ص51.

الأكوان، ورغم هذه التحديات التي واجهته إلا أنه ظل وفيا لمبدئه العقلي دونما مساس بأسس الدين وثوابته، على غرار فيلون السكندري الذي ذاب في المؤثرات اليونانية لدرجة قيل عنه: كان فيلسوفا يهوديا ولم يكن صانع فلسفة يهودية[424]، فكان لهذا الوفاء العقدي رغم خوض الفيومي غمار الفلسفة أثر على مكانته في المجتمع اليهودي عموما والحاخامي خصوصا، فقد حظي باحترام جميع الطوائف قصيها ودنيها، والسر في ذلك على حد قول حاييم الزعفراني: أنه كسر حاجز الخوف بين اليهود ودينهم في كونه لا يخاف مواجهة العقل بل هو قادر على استخدامه وتكييفه لتثبيت دعائم الدين[425]، والسر الثاني الذي حافظ على مكانته أنه لم يركن إلى منهج التأويل المجازي دون ضوابط أو شروط ما دام أنه لا مناص من ركوب بحاره[426].

وبعد أن مكن سعديا الفيومي الربانية من الجلوس مجددا على عرش الفكر اليهودي، دارت دائرة القرائين عليهم باحتوائهم علم الكلام أكثر مما قد تعاطاه الربانيون، ومن بينهم الفيومي نفسه، فقد بلغوا فيه مبلغا متطورا جدا تحت تأثيرات فلسفية متطورة ليبرز نجم عالمين عظيمين هما يوسف البصير ويوسف بن يهودا، حيث وصفهما جورج فايدا Georges Vajda [427] بأن: " موقفهما الأساسي أكثر عقلانية بالتأكيد من موقف سعديا" وأن قوة حضور هذين العالمين وعقلانيتهما تأكدت بالخصوص في مجال الأخلاق حيث جعلا من هذا المبحث أكثر وضوحا واستقلالا عن أي مصدر نقلي، ليكون تأثرهما بمذهب المعتزلة واضحا في هذا المبحث وفي باقي المباحث الكلامية الأخرى[428].

---

[424]أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 25.

[425] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 54.

[426] المرجع نفسه، ص 56.

[427] جورج فايدا Georges Vajda مستشرق فرنسي ولد سنة 1908م توفي سنة 1981م، أعتبر رائد الدراسات التراثية بفرنسا بلا منازع، والمتضلع في التراث اليهودي العربي الوسيط، اعتنى بالدراسات العربية وأسس سنة 1937 معهد البحوث وتاريخ النصوص، كما اعتبر هو شخصيا امدادا للمدرسة الفيلولوجية الألمانية. (كمال عرفات نبهان، في المخطوطات والتراث، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط1، 2009م. ص 346، 355، 356.)

[428] علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 119، 120.

فكان لهذه السجالات التي تظهر تارة وتخبو تارة أخرى دور فعال في تنشيط حركة الفكر اليهودي، الذي أظهر تأثرا كبيرا بعلوم المسلمين الكلامية والفلسفية، وكان من حسنات الفيومي على الفكر اليهودي بإطلاقه، فتح باب الفلسفة من جديد للعقل اليهودي، بعد أن كان الخوض في مسائل الفلسفة وخاصة الإغريقية ضربا من الهرطقة التي توجب اللعن، خلق الفيومي نوعا من علاقة تطبيع بين النخبة اليهودية والفلسفة اليونانية وجعلها مصدرا ولادا للفكر، بعد أن تم التعرف عليها عن قرب جرَّاء ترجمات المسلمين وشروحاتهم لها، ليرتفع ذلك الوجس المهيب منها بعد سنوات عداء طويلة كان السبب في ذلك صبغتها بالصبغة الوثنية[429] أما وأن صيغت بمفهوم أهل التوحيد فلا حرج في تعاطيها.

فأخذ بعده كبار المفكرين اليهود في محاولة التقرب منها مع استنساخ التجارب من المسلمين، جاء من أراد الفطام عن مسائل علم الكلام وخوض تجربة فلسفية دون هذه التبعية المؤرقة، فكان أبو يعقوب إسحاق الإسرائيلي أول يهودي في القرون الوسطى يحاول إدخال الأفلاطونية المحُدَثَة داخل النسق الفكري لليهودية الوسيطية، على حد تعبير أندري شوراكي[430]، لكنه ما لبث أن تأثر بالفلسفة الإسلامية وصارت كتاباته شبيهة إلى حد بعيد بكتابات الكِنْدي والفارابي[431]. وقد أثر فكره في الأجيال اللاحقة خاصة في دوائر القيروان، حيث كتب جملة تعليقات رد فيها على تعليقات الفيومي ونقدها نقدا لاذعا، لكن وصفها بعض الباحثين أنها كتابات امتازت بالروح الموضوعية ولم يعرف عنها انحرافات عقدية، بل وجادل إسحاق الإسرائيلي بأن تعاليم اليهودية لو فسرت تفسيرا وافيا كما جاءت على لسان الأنبياء لما تعارضت مع الإنتاج العلمي الدنيوي الثابت عن طريق الأدلة اليقينية[432].

ثم جاء بعده سليمان بن جبيرول أحد أعظم الشعراء والفلاسفة الذين حَظِيَ بهم الفكر اليهودي، حيث كان أول من يُدْخِل التيار الأفلوطيني إلى أوربا من خلال مؤلفيه "ينبوع الحياة" و"تاج الملوك"، ولم يكن قادرا على إخفاء تأثره الكبير بالغنوصية الإشراقية الممزوجة بالأفلاطونية

[429] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 58.

[430] المرجع نفسه، ص 62.

[431] المرجع نفسه، ص 68.

[432] علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر يهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 124.

المحدثة من كتاباته التي أخذت تضيق من مساحة الموروث الديني الموسوي فيها، كما أظهر تأثرا بفلسفة الكندي في ما يتعلق بالغاية الأسمى من معرفة الذات المفضية إلى معرفة كل موجود [433].

وكانت محاولات أخرى في ميدان الفلسفة والكلام كالتي خاضها يعقوب القرقساني، ويهودا بن نسيم بن ملقا، واسحاق البلاغ، وغيرها من المحاولات التي أَثْرَتْ حقيقة الفكر اليهودي الوسيطي، لكن الحديث عن هذه الحقبة الزمنية دون العروج على موسى بن ميمون يعتبر ضربا من العبث، حيث كان له تأثيره العميق في العمل الفلسفي والفكر اليهودي على وجه التحديد إلى يومنا هذا، وكانت خلاصة فكره، أن الفهم الحرفي للنص التوراتي ليس من الحكمة على الإطلاق، إذ لابد من تأويل النصوص المتشابهة عن معانها الظاهري لأن ذلك يهدد أركان البنية الدينية ويضرب عمق الرسالة في مقتل، لذلك كان كتابه دلالة الحائرين مصمما خصيصا للرفع عن هذه القضية[434].

وعمل كذلك على تطوير أنساق التأويل من خلال تركيزه على معنى الظاهر والباطن اللذان كانا يشكلان محل وجس من قبل السلطات الحاخامية إذا ما طبق هذا المنهج على النصوص التشريعية مخافة تجريدها من المحتوى المقدس[435]. فكان مشروعه الفلسفي هو إعادة النظر في القضايا الدينية التي تخص الذات، والعناية الإلهية، ومفهوم العدل، والوجود، وغيرها من القضايا التي كلف الفلسفة وحمَّلها عناء إيجاد حل لسد هذا الشرخ الذي يعاني منه الفكر اليهودي، ثم إدخاله في النسق التشريعي واللاهوتي للتراث الحاخامي[436]. وبالفعل نجح ابن ميمون إلى حد بعيد فيما طمح إليه فقد صار دلالة الحائرين مرجعا رئيسيا لكل أتباع الديانة اليهودية على اختلاف مشاربها وتوجهاتها، لدرجة قال عنه أحمد الجداد : " لقد احتل موسى بن ميمون الذي كان يفكر بعقل إغريقي ويكتب بعقل عربي ويصلي بعقل عبري، مكانة مركزية داخل الثقافة اليهودية"[437]، ولعب

---

[433] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 70، 71، 72، 74.

[434] المرجع نفسه، ص121.

[435] المرجع نفسه، ص 123.

[436] المرجع نفسه، ص124.

[437] المرجع نفسه ، ص154.

عصره دورا فعالا انتقل فيها الفكر اليهودي إلى درجة من الارتقاء فاق الجهاز الدلالي الفقهي، وصعد به إلى مصاف الفكر الفلسفي العالمي، بدافع من الحرص على التفوق حتى على المحرك الإسلامي ذاته الذي قذف الحياة في روعه من جديد[438].

فكانت بداية الفكر اليهودي الوسيط كلامية ثم فلسفية عرفت في خضمها سجالات ديالكتيكية محتدمة أسفرت عن أزمة داخلية عاشها العقل اليهودي، واصلة إلى أوجها بتبني اليهود النزعة الرشدية في الفلسفة مما أسفر عن انتقال راديكالي إلى فن آخر عرف بالتصوف في ثوبه المتأثر بالتصوف الإسلامي، ثم في ثوبه اليهودي الكابالي[439]، وكما كانت اللغة العبرية والآرمية لغة الفكر اليهودى القديم فإن لغة الفكر اليهودي الوسيط كانت العربية بلا منازع، سواء في شكلها العربي المعروف، خطا ونطقا كحال القرائين الذين آثروا الكتابة بالعربية[440]، أو في شكلها العربي اليهودي أين يكون النطق عربيا والرسم عبريا، وكان هذا ديدن اليهودية الربانية التي اعتقدت قداسة الحرف العبري[441] فلم تستأثره على باقي الحروف.

المطلب الثالث: الكتابة اليهودية العربية

كانت الكتابة اليهودية العربية السمة البارزة للفكر اليهودي الوسيط، تسري على نفس النسق الذي تبناه الفكر اليهودي القديم، حيث كانت اللهجة الدينية على حد تعبير بعض الباحثين، لغة منطوقة أو مكتوبة يستخدمها المجتمع اليهودي في محاولة الاندماج والتكيف في البيئة الغير يهودية، التي صارت فيما بعد علامة مميزة للوعي الثقافي، التي تطورت وأصبحت صنفا من صنوف الكتابة العبرية، حيث حافظت على بعض عناصرها اللغوية في شكلها العبري والآرامي وغيرها من

[438] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 162 .

[439] المرجع نفسه، ص 165.

[440] أبو يوسف يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب، ص 10.

[441] أحمد البهنسي، دور العبرية لغة وسيطة في التواصل بين الثقافتين العربية والغربية، ص 1.

الخصائص المميزة لتصبح رمزا للهوية اليهودية الدياسبورية، وفي الوقت آنه عازلا وحاجزا لمحاولات الاندماج الكلي[442].

وكان ذلك تحت تأثير عوامل كثيرة من بينها فقدان اللسان العبري بوصفه لغة الحديث والتواصل بعد السبي البابلي سنة 586 ق م، لتبقى اللغة العبرية منحصرة في الميدان الديني فقط لكونهم ينظرون إليها بعين القداسة، كلغة وكأبجدية، لا يجب أن يتخلى عنها اليهود.

فيما بقيت لغة التواصل هي نفسها لغة الشعوب التي عاشوا بين ظهرانيها، ولعل خير مثال على ذلك كتب الترجوميم التي أبقت على الخط العبري مع منطوق آرمي لكونها لغة حديث الإمبراطورية الفارسية[443]، بينما يرى البعض أنه من الممكن أيضا أن تكون هذه الأشكال اللغوية ليست فقط من قبيل الترحال المستمر لليهود وتأثرها بالمجتمعات الغير يهودية، بل ربما كانت نابعة من دخول غير اليهود إلى الدائرة الدينية اليهودية مما حمل معه الثقافة اللاعبرية، وهذا الأمر ليس بالمستبعد رغم أننا نلاحظ تجاهلا لهذا الطرح في الكثير من الكتب المتخصصة، لكن بنيامين هاري Benjamin H. Hary يؤكد على احتمالية وقوعه بطرق مختلفة من قبيل الرق والخدم المقتنين لخدمة الأسر اليهودية الذين يُعَلَّمُونَ أصول الطعام اليهودي ويحثونهم على الختان، وفي حال تحريرهم يصبحون يهودا كاملين في ظل الشريعة الحاخامية التي لا تسمح بامتلاك عبيدٍ يهود.

وهذا الأمر ولد لغات هجينة كالآرامية اليهودية واليونانية اليهودية، نتيجة للاحتكاك الدائم بهذه الأجناس[444]. وقد أجرت سارة بينور Sarah Benor [445] قياسا على ما هو واقع في العصر الحديث مع اليهودية الأرثذكسية لتخرج بنتيجة مفادها أن: العديد من اللهجات الدينية اليهودية ظهرت من خلال مزيج من عمليتين تاريخيتين، الأولى عملية الهجرة والاندماج من قبل اليهود، وتبني لغات من خارج المناطق اليهودية الأساسية، ومن جهة ثانية تدفق كبير للعناصر الأجنبية إلى

[442] Benjamin H. Hary, Translating Religion , p 13

[443] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص15.

[444] Benjamin H. Hary, Translating Religion ,p14.

[445] طالبة دكتوراه قدمت أطروحة بعنوان: "التنشئة اللغوية لليهود الأرثذكس الجدد" لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة ستانفورد كاليفورنيا

المجتمعات اليهودية التي جلبت معها لغاتها وتقاليدها الدينية، وهذا الاندماج المتبادل ساهم في نشأة اللهجات الدينية اليهودية[446].

لكن الأمر مغاير في المرحلة الوسيطية حيث صار اليهود تحت ظل الخلافة الإسلامية، أكثر استقرارا وأمنا بل واعتُبرَ العصرَ الذهبي للفكر اليهودي قاطبة، حيث نَعِموا بعيش رغيد مكنهم من الالتفات مجدَّدا إلى موروثهم الفكري وإعادة احيائه[447]، وكان من سمات ذلك العصرِ سيادةُ الثقافة الإسلامية العربية في كل أرجاء الخلافة ومن بينهم اليهود[448]، حيث كان المنتوج العربي الإسلامي فتانا من حيث مناهجه، وتصميمه، وقوة بيانه وإيضاحه، فافتتن اليهود به كذلك، فأرادوا تقوية علومهم الربية بما تمدهم العربية من قوة وبلاغة، فكان على إثرها صياغة لغة جديدة تسمى، العربية اليهودية، وكان المتحدثون بها يلقبون بالمزارحيم מזרחים [449](أي مجتمعات الشرق)[450]، حيث كان لها من الخصائص المميزة التي لا تجعلها في صنف العبرية ولا في صنف العربية، ولا هي من قبيل العربية الفصحى ولا من قبيل العامية، حيث كتبت بأحرف عبرية ومنطوق عربي تختلجها بعض المصطلحات العبرية، ليكون النصُ عبريًا في ظاهره، عربيًا في باطنه، صنعه كُتاب يهود لقُراء يهود، فكان جزءا من التراث الإسلامي لكونه يجمع بين الثقافة الإسلامية والخط العبري[451].

---

[446] Benjamin H. Hary, Translating Religion, p16.

[447] موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، ص 19.

[448] محمد عبد اللطيف عبد الكريم، من خصائص عربية اليهود في القرن العاشر، ص 9.

[449] Benjamin H. Hary, Translating Religion, p30.

[450] لم تنتشر هذه التسمية "مزراحيم" إلى ذاك النطاق الذي عرف به مصطلح السفارديم مثلا، لكونه يترجم إلى اليهود الشرقيين، وهذا أوقع الكثير من الباحثين في الحرج في كيفية ظم اليهود المغاربة إلى هذه التسمية مع كونهم متحدثين بالعربية لكن ليسوا شرقيين، وحتى مصطلح اليهود العرب الذي كان يقصد به قديما اليهود المتحدثين بالعربية كونها لغة فقط وليست عرقا انتسب إليه اليهود باعتبار اليهودية كدين، ولم ينبع هذا الاشكال إلا بعد قيام الكيان المحتل الذي اعتبر اليهودية عرق ليست دينا ، والعرب قومية وليست لغة ,Benjamin H. Hary, Translating Religion p30.

[451] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص7.

ويجب الإشارة إلى أن السبق إلى هذه الكتابة كان على يد القَرَّائين الذين آثروا الكتابة باللغة العربية الصِرْفة أحيانا والعربية اليهودية أحيانا أخرى، وكان أول من دشن هذه الكتابة من القرائين هو سليمان بن يروحام، حيث كتب بها تفسيرا لسفر المزامير وسفر مراثي إرميا وسفر الجامعة[452]، ثم تبعه على ذاك المنوال أبو يوسف يعقوب القرقساني في كتابه "الأنوار والمراقب" الذي كان بمثابة مقدمة لتفسير التناخ، ليسير على إثره يافث بن علي اللاوي، لتنتقل بعدها هذه الموضة العلمية من يهود العراق إلى يهود مصر ثم يهود المغرب والأندلس، ولم يكن لتبقى حكرا على اليهود القرائين وحسب بل انتقلت كذلك إلى الربانيين ليكتبوا بها مصنفاتهم[453].

ورغم أن اللغة العبرية في أبجديتها البسيطة وقاموسها الضحل لم تتمكن من مجارات الفكر العالمي والأدب الراقي[454] سواء في ثوبه اليوناني أو الفارسي أو العربي فيما بعد، تبادر إلى الباحث سؤال عن سبب الحفاظ على هذه الحروف مادام أن المنطوق ليس عبريًا، ليجيب عن هذا الإشكال الأستاذ أحمد هويدي بقوله: إنَّ قصصا شعبيا متوارثا عن اليهود يدعم قداسة هذه اللغة بكونها مساهمة في عملية الخلق وأن حوارا دار بينها وبين الله في أي الحروف أسبق في تشكيل معاني التوراة، ولأن اليهود كذلك شعب الله المختار، آثر أن يمنحهم هذه اللغة المقدسة بحروفها ليكونوا مشاركين في الخلق[455].

فلما كانت هذه اللغة مقدسة إلى تلك الدرجة كان لابد من الإبقاء عليها ولو رمزيا من خلال الكتابة بتلك الحروف، إذ مع التطور الهائل الذي شهدته العلوم في الساحة الإسلامية لم يعد بمقدورها أن تتأقلم مع المصطلحات والنظريات التي صاغتها الأجواء العلمية، فكان لابد من الكتابة بخط عبري ومضمون عربي حتى تخفي الجمود الذي آلت إليه هذه الثقافة خاصة وأنها

[452] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص 17.

[453] المرجع نفسه، ص 18.

[454] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 21.

[455] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص 18.

اختزلت كل مجهودها في العمل الديني فقط، وحتى تقتحم بها مجال العلوم الأخرى بعد اندهاشها مما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من علوم الطب والفلك والرياضيات[456].

وقد شهد شاهد من أهلهم على مكنة العربية في إيصال المراد وفصل الخطاب، حيث قال موسى بن عزرا في كتابه المحاضرة والمذاكرة: " ومع اقتدار هذه القبيلة على المقالة وسعة باعها في الخطاب شنت على كثير من اللغات وعربتها وانتحلتها بظهور الكلمة، وعِظَمِ السلطان، وغلبتها على ملك فارس بخرسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر، فاتسع نطاقها، وفشت المعارف في أقطارها وآفاقها وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة وانتحلتها وزادتها شرحا وبيانا"[457].

وكان لهذا التأثر الكبير دوره في احياء الفكر اليهودي العربي الوسيط بما خاضوا به من غمار العلوم والفلسفات، حيث كتبوا باليهودية العربية كتب الفلسفة والدين والطب والفلك واللغة، فمن بينها كتاب "الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل" ليهودا اللاوي، و"الأمانات والاعتقادات" لسعديا الفيومي، و"دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون، و"كفاية العابدين" لأبراهام بن موسى بن ميمون، و"بستان العقول" لنتنئيل بيرف الفيومي، و" تفسير فصول الآباء" لداود هناجيد، و"الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر" لبحيى بن يوسف بن باقودا، و" الاستقساط" لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي وغيرها من الكتب.

ومن سمات هذه الكتابة العربية اليهودية أن أبجديتها مكونة من 22 حرفا فقط، وإذا قورنت بالأبجدية العربية فإنها تفتقر إلى ستة أحرف، هي الخاء والذال والضاد والظاء والغين والثاء، ولم يكن لليهود الذين صاغوا هذه الكتابة إلا أن يستعينوا بميكانيزمات اللغة العبرية إذا أرادوا تغطية هذا العجز الأبجدي، فعمدوا إلى طريقة الإعجام على نفس النسق العربي، فصارت التاء العبرية فوقها نقطة ثاءا، والدال عليها نقطة صارت ذالا، وهكذا بقية الحروف، باستثناء التاء المربوطة التي يوضع

[456] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص 19.

[457] المرجع نفسه، ص 20.

على التاء العبرية للتفريق بينهما وأحيانا أخرى توضع على الهاء نقطتين. كما استخدم حرف النون נ للتعبير عن حرفين آخرين، فتوضع نقطة بداخله لتعبر عن الجيم، وتوضع نقطة فوقه لتعبر عن الغين، كما لوحظ في العديد من المخطوطات أن علامة الهمز بالكاد لا تستخدم إلا نادرا كما هي في ترجمة سفر الجامعة لإسحاق بن غياث[458]، كما تم استعمال التشكيل أحيانا كثيرة إذا توهم عدم اتضاح المعنى كما كانت لهم منهجية خاصة في الهمزات و كيفية كتابتها، فإذا كان ما قبلها مفتوحا عبر عنها بحرف المد " ا " وإذا كان ما قبلها مكسورا أو كانت ألفا مقصورة كتبت " ياءا "، وإذا كان ما قبلها مرفوعا كتبت " واوا " ،وأحيانا تحذف كاملة إذا كانت في آخر الكلمة وأدت وظيفتها ك"الجز" بدل "الجزء"، وأحينا يتم وضع شرطة على الألف العبرية " آ " إذا كانت ألفا مدية .

وهذا نموذج لفقرة جمعت بعض ما قلناه من خصائص لغوية وأبجدية من كتاب كفاية العابدين للربي أبراهام بن موسى بن ميمون.

459 היזבל כל דלך ונחוה ריאצה להדא אלכלק אלכרים ולכלק
אלרחמה מצאפא לכונה ריאצה ללוהד עלי מא קדמנא
ואלשריעה וצפת מן פי נפסה היאה אלבכל בצפה אלכפר

كما أن الغالب على كُتَّاب اليهودية العربية تأثرهم باصطلاحات إسلامية من قبيل الترحم على الموتى وإجلال العلماء والسلام على الأنبياء، وتقديس المولى عز وجل واثبات ربوبيته ووحدانيته، وكذلك الحمدلة[460]، كما استعملت صيغ الاختصار بكثرة، مثل יוי للتعبير عن الله، و עאם لعليه السلام و תע لتعالى[461].

[458] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص 28.

[459] Samuel Rosenblatt , High Ways To Perferction Of Abraham Maimonides , p 174.

[460] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص29.

[461] Samuel Rosenblatt , High Ways To Perferction Of Abraham Maimonides ,p166.

وزيادة على الحروف والاختصارات، فإن لهذه اليهودية العربية خصوصيات أخرى، سواء كانت من قبيل السهو أو الجهل بقواعد اللغة العربية، أو من قبيل حب التميز عن الآخرين وصياغة قواعد خاصة، ولو كانت شذوذا عن الأصل، فمن بين هذه الخصوصيات، عدم التفريق في أسماء الإشارة وفي الاسم الموصول بين المذكر والمؤنث، فاسم الإشارة "هذا" والاسم الموصول " الذي" يستخدم للجنسين، ولم يجر أن وجد اسم الإشارة "هذه" والاسم الموصول " التي" على الإطلاق، أما هؤلاء فيتم فيها اسقاط الهمزات وتحويلها إلى حروف مد من جنس حركتها، فيتم تحويلها أحيانا إلى "هاولاي"[462]، أما الفعل الثلاثي في زمن الماضي فانهم يضيفون عليه الألف دونما سبب ولا قاعدة فخَتَمَ يكتب أَخْتَمَ وقلب يكتب أقْلَب، أما الأفعال معتلة الوسط فتبقى على حالها حتى ولو دخلت عليها أدوات الجزم مثل " لم يقول" و "لم يكون". كما عرف عنهم عدم الاتقان في بناء الجمل من ناحيتها الاعرابية، فنجدهم على سبيل المثال يكتبون: "كانوا يخفوه، بدل يخفونه" و "الأولاد يفعلوا، بدل يفعلون"، كما شاع عندهم لغة أكلوني البراغيث، مثل " يسموه العلماء" وهذا لكثرت التسربات العامية إلى كتاباتهم[463].

ومن بين السمات الأخرى لليهودية العربية خلطها بين الفصحى والعامية وقد رأينا هذا في مثال لغة أكلوني البراغيث، وكذلك إدراج بعض المصطلحات والجمل العبرية داخل مصنفاتهم لإضفاء القداسة خاصة وأنها بواسق توراتية أو تلمودية، وهذه السمة كانت ذائعة عند الكثير من الكتاب من بينهم داوود هناجيد وأبوه أبراهام بن موسى بن ميمون، ونتنئيل بيرف الفيومي، والقائمة طويلة، مما أدى هذا الأمر إلى التساهل مع قواعد اللغة وأحيان تصل إلى درجة التجاهل مما يفقد اللغة جمالها، فمن بين هذه التساهلات استخدام حروف المد بدلا من الحركات، فنجدهم أحيانا يستخدمون الواو في المكان الذي يقتضي وجود ضمة، والياء بدل الكسرة، والألف بدل الفتحة،

[462] محمد عبد اللطيف عبد الكريم، من خصائص عربية اليهود في القرن العاشر، ص 10، 11.

[463] المرجع نفسه، ص12، 13 .

مما أدى إلى اختلالات صوتية في بنية اللغة، كما أدى ذلك التساهل إلى الخلط بين الحروف المتقاربة المخارج، كحرفي الدال والضاد والزاي والصاد والتاء والطاء، والسين والصاد[464].

وسنورد صفحة من كتاب كفاية العابدين للربي أبراهام بن موسى بن ميمون بخطها العبري الموجودة في كتاب سموئيل روزنبالت "Samuel Rosenblatt" المنشور سنة 1927 تحت عنوان "Perferction Of Abraham Maimonides High Ways To "، كنموذج لهذه الكتاب اليهودية العربية ، والتي سننقلها إلى الخط العربي.

[464] داود هناجيد، تفسير فصول الآباء، ص 22، 23. .

אנעל באלך ואצדק הסתך למא נבינה פי אלפצול אלמסתאנפה
פי מסלך מסלך מן הדה אלמסאלך אלרפיעה אלתי הי נאיאת
אלשריעה תפד בעזרת שמים ·

יג פצל פי אכלאק אלאעמאל

5 אעלם אן אלמתשרעין ינקסמון פי אעמאלהם אלשרעיה
לאקסאם קסמאן מנהא המא טרפאן מתקאבלאן ואקסאם
הי בין אלטרפין פאחד אלקסמין אללדין פי אלטרפין אן יכון
אלעאמל מראיא פי עמלה אלשרעי מתל אן יסבת ויתנע מן
אכל חמץ בפסח כופא מן אן ישהד עליה ויקאצה אל
10 אדמיון ולו אמן דלך מא אסבת ולא אמתנע מן
אכל חמץ בפסח ומתל מן יקרא עלם אלשריעה לינטרה
אלנאס בעין אלנלאלה ויעטמוה או לינאל בדלך פאידה אכרי
ויכתר באלצלאה ואלעבאדה ומלאזמה אלציצית ואלתפלין
לינטרה אלנאס בעין אלחסידות ונחו דלך והדא אלנחו הו אלדי
15 יסמונה אלחכם זל יהרא ויחדדונה ויתקונה ויקולון חישינן
ליוהרא ויסמון מן יעמל אעמאל אלשריעה בהדה אלצורה
עושה התורה שלא לשמה ובינוא זל כסארה הדא אלקביל
ואן ארבאבה עלי לא שי קאלוא בביאן [דלך] פי שרח שכל טוב לכל
עשיהם לעושין לשמה אבל לא לעושין שלא לשמה
20 והעושין שלא לשמה נוח להם שלא נבראו אלא אנהם
ירנחון אלעאמל בהדה אלצורה עלי אלניר עאמל רנא: אן

" اجعل بالك واصرف همتك لما نبينه في الفصول المستأنفة في مسلك مسلك من هذه المسالك الرفيعة التي هي غايات الشريعة חפד בעזרת שמים.

فصل في إخلاص الأعمال:

اعلم أن المتشرعين ينقسمون في أعمالهم الشرعية لأقسام: قسمان منها هما طرفان متقابلان، وأقسام هي بين الطرفين، فأحد القسمان (القسمين) اللذين في الطرفين أن يكون العامل مرائيا في عمله الشرعي مثل أن يسبت ويمتنع من أكل חמץ بفمه خوفا من أن يشهد عليه ويقاصصه الآدميون، ولو أمن ذلك ما أسْبَتَ ولا امتنع من أكل חמץ بفمه، ومثل من يقرأ علم الشريعة لينظره الناس بعين الجلالة ويعظمونه، أو لينال بذلك فائدة أخرى ويغتر بالصلاة والعبادة وملازمة ציצית[465] ואלתפלין[466] لينظره الناس بعين الحسيدوت ونحو ذلك.

وهذا النحو هو الذي يسميه الحكم عز وجل יוהרא، ويحذرونه ويتقونه ويقولون חישינן ליהרא ويسمون من يعمل أعمال الشريعة بهذه الصورة עושת התורה שלא לשמה، و بين عز وجل خسارة هذا القبيل وأن أربابه ليسوا على شيء، قالوا ببيان ذلك في شرح شكل טוב לכל עשיהם לעושין לשמה אבל לא לעושין שלא לשמה וחעוין שלא לשמה נוח לחם שלא נבראו إلا أنهم يرجحون العامل بهذه الصورة على غير العامل رجاء أن ..... "

---

[465] كُتِبَتْ في النص الأصلي بهذا الشكل ציצית هي كلمة عبرية تعني أطراف أو أشرطة وتشير إلى خيوط صغيرة يتم ربطها على أطراف الملابس وعلى حزام الصلاة اليهودي وقد ورد ذكر الخيوط الأربعة الطويلة في سفر التثنية، حيث ورد أن الله أمر موسى أن يأمر بني إسرائيل أن يربطوا خيوطا زرقاء على طرفي حزام ملابسهم بحيى بن باقودا الهداية إلى فرائض القلوب و التنبيه إلى لوازم الضمائر، ترجمة وتحقيق أحمد شحلان ، ط1/ 2010م ، دار أبي رقراق ، الرباط ، على هامش ص22 .

[466] אלתפלין هي عبارة عن قطعتين من الجلد الصغيرتين إحداهما توضع على الرأس والأخرى على الذراع وتحتوي على أجزاء من التوراة مكتوبة بخط اليد، ويعتبر ارتداء التفلين فريضة دينية على كل يهودي بالغ، ويجب ارتداؤه في وقت الصلاة وهو يرمز إلى التذكير بعهد الله مع شعب إسرائيل/ سهير سيد أحمد دويني، بستان العقول نتئيل بيرف الفيوي ، ط1 / 2014م ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 110 في الهامش .
يقصد كذلك بالتيفلين الصلوات، حاييم الزعفراني: يهود الأندلس والمغرب، المترجم أحمد شحلان، ط1/ 1996 مرسم الرباط، ص 139

المبحث الثاني: الصِلات الفكرية بين اليهودية والإسلام

لم يكن ليصل الفكر اليهودي الوسيط إلى تلك المرحلة من التناغم مع العلوم الإسلامية بمختلف مشاربها ولا إلى التغلغل في صميم اللغة اليهودية العربية واستخدامها على نطاق واسع في جميع تراثها، لولا تلك الأوضاع التي اتسمت بالرخاء والسكينة التي حن اليهود إليها منذ زمن كورش الذي سمح لهم بإعادة بناء الهيكل وإقامة الشعائر اليهودية، فقد لعب الحق الذمي الذي كفلته الشريعة الإسلامية دورا بارزا في هذا السلم الاجتماعي، مما أتاح فرصا كثيرة لإحياء الحركة الدينية والعلمية على حد سواء، وأعان على صناعة قامات شامخة في الفكر اليهودي، لها من الباع الطويل في ميادين العلوم الدينية والدنيوية، والتي كان للفكر الإسلامي الدور البارز في صقلها وصياغتها في ثوبها الكامل رغم سماتها العبرية.

وللوصول إلى رؤية واضحة أكثر حول الصلات الفكرية بين اليهودية والإسلام رأينا أن نقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب تعالج فيها الحق الذمي في المجتمع الإسلامي إذ لولاه لما كان سِلْم ولا حركة علمية، لنتطرق بعدها إلى دراسة ازدهار الحركة العلمية في الأوساط العلمية كنتيجة لهذه الأجواء، ثم نعرج على بعض أعلام اليهود المتأثرين بالعلوم الإسلامية كثمرة لهذه الحركة العلمية المزدهرة.

المطلب الأول: الحق الذِمّي في المجتمع الإسلامي

كانت فترات عيش اليهود تحت ظلال الراية الإسلامية أكثر اللحظات فردوسية بالنسبة للذاكرة الجماعية لليهود، لدرجة أن الأدبيات الصهيونية لو شهدت ذلك العصر لوصفته بالعصر المسيحاني بلا شك، لشدة الرخاء الاجتماعي والحرية الدينية وسهولة التنقل إلى الأراضي المقدسة من غير رقيب ولا حسيب[467]، فأول عَقْدٍ اجتماعي سُنَّ في الإسلام كان وثيقة المدينة التي أعطت لليهود كافة حقوقهم المدنية والدينية، بل وصل الأمر إلى درجة تحكيم الشريعة اليهودية في القضايا

[467] سارة أحمد حسن، الأسرار المخفية في وثائق جنيزة القاهرة، ص 138.

المتعلقة باليهود، وإعطاء الأمان لهم بل والدفاع عنهم في حال قبولهم تشكيل حلف مع المسلمين أو دفع جزية معتبرة، ورسمت الخطوط العريضة للسلم والحرب باعتبار اليهود جزءا من المجتمع المدني[468]، لكن خيانة يهود المدينة دفعت النبي ﷺ إلى تطبيق حد من حدودهم فيما يخص الخيانة العظمى كما جاءت في سفر التثنية : " **وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كل غنيمتها، فتغتنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك**"[469]، وتم بعدها إجلاء اليهود من الجزيرة العربية، لتعود العلاقات على ما كانت عليه مرسومة في الحق الذمي مع باقي الأقطار الإسلامية، فبعد أن فتح عمرو بن العاص مصر سنة 21هـ عامل اليهود القاطنين فيها معاملة حسنة، كما لم يجبر أحدا منهم على اعتناق الإسلام أو تغيير معتقده، والتزم بمبدأ العدل مع باقي التركيبات الاجتماعية المصرية رغم كون اليهود قلة مقارنة بالمسيحين، مما حفظ لهم حقوقهم باعتبارهم أهل ذمة تطبق عليهم أحكام الجزية. وتم في زمن عمر بن الخطاب استحداث منصب رأس الجالوت، الذي يتولى قيادة الطوائف الدينية والإشراف على أمور اليهود في الأرجاء الإسلامية وطرح انشغالاتهم أمام السلطات الحاكمة باعتباره وسيطا بينهم[470].

وكان للإسلام السبق في مثل هذه البادرة التي أتاحت لليهود وللمرة الأولى في تاريخهم أن يحسوا بالأمان الفكري والمادي، لدرجة شكلوا على اثرها أكاديميات علمية تعني بدراسة ومراجعة الأحوال الدينية[471]، ولم يكن مجرد أمان فكري فقط بل وأمانا وجوديا كذلك، فانتقال الإسلام إلى أرض الأندلس كان بالنسبة لليهود عصر انعتاق وخلوص من العبودية حيث لم يسمح القوط لليهود بممارسة حياتهم الطبيعية كبشر بل وحرموا من السكن حتى في المدن الأندلسية، بينما أعطى

[468] إيريك جوفروا، التعددية الدينية في الإسلام أو الوعي بالغيرية، ص 26، 27.

[469] سفر التثنية، 20/ 12.

[470] محاسن محمد الوقاد، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة، ص40.

[471] علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 2.

المسلمون جميع الحقوق لهم وسمحوا لهم كذلك بالارتقاء في المناصب السامية في الدولة[472]، ولعل من المرونة التشريعية للفتوى الإسلامية، ومحاولةَ استمالة العنصر اليهودي حتى يكون مواطنا صالحا في البلدان المفتوحة، إصدار الفقيه المالكي محمد بن القاسم فتوى تجيز استعانة المسلمين باليهود شريطة أن لا يقاتلوا معهم في راية واحدة إلا أن يكونوا تحت إمرتهم وسلطانهم، وبالفعل استخدم الفاتحون اليهود لحراسة المدن المفتوحة[473]، ولشدة هذا التناسق والتناغم منذ أيام الفتح الأول إلى آخر عهد بالأندلس لم يحدث أن تمرد لليهود على أي سلطة حاكمة مسلمة فيها، بل وأحيانا يتحالفون معها ضد أي محاولة لزعزعة أمنها واستقرارها[474]، ليكون هذا خير دليل على الحقوق التي نَعِمُوا فيها، لدرجة يصف فيها مارك كوهين أحوال اليهود في العالم الإسلامي عموما "بالعصر الذهبي"[475].

ومن غرائب الأخبار التي تروى عن أوضاع اليهود في مصر أن أحمد بن طولون أمير الدولة الطولونية (254هـ/292هـ) قام ببيع بعض الكنائس المسيحية لليهود بعد عجزهم عن سداد بعض الضرائب، مما يوحي على مكانة اليهود لدى الحاكم مقارنة مع الجالية المسيحية[476]، كما يدل أيضا على الانتعاش الاقتصادي الذي عرفه اليهود، سواء في جانب العمل الحِرَفي والمهني، أو الوظائف المالية[477]، وليس فقط في عهد الطولونيين بل حتى زمن الدولة الأخشيدية (323هـ-358هـ) التي ازداد فيها ثروة اليهود إلى درجة صاروا أرباب تجارة تُدِرُّ الأموال الطائلة، وأصحاب ضياع كثيرة، وصار منهم الأطباء والصيارفة والتجار، بل وعملوا كذلك في النظام المالي والإداري للدولة الأخشيدية، ليكون هذا نتيجة للسِّلْم الذي عمهم[478].

---

[472] خالد يونس عبد العزيز الخالدي، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، ص8.

[473] المرجع نفس، ص 162.

[474] المرجع نفس، ص171.

[475] زبيدة محمد عطا، يهود العالم دعاوى الإضطهاد، ص3.

[476] محاسن محمد الوقاد، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة، ص43.

[477] المرجع نفسه، ص42.

[478] المرجع نفسه، ص 45، 47.

أما يهود المغرب الذين مُكِّنَ لهم لتأسيس أعرق مدرسة يهودية في فاس تجاوز صداها أرجاء المغرب الإسلامي، فبرعت في العلوم التوراتية وفي تخريج العلماء الأعلام، مما حملهم على إشراكها في القداسة مع فلسطين واعتبار المغرب أرضا مباركة أتاحت لهم العيش الرغيد، مما مكنهم من الالتفات إلى أمور الدين والعبادة في سكينة، فالقدس لم تكن فقط في فلسطين بل كانت في فاس ومراكش ودبدو وتطوان[479]، وإذا عدنا إلى وثائق الجنيزة وجدنا أن اليهود على غير عادتهم في طقوس العزلة والجيتاتوات، نراهم قد اندمجوا كلية في التركيبة الاجتماعية للمجتمع المسلم، ولم يكن لهم أحياء خاصة تعزلهم عن باقي الفئات الإسلامية[480]، ولا حتى المعاملات المالية استطاعت أن تمنع حدوث شراكات تجارية بين اليهود والمسلمين، مادام الدين لم يحرم ذلك شريطة أن يكون المسلم فاعلا في شراكته حتى لا يخالطها نوع من التجارة المحرمة، فعززت هذه المعاملات التجارية الصلات الاجتماعية بين الثقافتين[481]، ولم تمنع الشريعة الإسلامية الزواج بالكتابيات وعلى رأسهن اليهوديات، ليدل هذا على أن الإسلام لم يُكِنْ أيَّ نظرة احتقار ولا عداوة لليهودي بسبب الدين أو العِرْق[482].

وقد عبر أحد الباحثين في خلاصة أعماله أن أحوال الذميين والقوانين المتعلقة بهم كانت صورية بأتم معنى الكلمة، وحقيقة الأمر أنهم كانوا يَحْيَون حياة عادية مثلهم مثل باقي المسلمين في أرجاء الخلافة ولا يميزهم عن باقي طبقات المجتمع سوى الدين، ومسائل الأحوال الشخصية التي يحكم بها من خلال كل شريعة على حِدة[483].

بل ونبه حاييم الزعفراني في كتابه يهود الأندلس والمغرب إلى أمر يكاد يكون طَفْرَة حتى في نظامنا المعاصر، وهو موضوع الاستقلال الإداري والتشريعي الذي كان حقا من حقوق أهل الذمة

[479] أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، ص 14.

[480] مارك كوهين، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ص 291.

[481] المرجع نفس، ص 303.

[482] صفي الرحمن المبارك فوري، الرحيق المختتم، 324.

[483] حاييم الزعفراني يهود الأندلس والمغرب، ص 35.

في ميدان العدالة، حيث تلتجئ الطوائف اليهودية إلى القضاء الإسلامي رغم توفير السلطات الإسلامية حرية التشريع والمحاكمة القضائية وفق الشريعة اليهودية للجاليات اليهودية، إلا أن اليهود يأبون إلا الامتثال أمام القضاء الإسلامي لكونه أكثر انصافا وعدلا، والذي يُعَدّ في الطرف المقابل جريمة يعاقب عليها بالحرمان من طرف الجماعة اليهودية إذ يعد ذلك إهانة للقضاء اليهودي[484].

وكان من سمات الاحترام المتبادل بين عوام الطائفتين وكبرائها، وجود بعض الوثائق في الجنيزة التي تثبت نوعا من التراسل الودي وتبادل عبارات التآخي والاحترام والتقدير، خاصة بين رجال القضاء ورجال الدين، والدعاء المتبادل بالتوفيق، ولعل أكثرها غرابة إفشال مكيدة مدبرة لإطاحة أحد زعماء اليهود الدينيين قام بها فقيه مسلم عن طريق اخباره بخيوط المكيدة وتحذيره منها قبل وقوعها حتى يأخذ حذره وحيطته.

كما تجدر الإشارة إلى أن الحواجز الجمركية لم تكن أبدا عائقا أمام يهود العالم الإسلامي على الرغم من تعدد الإمارات والممالك، لتعبر عن نوع من الاستقلالية الشاملة حَظِيت بها الجاليات اليهودية [485]، فكانت الرحلة من بغداد في العراق إلى سجلماسة في المغرب تجري على قدم وساق دون أن يتم خلالها استظهار أي وثيقة تثبت هويتهم أو يتم خلالها تفتيش بضائعهم ومقتنياتهم. وقصة اليهودي البغدادي الذي توفي في سجلماسة خير دليل على صدق مانقول وعلى مدى التنسيق السلس بين الجماعات اليهودية دون عرقلة من السلطات الإسلامية، حيث توفي التاجر في المغرب وخلف أموالا كثيرة وسلعا أرسلها إلى القيروان للاتجار بها، فكان من المسؤولين اليهود بالمغرب أن بعثوا برسالة إلى السلطات اليهودية بالعراق ليحددوا من ينوب عن الورثة الشرعيين، ويحددوا أسماءهم ليتم التكفل بالقضية على أتم وجه[486]. وكان سبب هذا التنسيق الفعال بين

[484] حاييم الزعفراني يهود الأندلس والمغرب، ص 35، 36.

[485] المرجع نفسه، ص 39.

[486] المرجع نفسه، ص 40.

الجماعات اليهودية من شرق الرقعة الإسلامية إلى غربها، التنظيمات المستحدثة من قبل السطات الإسلامية على اختلاف ولاءاتها وطوائفها.

فكما رأينا أن السبق كان لعمر بن الخطاب في استحداث منصب قيادي في فلسطين تنضوي تحته جميع الطوائف اليهودية تحت مسمى رأس الجالوت، واستمر الحال على ذلك الأمر مما زاد في نفوذ هذا المنصب أيام حكم العباسيين، ليصبح القائد الروحي الأعلى والممثل الرسمي لجميع الطوائف، لكن الانقسامات السياسية التي أسفرت عن ظهور دويلات جديدة لا تُكِنُّ ولاء للخلافة العباسية، كالدولة الفاطمية في شمال إفريقيا واليمن، والخلافة الأموية الثانية في الأندلس، جعلت من مسؤوليتها مواصلة هذا النهج الفَعَّال الذي خلف استقرارا وأمنا داخليا سواء على مستوى السطلة أو على مستوى الجماعات الذمية، فاستحدث الفاطميون منصب الناجيد في مصر والذي يمشي في توازٍ مع صلاحيات رأس الجالوت في بغداد، وكان من صلاحيات الفاطميين تحديد الشخصية القيادية التي توافق تطلعات الدولة الحاضنة لهذا المنصب، دون التدخل في تحديد جوهر هذه الزعامة التي تحدد من قبل العناصر اليهودية وَفْقًا لتقاليدها الدينية[487] وفي الأندلس تم استحداث منصب الديان الذي تتمثل وظيفته في الفصل بين القضايا المدنية والمالية، وهو أقل مرتبة من الناجيد والذي بدوره أقل مرتبة من رأس الجالوت[488].

وكان للتسامح الفاطمي مع أهل الذمة من اليهود أن جعلوهم يتقلدون بعض المناصب الراقية في الدولة من شؤون الإدارة والسياسة والاقتصاد، ولعل أشهرهم صيتا يعقوب بن كلس الذي وزر للخليفة العزيز الملقب بالوزير الأجل[489]، ومن شدة المقام العالي الذي حَظُوا به أن أنشد أحد الشعراء قائلا :

" يهـود هـذا الزمـان قد بلغوا غـاية آمـالهم وقـد مـلـكوا

[487] عرفه عبده علي ، يهود مصر منذ عصر الفراعنة، ص100، 101، 103.

[488] محاسن محمد الوقاد، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة، ص 278.

[489] المرجع نفسه، ص 47، 48.

العــز فيــهــم والمــال عندهم ومنـــهــم المستشار والمـــلك

يا أهل مصر إني نصحت لكم تهــودوا قـد تهــود الفـــلك "[490]

أما في العصر الأيوبي فقد سارت أول الأمر بشيء من التوتر لكن عادت الأمور إلى مجاريها ليعينهم صلاح الدين على رأس الدواوين والكتاب وجمع الضرائب، كما استخدمهم في مجال الطب، فقد ذاعت شهرة الكثير منهم لاعتناء القصر الملكي بهم[491]. واستمر الحال على هذه الأوضاع حتى في أندلس الطوائف رغم تذبذباته الأمنية والسياسية التي عانى منها أهلها، إلا أن الحظ حالف اليهود لمنصب الوزارة في كثير من المرات[492]، ليصل ببعضهم الحد إلى الغطرسة والتكبر على المسلمين جرَّاء ما أسدَوْه من خدمة جزيلة لخزينة الدولة لحِنْكتهم في إدارة الأموال وتحصيلها، حتى أنشد أبو إسحاق الإلبيري أبياتا في يوسف بن إسماعيل بن نغدلة (النغريلة) يصف فيها سلطانه في البلاط الملكي ونفوذه الضخم، بنبرة يائسة مما آلت إليه أوضاع السياسة في الأندلس:

ورخـــم قـــردهـــــم داره وأجـــرى إليـــها نمـير العيون

وصـارت حـوائجنا عنـــده ونحـــن علـى بـــابه قـائـمون[493]

بل وزاد به الطغيان إلى أن صار يعير المسلمين ودينهم، واصفا إياه الإلبيري في حسرة قائلا:

ويـضـحك منا ومن ديننا فـــإنا إلى ربـــنـــا راجـعـونا[494]

ولم يكن هذا اليهودي وأبوه وحدهما اللذان وصلا إلى زمام السلطة في الأندلس، بل كان وزير ألميريا وسرقسطة وغرناطة وإشبيلية يهودا كذلك، أعطو امتيازات كبيرة لبني جلدتهم، ومارسوا نوعا من التضييق على المسلمين، مما أدى إلى نشوب بعض الثورات ضدهم التي أسقطتهم من عليائهم

[490] محاسن محمد الوقاد، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة، ص 50.

[491] المرجع نفسه، ص57.

[492] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص129.

[493] المرجع نفسه، 139.

[494] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص 140.

في قرطبة الحصن الأول ليهود الأندلس، ثم انتقلت الشرارة إلى غرناطة ثم إلى إشبيلية المعاقل الكبرى لليهود آنذاك (1056م- 1492م)[495]، وهذه نتيجة للتسامح المفْرِط الذي نتج عن اغفال بعض العهود والمواثيق المتعلقة بأهل الذمة، وما كان لليهود أن تتغير أحوالهم لولا تعنت كبرائهم في سوء استغلال سلطتهم.

فكانت هذه حالة أهل الذمة من اليهود مع كبير الامتيازات التي طالتهم من قبل السلطات الإسلامية على تنوعها طيلة بقائهم على عروش القرون الوسطى، ليتضح لنا سبب تأثر اليهود بالكتابة اليهودية العربية وسبب تلك الملامح التي ظهرت عليهم في الفكر القروسطي، كما فتح لنا الباب للولوج إلى أحوال الحركة العلمية في الأوساط اليهودية.

المطلب الثاني: ازدهار الحركة العلمية في الأوساط اليهودية

رأينا في المبحث الأول كيف أن الخلاف القائم بين اليهودية الربانية والقرائيين، قد أحدث ثورة علمية هائلة لدرجة تشكلت بها ملامح الفكر اليهودي الوسيط، وسنعمق الرؤية أكثر في هذا المطلب تحت ظِلّ ما عرفناه مسبقا عن الحق الذمي الذي ساد الأجواء الإسلامية، لنعرف السر وراء هذا الازدهار العلمي المشهود في الأرجاء العلمية لليهود، حيث وجدنا طرف الخيط المؤدي إلى معرفة هذا السر في أقوال باحثين أفذاذ ألقوا بشهادتهم للتاريخ وكشفوا طرفا من اللثام عن اشكال هذا المطلب، حيث قال كارل بروكلمان: "إن اليهود شاركوا المسلمين في اسبانيا في حياتهم الثقافية مشاركة فعالة"، ويضيف واكسمان شهادته قائلا : "كانت الممالك الإسلامية وخاصة اسبانيا مركزا هاما للثقافة العربية وكان لهذه الثقافة أثر هام على الحياة الفكرية لليهود"، ويقول كذلك تراند :" ونحن مدينون للغة العربية علينا من فضل كبير في دراسة التوراة، فإن هذه اللغة لم تكد تصبح لغة رسمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى باللغة العبرية، وقد أخذ اليهود يقلدون العرب في إبان القرنين الثالث والرابع الهجري ويخضعون لغتهم لقواعد النحو العربي"[496]،

[495] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص147.

[496] إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص4.

فقد ثبتت هذه الشهادات التي تصف العلاقة بين السبب والمسبب، وما كان للإسلام من فضل على هذا الازدهار الفكري، ليكون لزاما علينا إظهار معالمه وروافده التي قامت عليه هذه النهضة.

فلايزال اليهود إلى اليوم يشيدون بحياة الأندلس التي كانت أرضا خصبة صنعت من رجالهم كبراء في الشعر والنحو والكلام والفلسفة والأخلاق والسياسة، الذين حققوا إنجازات لم تعرفها عصور الشتات على الإطلاق[497]، ولم يكن لتجمع أرض واحدة ذاك الكم الهائل من العلماء لولا ما تقدمنا به تفصيلا في المطلب السابق، وكان من بين عوامل هذه النهضة في الأندلس شعور العزلة الذي يفصل العالم الشرقي للإسلام عن غربه في الأندلس، مما ولد حركة علمية عملت على نقل العلوم الإسلامية من بغداد المركز الثقافي والإشعاع الفكري الأول للتراث الإسلامي إلى الأندلس حاضنة الثقافة الإسلامية، مما ساهم في بلورة الفكر اليهودي الذي كان ممتزجا مع الفكر الأندلسي أشد امتزاج[498]، بل كان لليهود النصيب الأول في الاطلاع على هذا الفكر، رغم أن الأدلة التاريخية بخلت علينا فيما نود الذهاب إليه، لكن الاستدلال المنطقي قد يفتح لنا أفقا أمام هذه الفكرة التي مفادها أن النشاط الاقتصادي الذي وكل إلى اليهود بالأندلس ليشكل شبكة تجارية في البحر الأبيض المتوسط[499]، قد وكلت إليه كذلك مهمة نقل الأسفار الضخمة من علوم الشرق الإسلامي حتى تزخر بها مكتبات الأندلس، أو لتقدم كهدايا للسلاطين، فكان لهم السبق في الاطلاع عليها والنهل من علومها خاصة وأن من بين هذه الطائفة من التجار ما يسميه حاييم الزعفراني بالتاجر المتأدب، الذي كانت أسفاره شرقا وغربا، شمالا وجنوبا رحلة قصدها الاستزادة من العلم والمال، والإسهام الفعال في عملية نقل السلع والعلوم، مما أنعش الحركة العلمية لبني جلدته[500].

وكما كان هناك تجار متأدبون نقلوا المعارف شرقا وغربا، كان وزراء مثقفون من أمثال حسداي بن شبروط زرعوا روح الثقافة الأندلسية بين اليهود بتشجيعه علماء اليهود في المشاركة والانضمام

---

[497] حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص 8.

[498] المرجع نفسه، ص9.

[499] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ص48.

[500] المرجع نفسه، ص70.

إلى الحركة العلمية الأندلسية، ولم يكن وحده بين اليهود من ذوي النفوذ والسلطة الذين شجعوا على مثل هذه المبادرات التي لم يعهدها التاريخ الفكري لليهود، فكان كذلك صموئيل بن نجديلا الذي عمل مستشارا لرئيس وزراء مالقا ثم مستشار ملك غرناطة ليستقر في منصب الناجيد كرئيس للطائفة اليهودية في الأندلس، قد شجع المثقفين من اليهود على تطوير علومهم بالاحتكاك بالدوائر العلمية الإسلامية[501].

ولم يكن هذا مجرد تشجيع وحسب بل امتثلت الأوامر وصار لليهود والمسلمين، مجامع يتم فيها مدارسة العلوم والفلسفة وأصول الدين، بل وأحيانا للنظر في النصوص المقدسة، ولم يكن هذا حكرا على الأندلسيين فقط، بل اعتمد هذا المنهج حتى في مصر زمن الفاطميين، فقد كانت تتم مثل هذه المجالس العلمية في قصر اليهودي ابن كليس الذي أسلم فيما بعد[502]، ولم يكن ليتم استنساخ هذه التجارب لولا معاينتهم لمناهج المسلمين في التعليم التي لم يعهد عنها احتكار المعارف والعلوم أو خصخصتها وجعلها حكرا لأبناء المسلمين وحدهم، بل جعلوها للناس عامة مما أسفر عن مشاركة اليهود دروس العلم في المساجد والكتاب وحضور ندوات المسلمين ومناظراتهم بين أيدي الخلفاء[503].

فكانت هذه احدى العوامل التي أدت إلى تطور الحركة العلمية عند اليهود، أما مظاهرها فتمثلت في العديد من الجوانب سواء في تطوير نظم التعليم وانشاء ال اليشيفات العريقة ومدارس التفسير، أو تطوير العلوم بحد ذاتها أو استحداث علوم جديدة، فبينما كانت الحركة العلمية للفكر اليهودي القديم تدور بين ييشيفا بومباديثا وييشيفا سورا[504] مختصرة على دراسة وتفسير التوراة والتلمود فقط، كانت في الفترة التي استظل فيها اليهود تحت راية الإسلام ييشيفا العراق وفلسطين تخرج كبار الحاخامات الذين تولوا قيادة الجالية اليهودي، حيث ازداد روادها والقائمين عليها، مع

[501] حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص9.

[502] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ص 61.

[503] عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص158.

[504] المرجع نفسه، ص 165.

ازدياد مرافقها وتخصصاتها إضافة إلى المدارس الابتدائية (الحيدر) والثانوية (بيت هامدراش בית המדרש) التي لا يحصى عددها في شرق الأرض ومغاربها من سرقسطة مرورا بالقيروان إلى الفسطاط وصولا إلى بغداد، وتنوعت العلوم فيها لتتجاوز الدرس الديني في نصوصه المقدسة فقط، لتلحق الركب الحضاري الذي تقوده العلوم الإسلامية في مختلف مجالاتها.

وكان للتنافس القائم بين تلك اليشيفات الأثر البليغ في تسريع عملية الازدهار، بل وصل أحيانا إلى حد النزاع الخلاق بين كبار الجاءونيم ورأس الجالوت أحيانا، مثلما حدث مع الجاءون داود بن زكاي ورأس الجالوت سعديا الفيومي وما كان مع هذا الأخير وابن مئير الذي لاحظ أن الثقل المعرفي والزعامة الدينية بدأت تنتقل من فلسطين ذات الرمزية الدينية إلى العراق، فعمد إلى إعادة تنظيم مدارس فلسطين مما نشط حركتها لتخرج لليهود بالنص الماسوراتي המסורה الذي أتاح قراءة التوراة وتفسيرها على التقليد المتوارث[505]، وينبغي الإشارة هنا إلى أن مكانة اليشيفا تكتسب من مكانة الجاءون القائم عليها ومكنته العلمية، وإذا استقرأنا تاريخ الجاءونيم نجد أكثر الفترات ازدهارا وأعظم رجالها تأثيرا أولئك الذي ظهروا عقب الفتح الإسلامي وتربوا على مقربة من حواضن العلم الإسلامية، ولا يخفى على الباحثين في هذا الموضوع أن هؤلاء الجاءونيم ساهموا مساهمة فعلية في جميع نواحي الفكر الديني اليهودي [506]، وسنعرض في هذا الفرع كيف ساهمت هذه الاحتكاكات بين الثقافتين في تطوير نظام التعليم، وإلى أي مدى جعلت الفكر الديني اليهودي يرقى إلى مستوى يضاهي به العصور السابقة.

أولا: تطور النظم التعليمية.

كان لكل عصر من عصور الفكر الديني اليهودي سمته المميزة واسمه المتوارث الذي يمثل دوره في البناء الفكري لهذا التقليد، فكما رأينا عصر التنائيم والأمورائيم والصبورائيم، التي اختلفت وظائفها على حسب الاحتياجات المعرفية لتلك الحقبة بين كتابة الشريعة وشرحها وتفسيرها، نرى

[505] عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي ، ص 186.

[506] المرجع نفسه، ص 186.

في ظل الخلافة الإسلامية ملامح ظهور عصر جديد، عصر الجاءونيم الذين وكلت إليهم المهمة الفقهية، فكانت أبرز سمات هذه المرحلة تركيزها على النشء منذ نعومة أظافرهم تحفيظا وتلقينا، حتى إذا كبروا حملوا لواء شريعتهم وأصبحوا أحبار زمانهم تأليفا وريادة، ولم تكن تَخْلُو حاضرة يهودية إلا وفيها من هذه المدارس الكثير، حيث يبدأ المتعلم الصغير أول خطواته في العلوم الدينية بالحيدر والذي اصطلح عليه بهذه التسمية حتى يقابل الكُتَّاب عند المسلمين، فكان يتلقى الأطفال الأبجدية العبرية والقراءة من قبل الريش دوخنيا وهو مساعد المعلم، في سن الثالثة إلى الخامسة، وفي المرحلة الثانية يتم تعلم الأجزاء الأولى من الأسفار الخمسة للتوراة وبعض الصلوات، كما يتعلمون النطق السليم بالعبرية وهم في سن الخامسة إلى السابعة، ولما تصل أعمارهم بين السابعة والثالثة عشر يلقَّنون بعض الفصول من الجمارا وأسفار النبيئيم والكتبيم، ثم بعد استكمال هذا البرنامج الأولي الذي يهدف إلى التمكن من الأبجدية العبرية نطقا وكتابة وقراءة، ينتقل إلى التعرف على أمهات الكتب الدينية وتحبيبها إليهم، حيث يتم الانتقال إلى المستوى الثاني الذي يطلق عليه بيت همدراش أو مدرسة التلمود، الذي تكون أول شروطه البلوغ على حسب الشريعة اليهودية واجتياز مرحلة الحيدر[507].

حيث كانت الهمدراش مخصصة لتكوين الحاخامات بتعليمهم التلمود والمدراش والهلاخا، وكانت هذه المدارس لصيقة بدور العبادة دائما حيث لا يكاد يخْلُو معبد من مدرسة تلمودية بجواره، وكانت مرحلة التعليم في هذا المستوى شاقة جدا، حيث تهدف إلى تكوين طبقة دينية مُلِمَّة بالتوراة والتلمود تكون مؤهلة لدخول اليشيفات الكبرى[508]، في مرحلتها النهائية التي تُعَدُّ معبرا للدخول في العلوم التلمودية الأكثر تخصصية، ولا يمكن الدخول إليها إلا بعد استكمال التعليم في المدرسة التلمودية، وقد خصت باسم اليشيفا والتي هي بمثابة الجامعة، أين يتم فيها التدقيق في جميع الشؤون الدينية، من أبحاث وفتاوي وأمور خاصة بتطبيق الشريعة، كما يتم فيها

[507] عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص 160، 161.

[508] المرجع نفسه، ص 162.

الولوج إلى أعمق أمور الدين ظاهرها وباطنها على يد كبار الحاخامات، كما تتيح اليشيفا فرصة ولوج التخصص الديني ومزاولة أحد المناصب القيادية فيه حيث لا يجوز على غيره التدخل في شؤنه التخصصية لبراعته فيها[509].

وقد سُنَّتْ عدة أنظمة لتسيير هذه اليشيفات وضبط مناهجها وطريقة سيرها، فعلى رأس هذه الأنظمة، نظام الحاخامات الذي يتولى رئاسته سبعون حاخاما، أين يتولى فيه الجاءون مهمة قيادتهم، وكان يطلق على هؤلاء الحاخامات لقب السنهدرين סנהדרין ، وكان لهم عرف متوارث لا يحيدون عنه في كيفية الجلوس وفي كيفية تولي هذه المناصب، حيث يعقدون جلساتهم على شكل صفوف نصف دائرية مكونة من سبعة صفوف في كل صف عشر حاخامات، كل واحد منهم يعرف مكانه ولا يحق لأحد أن يجلس مكان الآخر، وفي الصف الأول سبعة حاخامات يطلق عليهم لقب "ها ألوفيم האלופים "[510] ويعتبرون نواب الجاءون حال غيابه أو سفره، يشرف كل واحد منهم على صف من صفوف السنهدرين السبعة، ولا يحق لأحد أن يتولى مهمة التفسير والتوضيح غيرهم، أما البقية فيكتفون بالمشاركة في النقاشات الداخلية واثرائها[511]، وكان يتم التفريق بين النواب السبعة وبقية الأعضاء، بإطلاق لقب السنهدرين الكبار הסנהדרין הגדולה على النواب السبعة والبقية بالسنهدرين الصغارסנהדרין קטנה ، وكان من بين السنهدرين الكبار ألقاب خاصة تدل على مكانتهم وعظيم شأنهم كلقب السموخيم הסמוכים الذين وكلت إليهم مهمة التفسير والإفتاء، والزقانيم הזקנים أصحاب الخبرة والعلم[512]. أما كيفية الدخول إلى هذه الحضرة فلا يمكن أن يحظى بها إلا من كان أبوه عضوا فيها، فيخلف منصبه بعد وفاته[513].

وفيما يخص طلاب اليشيفا فكان أغلبهم من سكان العراق وفلسطين لقربهم إليها، تفاديا لمشاق السفر، أما البقية فكانوا قادمين من شتى الأصقاع الإسلامية، بل حتى من إيطاليا قدم وفد

[509] عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص163.

[510] المرجع نفسه، ص 182.

[511] المرجع نفسه، ص 164.

[512] المرجع نفسه، ص 166.

[513] المرجع نفسه، ص 164.

للتعلم في بيشيفا العراق وكان حلمهم أن يصبحوا من الجاءونيم لتمكنهم من اللغة اليونانية التي كانت مجهولة عند أكثر أقرانهم[514]. وانقسم طلاب هذه البيشيفات إلى طلاب منتظمين وهم الأغلبية الساحقة فيها والممثلين لها، المجتازين لمراحل التعليم السابقة، وطلاب غير نظاميين يكتفون بسماع الدروس فقط[515]، ولم تكن لهذه الفئة التي تود الاستزادة من المعارف التوراتية والتلمودية أي شروط يستوجبها السنهدرين للالتحاق بالبيشيفا الخاصة بهم، ولا أن يكونوا مجتازين للأطوار التعليمية السابقة، بل حتى وان لم يلتزموا بأوامر الرؤساء لا يتم استبعادهم، حيث كان هناك نوع من الحرية حتى في اختيار الدروس والمواد التي يرغبون دراستها، شريطة احترام التقليد المتبع داخلها.

ولكثرة الراغبين في الانتساب إلى هذه البيشيفات بهذه الصفة، عمد السنهدرين إلى استحداث مدارس تأهيلية تسمى بالربيسا רביסא يتم فيها تجهيز الراغبين في الالتحاق باليشيفا وتزويدهم بمعارف أولية يسهل عليهم عملية الفهم والاستيعاب[516]، وكانت هذه التسهيلات نتيجة لكون هؤلاء الطلبة ممن كانوا في الأطوار التعليمية السابقة، ولم يحالفهم الحظ في الارتقاء والدخول إلى البيشيفا بشكل نظامي، أو كانوا ممن لا طاقة لهم بالصرامة المتبعة داخل اليشيفا، فتم توفير هذا الفرع الغير نظامي حتى لا يحرم شعب إسرائيل من التعليم الديني. ومن بين البرامج التي كانوا يتلقونها عن الجاءونيم، مدارسة تاريخ الأنبياء في ساعات مبكرة من اليوم، حتى تشتد علاقتهم الروحية بسلفهم ويسهل عليهم تطبيق الشريعة[517].

وكان الالتزام بأعراف اليشيفا أمرا ضروريا لاستمرار عملية التعليم فيها، حيث يتلقى الجاءون والسنهدرين قسطا كبيرا من الاحترام لكونهم العارفين بعلوم الشريعة الموجبة للتبجيل، فلا يرتدي الطلاب زيهم ولا يوازونه في المقاييس، كما لابد من ابداء التواضع لهم والكف عن الكبر والغرور،

[514] عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، 165.

[515] المرجع نفسه، ص 166، 167.

[516] المرجع نفسه، ص 168.

[517] المرجع نفسه، ص 169.

وكان لأساتذتهم من الهيبة والصرامة ما يحمل الطالب على الصمت في حضرتهم حتى يؤذن لهم في الكلام، رغم أن معاملتهم اتسمت بالرأفة والعطف خاصة مع الطلبة النجباء[518].

وقد عرف عن هذه اليشيفات في زمن الخلافة الإسلامية، وبالتحديد الخلافة العباسية استحكام نفوذها على جميع طبقات اليهود، وذلك راجع لما منحته السلطات الحاكمة من امتيازات لرأس الجالوت المسؤول الأعلى لها، الموكل إليه جميع شؤون التعليم والقضاء والسياسة الداخلية لليهود، لتكون هذه هي السمة المميزة لها عن ييشيفا سورا وبومباديثا القديمتين، وعلى غرار هذا النفوذ المستحكم في علاقاتها الداخلية بالجالية اليهودية، عرفت في الآن ذاته علاقات ودية مع المجتمع والسلطات الإسلامية[519]، لدرجة تتلمذ فيها اليهود على يد علماء مسلمين مما شكل فيما بعد ذاك التلاقح الفكري الذي سنتطرق إليه في الفرع الثاني، خصيصا لدراسة التطورات والتأثرات داخل النسق العلمي والتعليمي، لكن قبل ذلك وجب القاء الضوء أيضا على التعليم في الأرجاء الأندلسية المشابهة لما كانت عليه أمور التعليم في الشرق، حيث كانت مشابهة إلى حد بعيد لنظم التعليم الإسلامية.

فكانت أول المراحل تعليم الصغار في البيع التي تكون على نفقة الجماعة اليهودية، أما الميسورين فكان تعليمهم يتم في المدارس الخاصة التي يتقاضى فيها معلموهم أجورا لا بأس بها، وكانت أعمار المتعلمين وبرامجهم المدرسية مشابهة لما كانت عليه الحيادر في الشرق، حيث يتم تعلم القراءة والكتابة في سن السادسة على ألواح خشبية، ثم يُتَوجه إلى دراسة التوراة، وفي سن العاشرة تبدأ دراسة التلمود وبعض النصوص الأدبية العبرية على طريقة المعلمين العرب في تعليم اللغة عن طريق الأعمال الأدبية والشعرية، وكانت إجادة اللغة العبرية في صفوف الجماعة اليهودية الأندلسية قليلة نوعا ما مقارنة مع الجامعات الأخرى في شرق البلاد وغربها، حيث كانت العربية

[518] عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص 171.

[519] المرجع نفسه، ص 174.

هي اللغة المتداولة بينهم[520]، وفي هذه المرحلة العلمية بالذات يتم التركيز على تعلم اللغة العربية عن طريق الأشعار، وفي أغلب الأحيان كانت هذه المواد تلقن من طرف أساتذة مسلمين، وكان الهدف من تعلمها مواكبة الركب الحضاري والثقافي السائد في الأندلس أين صارت العربية لغة العلم بلا منازع.

وفي سن الثالثة عشرة يتم مزاولة الدراسات التلمودية التي تعتبر بمثابة التعليم العالي، تستغرق فيها عملية التعلم ثلاث سنوات لينتقل بعدها الطالب إلى دراسة الفقه والتعمق فيه، وكل ما أسلفنا ذكره متعلق بالذكور دون الإناث المحرومات من أي عمل عقلي أو فكري، إذ حصر عملهن في تعلم الغزل والأعمال المنزلية، لكن وجدت حالات نادرة في وثائق الجنيزة لمدارس خاصة بالبنات يشرف عليها مدرسون عميان أو نساء متعلمات، مما يوحي بضآلة المحتوى المعرفي الذي كن يتلقينه[521].

وعلى غرار مدارس الشرق التي عرف عنها الصرامة والتزمُّت وصعوبة المناهج، اشتهر عن مدارس الغرب الأندلسية سهولة المناهج وتيسير القائمين عليها، بتوفير الجو المناسب للاستفادة بقدر يبعد الطالب عن المسائل الخلافية والخوض في ردود العلماء التي ترهق أذهانهم دون مردود معرفي، فقد جعلت البرامج العلمية على نهج مقررات خاصة تختصر الطريق للطالب وكما اشتهر التيسير عن مدارس الأندلس، اشتهر عن طلابها الولع بالعلوم والأدب الذين كان لهم شرف تعلمها في مدارس المسلمين[522].

ثانيا: تطور العلوم داخل النسق التعليمي.

إذا بدأنا الحديث عن تطور العلوم داخل النسق التعليمي لليهود فلابد من السبق في القالب الذي سيحمل هذه العلوم، ألا وهو القالب اللغوي الذي يعد ترجمان الأفكار، فإنه معلوم أن اللغة

[520] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص 249.

[521] المرجع نفسه، ص 250.

[522] المرجع نفسه، ص 251.

العبرية قد فقدت منذ السَّبي البابلي (539 ق/م) كلغة حديث وتواصل، وانحصرت في مجالها الديني فقط، حتى أن البعض منهم يردد بعض التراتيل دون معرفة محتواها، مما دفعهم إلى الاستغاثة بالآرامية حتى تحافظ على الروح الجمعية من الضياع في حال ضياع نصها المقدس، وفي الحياة اليومية استعمل اليهود لغة البيئة المستضيفة فتكلموا اليونانية في أصقاع الإمبراطورية الرومانية والأمازيغية في شمال إفريقيا واللاتينية في جنوب أوربا والعربية في بلاد الإسلام[523]، ولم يلتفت اليهود إلى ضرورة احياء اللغة العبرية من جديد، إلا بعدما رأوا خدمة المسلمين للغة العربية واعتناءهم بها كونها لغة القرآن الكريم والحديث الشريف[524]، كما كان لتشربهم هذه اللغة وتمرسها أثر في عملية التجديد النحوي للغة العبرية، حيث يروي بعض المؤرخين أنه كان من اليهود خطاطين يخطون الحرف العربي أتقن من غيرهم، وتمكنوا من ناصيتها لكونها ضرورة ألحت عليها ظروف المنفى والتعاملات التجارية والافتتان بالحضارة الجديدة[525]، ولم يكن هذا في العواصم الكبرى في الشرق فقط بل حتى في المغرب الإسلامي نجد عقودا تجارية وعقود زواج مكتوبة باللغة العربية، بل وحتى الفتاوي التي كانت ترسل إلى رأس الجالوت في العراق كانت تدون بالعربية[526].

1- ازدهار اللغة والأدب العبري:

لم يعرف عن اليهود أنهم ألفوا كتابا يجمع قواعد لغتهم، إلا بعدما تمرسوا اللغة العربية[527] وعرفوا ميكانيزماتها وديناميكياتها فعمدوا إلى بث هذين المفاعلين في هذه اللغة الميتة، وكان أول من كتب في هذا الفن هو سعيديا الفيومي أبو النحو العبري[528]، حيث ألف أول معجم عبري في تاريخ اللغة العبرية، مكون من جزأين، وآخر في اثْنَي عشر جزءا يذلل فيه قواعد اللغة العبرية ويؤصل

[523] عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي، ص 135، 136.

[524] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص 255.

[525] عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي، ص 136.

[526] المرجع نفسه، ص137.

[527] عرفه عبده علي، يهود مصر منذ عصر الفراعنة، ص 141.

[528] إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 8.

لها[529]، والغريب في ذلك أنهما كتبا باللغة العربية، ليدل على حجم الشرخ الذي آلت إليه العلوم الدينية والمجتمع اليهودي، من فقدان الأصل اللغوي بالكامل لدرجة يشرح بها قواعد اللغة الأم بلغة أجنبية، وهذا مادفعه إلى ترجمة نص التوراة إلى العربية حتى يفهمه اليهود، وقد وصل به التذمر من تلك الحال إلى إدلاء شهادته قائلا: " رأيت كثيرا من بني إسرائيل لا يبصرون مرسل فصيح لغتنا، فكيف عويصه؟ وإذا تكلموا كان كثير مما يلفظون به ملحونا، وإذا هم شعروا كان المستفيض فيما بينهم من الأركان الأوائل هو القليل، والمتروك هو الأكثر، وكذلك في القوافي، حتى صار الكتاب نفسه عندهم كالغامض من الكلام والغيبي من القول"[530]، ولم يقتصر الحال على كتابات الفيومي فقط فيما انتهجه، بل صار كل من يريد التأليف في النحو العبري إلا ويكتب باللغة العربية لشدة التغلغل الذي ساد الأجواء اليهودية[531]، لدرجة أنشد فيها دوناش بن لبراط هاليفي قائلا:

" فلتكن الكتب المقدسة جنتك ولتكن الكتب العربية فردوسك "[532]

وكان من المحتمل أن تنشأ أكبر المذاهب اللغوية والنحوية في العراق حيث مركز الجاءونية، ومعقل اليشيفا والدراسات الدينية العليا، لكن الخلافات المذهبية التي قامت بين الربانيين والقرائين، وبداية حروب الفرنجة، جعلت الساحة العلمية غير مهيأة لمواصلة العمل الذي بدأه الفيومي[533]، فتحولت كفة النحو إلى الغرب الإسلامي وخصوصا بالأندلس، وقبل تحويل القبلة إلى الغرب وجب التنبيه إلى أن الخلاف الأولي بين الربانية والقرائية، قد حفز أنصار هذا الأخير على تحثيث العمل على الجانب اللغوي في مواجهتهم للأصولية الربانية، حيث ضبطوا اللغة وحللوا عبارات التوراة مما ساعدهم على تعمقهم في اللغة وقواعدها، ومن بين هؤلاء الشراح والمحللين: " سهل بن مصلح" و "يشوع بن يهودا" و" يافث بن علي" المعاصرين للفيومي[534].

---

[529] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص 255.

[530] محمد عبد الصمد زعيمة، التأثيرات اللغوية في الشعر العبري الأندلسي، ص 18.

[531] عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي، ص 137.

[532] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص 256.

[533] محمد عبد الصمد زعيمة، التأثيرات اللغوية في الشعر العبري الأندلسي، ص 19.

[534] إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 7.

أما في الأندلس فكان أول نحوي يمشي على خطى الفيومي رغم مخالفته في طريقة الطرح والتقديم، هو مناحيم بن ساروق الطرطوشي (298هـ / 349هـ) الذي حظي بتشجيع حسيداي بن شبروط وزير الخليفة عبد الرحمن الناصر في قرطبة، حيث كان مؤلفه الذي كتب باللغة العبرية فاتحا لآفاق كبيرة في الفكر الديني اليهودي، إذ عُدَّ أول انتاج لغوي عبري يشمل جميع مفردات التناخ، الذي أسماه "محبريت" بمعنى التفسيرات، وسار في منهجه على طريق النحاة المسلمين، وكان سببا في عودة الكتابة باللغة العبرية والخط العبرى في أوربا[535].

وحدث أن وقع كتاب "محبريت" في يد دوناش الذي حث على أن تكون الكتب العربية فردوس اليهود، فقدم له نقدا أسفر عن تأليف كتاب "الردود" بطريقة شعرية تعليمية ليكون أول كتاب في النحو العبري يصاغ بتلك الطريقة، وكان هذين العملين مقدمة بروز مدرستين نحويتين، حيث أخذ كل من تلاميذ دوناش ومناحيم يرافع عن مذهب أستاذه بأسلوب علمي رصين، وأحيانا بأسلوب شعري هجائي، استمر على تلك الحال في الأخذ والرد حتى اتسع نطاق التلاميذ لتعرف هاتين المدرستين رجالا من أمثال مروان بن جناح وأبو زكريا حيوج، اللذين لعبا دورا كبيرا جدا في تطوير النحو العبري واحيائه من جديد[536].

حيث كان يهودا حَيُّوج أبرز تلاميذ مناحيم، الذي لمع نجمه أواخر القرن 10م وبداية القرن 11م، بتقعيده لمسائل النحو والسير بها بعيدا في طريق الرقي والازدهار وتبعه في ذلك تلاميذه الكثيرون، حيث جزَّأ الصيغ النحوية وفككها ليصنع بهذه الطريقة نحوا علميا ممنهجا لأغلب تراكيب اللغة العبرية، وبهذا الإنجاز يكون حَيُّوج أول صانع لعلم النحو العبري المنظم، حيث قال عنه موسى بن عزرا وعن بيئته التي ساهمت في بناء هذا الإبداع :" ولما استفتح العرب جزيرة الأندلس تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم، ولقنت بعد لأي لسانهم، وبرعت في لغتهم وتفطنت لدقة مراميهم وتمرنت في حقيقة تصاريفهم وأشرفت على ضروب أشعارهم حتى كشف الله

[535] خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، ص 256.

[536] المرجع نفسه، ص 257.

لهم من سر اللغة العبرانية ونحوها، واللين والإقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام وغير ذلك من الوجوه مما قام عليه البرهان الحق وعضده سلطان الصدق على يدي أبي زكريا يحيى بن داود حيوج"[537].

ليتبين من خلال هذا النص حجم التأثير الذي أحدثه حيوج داخل النحو العبري من خلال مؤلفاته التي عالج بها أهم المسائل المتعلقة باللغة العبرية في عملية تذليل الصعاب أمامها وكشف أسرارها، حيث ألف كتابا اعتنى بدارسة حروف اللين وعلى مَن تدخل مِن الأفعال فتكون أصلا فيها، وتقسيم الحروف إلى حروف صائتة وصامتة وضعيفة، ثم عالج في كتاب ثان قضية الأفعال ذوات المثلين، وفي كتاب آخر عالج مشكل التنقيط وحروف العلة، ونبرات الصوت، بحيث يكون حيوج قد وصل بهذا الإنجاز إلى رسم المعالم الكبرى للنحو العبري بعدما أعاد صياغة الكثير من المفاهيم اللغوية التي كان المتقدمون يعتقدون بها، ليثبت هو هشاشتها أو زيفها بالأساس.

حيث نقل سلمون مونك عن كتاب المرشد الكافي لمؤلفه تنحوم الأورشليمي: "وهكذا كان اللغويون المتقدمون يعتقدون جميعهم الأفعال الثنائية والأفعال الفردية، إلى أن ظهر أبو زكريا حيوج وأقام الدلائل والبراهين على أنه لا يوجد فعل أقل من ثلاثة أحرف، وبين سر الحروف اللينة والحروف المدغمة والحروف المنقلبة فثبت الحق وبطل ما كان سواه، ثم جاء من بعده الشيخ المعظم أبو الوليد مروان بن جناح فزاد ذلك بيانا ووضوحا"[538].

ومن خلال هذه الشهادة يتضح أن نجم النحو العبري لم يأفل بموت أبي زكريا حيوج بل استمر مع أبي الوليد مروان بن جناح ليسفر بهذا التتابع المعرفي عن نهضة لغوية شملت جميع الجاليات اليهودية، حيث كان للتكوين المعرفي الذي تلقاه ابن جناح في اللغة العبرية والدراسات الدينية للتناخ والتلمود، وكذلك الدراسات المعمقة في اللغة العربية التي كان ملما بها أشد الإلمام ودارسا لسبويه وأمهات الكتب في اللغة العربية، فكان همه منصبا على إتمام مشروع ترسيخ قواعد اللغة العبرية

[537] إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 12.

[538] المرجع نفسه، ص 13.

وشرحها في عمل مؤسّس على الحُجّة والدليل مستعينا في هدفه باللغة العربية كبوصلة لا يحيد عنها مخافة الضياع[539].

كما انتهج ابن جناح مسار حيوج بشرح بعض كتبه تارة، وبإتمام بعض أعماله التي رحل قبل اكمالها تارة أخرى، لكن كان أشد منه جرأة فيما يتعلق بمسائل اللغة المتعلقة بالكتاب المقدس، فلشدة تضلعه بعلوم اللغة العبرية سمحت له نفسه بتصحيح بعض النصوص التي رأى فيها من الأخطاء التي لا يجب أن تكون، فكان يحذف ويزيد وينقص ويكمل، وساهم حفظه لنص التناخ في الاستشهاد منه على ما يريد التدليل والبرهنة عليه، ولعل كتابه "اللمع" خير شاهد على هذا الأمر، ومن أبرز كتبه كذلك، كتاب "المستحلق" الذي عمد فيه إلى إتمام ما توقف عنده حيوج[540]، ثم كتاب "التشوير"، ثم "رسالة التنبيه"، ثم كتاب "التقريب والتسهيل" الذي أراد به تسهيل الفهم على المبتدئين، ثم كتاب "التسوية"، وكتاب "التنقيح" ثم كتاب "الأصول" ثم أخيرا كتاب "اللمع"، ولعل الكتب السابقة على مكانتها وبليغ علمها، التي هدف من خلالها إلى تطبيق تلك القواعد اللغوية التي استنبطها على نصوص التوراة والتلمود، لم تبلغ مقام اللمع حيث كان الأعظم من بين الكتب التي ألفها، حيث اعتبر الكتاب الكامل في النحو العبري، والذي يترجم حجم الازدهار الذي وصلت إليه اللغة العبرية من تقعيد وتأصيل[541]. ولما اتسعت المعارف اللغوية واستقام اللسان العبري أخذ اليهود في قرض الشعر في نوع من الابداع الغير مسبوق، اختلف عن الشعر القديم المعروف بتجرده من القوافي المعتمد على الأنغام في أواخرها، حيث استعمل هذا النوع كثيرا في الأشعار الدينية المسماة بالترانيم أو البيوط التي تصاحبها بعض المقامات الموسيقية على شاكلة الشعر الغنائي[542]، ليصبح الشعر في عصر الأندلس شعرا مقرضا ومقفى على أوزان

[539] إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 18.

[540] المرجع نفسه، ص 20، 21.

[541] المرجع نفسه، ص 26.

[542] المرجع نفسه، ص 76.

الشعر العربي وبحورها، وكان أول من نظم على هذه الطريقة هو دوناش بن لبراط[543]، ويستمر الحال شيئا فشيئا في التناغم والمحاكاة مع الشعر العربي حتى يأخذ عنه الكثير من السمات الداخلية والخارجية، ولعل أكبر قفزة يعرفها الشعر اليهودي في الأندلس متأثرا بأجوائها، هو انسلاخه من ثوبه الديني و لباسه الثوب الدنيوي، ليعافس الحب والطبيعة والملك والسياسة، في حالة لم يسبق أن شهدها اليهود في أشعارهم التي كانت مخصصة للأجواء الدينية فقط[544]. ويظهر على اثرها شعراء كبار لم يشهد مثلهم التاريخ العبري على الاطلاق، ومن بينهم سليمان بن جبيرول، وموسى بن عزرا الغرناطي، ويهودا الليفي. وهذا مقطع من شعر الغزل ليهودا الليفي يظهر مدى تأثره الخارجي بالشعر العربي، والذي ألف للغة العبرية[545].

﴿ שיר ידידות من شعر الغزل ﴾

מה לך צביה תמנעי צירך
מדוד צלעיו מלאו צירך
לא תדעי כי אין לדודך מזמן
בלתי שמע קול שלומותיך

ولم يعرف الإزدهار في ميدان الشعر فقط، بل تعداه إلى النثر المسجوع في ثوب المقامات التي طورها يهودا الحريزي بعد أن ألبسها ثوب اليهودية في لغتها العبرية، والتي تبنها من الثقافة الإسلامية شكلا وصورة، ولربما يمكن القول أنَّها استنساخ مباشر مما أبدعه بديع الزمان الهمداني والحريري البصري وابن الشهيد الأندلسي[546].

[543] إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 79.
[544] المرجع نفسه، ص 81.
[545] المرجع نفسه، ص 109.
[546] المرجع نفسه، ص 259.

2- نشوء الفلسفة اليهودية:

كان أثر الاحتكاك الإسلامي اليهودي والتعايش السلمي باديا في ما ناقشناه مسبقا في مسائل اللغة، وفي مسائل الفلسفة أيضا، حيث لم يكن لليهود أي اهتمام بهاذين المبحثين، لولا تأملهم في أسباب قيام النهضة الإسلامية مما دفعهم إلى الاعتناء بهما، لكونهما أكبر الروافد العلمية التي يمكن أن يستند عليها الدين اليهودي إذا ما أراد العودة إلى الساحة العلمية، خاصة وأن الجدل الإسلامي اليهودي أفقدها التوازن وزعزع الكثير من منتسبيها مما دفعهم إلى اعتناق الإسلام، والجدل القرائي الرباني جعله ضرورة حتمية لاستظهار القوة والمكنة العلمية التي بها تستجلب الشرعية الدينية، إذ حان الوقت لصناعة فلسفة يهودية مستقلة تبرز من خلالها كبريات المعالم التي يقوم عليها هذا الدين معتمدا على روافده الدينية[547].

فبعد تمرس علم الكلام على يد سعديا الفيومي والقرقساني ويوسف البصير، وإعطاء ثماره على أرض الميدان بضبط العقل ورسوخه، والتمكن من اللغة واسترجاعها، جاء وقت تخطي التبعية نحو الاستقلالية الفكرية وممارسة الفلسفة بكل مقوماتها الدينية دون تنكر ولا تزمت، ليظهر أول فيلسوف يهودي بصبغة أفلاطونية محدثة في القيروان والمكنى بأبي يعقوب إسحاق الإسرائيلي (850م – 950م)، الذي وصفه أندري شوراكي بأنه أول يهودي أقحم الأفلاطونية المحدثة في الفكر اليهودي، واعتبر أول من حاول تخليص الفكر اليهودي من التبعية لعلم الكلام الإسلامي[548]، بحيث قامت فلسفته على محاولة التوفيق بين ما جاءت به الشريعة الموسوية وما جاءت به الفلسفة الأفلاطونية من مبادئ، ليكون هذا أول تأثر برسائل إخوان الصفا فيما يعرف عنهم بالفلسفة الكونية التي تسعى إلى الجمع بينها وبين الشريعة، ويظهر تأثره بالفلسفة الإسلامية وبيعقوب بن إسحاق الكندي (ت 873م) على وجه الخصوص، من خلال تبنيه المبادئ الأربعة التي أقام عليها الكندي فلسفته في محاولة فهم الخلق والوجود، وكذلك من خلال أشهر مؤلفاته الذي حمل عنوان

---

[547] Isaac Husik , Ahistory Of Mediaval Jewish Philosophy, p vii .

[548] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 62.

" التعريفات" وهو نفس عنوان كتاب الكندي[549]. ثم تبعه سليمان ابن جبيرول (1021م-1058م) على نفس السياق واعتُبِر أول من أدخل الأفلاطونية المحدثة إلى أوربا[550] من خلال كتابيه اللذان عرفا قبولا واسعا في الأرجاء الفلسفية بين اليهود وغيرهم، وهما: "ينبوع الحياة" و"تاج الملوك"، كما تعتبر فلسفة ابن جبيرول هي الأخرى امتداد لفلسفة الكندي رغم امتزاجها بشيء من الغنوصية الاشراقية، بجعله مقصد الفلسفة ومبلغها هي المعرفة بالذات العلية حيث لا يكون إدراكه له إلا بإدراك الانسان لجوهر ذاته كونه الجرم الأصغر[551]. وقد استطاع ابن جبيرول بحنكته الفلسفية وورعه الديني، أن يزاوج بين علومه الدينية وعلومه الفلسفية دون أن يحدث أي خلل فني في تركيبته الفكرية أو في ولائه الديني، واستطاع أن يصوغ آراءه الفلسفية في قوالب شعرية رائعة، جعلت سلومون مونك يشيد به وبقدراته الشعرية التي امتزجت بخيال واسع وتفكير عميق، إضافة إلى كتابيه السابقين ألف ابن جبيرول رسالة صغيرة أسماها "إصلاح الأخلاق" أظهر فيها مكنته في تذليل آرائه الفلسفية لتكون في متناول اليهودي البسيط، وجعله باللغة العربية حتى يسهل على اليهود فهمه، وترجم فيما بعد إلى العبرية على يد يهودا بن تبون، وكان مما تضمنه الكتاب مقتبسات من أشعار العرب وشيئا من بسوق التوراة[552].

ثم لمع نجم فيلسوف آخر ظهر في النصف الثاني من القرن 14م بمدينة فاس يعرف بيهودا بن نسيم بن ملقا ابن أكبر متصوف يهودي في المغرب صاحب كتاب "منطوق الملكوت" والمعروف بنزعاته الاشراقية، كما عرف ابنه يهودا من خلال كتابه "أنس الغريب" الذي طمح من خلاله إلى رقي الروح حتى تلامس أجرام السماوات في المحل الأرفع، حيث لا مجال إلى هذا المقام سوى بالتخلي عن ملذات الأبدان والتخلص من صور المادة والفناء عنها، وكانت هذه الفلسفة المتشربة من معين الأفلاطونية المحدثة ترى انفصال الإله عن العالم وعدم تدخله في شؤونه، وكانت هذه النزعة في أدبيات القرون الوسطى تهدف إلى الانفلات من مشكلة الشر في العالم، لكن يهودا بن

[549] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 68.

[550] المرجع نفسه، ص 70.

[551] المرجع نفسه، ص 34.

[552] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 57.

نسيم سعى من خلالها إلى خلق حالة من العرفان يسلكها طالب الخلاص من براثن الجسد، ودافع عن رؤيته للعالم والوجود حتى في ظل مخالفته للنص المقدس مما دفعه إلى تأويل كل ما يناقض مذهبه بحيث يرجع كل عملية الخلق إلى العقل الفعال باعتباره أول الفيوضات الإلهية، ويرى أن النفس في اتصال دائم به لا كما يعتقد العوام أنها ملازمة للجسد أو الروح[553]. كما عرف عن منهجه الغلو في التأويل والترميز خاصة إذا أحس بصعوبة نقل معارفه ونظرياته إلى العوام، مثلما فعل مع الظواهر الدينية كالنبوة والمعجزات، التي شدد فيها على طلابه بتوخي الحذر من أي تشبيه أو تجسيم قد يطرأ إلى أذهانه حال قراءتهم لها في الكتب المقدسة[554]، كما لم يظهر أي تراخ في موقفه تجاه عقيدته في الأجرام السماوية والعقل الفعال مقابل قصة الخلق التوراتية وعقيدتها في الإله وقدرته على التدخل، وفي معجزات الأنبياء وخوارق العادات، ولا حتى في محاولة التوفيق بينها كما فعل ابن جبيرول، ليتأكد تأثره بالآراء الغنوصية التي جعلت منه يقبل برؤى المشعوذين والسحرة واعتبارها وسائل تواصل مع العقل الفعال تهدف إلى مقصد واحد[555]، ويرى الكثير من الباحثين أن قوة يهودا بن نسيم تكمن في هذه الجرأة على مواجهة التيار الأصولي وثباته على مواقفه خاصة فيما اعتبره بخصوص التوراة كونها مجرد تمهيد لبلوغ الحقائق العليا، مما جعل الفلسفة أكثر تقدما منها في ادراكها، لذلك عمد حاخامات المغرب إلى طمس تراثه باعتبارهم إياه خطرا محدقا باليهودية جمعاء[556].

ولسنا هنا بصدد عد الفلاسفة اليهود الذين أنتجتهم البيئة الإسلامية ولكن بصدد الوقوف على أبرزهم، فكون الفكر اليهودي القديم على طول مدته لم يستطع أن ينجب إلا فيلسوفا واحدا هو فيلون الاسكندري، فإن فلاسفة الفكر اليهودي الوسيط لا يمكن حصرهم، كما لا يمكن إغلاق هذا الملف دون العروج على إسحاق البلاغ و موسى بن ميمون اللذان تبنيا فلسفة ابن رشد وطوراها في تقويتهم أركان الفلسفة اليهودية، في مجابهة التيار الفقهي الذي سعى إلى طمس الهوية

[553] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 92، 93 .

[554] المرجع نفسه، ص95.

[555] المرجع نفسه، ص 96.

[556] المرجع نفسه، ص 99، 101.

الفلسفية بالكامل بعد أن ظهرت مؤلفات الغزالي التي انتشرت في كلا الثقافتين كالنار في الهشيم، ليكون إسحاق البلاغ أول ممثل للتيار الرشدي داخل الفلسفة اليهودية لشدة تأثره به واعتباره ضرورة فلسفية لمواجهة الخطر المحدق بالفلسفة، مما دفعه إلى ترجمة كتب الغزالي "كمقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" و" تهذيب المذاهب" إلى العبرية كخطوة أولية للتعرف عليها والتعريف بها قصد نقدها والرد عليها، كما وجه انتقادات لفلسفة ابن سينا [557]التي جلبت عليهم هذا الوبال الذي شنه الغزالي باعتبار غالَ وشذَّ عن مقصد الفلسفة، مستعينا على ذلك بفلسفة ابن رشد، وكان في فلسفته على خلاف ابن جبيرول الذي يُقَدّم العمل الفلسفي على الموروث الديني، حيث كان إسحاق البلاغ ساعيا إلى إظهار التوافق ودرء التعارض بين الشريعة والفلسفة، وفي حال ثبوت التناقض بينهما يُغلِّب النص الديني، لكون الفلسفة غير قادرة على الخوض في صلاحيات النبي صاحب سلطة التأويل والتفسير، ولا يرى في ذلك تعارضا ولا فيما رآه ابن جبيرول من تعارض بين الفيزيقا وخوارق العادات، أو ما بين الفيلسوف والنبي، فقد استطاع أن يوائم بين عقيدته الدينية ونظرياته العقلانية بشكل لافت للانتباه يمكن جعلها في صنوف الفلسفة الإسلامية لولا استشهاداته التوراتية، وهذا تأثرا بأبي الوليد محمد ابن رشد[558].

اما أبو عمران موسى بن ميمون فقد خرج بنتيجة مُفادها أن الفلسفة الأرسطوطالسية هي أخت الشريعة اليهودية، نظرا لما توصل إليه في محاولات التوفيق بينها، فالأولى جاءت لتخاطب العقول الواعية والنخب العلمية، والثانية اختارت لغة العوام في ثوبها الساذج الفطري، ولا فرق بينهما إذ الشريعة لعبت دورها التربوي والبياني عن الله في وقت كانت الحاجة ماسة إلى مثل ذلك الخطاب حتى تستوعبه العقول، والفلسفة لعبت دورها التكاملي في زمن العلم والفكر[559].

كما طور في كتابه دلالة الحائرين دلالات جديدة لفهم النص المقدس عن طريق مصطلحين "مسال מסל ونمسال נמסל " اللذان يشكلان أسلوب فهم النص في ظل المعنى السياقي

[557] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 102، 103.

[558] المرجع نفسه، ص 106، 107.

[559] المرجع نفسه، ص119، 121.

والمعنى الحرفي، إذ يقول إنّه ليس من الفلسفة فهم النص المتشابه في معناه الحرفي، لأن ذلك مخالف لمراد الله، لذلك جاء كتابه كقراءة جديدة للنص الديني في ظل الحقائق الفلسفية التي طورها بمساعدة ما توصلت إليه الأبحاث الفلسفية الإسلامية من منهج تأويلي مجازي منزه للذات العلية، في حرب ضد التشبيه والتجسيم والفهم الظاهر للنص الديني[560]، وفي الجانب الأخلاقي لعمله فإن الباحثين يؤكدون على اقتباسه المباشر من أعمال الفارابي في ما يتعلق بالحديث عن النفس والأخلاق الحسنة وكيفية تحصيلها، ولعل خير دليل على ما نقول وصيته لصموئيل بن تبون التي جاء فيها: " لا تدع كتب المنطق تشغلك كثيرا سوى تلك التي ألفها أبو نصر الفارابي، إن كل ما ألفه الفارابي يتسم بقدر كبير من الحكمة، إن أفكاره تساعد المرء على فهم الحقائق، وأن الشك لا يرقى إلى حكمته"[561].

3- ظهور علم أصول الفقه :

ظهر هذا العلم الجديد أول الأمر في الساحة القرائية لكونهم ألغوا الشريعة الشفوية، التي منها يمكن استنباط أحكام الشرع، لذا احتاجوا إلى علم ينوب عنه في التأصيل والتقعيد للمسائل الفقهية، فكان أصول الفقه الإسلامي خير نموذج يمكن الاقتفاء على أثره، مع الحفاظ على الخصوصية الدينية لليهودية، فتم اعتماد ثلاث مصادر للتشريع أولها النص: والمراد به نص التوراة، الذي قد يأتي خطابه في عدة أشكال، منها ما يكون على هيئة الأمر والنهي في صيغة المفرد المخاطب، ومنها ما يكون للجمع المخاطب، وأحيانا يكون بصيغ الإيجاز، وأخرى بصيغ الإطناب[562]، واشترطوا لصحة المعنى أن يكون موافقا لظاهر النص دون البحث له عن تأويلات خارجية، وثانيها القياس: إذ يعد من المصادر التابعة، لاعتماده الأدلة العقلية القائمة على الاجتهاد، إذ مرده اسناد حكم شرعي لأمر لا نص فيه قياسا على ما ورد في حقه النصُ، بعد اشتراكهما في العلة نفسها، بحيث لا يكون في أحكام العبادة بل فيما يتعلق بأحكام الشريعة العملية، مع اشتراط

[560] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 123.

[561] جمال الرفاعي، تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى بن ميمون، للمشنا ص 90.

[562] محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص 78.

ادراك المقصد من تشريعه سواء كان ذلك ثابتا بالعقل أو بالنص[563]، فحثوا على الاجتهاد العقلي في استنباط مثل هذه الأحكام وضبط الأقيسة وعللها تحت ظل المقاصد والغايات، وقد تأثروا في هذا المصدر أشد التأثر بالمسلمين إذ لم يعرف في التشريع اليهودي قبل القرائين أي مصطلح للقياس، ولعل ما يزيدنا تأكيدا على أخذهم عن علماء المسلمين تعليق أحد القرائين قائلا : " وهذا الشرع الإسلامي لم يُغفل باب الاجتهاد فيه مع ما بلغ الأئمة من الغاية القصوى في التفقه وبعد النظر" ليدل على مدى التأثر والاعجاب بما حققه المسلمون[564]، ومن أمثلة القياس عندهم ما جاء في سفر التثنية " **لا تحرث على ثور وحمار معا**"[565]، ليقاس على هذه الفقرة منع اشراك الحيوان الطاهر والنجس في عمل واحد، أو الجمع بين حيوان قوي وآخر ضعيف[566].

أما المصدر الثالث من مصادر التشريع القرائي هو الإجماع الذي يقصد به مجموع العادات والوصايا التي عمل بها الحاخامات ورأوا ضرورتها فأمروا بالتزامها بعد اتفاق الآراء على سلامتها[567]، ولم يشترطوا شروط الفقهاء المسلمين لتحري الصواب فيما اجتمعوا حوله، بل جعلوه مجرد اتفاق على شيء رأوه حسنا، ومن أمثلة ذلك ما ساقه القرقساني في كتابه الأنوار والمراقب، أين عرض جملة من الأمور المحرمة بالإجماع :" مثل أن لا يأكل الإنسان قبل صلاة النافلة، ومثل تحريم ثقب آذان البنين، ومثل أن لا يركب الإنسان حمارًا داخل بيته يوم السبت ..."[568].

أما الربانيون فاكتفوا فيما يخص مصادر التشريع بالتناخ والتلمود وشروحات الربيين عليها وأقوال الحاخامات فيها، ولم يجعلوا من علم أصول الفقه إلا بوابة للتفسير ليتسنى لهم التوصل إلى فهم سليم للنص المقدس بجزئيه الشفوي والمكتوب، فقد عمد كل من سعديا الفيومي وصموئيل بن حفنى إلى تبني جملة من القواعد الأصولية خاصة في مباحث دلالة الألفاظ، ليتسنى لهما وضع

---

563 محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص79، 80.

564 المرجع نفسه، ص 80.

565 سفر التثنية الإصحاح 22 الفقرة 10.

566 ساربي زين الدين مهدي، تأثير الفكر الإسلامي عند بعض مفكري الدين اليهودي، ص 1901.

567 المرجع نفسه، ص 1903.

568 أبو يوسف يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب، ج1، ص 201.

قواعد تفسيرية يسير عليها من أراد الوصول إلى فهم سليم، ويحُدُّوا من عملية التفسير المفتوح التي أتاحها الحاخامات لأنفسهم، ولم يستطيعوا في هذه المبادرة الجديدة أن ينفكوا عن تأثيرات العلوم الإسلامية[569] سواء في علوم اللغة أو التفسير أو الأصول والمنطق.

فتطرقوا إلى عدة مسائل تناولوها في ثنايا تفسيرهم للمقرا، من بينها: مسألة البيان وحدوده، بعد أن تطرق إلى هذه المسألة الربي صموئيل بن حفنى في بيان معنى الشريعة هل هي بيان النص أو بيان المعنى، ليخرج بتعريف للبيان بقوله : " البيان هو إيصال المعنى للمخاطب بأوجز لفظ" ثم يحاول توضيح المعنى فيزيده غرابة بقوله: " البيان هو ما يتبين به المتبين حتى يكون معلوما لمن بوين له" لكن موشيه مردخاي يستدرك هذه الغرابة بإحالةٍ إلى تعريف الغزالي في "المستصفى" ليؤكد لنا على أن منتوج اليهود الفكري يستحيل فهمه دون الاستعانة بكتب المسلمين، لأنه في الأصل منتوج صنعته الثقافة الإسلامية، فينقل ما جاء في المستصفى قائلا: " اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بالدليل، والدليل محصل للعلم ..." في إشارة من مردخاي أن المعنى اكتمل بتوضيح الغزالي ولا حاجة إلى زيادى بيان[570]، أما حده فهو " الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو الدليل عليه"، ليصل مردخاي في نهاية المطاف بعد أن جمع كل تعاريف البيان وحدوده في أقوال صموئيل بن حفنى وأقوال العلماء المسلمين ليتأكد عنده أن ماجاء به صموئيل مأخوذ من تعريفات المعتزلة[571]، أما مبحث الحقيقة والمجاز فقد أعملهما كل من الربي صموئيل بن حفنى وسعديا الفيومي في فهم معاني التوراة، كمجاز المفعولين ذوا الموضوع المشترك، والحذف والإضمار في الفعل الذي يشمل مفعولين، وتوظيفه كذلك لبيان ما أخفي لأغراض الإيجاز والتورية، والتقديم والتأخير [572]، وغيرها من القواعد الأصولية في فهم الخطاب المقدس.

---

[569] موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، ص 43.

[570] المرجع نفسه، ص 45.

[571] المرجع نفسه، ص 46.

[572] المرجع نفسه، ص 56، 57، 58. 59.

4- ازدهار حركة الترجمة:

كان حجم الاختلاف الواقع بين يهود المشرق المحتك بالثقافة الإسلامية ويهود الغرب المسيحي باديا للمشتغلين في هذا الحقل المعرفي، بحيث لم يَكُن ممكنا إخفاء حجم التأثر والانبهار الذي كانت عليه الأوساط العلمية اليهودية من التراث الإسلامي إذ كان سببا حقيقيا في نهضة فكرية لم يشهد لها مثيل[573]، وقد أكد هذا الأمر إسرائيل ولفنسون بقوله: "إنَّ اتصال اليهود بالمسلمين في الأقاليم الإسلامية كان سببًا في نهضة فكرية عظيمة عند اليهود بقيت آثارها في تاريخ الآداب العربية والعبرية زمنا طويلًا"[574] ، وبعد أن صار جدوى الاعتناء بالعلوم الإسلامية مؤكدا في مواجهة التحديات التي تعصف باليهودية، وباليهودية الحاخامية بالتحديد، قرروا تصعيد عمليات التلاقح الفكري بحيث لم يكتفوا بالاحتكاك الكلاسيكي بين العلماء، من خلال الملتقيات العلمية التي تنظمها الطبقات الحاكمة وأصحاب النفوذ، أو الاعتكاف على الموروث الإسلامي في خطه العربي قراءة فقط [575] ، بل انتقلوا إلى عمل منهجي خَلَّاق سمح لليهود بالاطلاع على التراث الإسلامي من غير عقدة الجووييم ولا ضرورة التضلع في العلوم اللغوية العربية، خاصة وأن يهود أوربا أخذوا في فقدان اللسان العربي، ليخلقوا إثر هذه التغيرات مراكز ترجمية تسد ذاك الفراغ ولم تكن مجرد نزعة عابرة قصدت ترجمة كتاب أو كتابين بل كانت مستمرة في الزمن ذات أهداف مخصوصة واهتمامات متنوعة[576].

ولما كانت اللغة العربية هي لغة القرون الوسطى بلا منازع، تمكن اليهود من الإلمام بالتراث العملي الإسلامي إلمام شاملا، فعمدوا إلى نقله في خطوة أولية من خطه العربي إلى الخط العبري، فنقلوا أغلب مؤلفات القامات العلمية الكبرى كالغزالي والفارابي وابن سينا وغيرهم في مجالات علمية متنوعة.

---

[573] لويس برنارد، اليهود في ظل الإسلام، ص 81.

[574] إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ص11.

[575] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ص 222.

[576] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 523.

وبعد أن تولى الموحدون زمام الأندلس، عرف اليهود منهم الشدة على أهل الذمة، فأدركوا استحالة دوام الحال على ما كان، فعمدوا إلى الهجرة قبل أن يشتد الخناق عليهم من قِبلهم، ومن قِبل المسيحيين كذلك بعد معرفتهم بما يحيكونه من مؤامرات لفرض السيطرة على الأندلس قاطبة، فنزحوا تجاه المغرب جنوبا وفرنسا وإيطاليا شرقا وإسبانيا شمالا، وأخذوا معهم الأسفار العربية ذات الخط العبري حتى لا ينقطعوا عن علومهم ومعارفهم، لكن اللسان العربي الذي بدأ بالضياع جراء الجغرافيا الجديدة كان حافزا حقيقيا لبدأ سلسلة الترجمات إلى اللغة العبرية، القاسم المشترك بين جل اليهود، راسمين بين أعينهم هدفا نبيلا هو الحفاظ على هذا الكنز المعرفي من الضياع مغتنمين نوعا ما حالة الاستقرار المؤقت[577] .

فظهر شكلان من أشكال الترجمات، عُنِيَت الأولى بترجمة مدونات أعلام اليهود المكتوبة بخط عبري عربي ولغة فصيحة بائني التأثر بالتراث الإسلامي، كترجمة كتاب سعديا الفيومي " الأمانات والاعتقادات"، وكتاب ابن باقودا " الهداية إلى فرائض القلوب"، وكتاب يهودا اللاوي " الحجة والدليل" التي ترجمها ابن تبون.

أما الشكل الثاني فكان خاصا بالترجمة لأعلام المسلمين المتبحرين في علوم زمانهم كاللاهوت والتصوف والطب والرياضيات والفلك، والفلسفة والمنطق [578].

وكان من أهم أهداف اليهود في هذا العمل الجبار هو نشر العلوم التي نالت تزكية أحبارهم الربانيين، حدًا من المد القرائي الذي كاد أن يهز عرشهم ويكسر نفوذهم الديني، فعمدوا إلى ترجمة كل أعمال اليهود الربانيين وكبار العلماء المسلمين، التي لا تتعارض مع أهداف الطائفة من منطق وكلام أشعري وفلسفة وتصوف، في مقابل ترك الأعمال القرائية في خطها العربي وطيها من صفحات التاريخ[579]، وكان الهدف الأكثر تعلقا بالذات والهوية اليهودية هو التخلص من وصمة العار التي لحقت بهم جراء تعاملاتهم، وقذفهم بالمتخلفين والجهلاء، واستبدالها بنظرة الرجل العالم

[577] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 526 .

[578] المرجع نفسه، ص 527،528،529.

[579] المرجع نفسه، ص 531.

المثقف المحيط بجوانب العلوم، فقد صرح بهذا الهدف يعقوب بن مخير وهو من كبار المترجمين، في كتابه عطاء الحمية فقال:" علينا أن نبين للأغيار مدى مالنا من معرفة عميقة فلسفية حتى لا يقال إننا عراة من كل المعارف والعلوم"[580].

أما الأهداف الجانبية التي صورت عمل اليهود في ثوب العمل المسند إلى المجتمع الوظيفي الذي يلبي رغبات الشعوب الأكثر تفوقا ليس إلا، فكانت خادمة للمصالح السياسية أكثر مما هي خادمة للمصالح الدينية، كجامعة فرنسا وأوكسفورد، وجامعة نابولي التي أسسها فريديريك الثاني سنة 1224م لفرض مبادئ الإمبراطورية، وكان لترجمات اليهود دور كبير في ترسيخ مناهجها ومبادئها، التي كانت تسعى إلى الحد من نفوذ البابا وسلطانه، كما استفادت طَائفتا الفْرَانْسِيسْكان والدُومِنِيكان من هذه الأعمال المترجمة في ترسيخ قواعدها ولاهوتها بعد معرفتهم بتراث المسلمين من خلال هذه الترجمات اليهودية[581].

وكانت أولى بواكير العمل الترجمي منطلقة من جنوب فرنسا على يد يهودا بن تبون المهاجر من الأندلس في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، المؤسس الفعلي وواضع حجر الأساس لمدارس الترجمة في القرون الوسطى[582]، لتظهر بعدها إيطاليا كمركز ثاني لهذه الأعمال الترجمية، وظهر في هذه الحقبة الزمانية أسماء علماء كبار في الترجمة نذكر بعضا منهم:

- شموئيل بن يهودا بن تبون: المولود سنة 1150م، أول مترجم اعتبَرَ الترجمة من المسؤوليات التي لا يجب الاستخفاف بها مبينا دورها الفعلي في بعث الحضارة من جديد، حيث كان سببا في معرفة كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون بعد ترجمته سنة 1204م، كما كانت له أعمال ترجمية كثيرة من بينها ترجمة كتاب "تفسير الألفاظ الغريبة" و"شرح مشنه التوراة"، ورسالة "إحياء الموتى"، و"تفسير الألفاظ الغريبة" لابن ميمون وكانت

[580] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 530

[581] المرجع نفسه، ص 523.

[582] المرجع نفسه، ص 488.

له مراسالات مع هذا الأخير بشأن ضرورة الترجمة التي تُلِّحُ عليها ظروف الغربة، توفى سنة 1232م بمرسيليا [583].

- يعقوب بن أبا مري بن شمشون بن أنطولي: لم يعرف له بالتحديد تاريخ ميلاد ولا وفاة إلا مسقط رأسه الذي قيل إنَّه كان في جنوب فرنسا، تتلمذ على يد صهره ابن تبون لتكون ثمرته أن أصبح أول المعتنين بتراث ابن رشد الحفيد، والمتخصص في ترجمة كتب الفلسفة، خاصة فلسفة ابن ميمون وابن رشد حيث ترجم لهما عدة كتب، وكانت سنة 1235م السنة التي ذاع فيها صيته كمترجم بارز في الساحة اليهودية، بأن صار مُلْهِم المترجمين ومحركهم الأساسي، إذ مَكَّنَت أعماله مدارس الغرب من معرفة الفلسفة الأرسطية من خلال ابن رشد[584].
- موسى بن شموئل بن تبون، من نسل آل تبون عائلة المترجمين بلا منازع، سلك نهج آبائه في العمل الترجمي، حيث تصدرت أعماله بين سنتي 1244م و1274م في منتوبيلي Mintpellier بفرنسا، وقد عكف على مؤلفات ابن رشدا فأحصاها ترجمة بتلخيصاته وشروحه ومختصراته، وتطرق إلى ابن الهيثم ترجمة، ومحمد بن عبد الله بن عباس بن حصار، وغيرهم، وله مؤلفات خاصة لا داعي لذكرها في هذا الصدد[585].
- سلمون بن يوسف بن أيوب الأندلسي، اعتنى بترجمة كتابي " التنبيه والتسوية" لأبي الوليد بن جناح سنة 1254م، و"السماء والعالم" لابن رشد سنة 1259م، وأرجوزة ابن سينا في الطب سنة 1262م وترجمات أخرى لعلماء مسلمين، ولم يكن له اهتمام بالفلسفة كبقية المترجمين، أنهى أعماله الترجمية سنة 1265م [586].

[583] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 490، 491.

[584] المرجع نفسه، ص 493.

[585] المرجع نفسه، ص 496.

[586] المرجع نفسه، ص499 .

- شم طوب بن إسحاق الطرطوسي، ولد سنة 1196م، كان تاجرا أول أيام شبابه، وفي عودته من إحدى رحلاته من عكا سنة 1226م وهو ابن ثلاثين سنة، تخلى عن الاشتغال بالتجارة وعكف على دراسة العلوم الدينية، أخذ في ترجمة أول كتاب له وهو ابن ثمان وخمسين سنة لأبي القاسم الزهراوي وهو كتاب " التصريف"، وفي سنة 1264 ترجم للرازي كتاب " جنة الرمان"، كما لخص كتاب " النفس" ولربما كان أول عمل له على حسب ما أجراه سلمون مونك من دراسات عليه[587].
- يعقوب بن مخير بن تبون، أحد نسل المترجمين من آل تبون ولد سنة 1236م بجنوب فرنسا بمرسيليا تحديدا، كان شديد الاهتمام بعلوم الفلك وترجمة مؤلفات الرياضيات، ومن بين ترجماته، " في الهيئة" لابن الهيثم حيث أتمه سنة 1271م، وكتاب " عمل الاسطرلاب" لأبي القاسم أحمد بن الصغار، وكتاب " مختصر مجسطي بطليموس" لأبي محمد جابر بن أفلح" وغيرها من الأعمال الخاصة بعلم الفلك والرياضايات، كما كانت له عدة مؤلفات في الفلسفة والمنطق التي ألفها على شاكلة الكتب الإسلامية، توفي سنة 1306م [588].

فكانت هذه بعض أسماء اليهود الذين جعلوا من الترجمة مهنة أَثْرَو بها مكتباتهم القروسطية لدرجة ذاع صيتهم فيها، وقد أغفلنا الحديث عن أكثرهم لكون المقام لا يسمح بذلك، مما يبين حجم التأثر البارز، والدور الذي لعبه هؤلاء المترجمون من نقل المعارف الإسلامية إلى الساحة اليهودية أولا والساحة الأوربية ثانيا، حيث سعوا إلى ترجمة ما كانوا في أمَسّ الحاجة إليه من معارف لتساير ظروف الغربة الجديدة وتحدياتها.

[587] أحمد شحلان ، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 500.

[588] المرجع نفسه، ص 502، 503.

المطلب الثالث: أعلام اليهود المتأثرين بالعلوم الإسلامية

سنحاول في هذا المطلب إيراد بعض الأعلام الذين لم يسبق أن أشرنا إليهم في المباحث السابقة حتى لا نقع في التكرار المملّ، ولكي تترسخ في أذهاننا مدى الصِلات الوثيقة التي كانت بين الثقافتين الإسلامية واليهودية ومدى التآزر العلمي الذي كان قائما بينهما، لولا تدخل الصهيونية في العصر الحديث لتضع حدا بين كل هذه الأحقاب الزمانية وتبني جدارا عازلا تؤجّجه بالخلاف والكراهية، وإن السرديات الاستشرافية التي تحاول إظهار الإسلام والمسلمين في ثوب الشيطان الناشر للكراهية تسقط جميعها في ظل هذه الحقائق، وتعود كلها محملة على الصهيونية وَمَنْ جَنَّدَها مِنَ الغرب، وسنقتصر على شخصيتين قرائيتين وشخصيتين ربانيتين .

أولا: أبو يوسف يعقوب بن سمعيا القرقساني.

عاش القراقساني في النصف الأول من القرن 10م، حيث لا تجتمع لدينا الأدلة الكافية لتحديد تاريخ ميلاده أو وفاته بدقة، لكن عُرِفَ عنه كثرة الأسفار في طلب العلم، واحاطته بعلوم المسلمين ومناهجهم في التعليم، فكان على علم دقيق بما وصلت إليه الساحة الفكرية الإسلامية، مما جعله عالما موسوعيا، عارفا باليهودية القرائية والربانية لدرجة أنه ورغم كونه قرائيا إلا أنه كانت له معرفة بالمشنا والجمارا وموروث العلماء الربانيين، وطقوسهم، فاتسمت ردوده على الربانيين بنوع من الاستهزاء لكونه يستشهد من كتبهم ويحيل إليها، ومعرفة بالمسيحية وكتابها، وبالإسلامية وعلومه كالنحو والبلاغة والكلام والفلسفة، وكانت علاقته متعددة حتى مع خصومه على عكس طائفته التي حصرت نفسها في جيتو المذهبية، فكانت له اتصالات ببعض كبار الربانيين من أمثال "يعقوب بن إفرايم" واتصالات خارج نطاق الدين اليهودي كالشماس المسيحي " ياسو سيخا"، وكبار علماء الإسلام من أمثال " أبي الهذيل العلاف" و " محمد بن عمر الواقدي"، أما في مجال

التصنيف فقد ألف العديد من الكتب من بينها كتاب " الأنوار والمراقب" وكتاب " التوحيد" و كتاب " القول على الترجمة" وكتاب " الرياض والحدائق"[589].

ثانيا: أبو يعقوب يوسف بن أبراهام البصير.

المعروف بيوسف البصير (ت431هـ/ 1040م) كناية على بصيرته التي فَتَحتْ له آفاقا كبيرة في العلم بالرغم أنه كان ضريرا، وكان بعض خصومه يلقبونه بيوسف الضرير، ولد بفارس في مدينة الري، ثم انتقل إلى العراق وفلسطين لإكمال دراساته الدينية، صَبَّ جام قوته في نشر القرائية بين أنصار اليهود وجمع فقهها، وإلى عرض فلسفته، والشيء الغريب في شخصيته أنه على الرغم من كونه قرائيا إلا أنه كان متضلعا في علوم التلمود وشرائعه، وقد أفاده هذا كثيرا في الجدل المذهبي بينه وبين كبار الربانيين أمثال سعيديا الفيومي وصموئيل بن حفنى، ولم يكن هذا سر تفوقه فقط، بل لتلقيه أيضا تربية إسلامية رصينة في الفلسفة الإسلامية والكلام الاعتزالي، ولم تمنعه إعاقته من تأليف الكتب فقد خلف أزيد عن ثمانية عشر كتابا في مختلف العلوم كالفلسفة والشريعة والأدب، من بينها كتاب " المحتوي" و" التمييز" وكتاب "الاستبصار"، وقد كتبوا باللغة اليهودية العربية، وكان هذا الكتاب الأخير شامل لمسائل كلامية متعددة، كما يعود الفضل إليه في تخفيف بعض الأوزار الفقهية التي شدد عليها الفقهاء القراؤون في مسائل التشريعات وتحريم بعض الأمور. كما كان ذا نزعة تحررية تدعو إلى تغليب الإجتهاد على النص، وعلى دراسة الفلسفة وتقديم العقل. وقد ناقش رئيس اليِشِيفَا بالعراق الجاؤون صموئيل بن حفني، ومناقشات أخرى مع طائفة السامريين وبعض علماء المسلمين[590].

[589] يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب، ص 9، 10.

[590] يوسف البصير، المحتوي في علم الكلام، ص 9، 10، 11.

ثالثا: نتنئيل بيرف الفيومي.

ناجيد اليمن من اليهودية الربانية (ت 561هـ)، لم تحو الأبحاث الكثيرَ عنه لكون الجالية اليمنية رغم تمكنها في العلوم الربية إلا أنها لم تكن مشارَكَتُها فعالة في أحداث الصراع القرائي الرباني، فلم يلتفت إليها كثيرا، لكن الثابت عن نتنئيل بيرف رغم مشاركته نفس اللقب مع سعديا الفيومي إلا أنه لا تربطهما علاقة نسب[591]، ترك بيرف كتابا أسماه "بستان العقول" طرح عدة قضايا أخلاقية بنزعة فلسفية عميقة، تُظهِر تأثرا كبيرا بفلاسفة الإسلام وبإخوان الصفا على وجه التحديد، مستعملا في ذلك اللغة اليهودية العربية مع الإبقاء على كثير من الفقرات باللغة العبرية لقداستها[592]، وقد اعتمد في تأليفه لهذا الكتاب على عدة مصادر منها المصادر اليهودية ومنها المصادر الإسلامية، حيث اعتمد في مصادره اليهودية على جزء كبير من كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر" للربي بحيى بن يوسف بن باقودا، والكثير من الأشعار العبرية التي أضفت لمسة يهودية على الكتاب، أما مصادره الإسلامية، فكانت معتمدة على أبيات شعرية لشعراء عرب، كما اقتبس الكثير من الآيات القرآنية وأحاديث النبي ﷺ وأقوال الإمام علي رضي الله عنه، كما اصطبغت فلسفته بلفسفة إخوان الصفا[593].

رابعا: داود هناجيد بن أبراهام بن موسى بن ميمون.

حفيد موسى ابن ميمون المولود سنة 1222م، الذي تولى قيادة الجالية اليهودية في مصر في سن مبكرة، ثم قيادة الجالية اليهودية في سوريا وفلسطين بعد أن خرج من مصر إثر إضرابات سياسية أدت إلى إقالته فيها، ليعود إلى منصبه في آخر أيامه ، اهتم بالعلوم الإسلامية وتأثر بها تأثرا كبيرا حتى عزي إليه بعض الطقوس الصوفية، من كثرة الذكر والحركة فيها، ولباس الخرقة، ومشاركة الصوفية حِلَقَ ذكرهم، ودافع في حياته عن أعمال جده موسى ابن ميمون التي نالتها الانتقادات من

[591] نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ص 35.

[592] المرجع نفسه، ص42.

[593] المرجع نفسه، ص 50.

كل جانب، بعد اعتبارها خطرا على الموروث الحاخامي، وقد استمر في رئاسة المجمع التلمودي الذي شيده جده بالفسطاط واشتهر على اثرها بقوة المحاججة وبراعة المناظرة، كما ألّف في التفسير عدة كتب منها، " تفسير فصول الآباء" و " تفسير أسفار التوراة الخمسة" التي فسرها بنزعة صوفية ومركزا على ما هو روحاني في الدين اليهودي وقد رأينا سابقا أن فصول الآباء هو الفصل الأكثر روحانية في فصول التلمود كله، لذلك اختار العمل عليه خاصة وأن عائلته قد عرف عنها الميول الصوفي منذ جده الذي كتب بعض الأبواب في الزهد والخلوة في كتاباه دلالة الحائرين، وأبيه الذي يمكن أن يطلق عليه لقب الشيخ المرشد لصوفية اليهود، وقد نالت كتبه شهرة كبيرة بحيث صارت فصول كتبه جزءا من طقوس يوم السبت[594].

وقد كتب جُلّ كتبه باليهودية العربية واستعان في تفاسيره على مناهج المفسرين المسلمين فيما يعرف بالتفسير بالمأثور، بجعله يقتبس من النصوص الدينية ويستشهد بها على ما يريد توضيحه، ويعضدها بالقصص الديني في ثوب عامي مصري حتى يسهل على القارئ فهمه[595]، توفي سنة 1237م بمصر لينقل جثمانه إلى فلسطين ويدفن بجوار جده في طبرية[596].

المبحث الثالث: علاقة اليهود بالتصوف الإسلامي

بعد هذا السرد الممنهج لعلاقة يهود القرون الوسطى بالثقافة الإسلامية وعلومها بين الأخذ والاقتباس والتقليد، الذي بالكاد يكون في أغلب العلوم التي أسهم العلماء المسلمون في تطويرها، سواء كان ذلك علم نحو وبلاغة أو كلام وفلسفة أو تشريع وأصول، يقف الباحث متسائلا أين نصيب التصوف من هذا التلاقح المعرفي الذي بث الروح من جديد في سيرورة الفكر الديني اليهودي، خاصة وقد رأينا في الفصل الأول أن التصوف لم يكن مجرد علم هامشي في رفوف التاريخ الإسلامي، بل شهد الكثير من الأحداث والتطورات، وخاصة أن منبعه إسلامي بامتياز لا

[594] داود هناجيد، تفسير فصول الآباء، ص13، 14.

[595] المرجع نفسه، ص40، 41، 42.

[596] المرجع نفسه، ص 14.

دخل فيها لا لتأثير ولا لتأثر عكس الفلسفة التي رأينا أن بداياتها كانت إغريقية لتأخذ فيما بعد هويتها الإسلامية شيئا فشيئا، فهل كان لليهود نصيب من الأخذ عن هذا العلم الأصيل الذي يعتني بتهذيب الأخلاق والرقي بها إلا عالم الملكوت؟ وهل كان لليهود نصيب منه قبل الإسلام؟ أم تعرف عليه إثر اختلاطه بهذه الثقافة الرائدة؟

المطلب الأول: الاتجاهات العرفانية والسلوكية لليهودية قبل الإسلام

من المعروف عن اليهود في تاريخهم أنهم جفاة القلوب غِلَاظ الرقاب، وحياة النبي موسى وأخيه هارون عليهما السلام مع هذا الجنس خير دليل على قسوة طبعهم وقربهم إلى المادية، وبعدهم عن الحياة الروحية، ولم يكن هذا مع موسى وهارون فقط بل مع سائر الأنبياء بشهادة القرآن الكريم:﴿ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ "[597]، لكن عرفت بعض المراحل الزمنية من الفكر اليهودي القديم حالات دعت إلى التشبث بالحياة الروحية والبعد عن المادة، خاصة بعد سطوة الصدوقيين وهيمنتهم على كل مؤسسات الهيكل، مما أورث ذلك بعدا تاما عن كل السرديات الإسكاتولوجية في النسق الديني اليهودي، المحفز الرئيسي للحياة الروحية، وكذلك تزمت الفريسيين في تطبيقهم لأحكام الشريعة الظاهرية، كل هذا ولَّد طرفا نقيضا يحاول السير عكس التيار، للخلوص بدينه عمَّا آلت إليه الأوضاع اليهودية.

وكان عامل السَّبْي والشتات المستمر في الأرجاء، والاختلاط بالأمم الأخرى عاملا في تأجيج هذه النزعة التي لم تجد رافدا في الأصولية اليهودية، ولعل أبرز هذه الثقافات المؤثرة في هذه النزعة العرفانية، تلك الثقافة التي نشأت بين الطبقة اليونانية المثقفة المهاجرة إلى العالم الجديد في الشرق، لتجد نفسها معزولة عما كانت عليه، فلا حق مواطنة رومانية يملكون، ولا دولة متماسكة الأطراف يهرعون إليها من طغيان المتسلطين، ولا ثقافة حضارية يحتكمون إليها، ليجدوا أنفسهم

[597] سورة البقرة الآية 87.

في وضع امبراطوري غريب عما ألفوه، لتبدأ معالم ظهور نموذج تفسيري يحاول صناعة وئام نفسي مع الوضع المعاش، ومع المؤمل الغيبي الذي يطمحون إليه، فكان ما يسمى بالغنوصية[598].

وكان هذا الوضع النفسي مشابها لحالة اليهود بعد توالي الهزائم وتدمير الهيكل، وسيطرة بعض الأطراف المغالين في الجانب الديني، مما جعل الطرح الغنوصي أكثر استساغةً[599]، لكنه كان يحمل عداء للسلطات الدينية اليهودية كونها لم تقدم النموذج الحقيقي لليهودية الموسوية، وعداء للسلطات الرومانية ولثقافتها اليونانية لكونها مذيقتهم الويلات والمذلات.

فكان من الغنوصية التي قدمت رؤية معادية للمادة في شكلها الروماني، ورؤية معادية لليهودية التقليدية في شكلها الصدوقي والفريسي[600]، أن أبدلت هذا الوضع بنسق أسطوري يهدف إلى التطهر من أدران المادة وتوطيد أواصر الحياة الروحية وانتهاج الحكمة في القول والعمل، مما يعيد الإنسان إلى العيش في عالم إلهي مقدس ذو جوهر واحد[601].

وقد أثمرت هذه العلاقة بين التيار الغنوصي واليهودي، بعض الفرق التي دعت إلى نبذ الحياة المادية والعودة إلى الحياة الروحية، مع مراعات الشريعة الموسوية، ولعل أبرزها هي فرقة الآسنيين، التي لم يكن لنعرف عنها شيئا لولا المخطوطات التي وجدت في كهوف البحر الميت، التي أظهرت لنا حجم التأثر بالفلسفات الغنوصية والفيثاغورسية وبالفكر الهيليني على وجه العموم، وبشيء من الآراء البراهمية والبوذية، واختارت لنفسها هذا الاسم المتعدد الدلالات، الذي يراد منه الطبيب والمداوي، وأحيانا المقدس والتقي، حيث انشقت هذه الفرقة عن الفريسيين بعد أن نبذت طريقة عبادتهم الطقوسية وارتباطهم بالهيكل، مؤمنين بخلود الروح والجزاء والعقاب، معتزلين الحياة المدنية بتجارتها ومبادلاتها، واكتفوا بالعيش من الزراعة، وعاشوا حياة النساك في ثوبهم الأبيض[602].

---

[598] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 40، 41.

[599] المرجع نفسه، ص 41.

[600] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص42.

[601] المرجع نفسه، ص 38.

[602] المرجع نفسه، ص 325.

وقد بالغوا في طقوس الطهارة والنظافة، وسنوا سنة التعميد في الماء، والتي يقال أن يوحنا المعمدان كان أحد أتباعها وعيسى بن مريم عليهم السلام[603]. ولعل من جملة مظاهرها، حياة التقشف والاستغراق في الصمت لفترات طويلة، والتشديد على الطهارة ولبس البياض والعناية بالمظهر، والعيش في جماعة وكثرة الصلاة، والحث على القناعة وتحريم العبودية والزواج وأكل اللحوم، مع الالتزام بأوامر التوراة وترقب قدوم المسيح واليوم الآخر، مع الإيمان بالقضاء والقدر والملائكة والأرواح.

وكان للتسربات الغنوصية إليها أن تعاطت السحر والتنجيم، مع محاولة الابتعاد عن أي رذيلة ممتثلين حياة العفاف، والبعد عن الحروب أو سفك الدماء، ولعل هذه النقطة الأخيرة ما جعلهم يعتزلون الحياة الجمعية لليهود بعد تخلفهم عن ثورة المكابين[604]، فهكذا كانت أغلب سمات هذه الطائفة التي أرادت أن تحيي الجانب الروحي في اليهودية بعد خلافها مع الفريسيين والصدوقيين اللذين قد شذَّا عن الحياة اليهودية التي ارتضاها موسى عليه السلام لأتباعه كما يراه الآسينيون.

ومن بين هذه الفرق أيضا، فرقة الحسيديم المعروفة بمعتقداتها الباطنية والغنوصية، ويرجع أصل التسمية إلى التقوى والطهر، بينما يرى عبد المنعم حنفي أن الاسم الحقيقي لها هو "الحصيدية" نسبة إلى الحصيد الذي يعني أسافل الزرع الذي لا يمكن حصده، دلالة على نقاوتهم وأصالتهم وبقائهم على طهرهم الفطري في ظل تغير باقي اليهود عما تركهم عليه موسى عليه السلام[605]، ولم يصلنا عن هذه الفرقة الكثير إثر وجودها في العصر القديم، لكن في ثنايا العصر الحديث فقد كثرت حولها الأبحاث، أما فيما يخص تجديد حركتها فهذا سنتركه للفصل الأخير حتى نستفيض فيه.

وأدت هذه الاتجاهات الروحية داخل الفكر اليهودي القديم إلى إثارة بعض القضايا الروحية داخل التلمود، إذ لم يكن قد تشكل بعد في صورته النهائية، ليكون من جملة الأمور التي عالجتها

---

[603] عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب الدينية منذ البدايات، ص 67.

[604] المرجع نفسه، ص 68، 69، 70، 71.

[605] محمد حمزة بن علي الكتاني، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، ص 110.

الآجادا: الوعظ والقصص الديني، الذي لعب دورا فعالا في الحياة الروحية لليهود، ومصطلح آجاداه يمثل بعض المقاطع التلمودية التي تعالج القضايا الأخلاقية، وبعض المجموعات القصصية، في قالب وعظي إضافة إلى صلوات وأدعية ومدائح عن الأرض المقدسة والماشيح، إضافة إلى بعض الأجزاء عن التاريخ والتصوف والتنجيم والسحر، حيث وجدت القبالة في هذا المروروث الأرض الخصبة لفكرها فيما بعد[606].

ومن بين هذه الفصول المهمة التي تعرض شيئا من التجربة الروحية في ثوبها الصوفي، والتي تعتبر أقدم وثيقة صوفية يحملها التلمود ويعبر من خلالها على شيء من هذا السلوك العرفاني، هو نص الحقيقة " חקיקא " المشير إلى تجربة الدخول إلى الجنة والتي يطلق عليها مصطلح "מירכאבא " وهي المركبة الإلهية التي لمحها حزقيال، والتي تحمل رمزية دينية لرحلة سماوية تعيشها النفس، ورغم أن النص يهودي الأصل لكن أحداثه يونانية التربة، أحكمت نسجها الروايات الصوفية اليونانية القديمة والغنوصية على وجه التحديد، في صورة يهودية تمثل مرحلة الطفولة لمثل هذه التجارب العرفانية، وبنوع من الجفاف الذي خالطه الحس الوهمي، سواء عن الحياة الأخروية أو عن الطبيعة الإلهية المجسمة والمتحيزة[607] . والجزء الآخر من التلمود الذي يحمل دلالات صوفية هو سفر الآباء أو "بريقي آبوت ברירי אבות " من كتاب المشنا الواقع في المبحث التاسع من الباب الرابع في متن التلمود، الذي كتبه الربي يهودا هاناسي، حيث جمع فيها الكثير من أقوال الحكماء الربيين مع تدوينها بأسانيدها المتصلة إلى موسى عليه السلام، ولعل أبرز موضوعاتها هو موضوع الأخلاق من خلال رؤية يهودا هاناسي لها[608]. وكذلك يوحنان بن زكاي قد شكل حلقة يفنة التلمودية في القرنين الأول والثاني، وكان الهدف من هذه الحلقات الغوص في أسرار الخلق " معسيه بريشيت מעסיה ברשית " وطبيعة العرش " מעסיה מירכאבא " وقد كانت كتاباته مساهمة في وضع أساس الهيخالوت الصوفي الذي كان مزدهرا في القرن 7 و8 م، وقد سار

[606] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص147.

[607] جورج فايدا، الفكر اليهودي وتأثره بالفكر الإسلامي، ص 87، 88.

[608] أحمد شحلان، كتابات شرقية في الأخلاق والتصوف والأديان، ص 56، 57.

أتباع هذه المدرسة وفق المنهج المسطر عليه من ترييض الروح وتدريبها من خلال الصوم وانهاك الجسد للوصول إلى الشطح العرفاني التي بإمكان الواصلين وحدهم مشاهدتها وهم المشاهدين للمركابا الإلهية، الذي تجلت عندهم أنوار العرش والحضور الإلهي، والذي يكشف لهم من أسرار الوجود ووقت قدوم المسيح[609].

كما تسللت الكثير من الأفكار والمعتقدات الغنوصية إلى داخل النسق الديني اليهودي فيما يتعلق بالحلول والاتحاد القائم بين الشعب والإله ومن ثم بين الشعب والأرض، ليكون دعامة جيدة لتعميق العزلة التي كان يطمح إليها الحاخامات في خلق مجتمع تقليدي منعزل يحفظ له تركيبته الثقافية والدينية، كما تحميه بمفهوم الحلولية من العالم الدنيوي أو العالم المدنس، وتجعله يعيش في جو مليء بالقداسة، لقد احتوت التوراة على مثل هذه الصبغة الحلولية، لكن ما عرفه التلمود منها يجعله الجزء الأكثر غنوصية في الشريعة كلها، الشفوية والمكتوبة[610].

ولعل بعض الأسفار الموجودة في التوراة كانت تحمل في طياتها وبدايات التعامل معها صبغة مادية ورموزا جنسية وإيحاءات عاطفية لم يتعامل معها على الوجه المطلوب، لكن بعد التطور والاحتكاك بمناهج التأويل الصوفية والرؤية الرمزية للنصوص المقدسة، صارت تشكل لغة حوار مع المطلق وترسم من خلالها خريطة المعراج الروحي، والسمو الأخلاقي، ولعل أبرز هذه الأسفار هما سفرا الأمثال والمزامير، فهما بالفعل بعد التوظيف القابالي وانتهاج ما سبق ذكره من المناهج الصوفية والغنوصية صارا خير دعامة للمنحى الروحي اليهودي، لكن السؤال المتبادر هل مكوناتهما يهودي الأصل والمنشأ، أم كان ذا تأثر بالثقافات المجاورة في فترات زمانية متغيرة ؟.

فلقد أجرى الدكتور فتحي محمد الزغبي مقارانات بين سفر المزامير ونشيد أخناتون، وبين سفر الأمثال وأمثال أمينوبي، ليصدمنا في نهاية المطاف من حجم النسخ الذي لا مجال للشك فيه، في كون أكثر المصادر صوفية وغنوصية في التوراة أصلها غير يهودي، ولعلي أورد شيئا منها في عجالة حتى يتأكد القارئ من صدق هذه الدعوى:

---

[609] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 166.

[610] المرجع نفسه، ص 136.

النص الفرعوني القديم	النص التوراتي
• **أمثال أمينوبي:** - " أمِلْ أذنيك لتسمع أقوالي وأعكف قلبك على فهمها لأنه خير أن تحفظها في قلبك، ولكن الويل لمن يتعداها"[611] - " لا تصاحب رجلا حاد الطبع ولا تلحن في مجادلته"[612]. - " لا تُتْعِبنّ نفسك في طلب المزيد حينما تكون قد حصلت بالفعل على حاجتك، وإذا جلب إليك المال بالسرقة فإنه يمكث معك سواد الليل، وعندما يأتي - الصباح لا يكون في منزلك، بل يكون قد صنع لنفسه أجنحة كالإوز وطار إلى السماء"[613]	• **سفر الأمثال:** - "أمِلْ أذنيك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك إلى معرفتي لأنه حسن إن حفظتها في جوفك أن تتثبت جميعا على شفتيك" [615] - " لا تصحب غضوبا ومع رجل ساخط لا تلجئ"[616]. - " لا تتعب لكي تصير غنيا هل تطير عينك نحوه، وليس هو لأنه إنما يصنع لنفسه أجنحة كالنسر يطير نحو السماء"[617].
• **نشيد أخناتون:** " ... الناس يرفعون أذرعهم ابتهالا عند ظهورك، إنك أنت الذي يمدهم بكل ما يحتاجون، ويحصل كل شخص على طعامه عندما تبزغ في الأفق الشرقي تملأ الأرض بجمالك"[614]	• **سفر المزامير:** " ... كلها إياك تترجى لترزقها قوتها في حينه تعطيها فتلتقط، تفتح يدك فتشبع خيرا، ترسل روحك فتخلق وتجدد وجه الأرض "[618]

[611] فتحي محمد الزغبي، تأثر اليهودية بالأديان الوثنية، ص 465.

[612] المرجع نفسه، ص 467.

[613] المرجع نفسه، ص466.

[614] المرجع نفسه، ص455.

[615] سفر الأمثال، الإصحاح 22، الفقرة 17، 18.

فدل هذا على أن المؤثرات الروحية في الفكر اليهودي القديم ذو مصادر خارجية سواء غنوصية يونانية، أو فرعونية مصرية، أو شيئا من الشذرات المتناثرة في التلمود التي لا ترقى إلى مستوى بناء منظومة روحية مستقلة يختص بها اليهود، ليكون هذا فقط ما يمكن رصده كحركة روحية في الأوساط اليهودية القديمة.

لكن العصر الوسيط الذي يعتبر طفرة في التاريخ اليهودي في جانبه الروحي والصوفي فقد شهد الكثير من التطورات في هذا الجانب حتى أننا نلمح مجموعة من الربيين بعمامة الفقهاء وخرق الصوفيين.

المطلب الثاني: اشتغال اليهود بالتصوف الإسلامي حالا وتصنيفا.

رأينا في الفصل الأول كيف كانت رحلة التصوف الإسلامي من بذور الزهد إلى حقائق المشاهدة والعرفان، وكيف ساعدت الأحداث التاريخية والسياسية في تفعيل وتيرة البزوغ إلى الساحة العلمية، ليأخذ مكانته بين العلوم الإسلامية بمناهجه الأصيلة ومدارسه المتعددة وأعلامه الشامخين، وكيف كانت أحواله بين شُبَهِ التأثر وحقيقة التأثير، ولعل خير دليل على هذه النقطة الأخيرة، في كونه كان مؤثرا لا متأثرا، أنه لم يعد بإمكان أي باحث رصد أي تجربة روحية عميقة الصلة بالتجارب الدينية في كل نواحيها بأذواقها ومواجيدها، أن يجد مصطلحا معبرا عنها غير مصطلح التصوف أو التجربة الصوفية، فلا Gnosticism، ولا Mysticism، قادرة على حمل كنه تلك التجارب أو التعبير عنها، رغم أن الباحث يجد مثل هذه الصعوبة في تحديد حقيقة التجارب الروحية لدى الأديان الأخرى ومن بينها اليهودية إلا باستعمال مصطلح التصوف، رغم أننا نحبذ إيثار هذا المصطلح للتجربة الروحية في الإسلام فقط، لكن اللغة عاجزة عن التعبير إلا بمثله

---

[616] سفر الأمثال، الإصحاح 22، الفقرة 24.

[617] سفر الأمثال، الإصحاح 23، الفقرة 4،5.

[618] سفر المزامير، الإصحاح 104، الفقرة 30.

ليدل على عمق التجربة الصوفية الإسلامية وعلى صدارتها في هذا الميدان بدليل هيمنتها على هذا المصطلح بدون منازع .

ورأينا في مقدمة هذا الفصل كيف كانت التأثيرات الإسلامية سارية في الفكر الديني اليهودي بكل أبعاده العلمية والمعرفية، بمناهجها وثقافتها ولغتها ومقوماتها، سنرى إلى أي مدى كذلك سرت هذه التسربات الصوفية إلى الفكر اليهودي، أم كانت في معزل عن مثل هذه العلوم والمعارف؟

فكما رأينا أنه كان لليهود شيء من الاتجاه نحو الزهد والحياة الروحية، وبعض من الرمزية التأويلية في فهم النص المقدس الذي يحاول خلق نوع من الود الحلولي بين الثالوث اليهودي، رأينا أن هذه التأثرات رغم وجودها في النص المقدس في شقيه الشفوي والكتابي، إلا أنها كانت تحت تأثيرات خارجية يونانية غنوصية، ومصرية فرعونية، لكن في العصر الوسيط يعود الأمر مغايرا تماما على ما كانت عليه الأوضاع في العصر القديم، فحتى جورج فايدا يشير إلى أنه من المستحيل الإحاطة بالفكر اليهودي القروسيطي دون فهم التصوف الإسلامي[619]، لأنه قد ساهم بشكل فعال ربما أكثر مما ساهمت فيه العلوم الأخرى.

لكن الشيء الذي حال بين مثل هذه المقدمات والنتائج التي نراها على أرض الميدان في مقارنتها مع ما حققه علم الكلام أو الفلسفة أو مناهج التفسير وعلم الأصول، هو التستر الذي انتهجه اليهود في تعاطيهم لهذا العلم[620]، وهو نوع من المنهجية الصوفية الإسلامية كذلك، في كون هذا العلم ليس في متناول جميع المتدينين ولا جميع الطبقات العلمية، فكان التراث الذي خلفه هذا المنحى الصوفي اليهودي غامضا لعدة أسباب، يمكن فهمها من داخل النسق الصوفي الإسلامي، الذي يحاول الابتعاد عن الشهرة ويتحرى أصناف الكبر والرياء في معالجة النفس ومحاربة الهوى، كما أن الكثير من المبادئ الصوفية التي تحرض على عدم الكشف عن الأسرار المتوصل إليها عن طريق الكشف لأنها قد تؤدي إلى حرمان الوصول، وقد تفتتن بها العوام، أو تسخط عليها الطبقات الحاكمة في حال معارضتها ظاهر النصوص.

---

[619] جورج فايدا، الفكر اليهودي وتأثره بالفكر الإسلامي، ص 77.

[620] المرجع نفسه، ص 88.

لذلك عمد المتصوفة اليهود إلى كتابة مؤلفاتهم بأسماء مستعارة، وإلى تبني السرية التامة في البَوْح عن مكشوفاتهم، وإلى انتهاج طقوس سرية وصارمة في رصد مريديها وقبولهم داخل الحلقة الروحية[621]، ولعل هذه السمة دليل على الفهم العميق لمناهج الإرشاد الصوفي الإسلامي في التزام الجماعة والسمع والطاعة وحفظ الأسرار.

ولعلنا نجد إشارة خفية من جورج فايدا تساعدنا في فهم بدايات الحركة الروحية في العصر الوسيط كما رأينا شيئا من جانبها الساعي إلى التستر ومآلاتها في نهاية الطريق، على أنها بدأت بإرادة واثقة في الحفاظ على الموروث الثقافي لليهودية رغم هذه الممارسات الصوفية التي ستعيد صياغة السلوك اليهودي، لكن من داخل هذه الإرادة التي تسعى إلى استغلال التصوف لبعث الحياة الروحية، نجد التيار القديم المتأثر بالغنوصية اليونانية والتي استطاعت أن تخفي وجودها داخل النسق الديني اليهودي لعهود طويلة ستعود لإحداث فرق بين البدايات والنهايات[622]، التي سنراها في ثنايا هذا المطلب.

فبهذه المقدمة التي بدأنا بها الحديث عن اشتغال اليهود بالتصوف الإسلامي، والتي فاجأنا بها جورج فايدا من أنه ربما يكون ما فاتنا من هذه التأثيرات أكبر مما وصل إلى أيدينا، وهذا نفسه ما رأيناه في التصوف الإسلامي، فأغلب مؤلفاته جاءت للتوضيح والبيان عما استشكل حوله أو للدفاع عما اتهم به مما ليس منه، لا للتأصيل وسرد تجارب الوصول أو لكشف علومه اللَّدُنية، فليس لنا إلا النظر فيما بحوزتنا لنكشف حجم العلاقة القائمة بين التصوف وأثره في الفكر الديني اليهودي الوسيط، وهل حقا كانت هناك تجارب روحية تسمو لدرجة أن يطلق عليها لقب تجربة صوفية صرفة، أم أن التشابه في الشكل والمظهر فقط.

[621] جورج فايدا، الفكر اليهودي وتأثره بالفكر الإسلامي ، ص 88.

[622] المرجع نفسه، ص71.

أولا: سعيديا الفيومي وكتابه الأمانات والاعتقادات.

فبعد انتشار التصوف الإسلامي في كل أرجاء الرقعة الإسلامية وتَبنّي الدوائر العلمية له كما رأيناه في الفصل الأول، وبلوغه الأوج والكمال في القرن الرابع الهجري، نلحظ وجود نبض من هذا الجانب داخل الفكر اليهودي، فما كان بوسع من حمل لواء التجديد ومجابهة التحديات التي واجهت اليهودية الربانية إلا أن ينهل من هذا المعين الصافي إذا ما أراد أن يبث الروح في الدين وأتباعه، فرغم أن سعديا الفيومي ركز في كتابه " الأمانات والاعتقادات" على معالجة القضايا العقدية أكثر من أي قضية أخرى، نلمس فيه بعض التأثر بالمنحى العام للأجواء العراقية خاصة وأنه كان عميد ييشيفا سورا، فقد عالج بعض القضايا والمقامات الصوفية، ليدل هذا على اطلاعه على الموروث الصوفي، ولم يكتف في تركيبته الموسوعية بالكلام والفلسفة والأمور العقلية فقط، بل تعداها إلى ماهو روحي وذوقي.

فقد حث في هذا الكتاب على ضرورة الزهد باعتباره مقاما لابد من الحرص عليه، والاكثار من محاسبة النفس والحزن على ما فات من الطاعات وعلى ما اقترف من الزلات، كما دعا إلى الخلوة في الجبال والسياحة في الأرض، في مقالة تدل على فهمه لمضمون التصوف وعلى مقاصده الكبرى، تحت عنوان " فيما هو الأصلح أن يصنعه الإنسان في الدار الدنيا"[623]، ليدل على أن منتهى الأعمال الدنيوية والأخروية إذا لم يكن القصد منها التوجه إلى الله فلا فائدة فيها، كما تكلم في الزهد مبينا حاله بين ما يصلح به الدين وبين ما هو من قبيل التلبيس، فجعل الزهد من واجبات الدين التي لا انفكاك عنها لمن أراد الخلاص، مع الحرص على الابتعاد عن كل غلو في جانبه لأن الغلو في الزهد لا يقيم شريعة ولا يبقي نسلا[624].

[623] سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 287.

[624] المرجع نفسه، ص288، 289.

وشدد على مقام التوبة محددا بذلك شروطها وأركانها تماما كما سطرها الجنيد البغدادي في جعل الندم أول طريقها والعزم على تركها ثانيها، والثالثة المبادرة إلى رد المظالم والاكثار من الندم والاستغفار[625]، كما استخدم في كتابه الموسوعي مصطلحين من أبرز المصطلحات تطورا في البنية الفكرية للتصوف ليدل على غوصه في هذا المجال، هما مصطلحا القبض والبسط، لكن ليس بذلك العمق الدلالي الذي قصده أرباب التصوف مما شرحنا في الفصل الأول، لكن يستعير هذين اللفظين للإشارة إلى قوى النفس في التحكم في ذاتها من خلال هتين الملَكَتين ولا يستخدمها إلا فيما يوافق الشريعة ويرضي الله عز وجل[626].

وعلى نفس النهج الذي رأيناه في العربية اليهودية في محاولة الإبقاء على بعض المصطلحات الدينية في خطها العبري، سعى جل علماء الدين اليهودي إلى عملية مشابهة، ومن بينهم سعديا الفيومي، وهو البحث عن اقتباسات توراتية أو تلمودية للتأكيد على صدق الدعاوي التي يقدمونها، ليجد أتباعهم رغبة في تتبعها، وحتى لا يُسخط عليه الطبقة المثقفة التي تحاول الإبقاء على الموروث الديني كما توارثوه، فحتى مع تتبعنا لمسار الاتجاهات العرفانية قبل الإسلام وعدم عثورنا على ما يشبه هذا الفن، نرى الفيومي وغيره يكتبون بنزعة صوفية ويستشهدون بالتوراة والتلمود وكأنه النص المؤسس لهذا الفن، لذا نجد بعض من لا صلة لهم بالدين المقارن أو تاريخ الأديان، يعتقدون وجود علاقة تأثر إسلامي بالديانة اليهودية انطلاقا من التسلسل الكرونولوجي للأديان لا للعلوم والمعارف التي يؤكدها الواقع العلمي.

ثانيا: بحيا بن يوسف بن باقودا وكتابه الهداية إلى فرائض القلوب.

وانتقلت رياح التصوف إلى الغرب الأندلسي ليشهد الفكر الديني اليهودي أول عمل ممنهج فيما يخص التصوف، فقد ذكر ابن باقودا بلسانه، أنه تتبع العلوم وأربابها فلم يجد كتابا واحدا

[625] سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 176.

[626] المرجع نفسه، ص 283.

مخصوصا بعلم التصوف[627]، وهذا الكلام تأكيد لما توصلنا إليه من أن علم التصوف هو من العلوم المنعدمة لدى اليهود الأوائل نظرا لاشتغالهم بالنص الشفوي طيلة تلك الحقب الزمنية ولم يكن لهم من الوقت ما يجعلهم يعتنون بمثل هذه العلوم، ولا حتى في بدايات العصر الوسيط، فأول تلميح لهذا العلم نراه محتشما لدى سعديا الفيومي، وكأنه لم تتشكل بعد معالمه في تصور هذا الحبر العظيم ليرى أحري بالخوض فيه أم لابد من التريث والاحتراز منه.

لكن هذه النقلة النوعية التي ستشهدها الساحة اليهودية بفضل هذا المؤلف الذي تكبد عناء سد الفجوة العلمية في النسيج المعرفي لليهود، والذي أسماه " الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر" سيجعل الفكر اليهودي يغير من مساره طيلة العصر الوسيط، بل ويمتد إلى ما بعد العصر الحديث، لكن سنؤجل الحديث عنه بالتفصيل إلى الفصل الثالث.

ثالثا: موسى بن عزرا وكتابه المحاضرة والمذاكرة.

أما الشخصية الثالثة التي نلمح فيها نزعات صوفية حقيقية هو موسى بن عزرا (1055م – 1135م) من خلال كتابه "المحاضرة والمذاكرة" ، و"مقالة في فضائل أهل الأدب والحسب"، و"مقالة نصيحة الأبرار للمختارين من الأغيار"[628]، حيث أسفرت تجربة الغربة وفراق الأحبة تجربة صوفية ترجمها في هذه المؤلفات، بعد تدهور الأحوال السياسية في الأندلس مما دفعه للهجرة إلى اسبانيا المسيحية، لتبدأ فيها رحلة الشوق والحزن [629] على نفس المنوال الذي أسفر عن ظهور التصوف في الأرجاء الإسلامية، حيث كان الاحتكاك بالثقافة الإسلامية أول مصدر خارجي ينمي فيه الشعور والانتماء الصوفي، ونفس السياق الخلاق للتجربة الصوفية من فتن ومحن وحياة لهو

[627] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبه على لوازم الضمائر، ص 21، 22.

[628] أمينة بوكيل، المكونات العربية في الشعر العبري الأندلسي موسى بن عزرا انموذجا، ص 59.

[629] المرجع نفسه، ص 56.

ومجون[630] في الأندلس مشكلا بذلك المصدر الثاني للحياة الصوفية بالنسبة له، مما أكد هذه التجربة ورسخها في ذاته، فجعله يكتب عن الدنيا وحقارتها وذم المال والتعلق به[631] .

ويبتعد عن كل أنواع الشعر الدنيوي ويبدله بالشعر الديني، معلنا توبته في كلامه: " ولقد كنت أعد الشعر في أيام الصبا وأوان الحداثة من المفاخر وأحسبه من جملة أدوات المآثر، ثم رفضته وتركته ترك الظبي ظله طمعا في إتلاف العمر في شيء هو أشبه منه..."[632].

وقصته هذه أشبه بقصة بِشْر الحافي في توبته وعزلته اللهو وحياة الترف وابدالها بحياة الزهد والخوف والتوبة، ولربما كلماته التي لخص فيها تجربته لدليل على اطلاعه سير المتصوفين، وكتبهم واستقاءه منها حيث قال : " ومع إيثاري العزلة والانحياش، والهرب بنفسي والانكماش، إذ الخلوة عمود الخلاص، والوحدة خير من لقاء الأَشرار، وصلاح الأخلاق في معاشرة الكرام ومخالطة أهل الخير"، فقد خط بكلماته هذه منهج المتصوفة من بداية الطريق إلى نهايته، ويؤكده بكلمات أخرى قائلا:" فأنا الفقير الغني، العديم المليء، إذ لا فقر أشد من جهل ..،والضارع إلى الله تعالى أن يمتعني وإخواني الأصفياء بهذه النعمة العظمى إلى وقت الانقلاب إلى دار الفوز والثواب، والتحول من هذا العالم الذميم إلى دار السعادة والنعيم إن كنا لذلك أهلا ..."[633].

وشدد في شعره وسلوكه على العديد من المقامات الصوفية التي حث بها نفسه وبني جلدته بادئا بالدعوة إلى التوبة والاستغفار مستحضرا شروطها على ما رسمه كبار الصوفية، من ندم وعزم على الترك قائلا في أحد أشعاره :

וּמִפְּנֵי זְדוֹנִי　　בִּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי
וְעַל רֹ֫ב עֲוֹנִי　　הִנֵּה נִחַמְתִּי
וְאֶת חַטָּאַי אֲנִי　　מַזְכִּיר הַיּוֹם

[630] إكرام محمد سكر، لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي، ص 369.
[631] المرجع نفسه، ص 392، 399.
[632] المرجع نفسه، ص 365.
[633] المرجع نفسه، ص 376.

استحييت وخجلت من إثمي
وندمت على كثرة ذنوب
وأنا أذكر خطاياي اليوم[634]

وقد أجاد في هذا المقام وعبر عن مواجيد تُنِمّ عن الصدق والرغبة في الأوبة والرجوع إلى طريق الله، ولولا كثرة النقول، لاقتبست شيئا منها على كثرتها مما يمتع الأسماع وتنشرح له الأنفس، ليدل على أنه حقا قد عاش تلك التجربة بكل شَجَن وحنين، أثمرت حسن خطاب وبيان، لكن السؤال المطروح هل حقيقة الوجد واحدة ؟.

والمقام الثاني الذي شدد عليه كذلك في طريق السالكين هو مقام المجاهدة، والحث على كبح الشهوة في سبيل تهذيب الأخلاق وتزكيتها، فانتهج أسلوب التوبيخ وذم النفس على شاكلة الملامتية في بداية طريقهم الصوفي[635]، والكثير من المقامات التي يطول الحديث بذكرها، لكن من غير اللائق أن نمرّ دون العروج على أحد الأحوال التي ترقى إلى درجة المقام بعد لزوم طريق المجاهدة والصبر، ألا وهو مقام الحب.

الحب الإلهي الذي شغل نفس موسى بن عزرا ليكون أول يهودي أندلسي ينقل معاني الحب الدنيوي إلى مراقي الحب المقدس للذات العلية[636]، وقد عبر ابن عزرا عن مواجيده فيما يتعلق بالحب الإلهي بطريقة رمزية دنيوية حتى يضمرها عن طبقة الفقهاء الذين كانوا يعتبرون في أجيال سابقة أنه حتى لفظة الإله "يهوه" من غير اللائق التلفظ بها لقداستها، فكيف بمن يتغنى بحبه في أشعاره الغَزَلية. واستعان بخصائص الشعر الصوفي الإسلامي في توظيفه مصطلحات التغزل والتغني بالحبيب وغيرها من المعاني التي تتجاوز الرسم لتخترق معناها في رموز روحية ذوقية[637].

634 إكرام محمد سكر، لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي، ص380.
635 المرجع نفسه، ص 383، 385.
636 المرجع نفسه، ص 388.
637 المرجع نفسه، ص368.

وتجاوزت أشعاره الصدى حتى صارت مما يتقرب بها في الأعياد حيث قال عنه الحريزي:" شعره المنظوم لليالي الغفرانية كانت الألسنة تترنم به"[638] ولم يُعْرَف حجم الأشعار الدينية التي خلفها لكثرتها، والتي ماتزال في شكلها المخطوط. والباحث في مصادر هذه الأشعار يجد شيئا لافتا للانتباه يكمن في استقاء جُلّ متصوفة اليهود الأندلسيين من كتب الغزالي الصوفية وبخاصة كتاب احياء علوم الدين، إضافة لها شيئا من التصوف الفلسفي على شاكلة رسائل إخوان الصفا [639]، فهما بمثابة المرجَعَيْن الرئيسيين للحركة الروحية اليهودية .

رابعا: يهودا اللاوي وكتابه الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل.

ونبقى دائما في الأندلس مع يهودا اللاوي (1075م – 1141م) الفيلسوف والشاعر ذائع الصيت، مؤلف كتاب" الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل" الذي سار فيه على خُطَى علماء الأندلس في الاقتداء بطريقة الغزالي من خلال كتابه المنقذ من الضلال في الأسلوب وطريق البحث عن الحقيقة، وفي الرد على مذهب الفلاسفة مستعينا بكتاب تهافت الفلاسفة[640]، ودون الغوص في ثنايا الكتاب فنختصر مباشرة الوجهة نحو السلوك العرفاني، والاتجاه الصوفي من خلال كتابه المسمى أيضا بالخزري كونه موجها لأحد ملوك الخزر.

فقد انقسم السلوك الصوفي ليهودا اللاوي إلى مسلكين أساسيين، الأول متمثلا في التزام طريق الشريعة والطقوس القربانية، والثاني متمثلا في الزهد والعبادة والتزام أعمال القلوب، وحتى في الطقوس والقرابين يحاول يهودا إيجاد تأويلات رمزية تعين في سبيل الرقي الروحي واعتبارها تمارين روحية يتم من خلالها تطهير النفس وتصفية الروح[641]، ويجد يهودا فرقا بين التطلعات الفردية والجمعية في مسلك الروح، فالفرد بإمكانه خوض تجربة روحية شخصية يتذوق من خلالها ما قد

[638] إكرام محمد سكر، لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي، ص 365.

[639] المرجع نفسه، ص270، 271.

[640] عبد المنعم حنفي، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص 192.

[641] يهودا اللاوي، الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، ص 58.

يكون في السلوك الجمعي محرما بتأسيس من الشريعة التي يجب على الشعب كوحدة متماسكة ألا تشذ عنها، كما يؤكد على أن بعض تعاليم الشريعة لا يجب فهمها على حرفيتها كضرورة الانقطاع عن الدنيا، للتفرغ للعبادة، فالمتنسك الحقيقي هو الذي يحب الدنيا ويطول أمله فيها لأنها مطية إلى الآخرة والعمل الصالح، ثم يعطي مثالا بكبار متصوفي التناخ وهما أخنوخ وإيليا، اللذان عرجا إلى السماء كدليل على الوصول[642].

ويجيب يهودا اللاوي عن سؤال بحيا بن باقودا في مقدمة كتابه، عن سبب انعدام المتنسكين والزهاد في ساحة اليهود، فيقول إنّ طريق الزهد بالنسبة لليهود مغاير عما هي عليه بقية الأمم، فامتثال الناموس والخضوع له بأداء واجباته أفضل من طريق الخضوع والتبتل، حيث يكون العمل بالناموس العقلي مقدمة للناموس الإلهي، الذي بهما يكون الكمال التشريعي، فلا معنى لزهد قائم على تشريع طبيعي بمعنى طقوسي، إذا غاب التشريع العقلي الذي يحفظ أسس العدل ومشاهدة نعم الله. فلا يكون الزهد قائما إلا من خلال امتثال العدل على اصطلاح الفلاسفة وامتثال فرائض الجوارح والقلوب على اصطلاح الفقهاء[643]، لذلك جاء الله باختصاص بني إسرائيل بهذه الشريعة التي يحل امتثالها محل الزهد المتذلل، ويأتي كذلك تخصيص الله لشعبه بأن أعطاهم أرض فلسطين موضع الله الخاص، المورث لطهارة القلب وصفاء الروح، ويرى أن قيد المكان هو نفسه عين الحرية بالنسبة لليهود في ثوب عبودية خاصة بهم فقط[644]، وبهذه الفكرة الأخيرة استغل صهاينة العصر الحديث أفكار يهودا اللاوي في بناء المشروع الصهيوني الإحلالي واعتباره الأب الروحي له.

أما بالنسبة للمصطلحات الصوفية التي استعملها في محاولة إقناع ملك الخزر لاعتناق الدين اليهودي، فكانت أكثر عمقا من ناحية البنية الصوفية فقد وظف مصطلحي الاتصال والاتحاد ليرسخ مكانة اليهود عند الله لدى الخزري ويؤكد على أفضلية اليهود من سائر البشر وأن الله حال

---

[642] يهودا اللاوي، الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، ص 59.

[643] المرجع نفسه، ص 60، 61.

[644] المرجع نفسه، ص62.

فيهم ومتصل بهم[645]، كما استعمل مصطلحي الصفوة والأولياء، ليؤكد على أنهم صفوة البشر، وأن منهم الأنبياء والأصفياء والأولياء[646]، ويذكر في إحدى محاوراته شيئا من الوجد والتباسا لمعنى الفناء الصوفي ممزوجا بنوع من الشطح الحلولي، في قوله: " إذ المطلوب منها إنما هو أن تصير النفس الإنسانية إلهية تفارق حواسها، وتشاهد العالم الأعلى وتلذ برؤية النور الملكوتي، وسمع النطق الإلهي، فإن تلك النفس تأمن من الموت إذ فنيت آلاتها الجسدية" ثم يؤكد على نفس المنحى الصوفي الإسلامي المشدد على ضرورة التزام الشريعة وأنها الطريق الموصلة إلى الحضرة الإلهية، قائلا: " فإذا وجدت شريعة توصل بعملها إلى هذه الدرجة في الموضع الذي حددت، ومع القرائن التي أمرت فهي لا محالة الشريعة الموثوقة بإبقاء النفوس بعد فناء الأجساد"[647]، كما نسب لليهود في محاولته تبني النظرة الصوفية في حِجاجه عنهم، خوارق العادات وملازمة الكرامات ودوام القرب والاتصال، ويجعلها سبيلا لسد الفجوة العميقة الموجودة في التوراة من كونها أغفلت ذكر الحياة الأخروية من جنة ونعيم، ويرجع سببها أن الله قد أكرمهم بما لم يكرم به سائر البشر فلم يكن في ذلك بد من الاكثار من الوعد بالجنان لأنه قدر محتوم لانقاش فيه[648]. أما مصطلح الحلول فهو من المصطلحات التي أكثر منها بشدة، وهي ترجمة للفلسفة الكامنة في التلمود والتناخ، التي يسبق إليها منطوق الحال قبل منطوق المقال، فهو شعور كامن مضمر في النفوس اليهودية حتى ولم يفصحوا عنه كما فعل يهودا اللاوي[649]، كما يرى أن الزهد كامن في الاعتدال وعدم بخس الجسد حقه، لأن فيه من التكامل ما يجعل الإنسان في اضطراب إذا ما اختلت إحدى حاجياته[650]، وينطلق من هذا المفهوم إلى رؤية أعمق للتصوف الإسلامي لم يفهمها الكثير من الناس، وهي الجمع بين الخوف والحب والابتهاج، فكلها طرق مؤدية إلى الله، فقد اختصرها في

---

[645] يهودا اللاوي، الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، ص 135.

[646] المرجع نفسه، ص 197.

[647] المرجع نفسه، ص 160.

[648] المرجع نفسه، ص 161.

[649] المرجع نفسه، ص 151، 160،

[650] المرجع نفسه، ص 199.

هذه الأبواب الثلاث رغم أن المتصوفة المسلمون يقولون: " عدد الطرائق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق"، ولا يرى في تلك الثلاثة فرقا، فيكون البسط والسرور في مواطن خير منه من القبض والحزن في مواطن أخرى، ويرى في مسائل الوجد والشطح وفيوض الواردات والإطراق لها طربا حد الغناء والرقص، من قبيل العبادة ولا حرج في ذلك، وقد رأينا كل نموذج مما ذكرناه في فصل التصوف الإسلامي، ليظهر لنا حجم الحمولة الصوفية في كتابه هذا الذي يعد أحد الكتب الأوائل في علم الدين المقارن [651].

خامسا: أبراهام بن موسى بن ميمون وكتابه كفاية العابدين.

وبعد أن استحكم التصوف بالأندلس انتشر في باقي الحواضر اليهودية كانتشار النار في الهشيم، خاصة وأنه جاء كمتنفس روحي نظرا لجمود وجفاء الشريعة، فتم قبول هذا العلم الجديد برحابة صدر، وكان من نتائج الاحتكاك الثقافي أن انتقل هذا الفن إلى الأوساط الشعبية ولم يبق حبيس الطبقة المثقفة من الشعراء والفلاسفة، بل ظهر من استنساخ التجارب الصوفية الإسلامية ما يجعل حركة انتقال المعارف والعلوم تسير على وتيرة متوازية، فكما رأينا في الفصل الأول أن مراحل التصوف الإسلامي وصلت إلى أوجها بظهور التصوف الطرقي واكتمال معالم الطريق والإرشاد الروحي، نجد الأمر على الحال نفسه زمن أبراهام بن موسى بن ميمون (1186م-1237م) الذي اعجب بهم أيما إعجاب حتى أكثر الحديث عنهم في كتابه كفاية العابدين، وجعلهم أكثر الناس شبها بأنبياء بني إسرائيل في سلوكهم وملبسهم المتألف من الخرق، وطريقة عيشهم القائمة على العفاف والكفاف.

ويحكي لنا كيف كان يتم تبني الطريق بواسطة إلباس الخِرْقة المُرَقَّعة للمريد، وكيف كان عيشهم القائم على محاربة النفس وشهواتها ومقاومة النوم بالسهر، والاعتزال في الكهوف والمغارات والخلوات والأماكن المظلمة حتى ينطلق الإشعاع الداخلي، وتنكشف به الأسرار، كل هذا ينم عن

[651] يهودا اللاوي، الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، ص 200.

مدى مخالطته لهم ومحاولته التقرب منهم حتى يعرف المزيد[652]، وكانت كل الشخصيات اليهودية السابقة المتأثرة بالتصوف يخفون مصادرهم الرئيسية والمتمثلة في كتب المتصوفة، إلا أبراهام بن موسى بن ميمون فيعلنها صراحة " إن المتصوفة هم أحفاد أنبياء إسرائيل"، ويريد من خلال هذه العبارة التأكيد على أن هذا المسلك هو عين الصواب، وهو ما كانت عليه الأنبياء في أحوالهم وسيرهم، ووصل به الإعجاب لدرجة بلغ فيها حد التقليد والاحتذاء الطقوسي المباشر[653]. وقد برهن في كتابه "كفاية العابدين" الذي نقله الباحث من خطه العبري إلى خطه العربي، على مدى اطلاعه الواسع في هذا الميدان، حيث تكلم فيه عن مقامات وأحوال وشرحها شرحا مستفيضا، ناصحا بها من له سلطة عليه، فبدأ بالحث على إخلاص العمل لكونه رأس مال السالك وبرهان الصدق[654]، ثم حث على الكرم الذي هو من المسالك الرفيعة التي كانت سمةَ الأنبياء، وعلى رأسهم سيدنا إبراهيم عليه السلام[655]، ثم انتقل إلى الحلم الذي هو قلة الغضب والحرج عنده[656]، ثم بَيَّن مدارج التواضع في كونه منقسمًا إلى تواضع باطن وآخر ظاهر، وقدم أمثلة من تواضع الأنبياء على أنهم سبيل الاقتداء والخلاص[657]، ثم عرج إلى التوكل وجعله متفرعا على مراتب تبدأ بالخوف والرجاء، ثم الاستعانة بالدعاء، ثم الثقة في تحقق الرجاء، وأخيرا حسن التفويض[658].

وبعدها تكلم عن القناعة والزهد والتي من علاماتها لُبْس الخَشِنِ من الثياب وتحبيب الصوف على غيره، وكثرة الصيام وهِجران النساء، وصَرْف الأوقات للعبادات والخلوات[659]التي قسمها إلى خلوة ظاهرة وأخرى باطنة[660]، تأكيدا على معرفته بأسرار الطريق وخفاياه بدليل كثرة المصطلحات

[652] Samuel Rosenblatt, High Ways To Perferction Of Abraham Maimonides, p 48.
[653] Ibid,p 49
[654] Ibid , p 156
[655] Ibid ,p178
[656] Ibid ,p196
[657]Ibid,p72
[658] Ibid ,p 202, 203 ,204 , 205.
[659] Ibid , p224,256,240.
[660]Ibid ,p 382, 383, 384.

الصوفية ولهجته العرفانية التي لو وضع في يد من لا يعرف أنه يهودي لظنه أحد متصوفي الإسلامي.

وقد كان له دور كبير في إعادة تنظيم الحياة الروحية ليهود الفسطاط، وقد دَلَّ هذا الكتاب بعد ترجمته على وجود صلة وثيقة ربطت بين الكاتب وبعض المتصوفة، ويؤكد هذا أيضا حاييم الزعفراني في كتابه يهود الأندلس والمغرب بقوله: " ماجاء في كتاب أبراهام كلُّه مستوحًى من التصوف"[661]، وهذا راجع إلى كثرت الزاوايا الصوفية التي كان يتردد إليها أبراهام ومن كان على شاكلته في الذوق والنزعة[662]، لدرجة أننا نجد في وثائق الجنيزة المصرية من غرائب القضايا المرفوعة إلى الجاؤون، وهي شكاية امرأة يهودية على زوجها بعد طول انقطاع وهجران، مشتغلا باتباع الصوفية في الجبال والخلوات. وقد كان هذا أمرا شائعا بين صفوف اليهود، حيث لم يكن شيوخ الطرق يفرقون بين اليهودي والمسلم في الطريق، وكان من الشيوخ من ينضوي تحت مشيخته عدد كبير من اليهود الطامحين إلى بلوغ مرتبة التشبه بأنبياء بني إسرائيل، وهذا ما دافع عنه أبراهام بن ميمون وجادل من أجله في كون الصوفية هم السالكون لطريق الأنبياء[663]، ولم يكن من اليهود مريدين في التكايا يتبعون طريق الشيخ المرشد فقط، بل تخبرنا وثائق الجنيزة أيضا أن منهم من عكف على قراءة أشعار الحلاج ونقلها إلى الخط العبري، كما أدمنوا قراءة كتب الغزالي وغيرهم من كبار متصوفي الإسلام[664].

فبعد أن فتح أبراهام الباب على مصراعيه للتصوف بفضل سلوكه وكتابه الذي تعدى حدوده المكانية والزمانية أين انتشر في أرجاء مصر كلها بل وخارجها حاملا معه هذه الآراء الصوفية المتأثرة بالروح الإسلامية ، حيث ألهم الكثيرين من الكتاب اليهود في مجال التصوف على مدار قرنين من الزمن، أين صار من أبرز مصادر الكابالا في القرن 16م ومصدرا من مصادر الحسيديم أيضا[665].

---

[661] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ص220.

[662] المرجع نفسه، ص221.

[663] المرجع نفسه، ص220، 221.

[664] المرجع نفسه، ص222.

[665] حمدي رشاد الطحاوي، التصوف الإسرائيلي، ص 24.

لكن يبقى السؤال المطروح هل لو فَصَلنا حلقة بحيا بن يوسف بن باقودا من سلسلة الفكر الديني اليهودي، أكانت الأوضاع ستسري على ما سردناه في هذا المطلب، والجواب يأتي بالتأكيد لا... ويتضح بجلاء في الفصل الثالث، حيث لا يستثنى من هذه السلسلة إلا سعديا الفيومي الذي كان سابقا لابن باقودا وكان له أثر على هذا الأخير، أما البقية فكلهم عالة على ابن باقودا في ميدان التصوف والعرفان قليله وكثيره، صغيره وكبيره، بل وحتى الفِرَقُ الكبرى التي نشأت في أوربا الشرقية كالقابالا والحسيدية لم يكن لترى النور لو لم يشرق فجر هذا العالم الذي بث الروح في روع اليهودية وأحياها من جديد.

فهل كان هذا الرجل مجرد طَفْرة في تاريخ الفكر الديني اليهودي أم كان وليد بيئة صنعت فكره وعقيدته وروحانياته؟

المطلب الثالث: دور البيئة الأندلسية في بعث الحياة الروحية لدى اليهود.

عرفت الأندلس في الفترة التي عاصرها ابن باقودا مرحلة أشبه بكثير المرحلة الإسلامية في بواكيرها من كثرة الفتن وظهور الفرق وانتشار المجون وسيادة المال وحب الدنيا وسطوة الفقهاء وأصحاب الرأي، مولدة بذلك بيئة أكثر تهيئا للحياة الروحية، ونجزم أن ما وقع في الرقعة الإسلامية أيام ظهور التصوف، قد استنسخت تجربته في الأندلس مع فارق الزمن وفارق النسيج الاجتماعي، الذي شارك فيه اليهود نفس التجربة.

فقد عرفنا في مباحث هذا الفصل عمق التداخل الفكري والثقافي بين اليهود والمسلمين، فكانت الأحداث الواقعة للمسلمين يتقاسمها اليهود بحلوها ومرها، ورأينا بدايات ظهور التصوف في الأندلس كامنة وراء تسرب كتب الغزالي وفكره الذي شكل أرضية صلبة لبنيان التصوف في الأندلس والمغرب ككل[666]، وكانت الدوافع الخاصة بهذا الإقليم، إضافة إلى الدوافع العامة التي نستنتجها من استقراء تاريخ التصوف الإسلامي، بادئة بأزمة أخلاقية آل إليها المجتمع الأندلسي،

[666] إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 128.

بعد سقوط ملوك الطوائف وانتقال الحكم إلى المرابطين، الذي تأزمت أوضاعه بعد تبنّي نظام المغازي، الذي أدّى إلى فُشُوّ البدع وظهور مجالس اللهو، وظهر من الانحلال الخلقي ما كان نتيجة الترف وإدمان الخمور.

وكان لبعض الفقهاء وتعصبهم دور في انتقال الأفئدة إلى التصوف، فقد شددوا الخناق وكَمَّموا الأفواه وحاربوا كل ما ليس له صلة بالفقه والقضاء، كالفلسفة والكلام والتصوف، مما أحدث قطيعة وازدواجية بين إسلام الراعي وإسلام الرعية[667]، وكان لفشل بعض المدارس الشرقية كمذاهب الشيعة الباطنية والزيدية، والخوارج، والمعتزلة، والظاهرية[668]، في اقتحام الساحة العلمية الأندلسية وخلق وئام وتناغم داخل المنظومة الفكرية للمجتمع الأندلسي، أن سمح للتصوف بالدخول كبديل لهذه الأوضاع التي تتالت دون أن يصل إلى إشباع معرفي أو روحي[669].

مما استجلب التصوف عن طريق الحج والأسفار العلمية والمبادلات التجارية، وقد رأينا أن اليهود قد لعبوا دورا هاما في هذه الحركة العلمية بين الشرق والغرب، ولعب الجنيد البغدادي والغزالي الدور البارز في هذه الأرض التي لقيت قبولا عظيما خاصة تجاه فكر الغزالي، الذي نشره الكثير من علماء المغرب والأندلس[670].

وقد ظهر في الأندلس تياران من التصوف، منهما التصوف العملي المتميز ببساطته دون الخوض في النظريات الكبرى للتصوف من أمثال وحدة الوجود والحلول والاتحاد، وانتهجوا في طريقهم مذهب السلف المعتمد على حياة الزهد والاكتفاء بجهاد النفس، بينما نَفَرٌ منهم آثر أن يسير في طريق القوم على مذهب الجهاد في الثغور والتخوم المقابلة لممالك الإسبان، وآخرون رأوا ضرورة السير على طريق الغزالي وامتثال أوامره[671].

---

[667] إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 128.

[668] عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص 26.

[669] المرجع نفسه، ص 35.

[670] إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 129، 130.

[671] المرجع نفسه، ص 131.

ولم يستمر الحال في الأندلس ولم يقتصر فقط على نهج الغزالي بل تسرب إليه من التصوف الفلسفي بعد دخول فلسفة الفارابي وابن سينا واخوان الصفا، مما شكل نوعا ثانيا من التصوف في ساحة الأندلس إضافة إلى التصوف البسيط المعتمد على آثار السلف والمجاهدات النفسية والعملية[672].

كان لسلوك الأولياء وكراماتهم وحياتهم الزهيدة ولباسهم المتواضع، أثر كبير جلب تعاطف الناس معهم والتفافهم حولهم مما جعلهم محل ثقة ومحبة ومهابة في نفس الوقت، لدرجة أن الملوك صاروا يرسلون رسائل تهاني في الأعياد وطلب الدعوات والبركات[673].

وكان لتدخل المتصوفة في حل الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمع الأندلسي أثر كبير في انتشار مذهبهم بين العامة حتى صارت لهم مراكز كبرى في كل أصقاع الأندلس من أمثال مرسية، وبلنسية، وجزيرة شقر، ومالقة، وجيان، وغرناطة، وقرطبة[674]، بينما خاصَّةُ الفقهاء كانوا يرون في تدخلاتهم الرمزية خاصة في استعمال نفوذهم الرباني بواسطة الكرامات خطر على مناصبهم وعلى عروش ملوكهم، دفعهم الأمر إلى الوشاية بهم لدى السلاطين في محاولة إقناعهم بأنهم خطر يهدد سلطتهم، فسعوا إلى إيقاعهم في مطبات سياسية قصد الإطاحة بمذهبهم الذي صار يدب في كافة الأندلس، فشددوا عليهم ووضعوهم تحت المراقبة، حتى وصل الحد أن زجوا بهم في السجون[675]، وأمروا بإحراق كتب الغزالي التي كانت الرافد الأول لمعارفهم، وخاصة كتاب إحياء علوم الدين بفتوى من الفقهاء، ولم يجدوا حجة في ذلك إلا لزعمهم أنه يهدد وحدة الأندلس وأن الروح التي ألف بها لا توافق أحوال الأندلس المغايرة للشرق في وحدة الملك ووحدة المذهب[676].

---

672 إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 134.

673 المرجع نفسه، ص 136، 137.

674 عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص 52.

675 إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 152.

676 عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين هـ، ص 38.

وكان من مبررات الملوك في اضطهاد المتصوفة قولهم بالتأويل واتهامهم بالخروج عن الكتاب والسنة، وتلفيق التهم حول كتاب الإحياء، وجعله خارجا عن نهج السلف، وكانت حقيقة هذه النزاعات هو شعور الفقهاء بمحاولة زعزعة المتصوفة لعروشهم، فكانت شرارة العداء تتأجج بفتاويهم، حيث جاء المتصوفة بمذهب جديد لم يعهده الفقهاء في تخصصهم المشتغل بأحوال العامة الحياتية في عباداتهم ومعاملاتهم، ليكون طرح المتصوفة مناقض تماما، يشتغل بمحاسبة النفس ووزن المواجيد والأذواق ويدعوا الناس إلى الفقر والزهد ونبذ متع الحياة، الذي لا يرضاه الفقهاء بحكم منصبهم ودخلهم الوفير[677].

ولعل ميل اليهود إلى التصوف في هذه الظروف كان نابعا عن شعور بالغربة والاضطهاد الذي ما انفك عن الشعور الجمعي لليهود طيلة تاريخهم، فولد هذا التماثل رغبة في خوض تجربة هؤلاء القوم والانضمام إلى صفوفهم ولو بالتطفل على كتبهم وأقوالهم، ولعل اشتغال اليهود بكتب الغزالي لمعرفتهم بقيمته العلمية، فلذلك سعوا إلى النهل من معارفه وعلومه قبل أن تسود سطوة الفقهاء فينطمس هذا العلم المحارَب.

ويمكن القول أنّ الفكر اليهودي العربي الوسيط هو الصندوق الأسود للفكر الإسلامي المحرم الذي قوبل بمحاولات الطمس والدفن من قبل بعض السلطات الظرفية، التي منعت بعض الأيديولوجيات الخطيرة على عروشها آنذاك، وكان هذا هو مشروع أحمد شحلان من خلال كتاب ابن رشد والفكر العبري الوسيط، الذي سعى من خلاله إلى إعادة بعث تراث ابن رشد المحرم في وقته، من خلال كتابات اليهود وترجماتهم لمؤلفاته. فلم يكن عمل بحيا ابن باقواد في كتابه الهداية إلى فرائض القلوب إلا نسخة عبرية موجهة لليهود من كتاب إحياء علوم الدين قبل أن يفقد من رفوف الأندلس نتيجة هذا الاضطهاد.

ومن المعروف كذلك أن الوحدة القائمة بين المغرب والأندلس لا تكاد تختلف لا في نظم الحكم ولا في التركيبة الاجتماعية ولا النسيج الأخلاقي أو الديني، بل كان كل ما يجري في الأندلس

[677] إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 153.

ينعكس على المغرب والعكس كذلك، ولقد وجدنا في إحدى الكتب ما يشد الانتباه، خاصة وأن مؤلفه يطرح عدة تساؤلات حول قضية مهمة جدًّا شغلت تفكيره في سلوك الحلقات الصوفية المقامة بالقيروان، وإننا لا نظن أن قارئا لفصول هذا البحث المتواضع ستخفى عليه الإجابة.

حيث كانت تقام في القيروان بأحد المساجد الكبيرة حلقات صوفية ومجالس سماع وإنشاد، يتم فيها تربية المريدين على الذكر وملازمة القرآن قراءة وترتيلا، وهو نهج كل الصوفية في أقطار الرقعة الإسلامية شرقها وغربها، لكن الذي لفت صاحب الكتاب هو سبب تسمية المسجد، بمسجد السبت؟ ولما لا تقام مثل هذه الحلقات الجوانية إلا في يوم السبت؟ والتشديد على عدم عقد أي مجلس للذكر والوعظ والمذاكرة إلا فيه؟ ولما كل ذلك التشديد حول من يدخل حِلَقِهم؟[678]

كل هذه التساؤلات قد أجابت عنها جنيزة القاهرة في شكوى المرأة اليهودية عن زوجها الذي هجرها وترك الأهل والديار وراح يتردد على حِلَقِ الصوفية وشِعاب الجبال والمغارات، وعلى تسهيل ومرونة شيوخ مصر تجاه غير اليهود والذي يكون ربما لأسباب دعوية امتثالا لقول الله تعالى: " **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون**"[679]، لكن هذا الأمر لم يكن لينطلي على متصوفة المغرب الذين مازجوا بين فقه مالك وطريقة الجنيد السالك، ليعرف في تصوفهم الشدة والصرامة في تتبع الطريق وتهذيب النفوس، ومعرفتهم الأخرى بالديانة اليهودية التي تحرم كل عمل يوم السبت غير أداء الفرائض الواجبة به.

[678] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، ص 38، 39.

[679] سورة التوبة، الآية 6.

الفصل الثالث:

أثر التصوف الإسلامي في ابن باقودا من خلال كتاب الهداية إلى فرائض القلوب

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ابن باقودا حياته، تأثره، وتأثيره

المبحث الثاني: كتاب الهداية إلى فرائض القلوب

المبحث الثالث: الملمح الصوفي في كتاب الهداية

المبحث الأول: ابن باقودا حياته، تأثره، وتأثيره

لم يكن لتظهر بواكير العمل الأخلاقي في الساحة اليهودية، لولا ظهور شخصية فريدة من نوعها، جعلت على عاتقها حمل لواء الأخلاق في مهمة بعث الحياة الروحية في الديانة اليهودية، بعد أن لاحظ حجم الهوة الماثلة بين هذا العلم والعلوم اليهودية وتيقن من تجاهل مضمونه الذي يعتني بالباطن في ظل عتمة واجباته والتقليل من شأنها وعدم تطويرها، رغم حرص الربيين على أنواع الواجبات الظاهرة في شتى العلوم القديمة، بل حتى في العلوم الجديدة المستحدثة إثر الاحتكاك بالحضارة الإسلامية، وانعدام أي طرح لهذا المسار الروحي، فعقد العزم على خوض هذا الغمار ليسد ذلك الفراغ ويسلط الضوء على واجبات القلوب، ويكشف الغطاء، عن هذا الكنز ويخرجه إلى النور[680]، ليكون صاحب أول عمل أخلاقي ممنهج يرسم معالم الأخلاق برؤية يهودية مزاوجا فيها بين الفلسفة والتصوف.

فكيف كانت حياته وفكره؟ وما هي الشخصيات التي تأثر بها؟ وكيف كان تأثيره في الساحة اليهودية؟ وما قول العلماء فيه وفي منهجه؟

المطلب الأول: حياته وفكره.

في الحقيقة نجد صعوبة في اقتفاء أثر هذا الحبر اليهودي خاصة وأن جل المصادر التي وقفنا عليها تحجم عن الإفصاح بكثير المعلومات عنه، ليس بخلا في ذلك وإنما لسبب الندرة، والباحث يرجعها إلى ما توقف عنده في الفصل السابق من حركة الاضطهادات التي نالت المتصوفة في الأندلس فعمد إلى إيثار العزلة وعدم الشهرة والاكتفاء بمهامه القانونية فقط، والشيء الذي يؤكد هذه الفرضية، أننا لم نتعرف على شخصيتنا هذه إلا من خلال مؤلفه الذي رأى النور بعد أول ترجمة إلى العبرية، وأنه كان ينشط في الخفاء لذلك لم يتمكن الدارسون من رصد الكثير من

[680] Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada, p39.

المعلومات عنه، لكن سنحاول في هذا المطلب جمع كل صغيرة وكبيرة قيلت في هذا الحبر اليهودي.

اسمه الكامل هو بحيى بن يوسف بن باقودا בחיי בן יוסף בן פקודה [681] والذي يقصد به في العبرية "المفتقد" أي بديع الزمان كما يطلق في الثقافة الإسلامية، وأرجع البعض أصل هذه التسمية إلى العربية بقولهم أنها كناية لأبي يحيى المختصرة في بحيى[682]، بينما يرى كوفمان أن الأصل في هذا الاسم هو يحيى حيث أبدلت الياء باء[683]، لكن يواقين لومبا يشير إلى إشكال كيفية نطق هذا الاسم الخالي من الحركات في العديد من المخطوطات حيث يكتب اختصار BHY / בחי والذي قد يكون منطوقه بهذه الصيغة Bahayyē أو Behay وهو الأقرب إلى الاسم الذي يقدمه يهودا بن تبون أول مترجم لعمله إلى العبرية، والذي يعني " بين الأحيان" لكونه مصطلح آرامي مسبوق بحرف الجر ب، ليكون بموجبه مشيرا إلى الأطفال الناجين من وباء خطير وقت طفولتهم، ويتفق كوكوزيف Kokozef مع يهودا في كون هذا الاسم مشتق من Bahayyē مفسرا إياها أنها مشتقة من فعل QāTōLā الذي يعني يقظ، بينما يؤكد فايدا من جانبه أن اسم باقودا يظهر في الأدب الإسلامي بصيغة فاقودا، ويشير إلى أن كلمة Bahayyē هي نموذجية بالنسبة لليهود الأشكناز بينما اليهود السفارديم فينسخون الاسم Bahayyē إلى صيغ مختلفة بل وإنَّ اليهودَ البرتغاليين ينحتون هذا الاسم إلى Behayel بهائيل أو بحائيل ، لكن القول الراجح بين العلماء هو ما ذهب إليه دافيد كوفمان David Caufmann [684] في نهاية المطاف حيث جادل بشكل قاطع أن أصل التسمية هي بحيى وفقا للقياس العربي على يحيى (YHYY, YHY)، وأكد على هذا المذهب سالمون

[681] عبد الرزاق أحمد قنديل، التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودا اليهودي، ص 10.

[682] الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، بحيى بن يوسف بن باقودا، تح أحمد شحلان، ص 7.

[683] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 4.

[684] دافيد كوفمان David Caufmann متخرج من جامعة برسلاو، شغل عدة مناصب من بينها عمل كمدرس في المعهد اليهودي في بوداباست سنة 1877م، وكانت له أبحاث ودراسات حول أصول الدين اليهودي وتاريخه، ترك خلفه ارثا بارزا جمع بعد موته في ثلاث مجلدات ونشر سنة 1908م في فرانكفورت.(أليكسندر شايبر، يوميات إيجناس جولدتسيهر، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2016. ص 743.)

مونك مؤكدا على أن الاسم الكامل هو بحيى بن يوسف بن باقودا، حيث أن بحيى هو الاسم اليهودي له، وابن دلالة على تعريب الثقافة الأندلسية وتأثر اليهود بها[685].

وفي هذا السجال يتدخل الباحث بتبني نظرية دندن حولها العالم اللساني رشيد بن عيسى (1949م-إلى يومنا هذا)، حول أصول المصطلحات في اللغات السامية، مرجعا كل خلاف بين العربية والآرمية والعبرية، بل وحتى في اللغة اليونانية، إلى المصطلحات التداولية في اللغة القبائلية باعتبارها إحدى روافد اللغات السامية[686]، فيقترح الباحث ثلاث احتمالات لأصل تسمية بحيى، مع الإشادة بأن أصل النطق ليس بالباء B وإنما بال V فيقال فاحيى، بحيث قد تكون ال V تعبيرا عن الملكية أو الأبوة أو الميلاد، فيكون احتمال الملكية استنادا إلى كونه صاحب حياة، أي VAHIYA حيث يطلق القبائل مصطلح VAV ويراد به صاحب، وتضاف هذه الكلمة إلى كلمة أخرى في جملة تركيبة مما يدفع إلى اختصارها في VA وحدها مع التصاقها بالكلمة الأخرى وأحيانا أخرى ينقلب الفتح ضما فلا تبقى VA بل تنقلب إلى VU ، فيكون الاحتمال الأول أن أصل التسمية Va-hia بمعنى صاحب الحياة، وهذا يفتح احتمالا جديد من كون سبب هذه التسمية أنه كان ميؤوسا من حياته، ربما لصعوبة مولده أو أنه تعرض لمرض في حياته الأولى مما أوشك على الإجهاز عليه، إلا أنه عاش بعدها، ليسمى صاحب الحياة الجديدة.

أما الاحتمال الثاني أنه اسم مكنى بأبي يحيى، فالقبائل على سبيل المثال معروف عنهم تسمية أبا القاسم لكن في صيغة مختصرة هي فلقاسم Ve-lqasem، لكون الأب عندهم له نفس المعنى والنطق مع صاحب أي VAV، والأب بصيغة التعريف Avavath، ليدل على أن المراد ب فحيى Va-hia هو أبو يحيى.

أما الاحتمال الثالث وهو راجع إلى عادة من عادات القبائل في اختيار الأسامي لموافقتها بعض الأحداث الزمانية أو المناسبات التاريخية أو الثقافية، فالمولود في العيد مثلا يسمى فلعيد Ve-l3id

---

[685] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda,p 3 , 4.

[686] https://youtu.be/A4t2x4JKh9s?si=4QZCXEzrSCBuWT7b ، من د 29:00 إلى د 31:00. تاريخ آخر تصفح 2025/08/03.

والذي يلعب هنا حرف ال V دور حرف الجر ليخبرنا أنه ولد في العيد، والأمر نفسه لفحيى -Va hia الذي يكون باعتبار هذا الاستنتاج اللساني أنه ولد في زمن قد وَلَّى فيه الوباء الذي حصد أرواح الأطفال حديثي الولادة، ليولد في زمن حياة الأطفال فسمي ب فحيى. ولربما كان المحقق في تاريخ الأوبئة المنتشرة في الجزيرة الإيبيرة وخاصة من هذا النوع، معينا لنا في تحديد تاريخ ميلاده بدقة، والذي سنجد فيه صعوبة كما سنرى.

أما بالنسبة لتاريخ الميلاد فإنه يعتقد أن مولده كان على الأرجح بين عامي (1050م-1090م)[687] بالأندلس لأسرة يهودية، حيث شغل والده منصب القضاء في المحكمة الحاخامية بقرطبة وسرقسطة[688]. ويكون من المرجح أنه وُلِدَ بهذه المدينة الأخيرة لأسباب يوردها يواقين لومبا رغم أن الأمر غير محسوم بشكل نهائي، لكن يقدم لنا حججه، بأنه من الشائع في هذه المدينة التي انتشر فيها اليهود، تسمية أولادهم بألقاب مشتقة من الجذر BHYY، حيث عرف عن سرقسطة الكثير ممن حملوا هذا الاسم كبحيى بن موشيه، وبحيى القسطنطيني، وبحيى بن آسر، وقد عد سبعة ممن حملوا هذا الاسم، ليستنتج معه ليوبولد زونز Leopold Zunz أن ميلاد بحيى بن باقودا كان في الأراغون والبضبط في سرقسطة Zaragoza ، ويتأكد هذا الأمر بشكل قطعي في ما عثر عليه في المخطوطة العبرية لكتاب فرائض القلوب "رقم 5455 بالمكتبة الوطنية بإسبانيا نسخة 1340م، حيث كتب في ظهر المخطوطة، هذا هو كتاب قانون واجبات القلوب الذي ألفه الحبر الحكيم ر. بحيى بن يوسف بن باقودة من سرقسطة[689]، ويؤكد هذا القول مؤكدا لفرضية الباحث في كونه مولودا في زمن ارتفع فيه الوباء الذي كان يحصد الأطفال حديثي الولادة، بسبب هذا اللقب المنشر لدرجة صار اسما علما تعرف به منطقة دون غيرها.

وقد احتدم النقاش حول تاريخ ميلاده ومسقط رأسه، لسبب واحد يقرنه الباحث بالغزالي دون أدنى ريب، فمنهم من يقدم تاريخ ميلاده وتاريخ كتابة الهداية إلى فرائض القلوب، حتى لا يُنسب له أي تأثرٍ

687 Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, 68.

688 Georges vajda , La théologie ascétique de bahia ibn paquda , p 7.

689 Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 5

بموروث الغزالي الصوفي، ومنهم من يؤخر هذان التأريخان حتى يثبتوا صدق النسبة والاقتباس والأخذ عنه، رغم أن الكثير من المقاطع المجودة في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب متطابقة تماما مع ما كتبه الغزالي (1059م-1111م) وبالتالي يكون من المستحيل أن يؤلف ابن باقودا كتابه قبل القرن الثاني عشر، لكن الشخصية الفيصلية التي بإمكانها أن تحدد لنا فترة عيشه بالضبط دون أي ريب، هي شخصية سليمان ابن جبيرول، التي استقى منها ابن باقودا، وشخصية إبراهيم بن عزرا التي أخذت عن ابن باقودا، لنخرج بنتيجة مفادها أن الفترة التي يفترض فيها كتابة الهداية إلى فرائض القلوب، هي ما بين سنة 1100م - 1156 م، وهذا التأريخ الأخير كحد أقصى لأنه تاريخ وفاة ابن عزرا، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الوارد بين المؤرخين حول تاريخ وفاته[690].

وتتضارب الأقوال مرة ثانية حول زمن عيشه بين نافٍ ومثبتٍ حول ما إذا كان قد عاش في النصف الثاني من القرن الحادي عشر أو بداية القرن الثاني عشر، والمؤشر الوحيد كما أثبتنا هو ابن جبيرول وابن عزرا، فقد جاء في مقطع عن موسى بن عزرا، بعدما أتم الحديث عن سليمان بن جبيرول قال فيه:" ولقد اتبعه العالم الورع والممتاز ربي بحيى "، مما يثبت أنه جاء مباشرة بعد ابن جبيرول المعروف بكتابه الذي أتمه بين (1050م- 1055م)، وهذا يقربنا أكثر لعهد ابن باقودا خاصة إذا عرفنا أن مؤلفات ابن عزرا عرفت قبولا واسعا بين (1080م-1090م)، وهنا بالتحديد يلمس الباحث محاولة التلاعب في هذا الطرح الذي تقدمه ديانا لوبال نقلا عن يهودا A. s. Yahuda ناشر كتاب الهداية إلى فرائض القلوب بالعربية سنة 1912، في محاولة إخفاء حقيقة سيثبتها البحث لاحقا، ألا وهي علاقة ابن باقودا بالغزالي، لكن المغالطة التي نلفت الضوء إليها، هي كون ابن عزرا لمْ يلقَ حتفه إلا سنة 1135م على أرجح الأقوال، فلِمَ نحصر تاريخ تلك الشهادة التي أدلى بها بين سنتي 80 و90 من القرن الحادي عشر ما دمنا نتحدث بلغة التقريب لا لغة الدقة لعدم وجود أحداث بارزة تمكننا من نسبة مثل هذه الأمور إليها، لو لم يكن هناك شيء مضمر لا يخدم المقصد العلمي الباحث عن الحقيقة.

690 Isaac Husik , A History Of Medieval jewish Philosophy , p 80

وحتى نحسم النقاش في مثل هذه السجالات فإننا نستعين برائد الأبحاث اليهودية العربية والتأثيرات الإسلامية في اليهود جورج فايدا Georges vajda الذي أغلق الباب على هذا الموضوع في بحثه الرائد، والذي نعتبره عملا ناسخا لكل الأبحاث السابقة حول تاريخ ميلاده ومكان عيشه، لعدم وجود أي تعقيب على النتائج التي توصل إليها، والتي في خلاصتها أن مولده كان سنة 1080م[691].

وقد تلقى ابن باقودا بفضل منصب والده تعليما راقيا على شاكلة المناهج التعليمية التي توقفنا عندها في الفصل الثاني لمدارس الأندلس التي كان يمازج فيها بين التعليم اليهودي الحاخامي والتعليم الإسلامي، لكونه مولودا في سرقسطة إحدى أكبر المدن اليهودية في إسبانيا المسلمة، ومترعرعا فيها، وشاغلا فيها كذلك منصب القضاء على الجالية اليهودية خلفا لوالده، برتبة ديان، وقد اشتهر بهذه التسمية التي رافقته طيلة حياته "الديان"[692] ، كما لقب كذلك ب " هازاقين هاحاسيد הזאקין החאסיד" الذي يعني الشيخ الوقور أو الشيخ التقي[693]، وعرف بهذا اللقب لكونه أكثر رجال الدين ودا وأخلاقا في زمانه، ولعمله الأخلاقي البارز بين أقرانه، وكذلك حتى يتم التفريق بينه وبين بحيى البرشلوني الذي عمل في مجال الأخلاق كذلك[694]، ورغم كونه متضلعا في العلوم الربية إلا أنه كان منفتحا جدا على الثقافات الأخرى لدرجة أن إدوين كولين Edwin Collins يصفه بالليبيرالي في طريقة تفكيره، حيث نهل من جميع علوم زمانه واعتبر كل سبيل للعلم طريقا لمعرفة أكثر بالخالق والاعجاب ببديع صنعه، وعد رحلة الطلب في هذه العلوم واجبا مقدسا لكونها تقوي الأدوات الفكرية، وتحصل ملكة العقل، وتجمع الروابط الإنسانية واليهودية بالخصوص[695] ، ويؤكد هذا الأمر أندري شوراكي من كونه كان ذو ثقافة واسعة جدا، لجمعه بين مشارب الديانة اليهودية التوراتية والتلمودية، زيادة إلى اطلاعه الواسع على الموروث الإسلامي المعتزلي والصوفي والفلسفي[696]، ويضيف أحمد

691 Georges vajda, Introduction à la pensée juive au moyen age, p85.

692 Isaac Husik , A History Of Medieval jewish Philosophy , p 80, 81.

693 Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, 68.

694 Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda , p 6

695 Edwin Collins, The Duties of the heart by rabbi bachye, p 4.

696 Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda ,p 69

شحلان أن جميع معارفه مستقاة من العلوم الكلامية الإسلامية ذائعة الصيت في الأندلس آنذاك، كما تعرف على الأفلاطونية المحدثة والتصوف الإسلامي، مما جعله فيما بعد قبلة الزهاد[697].

ولمْ يكتفِ بالدراسات الدينية والعلمانية فقط بل سار على نهج الحاخامات الأندلسيين الذين أطلق عليهم حاييم الزعفراني لقب التاجر المتأدب، حيث كرَّس بقية أوقاته للتجارة والمشاريع الكبيرة، من تجارة الذهب والفضة والمعادن الثمينة، ومنسوجات الخياطة والمزروعات أحيانا، وكان له مجموعة من العمال بأجور كبيرة ومساعدين ومراقبين، وهذا مايجعل يواقين لومبا يفترض عمله في الزراعة وفي عالم التجارة والمعاملات[698]، ولهذا الأمر يرجح أندري شوراكي سبب غيابه الملحوظ عن الساحة العلمية خلافا لأقرانه[699].

وزيادة على مهامّه القضائية والتجارية ألّف كتابا نال به شهرة عظيمة حتى وصف بأنه فريد من نوعه في الفكر اليهودي والإسلامي، لدرجة قيل فيه إنَّه توراة الزهاد[700]، كما أنه استطاع دمج الفلسفة بالتصوف في منظومته الأخلاقية، حيث تخبرنا ديانا لوبال Diana Lobel أنه الوحيد الذي استطاع أن يستبدل الكلام بالفلسفة في طرحه الأخلاقي الصوفي، على عكس المتصوفة المتقدمين الذين دائما ما جمعوا بين الكلام والتصوف، ولم يفعلوا ذلك مع الفلسفة[701].

ولم يتصور ابن باقودا في بنيته الإدراكية وجود أي خلاف أو صراع بين الفلسفة والتصوف، بل اعتبرهما متماثلة الجوانب في سعيها نحو حياة روحية مثالية، لذلك استطاع التوفيق بينها بسلاسة، كما اعتبر ابن باقودا الممثل البارز لعلاقة اليهود بالثقافة الإسلامية في الأندلس، لكونه أظهر ملامح التعايش الإسلامي اليهودي والتلاقح الخلاق الذي أسفر عن ثورة فكرية في أشكال لم يعهدها اليهود من قبل، ولعب ابن باقودا في هذا الميدان دورا بارزا جدا في تطوير الأدب اليهودي العربي، ورغم أنه يتورع عن

---

[697] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 7.

[698] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 6

[699] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda,p 68.

[700] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 7.

[701] Diana Lobel , ASufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p xi .

ذكر مصادره الإسلامية والصوفية، إلا أن أساليبه تفضحه وتظهر مدى اطلاعه عليها، ومدى تمكنه في توليف الروحانية الإسلامية في الديانة اليهودي[702]، وبشهادة جورج فايدا فإنه يخبرنا أنه من المستحيل على من تضلع في التصوف الإسلامي أن يخفي اندهاشه من حجم تأثير الأيديولوجية الصوفية في فكر ابن باقودا، وأن أي محاولة لإثبات وجود مثل هذه النزعة في الفكر اليهودي القديم، التلمودي، وما بعد تلمودي، وصولا إلى عصر ابن باقودا لهو ضرب من ضروب العبث الحقيقي[703].

وألف كذلك مجموعة من الكتب التي لم يصلنا منها غير عناوينها هي: " النسق والمرتبة في الخليقة"، ومجموعة من الأشعار التي قرضها في موضوع النفس، وقد ضاع هذان المؤلَّفان ولم ينج غير كتاب ثالث أسماه " معاني النفس" أو " توراة ها-نيفيش" وقد نشر هذا العمل الذي حرره برودي في باريس سنة 1896م[704]، وقام بإعادة نشر نصه العربي جولدزيهر I. Goldziher في برلين سنة 1907م[705]، وبينما كانت العلوم الربية والبيشيفات الحاخامية تتجه نحو العمل الظاهر وواجبات الأبدان، قرر هو تغيير القِبلة نحو القلب وواجباته، وجعل من الكون مرآة عاكسة تنقلب صوره في القلب حتى تخلق تجربة إنسانية داخلية، فيجمع بهذا العمل بين التأمل العلمي مع التأمل الصوفي الذي يعكس وحدة الشهود في كل شيء، ويوسع دائرة تأملاته حتى يصل إلى التعمق في التأمل الكوني، في الطبيعة، وفي بقاء الروح في التاريخ[706]، ليكون بهذا الصنيع راسما لنظريات جديدة في السلوك اليهودي لم تشهدها الساحة الربية من قبل، ومن بين هذه النظريات قانون الاستجابة الروحية التي تقبل أوامر العقل كمصدر داخلي في مقابل أوامر منزلة من مصدر خارجي، حتى ولو كان هذا المصدر هو التوراة ذاتها، فإن الاستجابة تكون أكثر مواءمة وتناسقا في أوامر العقل لأن ما يروج له أسمى من القانون، والتوراة ما هي إلا تفضل إلهي على خلقه في توسط بين الرغبة الجسدية والروحية، فيكون هذا الأخير

---

[702] Diana Lobel , ASufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p xiii.

[703] Georges vajda , La théologie ascétique de bahia ibn paquda , p12

[704] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 6

[705] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 7.

[706] Diana Lobel , ASufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 14

في مثابة تطبيق عملي لما يروج له العقل من مطلقات في حدود مقدرة البشر، وإلا كان ما يوحي به العقل أكبر من أن يحد، ويكون كل هذا دليلا على رحمة الله، في أن خلقَ فرصاً متساويةً لجميع البشر لتفاوت مداركهم واستعداداتهم الفطرية والعقلية[707].

المطلب الثاني: مصادر فكره والشخصيات التي تأثر بها.

يستحيل على أي عالم أن يستقل بفكره دون أن يمر بمرحلة تأثر وتأثير، تشحذ بها خبراته وتصقل بها تجاربه ومعارفه وتنمي ملكة عقله وفهمه، وهو ما حدث مع بحيى بن باقودا، لكونه لم يكن بدعا من العلماء، وكما قلنا في المطلب الأول الذي اجتهدنا فيه بحثا عن كل ما يقرب الصورة إلينا عن حياته وفكره، وتركنا الكثير لإدراجه فيما يتعلق بالكتاب لوثيق الصلة به. وجدنا فيما يخص الشخصيات التي تأثر بها والمصادر التي استقى منها. والتي هي الأخرى بإمكانها أن تعطينا نظرة أشمل وأدق عن شخصيته وحياته وفكره لكونها طريقا من الطرق الغير مباشرة، التي تمكننا من التعرف عليه أكثر، خاصة وأن بعض الباحثين يؤكدون على أن ابن باقودا كان مفكرا تركيبيا يعرف كيفية تحوير الأفكار وصياغتها بأسلوبه[708]، خاصة وأنها كانت على ضربين من الضروب، الضرب الأول من داخل الدين اليهودي، سواء كان بالأخذ مباشرة عن الكتب المقدسة واستلهام الأفكار من أسفارها وأقوال حكماء التلمود في العصور الأولى، أو من خلال تتبع فتاوي وآراء الجاؤونيم من بعدهم، أو من كبار علماء اليهود الربانيين الذين ذاع صيتهم كل في ميدانه من ذوي الاحتكاك بالثقافة الإسلامية، والضرب الثاني فكان بطريقة غير مباشرة حرزا من نفور بني جلدته عن قراءة كتابة إذا علموا أجنبية المصادر التي اعتمدها والشخصيات التي تأثر بها خاصة وأنها إسلامية، فلم يكن بوسعنا إلا استنطاق كتابه لأنه المصدر الوحيد في معرفتنا بهذه الأسرار.

[707] Diana Lobel , ASufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 16

[708] Ibid , p 8.

أولا: المصادر والتأثيرات اليهودية.

استنادا على منصبه الذي تقلده في الأندلس من كونه كان ديانا وقاضيا على يهود سرقسطة، فإن الدليل التاريخي لهذا المنصب والأعراف الحاخامية لمن يجوز توليه، ينبئنا من أن مذهبه كان ربانيا دون أدنى شك أو ريب، وهذا يساعدنا في تصور الشخصيات التي قد يكون متأثرا بها والمصادر التي اعتمدها، فإن العداء القائم بين اليهودية الربانية واليهودية القرائية، يجعل من المستحيل وجود حالات تأثير وتأثر متبادل بين الطائفتين، دون التضييق على المعرفة بالطرف النقيض، فقد رأينا أمثلة على ذلك كيوسف البصير ويعقوب القرقساني، لكن لن نجد تأثرا وانبهارا بالآخر، والأمر نفسه مع بحيى بن باقودا، فإنه صرح بكل وضوح عن بعض الشخصيات التي تأثر بها واستقى منها ومن منتجاتها العلمية، وكما كان الحال مع فرضيتنا فإنها كانت كلها من داخل الحيز الحاخامي الرباني المتصل بالجذور الأولى إلى سندهم المتصل حسب زعمهم، حيث قال في مقدمة كتابه الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر بعد أن وصف العلوم التي كان بنوا دينه يعكفون عليها تأليفا وعناية، قال: " ولما كان علم فرائض الدين على ضربين أحدهما ظاهر والآخر باطن، تصفحت كتب من تقدم من أوائلنا بعد أهل التلمود الذين صنفوا في علوم الشرائع تآليف كثيرة، لأقف منها على العلم الباطن، فألفيت جميع ما قصدوا شرحه وبيانه، لم يخل من أحد ثلاثة أغراض: أحدها شرح نصوص كتاب الله عز وجل وكتب الأنبياء (عم)، وذلك لأحد وجهين، إما شرح لفظها ومعناها، مثل شروح " الربي سعديه" رضي الله عنه، لأكثر الكتب العبرانية، وإما شرح معاني لغتها ومجازاتها وتصاريفها وأنحائها وضبط ألفاظها مثل كتب ابن جناح نضر الله وجهه، بما فيه كفاية، وكتب أصحاب المسورت ومن جرى مجراهم، والضرب الثاني: مختصر عيون الشرائع، إما كلها مثل كتاب الربي "حفص بن يصليح"، وأما ما يلزمنا منها في هذا الزمان، مثل "فتاوي الأحكام"، و"الفتاوى الكبرى"، وما ماثلها، وإما جزء من أجزائها، مثل كتب سائر " الجؤونيم"، في "الفتاوي" و"الردود"، في فرائض الأجسام وعقد الأحكام، والضرب الثالث: تقرير معاني الشريعة في النفس، بطريق الاستدلال والرد على من خالفنا، مثل كتاب

"الأمانات والاعتقادات"، وكتاب "أصول الدين"، وكتاب المقمص" وما جرى مجراها، فبحثت عنها فلم أجد فيها كتابا مخصوصا بالعلم الباطن ...."[709].

فقد ذكر في هذه الفقرة المنهجية التي يؤصل بها لكتابه وطريقة بحثه في الدراسات السابقة التي يود من خلالها تأسيس علم جديد لم يعهده الفكر اليهودي من قبل، بعض الشخصيات التي كثيرا ما أثنى عليها في ثنايا كتابه، كسعديا الفيومي الذي تطرقنا إليه من قبل، ومروان بن جناح كذلك، وحفص بن يصليح، إضافة إلى شخصية محورية جدا في تأسيس فكره والتي كانت سببا في تحديد احداثياته الزمانية، رغم أن بعض الباحثين يشككون في معاصرته أو حتى وجوده قبله، لكن المرجح الذي رأيناه في المطلب الأول أنه عاش قبل ابن باقودا وكان له تأثير كبير في صقل أفكاره ومواهبه.

إنه سليمان ابن جبيرول (ت 1057م) الذي سيقدم لنا خلفيات أكثر حول ابن باقودا، لكونه أول شاعر يهودي يتبنى موضوعات صوفية في شعره من خلال كتابه "ينبوع الحياة"، و" إصلاح الأخلاق" المكتوبين بالعربية والمترجم إلى عدة لغات، والذي ظهر في نفس مدينة ابن باقودا " سرقسطة"، أين ذاع صيته كأشهر شعراء الأندلس، ظهرت في كتبه معالم التأثر الكبير بالتصوف الإسلامي والذي آثرنا تركه ليخدم هذا المبحث أكثر، بحيث لم ندرجه في الفصل السابق، لكونه سيوضح لنا فكر ابن باقودا ويظهر مصادره الإسلامية المباشرة والغير مباشرة متمثلة في شخص هذا الفيلسوف والشاعر الأندلسي، فقد كان له السبق في إدراج أنواع الشعر والرمز الصوفي، الذي يعكس حالة الشوق والحب، ويعكس في الآن ذاته عمق التجربة الصوفية الأندلسية، ودرجة انفتاح اليهود على المصادر الصوفية والفلسفية الإسلامية.

فقد لاحظ دافيد كوفمان أن ابن جبيرول يعمد في كتابه "إصلاح الأخلاق" إلى خلق نوع من الأزواج المتضادة لصياغة بعض الصفات الأخلاقية التي تحدد الفضائل الواجبة على كل يهودي، والتي يجدها هي الأخرى متطابقة مع ما ذكره ابن باقودا في نهاية الباب الثالث من كتابه، ليكون له دليلا قاطعا على

[709] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 20، 21.

اعتماده كتاب "اصلاح الأخلاق" كمصدر في بحثه عن فرائض القلوب[710]، وليس الدليل الوحيد على ذلك، بل إنه يجزم أن ابن باقودا كان يقرأ كتاب "تاج الملوك" ويستلهم منه الصيغ الفلسفية[711].

ويستفيد من أخطائه التي رأى ابن باقودا أنها غير موصلةٍ للتجربة الصوفية التي يطمح إليها، وإلى العلم الجديد الذي ينوي تأسيسه، فرغم أنه كان يتعاطى الفلسفة إلا أنه شعر أن من الفلسفة ما لا يخدم ملمحه ورأى قروب أجلها قد لاح في الأفق خاصة في الساحة اليهودية في غير مباحثها التي تؤسس لعقيدة يقينية، فكان منه أن غير المسار نحو ما هو روحي رغم اعتماده على شيء من الأفلاطونية المحدثة، لكن بعيدا عن الثوب الأسطوري والثيوصوفي اللذان انتهجهما ابن جبيرول[712]، فكان في هذه النقطة بالذات مخالفا له، فلا يمكن رصد أي أثر للثيوصوفيا في خطابه عن الخلق بشكل درامي أسطوري مثلما فعل ابن جبيرول، لكن بالنسبة للتصوف الفيثاغوري فإنه كان يوقظ الرهبة الدينية بالنسبة إليهما فيما يخص العلاقة بين التأمل الفلسفي الرياضي ومعرفة الواحد، ليظهر حجم التشابه في هذا التوجه بين قصيدتين شعرية لابن جبيرول ونثرية لابن باقود، تظهر مدى تبنيهما لهذه الرؤية ، وهذا التوازي في الشكل يتبع توازيا في المضمون، حيث تشارك ابن باقودا مع ابن جبيرول تجربة روحية تقوم على الوعي بالله الذي يصل حالة من وحدة الشهود، وتكاد تتسع على استحياء لتصل إلى وحدة وجود تصف فيها وحدانية الله متجلية في كل من التعددية والوحدة في هذا العالم المخلوق[713].

ومن الأدلة على اعتماد ابن باقودا سعديا الفيومي كمرجع يستقي منه معارفه، زيادة على التصريح الذي صرح به، استخدام ابن باقودا نفس النسق الذي ابتكره سعديا جاؤون في الصفات الثلاثية للإله " الموجود، الواحد، والأبدي" التي دائما ما يجعله في ثوب ثالوث حيوي، ولا يكون هذا الثالوث منافيا للتوحيد الحقيقي أبدا، لكونها صفاة غير عددية، ومهما رأى العوام أنها صفات منفصلة، إلا أنها تشكل

[710] Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 3 .

[711] Ibid, p 7 .

[712] Ibid, p 28,29.

[713] Ibid, p 30,31.

وحدة موحدة للذات الإلهية[714]، وفي أدلة وجود الخالق يستند بحيى إلى أدلة سعديا جاؤون لكن بشيء من التصرف والانتقاء وتغيير في ترتيبها ليؤكد على استقلاليته رغم استحالة التنصل من فكر الفيومي، حيث اعتمد سعديا على أربع حجج في اثبات وجود الخالق بينما حذف ابن باقودا واحدة منها، واكتفى بحجج العلة الغائية في بيان استحالة العبث في هذا التصميم البديع، وتبنى نظرية الفيومي التي تقر مع حجة التصميم وجود بعض الشذوذ الدال على تدخل إرادة مصممة لها [715].

كما اعتمد قبل هذا كله على مأثورات السنهدرين الذين كان لهم الدور البارز في شحذ سلسلة الحاخامات والجاؤونيم طيلة أعوام طويلة، وصولا بفكرهم إلى ابن باقودا في الأندلس، والذي استعار الكثير من أقوالهم وحكمهم والتي نأخذ شيئا منها على حد التمثيل لا الحصر، قولهم في " سنهدرين 106ب" : "والقلب والعين هما مسماران للخطيئة" في تأكيد على أسباب الشرور وكيفية الحرز منها، حيث استقى من هذه الحكمة الكثير من واجبات القلوب التي لابد للمرء من الأخذ بها[716].

ثانيا: المصادر والتأثيرات المسيحية.

بحكم الإقامة في الأندلس في بلاد الحريات، فإن الاحتكاك ببعض المسيحيين في هذه الديار ليس بالأمر النادر ولا الغريب، وبالتالي فالتأثر ببعض موروثاتهم الدينية والثقافية غير مستبعد عن عوامها، ناهيك عن كبرائها، وهذا ما نلمسه كذلك في شخصية ابن باقودا، الذي رغم انتمائه للمذهبي الرباني، وعداء النظرة التلمودية للمسيح والمسيحيين، فإن ابن باقودا يتجاوز هذا النطاق، ولا يرضى بانحصار فكره في الدائرة اليهودية فقط بل يوسعها إلى أبعد نطاق في شكله المسيحي أو الإسلامي، والمهم بالنسبة إليه خدمة الغرض الأخلاقي لتوضيح الرؤية الجديدة له.

714 Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 7 , 14.

715 Ibid, p 11

716 Issac Husik, AHistory Of Mediveval Jewish Philosophy, p83

ففي ثنايا كتابه نجد أنه يستشهد ويقتبس أحيانا شيئا من التراث المسيحي القانوني والأبوكريفي على حد سواء لخدمة مشروعه، فقد نقل قصة عن المسيح عليه السلام وتلاميذه مع الجحش المربوط[717]، في سياق الحديث عن التواضع وعلمهم كيف يكونون في تواضعهم وفقرهم سامين وإيجابيين ولا يعتمدون على أي شيء آخر غير الله[718]، كذلك في ظل الحديث عن التحرر الإنساني من قيود الملذات الدنيوية يستعير شيئا من اللاهوت الروحاني للقديس اغناطيوس الذي يحث على عمل الخير وعدم السعي نحو المجد الدنيوي وتفضيل الفقر على الثراء والسقم على الصحة، ليكون مجموع هذه الصفات علامات الروح الصالحة والنفس التقية[719]، ويرى راموس جيل أن هناك شيئا من الشبه الذي ربما يكون بالنسبة لبحيى مصدرا قد اعتمد عليه وجاوزه فيما بعد، هو المعرفة الذاتية للحب عند أوغسطينوس، فذلك الشبه بين المسلكين جعلا راموس يفترض احتمالية استقاء ابن باقودا من فكر أوغسطينوس[720] ليكون على قائمة المسيحيين الذين اطلع ابن باقودا على فكرهم. بينما ينتهج أسين بلاسيوس Asin Palacios [721] منهجا ملتويا لتبرير وجود التأثير المسيحي على فكر ابن باقودا، فيبدأ بإثبات تأثره بفكر الغزالي وبكتاباته المستمدة من الفكر الصوفي الإسلامي، ثم يجادل بأنه رغم اعتماده على الغزالي والفكر الصوفي الإسلامي، إلا أن هذا كله راجع إلى التأثيرات المسيحية في الإسلام المبكر وفي بواكير التصوف، ليكون مرد مصادر ابن

[717] إنجيل مرقص الإصحاح 11، الفقرة 2، 3، 4. / إنجيل لوقا الإصحاح 19 الفقرة 3.

[718] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda , p 73.

[719] Ibid, p72 ,73.

[720] C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino, Look in the margin, p97

[721] أسين بلاسيوس Asin Palacios ولد في سرقسطة بإسبانيا سنة 1871م اعتبر أحد المستشرقين البارزين، اعتنى بدراسة ثلاث شخصيات إسلامية عظيمة الأثر هي ابن عربي والغزالي وابن حزم، وكان له الفضل في اكتشاف سيرة ابن مسرة ومدرسته، تحصل من جامعة مدريد على درجة الدكتوراه بتقدير مشرف، كان محتواها عن الغزالي سنة 1896، شغل عدة مناصب أغلبها التدريس في كبريات الجامعات والأكاديميات الإسبانية، ....إلخ توفي سنة 1944م. أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1960).

باقودا في نهاية المطاف إلى الأصل المسيحي[722]، وقد ناقشنا هذه المسألة في الفصل الأول وبينا زيف هذه النظرية.

ثالثا: المصادر والتأثيرات الإسلامية.

فيما يتعلق بالمصادر والتأثيرات الإسلامية فإن الكثير من الدراسات الغربية والترجمات التي عُنِيَت بدراسة هذه الشخصية وكتابه الهداية إلى فرائض القلوب، عمدت إلى إخفاء وحجب المصادر الإسلامية، وسياقها التاريخي، وتأثير الشخصيات الإسلامية في صناعة هذا العمل الضخم، والاكتفاء بالإشارة إلى المصادر اليهودية فقط، بل وحتى هو شخصيا أي ابن باقودا ينتهج هذا الأسلوب في إخفاء مصادره الإسلامية[723]، لكن بعض العلماء المنصفين حتى من داخل الحاضنة اليهودية، أمثال جورج فايدا وسالم بنيمين يهودا، أثبتا وجود تأثير إسلامي كبير في شخصية وفكر ابن باقودا، خاصة في ميدان التصوف والفلسفة[724]، حيث لعبت شخصية النبي ﷺ وصحابته الكرام حجر زاوية في بناءه الصوفي، وتكمن الصعوبة في تتبع أثر هذه التأثيرات والمصادر تعمده إخفائها عكس ما رأيناه في مصادر فكره اليهودية التي صرح بها بكل وضوح. واستقى كذلك من أقوال الخلفاء الراشدين وعلى رأسهم الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والذي تنسب إليه جميع سلاسل المتصوفة[725].

وينظم غولدريخ Goldreich إلى سلك فايدا ويهودا في البحث عن مصادره الإسلامية ليتوصل إلى أن المحاسبي لعب دورا كبيرا في شخصية ابن باقودا وفي صياغة مفهوم واجبات القلوب التي دار عليه تصوفه وفلسفته، ويؤكد أن مخطوطة المحاسبي التي ذكرها بهذا العنوان" Questions Concerning the Actions of the Heart and the limbs" " أسئلة حول القلب والأطراف" والتي لم نجدها محققة بعد، قد شكلت جزءا كبيرا من واجبات القلوب، واعتبرها المصدر

[722] C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino, Look in the margin, p 91.

[723] Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p x.

[724] Ibid , p xi.

[725] Issac Husik, AHistory Of Mediveval Jewish Philosophy,p 85.

الأول له، وافترض انتشار مؤلف المحاسبي في الأرجاء الأندلسية في تلك الأوقات، وزيادة على المحاسبي يفترض وجود شيء من الصلة بين فكر ابن مسرة وابن باقودا، رغم أن الأدلة اليقينية غير متوفرة بتلك الدرجة مع المحاسبي[726]، إلا أنه يبقى ضمن القائمة ريثما نجد أدلة تنفي ذلك، لكون ابن مسرة لم يكن مجرد نكرة في الأرجاء الأندلسية بل ذاع صيته لدرجة كبيرة جدا، وكانت له أحداث في السياسة يستحيل تغافل اليهود عن فكره، ومنهجه الفريد ينطبق تماما مع روافد ابن باقودا الصوفية والاعتزالية المستنبطة من فكر سعديا الفيومي، حيث ولد ابن مسرة سنة 269هـ بالأندلس في أواخر خلافة محمد بن عبد الرحمن، ونبغ في العلوم كلها ولم يكتف بما أكرمت به الديار الاندلسية، من تمكن في الفقه المالكي والتضلع فيه تحصيلا وتأليفا، والتعرف على مذاهب المتكلمين في قرطبة على مضض حيث لم يكن مذهبهم قد انتشر بعد خاصة مذهب المعتزلة، الذي أخذه عن والده وبعض علماء قرطبة، والتعرف على شيء من علوم التصوف. بل قرر الذهاب إلى المشرق لطلب المزيد، بعدما خرج منها متكلما معتزليا، ليلتقي في مكة وفي أرجاء المشرق كبار المتصوفة وعبَّادها، ليعود إلى الأندلس صوفيا وقد خبت فيه لفترة جذوة الكلام ليعود إليها في أواخر حياته بثوب فلسفي باطني، لكن على مذهب التصوف في السلوك وعلى مذهب الاعتزال في العقيدة، لينشر مذهبه الجديد متخذا خلوته خارج قرطبة التي أخذ مقاييسها من حجرة السيدة مارية القبطية زوج النبي ﷺ ، توفي سنة 931م [727].

ولا يدعنا دافيد كوفمان مع هاتين الشخصيتين فقط في علاقة التأثر، بل يحيلنا إلى مجموعة موسوعية عرفت باسم اخوان الصفا وخلان الوفا، التي يرى أنها تميل أكثر إلى الإشراق والعلوم الفلسفية الباطنية في ثوبها الإسماعيلي الشيعي[728]، وإلى الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة[729]، والتي ذاع صيتها في القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي، حيث كان من بينهم: "زيد بن رفاعة وأبو سليمان البستي، والمقدسي، وعلي بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد النهرجوري، والعوفي"، الذين حملوا مشروعا اجتماعيا

[726]Issac Husik, AHistory Of Mediveval Jewish Philosophy , p xi, xii.

[727] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفي في الأندلس، ص 58، 64، 65.

[728] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda,p 69.

[729]Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 2 .

يهدف إلى إعادة هيكلة المجتمع الإسلامي بطريقة سلمية جعلت من قضايا الفلسفة والتصوف والشريعة وعلوم الحساب والهندسة، طريقا إلى تجسيد مشروعهم الساعي إلى تطهير الدين والعقل من الضلالات، والسعي نحو الكمال، ونفت الدراسات المستفيضة شبهة الإسماعيلية عنهم، وأدرجتهم في مصاف الفلاسفة المسلمين[730].

ويرى كوفمان أن ابن باقودا قد تأثر بها بالفعل في كثير من المواضع والنظريات التي أعاد صياغتها، رغم أنه ينصف في التعبير قائلا أن المصادر نفسها التي اعتمدها كل من اخوان الصفا وابن باقودا قد تلعب دورا في هذا التشابه، ولا يُخفي أن إخوان الصفا قد لعبوا دورا رئيسيا في نقل شيء من الروحانيات والأفكار الصوفية إلى ابن باقودا، الذي لعب هو أيضا دور المحول لها بثوبه العبري اليهودي، بل ويعود بعد استجماع الأدلة حول هذا الموضوع أن موسوعة إخوان الصفا هي المصدر الفلسفي الرئيسي لكتاب الهداية إلى فرائض القلوب و المنبع الرئيسي لأفكاره الفلسفية والصوفية[731].

ويرى كذلك أن هناك بعض الشبه في نظرية لون السماء لبرهان العناية الإلهية وأنها تتطابق مع نص منسوب إلى الجاحظ[732]، ليكون ضمن القائمة الرسمية للشخصيات الإسلامية المتأثر بها، وليس الجاحظ فقط بل حتى الفيلسوف الكندي، فبعد مقارنة بين أدلة ابن باقودا حول الأدلة التي يقيم عليها براهينه الفلسفية والتي اعتمد فيها حججا تجريدية أكثر، خلافا لشيخه الروحي سعديا الفيومي الذي سعى إلى توظيف أدلة حسية إدراكية، وجدنا أنه كان متأثرا في هذا الطرح الغير معتاد في الساحة الفكرية اليهودية، بالفيلسوف الإسلامي الكندي من خلال كتابه " الفلسفة الأولى" الذي يعتني فيه ببيان الفرق بين الواحد والمتعدد، وتقديم أدلة وحجج قوية ضد أزلية العالم، وبيان حدوثه وخلقه من العدم، ويبني نظرية تخرج العالم إلى الوجود على أنه مركب، وتوضيح الفرق بين الجوهر المطلق والوحدة العرضية، ورغم أن الفيومي يساعده في انتقاء بعض الأدلة العقلانية، لكنها تعارض بنيته الأخلاقية التي

[730] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 45.

[731] Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 2 .

[732] Ibid , p 2 , 3.

يود تأسيسها، بينما الكندي يشكل بالنسبة إليه خير دعامة عقلية وفلسفية مرضية لمشروعه الأخلاقي[733].

ولم يكن دافيد كوفمان الوحيد الذي تنبه إلى مثل هذا النوع من التأثر، بل حتى ديانا لوبال تجد تناغما كبيرا بين ما كتب ابن باقودا عن الوحدة الإلهية وبين حقيقة التوحيد عن السري سقطي وأبي نعيم الأصفهاني، والقشيري، وتتوقف بالضبط عند يحيى بن معاذ الذي يوضح معاني تصوفه في إبهام وغموض أكثر، حيث تخبر أنه نبه ابن باقودا إلى أنه لا يمكن البحث عن الله من خلال أسئلة طابعها موجه للبشر لا لله، من قبيل سؤال "أين الله" والذي يحمل معه تناقضات فريدة، ف" أين" تنسب للمكان والله منزه عن المكان، ليفهم عنه ابن باقودا أن المراد منها: أن الله دائم الوجود ودائم المراقبة من غير مكان ولا احتياج إليه، ويتبنى تعبيره القرآني" بالمرصاد" [734]، ليفصل تفكير الانسان وترسباته المادية عن كل تصور يوهم خلاف ذلك، وهذا الأمر كله مرد إلى قصة المحاورة التي دارت بين أحد العوام ويحيى بن معاذ (ت871م)، نقلها ابن باقودا إما عن أبي نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء، أو عن القشيري في رسالته[735]، لكن المقارنة الرصينة بين هذه القصة التي يعيد صياغتها ابن باقودا في ثوب ثيولوجي أشبه منهجيا لكيفية صياغتها عند عبد الكريم القشيري وتخصيصها لمناقشة قضية التوحيد وتنزيه الله عز وجل، في عنصر مستقل خلافا لمن أورد هذه القصة في ثنايا الحديث عن مجموعة من القصص والقضايا المتناثرة، ليكون بمثابة تأكيد على إطلاع ابن باقودا على الرسالة القشيرية التي تم الانتهاء منها سنة 1045م[736].

وليس هذا فقط ما توقف عنده ابن باقودا، بل عُرِفَ عنه انتقاؤه لألفاظ كبار المتصوفة في لغتهم الدقيقة، من أمثال ذي النون المصري، والجنيد البغدادي، خاصة في موضوع الحجب والأسرار والعلم الإلهي، التي يؤكد عليها ابن باقودا أنه مهما تعلم الإنسان فيبقى العلم المستور والمحجوب أكبر بكثير

733 Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 12, 13, 57.

734 Ibid, p 11.

735 Ibid, p 41

736 Ibid , p 47,48.

من المكشوف، وأن حقيقة العلم هو العلم عن الله، ومهما تعلم المرء ونهل منه فيبقى الكثير عند الله[737].

ويضيف أحمد شحلان إلى هذه القائمة الكثير، بعد أن تتبع صدى أقوالهم في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب بعدما نقله إلى الخط العربي وترجم بعض اقتباساته من العبرية إلى العربية ليذكر بعضهم زيادة على اخوان الصفا وعبد الله المحاسبي : ليكون" أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز صاحب كتاب الصدق (ت277هـ/890م)، وأبو محمد بن عبد الله التستري صاحب تفسير القرآن العظيم (ت 283هـ/ 896م)، وأبو نصر السراج الطوسي صاحب كتاب اللمع (ت 378هـ/ 988م)، وأبو بكر بن إسحاق الكلاباذي صاحب كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف (ت381هـ/ 991م)[738]، وأبو طالب المكي صاحب قوت القلوب (ت386هـ/ 996م) الذي كان له فضل عظيم على ابن باقودا حيث شدد من خلال كتابه على قيمة القلب وكونه القوة الخفية للروح والذي من خلاله يُعرَف الله ويُحَب[739]، وأبو نعيم الأصبهاني صاحب كتاب حلية الأولياء (ت 429هـ/ 1037م)، وعبد الكريم بن هوازن القشيري صاحب الرسالة في علم التصوف(ت465هـ/ 1072 م)"[740]، دون نسيان من ساهم في تشكيل شخصية ابن باقودا وتعرُّفِه من خلاله على التصوف الإسلامي واستنساخ منهجية الهداية إلى فرائض القلوب من خلال تتبع كتبه، وهو أبو حامد الغزالي (ت505هـ/1111م) والتي نذكر بعضا منها "كميزان العمل، والمضنون به على غير أهله، وإحياء علوم الدين"[741] وغيرها من الشخصيات والمؤلفات التي استقى منها فكره.

---

[737] Diana Lobel , A Sufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p 11.

[738] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 12.

[739] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 28.

[740] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 12.

[741] المرجع نفسه، ص 8.

المطلب الثالث: تأثيره وأقوال العلماء فيه.

في الحقيقة كان تأثير بحيى بن يوسف بن باقودا عابرا للقارات، وتأثيره ممتدٌ في التاريخ كذلك، فرغم أن الكثير من الباحثين وجدوا صعوبات في تحديد بداياته، إلا أنه لم يكن بتلك الصعوبة في تتبع تأثيره في تاريخ الفكر اليهودي فيما بعد، بل وحتى المسيحي أيضا، حيث يقر الكثير من الباحثين من بينهم واكسمان Waxman، وماير Meyer، وشوراكي Chouraqui ، أن تأثيره كان هائلا جدا في العالم اليهودي، وبشكل ملموس في موسى بن ميمون، وأبراهام بن عزرا[742]، وكذلك اسبينوزا Spinoza [743] وهيرمان Hermann وكوهين Cohen [744].

ويؤكد فايدا Vajda أن فكر ابن باقودا سار على قدم وساق مع فكر سعديا جاؤون وأبراهما بن عزرا ويهودا اللاوي، الذين انتقل فكرهم فيما بعد إلى فرنسا وبقية أوربا، ولا يخفى دور يهود فرنسا في التأثير على بقية الجماعات اليهودية في نهايات العصر الوسيط، بل وحتى الحديث والمعاصر، والذين يقرون بحجم التأثير الذي لعبه ابن باقودا فيهم، لدرجة وصفوه أنه الأكثر تأثيرا في الأدب اليهودي على الإطلاق، حيث كان عمله الخالد "الهداية إلى فرائض القلوب" محل نقد ودراسة وتفسير وشرح في العديد من مراكز الأبحاث والدراسات[745].

وكذلك أندري شوراكي André Chouraqui يدافع عن تأثير فكر ابن باقودا ويخبر أنه كان عظيما لدرجة أنه سرعان ما تجاوز الدوائر الفكرية الخاصة باليهود لينتشر إلى الجماهير الواسعة في

---

[742] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda , p75.

[743] باروخ سبينوزا Baruch Spinoza فيلسوف يهودي هولندي المنشأ ولد سنة 1632 وتوفي سنة 1677، أعتبر ديكارت اليهود ومجسد فلسفته، عرف بكتابه الشهير رسالة في اللاهوت والسياسة.(جهاد علي سالم بني بكر، موسوعة نور الحكمة، دار الكتاب الثقافي، ط1، 2013. ص 174)

[744] Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada,p 36.

[745] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p74 , 75.

كل أرجاء العالم، ويؤكد على أنه كان على عكس العلماء اللاهوتيين المشهورين لبني إسرائيل فلم يجرؤ أحد على اتهامه بشيء يُنْقِصُ من عدالته داخل الإطار الربي اليهودي[746].

ولم يبق تأثيره حبيس الثقافة اليهودية وحسب، بل انتقل إلى الثقافة القشتالية والأوربية كذلك، ليس فقط من جهة المضمون الذي لعب دورا في احياء الروحانيات المسيحية[747] بإحياء جذوة التصوف في كبار قديسيها، من أمثال يوحنا الصليبي (1542م-1591م) الذي قدم رؤية صوفية تعتمد على التطهر الداخلي والحب الإلهي في طريق البحث عن الكمال، من خلال عمله الخالد "شعلة الحب الحي" الذي وصل به إلى مراحل اتحاد النفس مع الله على حد تعبيره، والذي عكس به ذروة الحياة الروحية الصوفية، وعمله الآخر "النشيد الروحي" صور حوارا رمزيا بين النفس والإله، يعبر من خلاله رحلة النفس الباحثة عن الله [748]، بل حتى في الطريقة المنهجية التي عرض بها أفكاره، حيث يجري يواكين لومبا تتبعا لهذه المنهجية في التأليف فيجدها مبثوثة في ثنايا مؤلفات أوربية عديدة جاءت فيما بعد، مثل كتاب "سبعة أجزاء من العالم The Seven Partidas " لألفونسو العاشر Alfonso X ، وكتاب الحب الطيب، والعقوبات ووثائق الحياة الطيبة، وكتاب الفارس زيفار Caballero Zifar ، وكتاب الأمثال الحسنة Los Buenos proverbios، وكتاب الحكماء الاثني عشر Doce Sabios ، وبونيوم Bonium أو اللقمات الذهبية Bocaados de Oro ، وكتاب الإسكندر Aleixandre، وبوريدا الباريتيات Poridat de paridades، وبقية أدبيات الأحكام في العصور الوسطى وأوروبا اللاحقة، كما هو الحال في جاك دي فيتري Jacques de Vitry ، وإتيان دي بوربون Etienne de Bourbon، وبوكاتشيو Boccaccio ، وشكسبير Shakespeare[749].

[746] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 2.

[747] Ibid, p 70.

[748] C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino, p 96,97.

[749] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p75.

والشيء الذي امتاز به ابن باقودا عن غيره أنه لم يكن محل نقد من قبل السلطات الحاخامية مثلما فُعِلَ بتراث ابن ميمون، بل تم الاحتفاء به ليتجاوز بسرعة الدوائر الفكرية اليهودية كما رأينا، ويمتاز بترجمة عمله إلى العديد من اللغات التي تكلم بها اليهود، وقد تكلم اندريه شوراكي عن هذا التأثير كثيرا لدرجة تعجب من هذا الانتشار الواسع الذي حظي به[750].

ولطالما أثنى عليه جورج فايدا كثيرا واعتبره أول فيلسوف يهودي يهتم بمبحث الأخلاق، بعد تساؤلات كثيرة حول ما إذا كان عمله، عملا صوفيا، أم لاهوتيا، أم أخلاقيا، ليخلص إلى القول بالرأي الأخير لوجود قرائن في عمله تدل عليه، من بينها وجود مؤثرات زهدية إسلامية وبعض عناصر الفكر الإعتزالي، إضافة إليها شيئا من الفلسفة الأفلاطونية، واليهودية الربانية. ويشاركه الرأي كذلك لومبا فوينتيس Lomba Fuentes الذي يرى أن في عمله شيئا متناقضا، لتخصيصه فصلا واحدا فقط للزهد بينما كانت الغاية من العمل كله هي محبة الله، واعتبر تجربته فريدة من نوعها لكونها تسعى إلى خلق شكل جديد من الحياة الدينية التي يعيشها المتدين من أعماق الضمير الوجداني[751].

أما راموس جيل Ramos Gil فيخالف شيئا ما رأي جورج فايدا في كونه أن ابن باقودا يؤسس لواجبات القلوب وفق مخطط أخلاقي قام بإحكامه جيدا وهو ما ميزه عن غيره في هذا الطرح، أما فيما يتعلق بمضمون النص فإنه يرى أنه اشتغل على مكونات صوفية وأخرى زهدية، وأحيانا أخرى بمكونات متعددة، ويمكن القول عنه أنه مصنف في الأخلاق والفلسفة واللاهوت[752].

لكن فايدا يعود ويتدخل في هذا الطرح ليؤكد أن عمله كان بعيدا عن التصوف رغم حمولته الصوفية الإسلامية، لكونه لم يعبر عن التجربة الصوفية بأعماقها الحقيقية، ليؤكد أنها أكبر بكثير من

[750] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p 76.

[751] Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada, P 34.

[752] Ibid, p P 34, 35.

طرح ابن باقودا، لدرجة لا تسمح أن يطلق عليه أنه علم صوفي، بل يكتفي فايدا بجعله مجرد أدبيات زهدية رغم وجود روح صوفية في طرحه[753]، ويؤكد هذا الرأي إسحاق هوسك Issac Husik في كتابه تاريخ الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، أن ابن باقودا لم يكن صوفيا بل كان مجرد حاخام يهودي مليء بروح التقوى وطيب النفس، وقد انعكس أسلوبه هذا في كتابه مما جعله أكثر شعبية في الأدب اليهودي، ويتأكد هذا الموقف عند إسحاق هوسك بقوله: أنه لا وجود لأي أثر عن وحدة الوجود أو التصوف الميتافيزيقي، بل كانت أفكاره عقلانية في منتهى الصراحة والوضوح وعقائدها موجزة في الحديث عن بعض الصفات الوجودية والأحدية والتي تعمل كأساس في خدمة الدين والأخلاق[754].

ويعيد راموس جيل الرد على فايدا متهما إياه أنه حاصِرٌ للتجربة الصوفية في الدين الإسلامي فقط، بينما نظرة راموس للتصوف تجعله غير مخصوص بدين معين، بل يمكن أن يكون نقطة انطلاق فقط، لا تلزمه في خضم التجربة ونهايتها بقيود ومعايير البدايات المنطلق منها، والشيء الذي يريد الدفاع عنه، أنه رغم انطلاق ابن باقودا من التصوف الإسلامي، إلا أننا لا يمكن إلزامه باحترام الطريق الصوفي بحذافيره، حتى نعد تجربته وعمله ضمن العمل الصوفي أو التجربة الصوفية، لهذا السبب نجده يرد على فايدا بهذه الطريقة، لكونه لم يعتبر عمل ابن باقودا داخلا في الإطار الصوفي لهذه الأسباب، ويعيد رسم معالم التصوف حتى لا يتم التضييق عليها من الدائرة الإسلامية ، فيقول أن التصوف هو الميل إلى العفوية في الشعور، وإلى قدرة الإنسان على التجرد من الذات وانكارها، والدخول بها في بحر الحب الإلهي من خلال المعرفة الحدسية، ولا حدود لمثل هذه التجارب والطموحات فلا الدين أو المذهب قد يقف حاجزا عن خوض مثيلها [755].

[753]Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada,, p35 .

[754] Issac Husik, AHistory Of Mediveval Jewish Philosophy, p81.

[755] Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada, p35.

ولومبا Lomba يؤكد بعض ما ذهب إليه راموس، رغم كونه يعترف أن عمل ابن باقودا من الصعب تصنيفه نظرا لبنيته المعقدة ، ويشيد بتقديمه مفهوما جديدا للتصوف في اطار أكثر تحديدا، حيث دفع به إلى تجنب التمييز المعتاد للعقل في صورته الأقل يقينية، وجعله معرفة عقلانية صارمة تستند إلى حقائق مثبتة أو يمكن إثباتها حتى في الأمور الخارقة للعادة، متجنبا كل اعتبار ذو بعد خارج عن العقل أو سلوك ينفر منه العلم الخالص أو المنهجية العلمية[756].

أما جاك مارتيان Jaques Martian [757] فإنه يشير إلى أن تصوف ابن باقودا لم تظهر عليه أي علامات الفكر الغنوصي أو القبالي أو التصوف المسيحي، ولم يتفق معهم على الإطلاق ولا مع الاتجاه الحسيدي فيما بعد، رغم أن له تأثيرا عليها جميعا، لكن لكونها لم تحترم النسق الذي سطره ابن باقودا فقد ظهرت معالم التناقض والاختلاف في النظر للسلوك الروحي بعدها[758].

وفي رحلة إحياء الحياة الروحية للعالم الغربي يؤكد إدوين كولين Edwin Collins أن لابن باقودا الفضل في ذلك، من خلال ربط الأسس الأخلاقية للعالم الغربي بالروحانية الأخلاقية للشرق من خلال عمله الفريد، وجمعه في وحدة فنية عناصر مستمدة من الفلسفة والتصوف الإسلامي، ممازجا إياها باليهودية الربانية والفكر اليوناني، ليكون بعمله هذا، القائم على مرجعية النص المقدس في ضوء العقل الخالص، قد أسس لأرضية مشتركة ترتكز عليها جميع الأسس الروحية للأخلاق العالمية، وجميع الأديان الرئيسية، وجميع الأنظمة غير الدينية للأخلاق[759]، وتكون هذه الرؤية

---

[756] Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada,p 37, 38.

[757] جاك مارتيان Jaques Martian فيلسوف فرنسي ولد سنة 1882م نشأ على البروتيستانتية، تلقى تعليمه الجامعي في السوربون، تزوج سنة 1904م من يهودية روسية تعرف عليها أيام الدراسة الجامعية، انتقل إلى الكاثوليكية بعد دراساته المعمقة حول توما الإكويني ،كان عضوا في أكادمية القرون الوسطى بأمريكا والأكاديمية البابوية للقديس توما الإكويني ...إلخ (أدريين كوخ، أراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2023. ص 155، 156)

[758] Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada, Look in the margin ,p 36.

[759] Edwin Collins, The Duties of The Heart By Rabbi Bachye, p 2.

لكولين أشبه برؤية راموس في تعددية التجربة الدينية وأحقية الخوض فيها دون قيود الالتزام بالتصوف الإسلامي.

ويرى كولين أن جوهرية الأخلاق الباقودية وقوتها تكمن في انطلاقها من الداخل، من مركز الروح، إلى الخارج لتحدث فيه تغييرا جذريا في هدفها الأخلاقي، على غرار الأخلاق اليونانية التي تنطلق من الدائرة الخارجية للواجبات الاجتماعية وصولا إلى دائرة الأسرة ثم الروح الفردية، حتى يصبح الفرد مواطنا صالحا محافظا على مقومات الدولة[760]، وهذا الأساس تم تبنيه من فلسفة التصوف الإسلامي التي تعتني بإصلاح النفس في طريقها لإصلاح المجتمع.

ويتجاوز ابن باقودا على حد تعبير Edwin Collins مذهبه الأرثوذكسي وجميع الحواجز الحاخامية الربانية في جعل الخلاص حكرا على بني إسرائيل، ومصدرية التشريع الأخلاقي التي يجب ألا تخرج عن إطار الكتب المقدسة اليهودية، ليوجه خطابه من خلال كتابه إلى كافة حكماء وعقلاء العالم ليس فقط بني إسرائيل بل إلى جميع البشر، ليصف كولين منهجه هذا بأنه خارج عن اللاهوت اليهودي، وأن أخلاقه ليست يهودية لكونها تسعى نحو السلوك القويم حتى ولو كان من خارج الإطار اليهودي أو منطلقا من العقل العالمي[761].

ويعيد راموس جيل التأكيد على أن رسالته كانت مرشدا في متاهات الشكليات، التي يحيد فيها عن الرسالة الحرفية للروح ليخوض في الرسالة الجوهرية لها، وهنا يعيد صياغة الواجبات الخارجية رغم تأكيده على ضرورة الالتزام بها، مع الإشارة إلى أن في جوهرها أسرار وإشارات مخفية لا يدركها إلا الحكماء والعارفون رغم كونها أعمالا ظاهرية، وهذه المفاهيم الداخلية لأعمال الجوارح تمنح البصيرة الحقيقة في تتبعها واكتشاف روح الظواهر الخارجية البحتة[762].

---

760 Edwin Collins, The Duties of The Heart By Rabbi Bachye,p 7.

761 Ibid,p 7 ,8.

762 C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino, p 86.

ويؤكد كذلك أن قوة أسلوبه وبساطته أكسبته شعبية كبيرة كانت نتيجة لدفء ونبرة الإقناع الذي يجتذب القارئ، وهو في جوهره لم يكن سوى تقليد قديم للأدب الزهدي الإسلامي، ليخلق به ثوبا جديدا في عالم جديد لم يتشرب منه بعد، بنو جلدته، والشيء الذي يدهش راموس أن كل أيديولوجيته يمكن نسبتها إلى ممثلي الزهد والتصوف، ويؤكد أنه لا يمكن إطلاقا نسبة معالم تصوفه وزهده ومحبته الإلهية إلى المسيحية ولو بشيء صغير، ويقول بصريح العبارة: بحيى لم يغترف من ينابيع روحانياتنا (أي المسيحية) بل من بحر التصوف الإسلامي، ويخبر أن التقاليد الإسلامية مليئة بالجرأة، لذلك يصفها أحيانا بالمستنقع الذي يخفي كثيرا من الأسرار والغموض[763].

أما انتقادات راموس لعمل ابن باقودا فيصبها في قالب واحد يصيغها على نمط إشكالي، يطرحه قائلا: لما لم تتطور أطروحات وتطلعات ابن باقودا، بينما بقيت حبيسة الأفكار الإسلامية والأفلاطونية المحدثة؟ لما لم تُؤَسَّسْ بشكل كاف وفقا لتقاليده العبرية؟ حيث يرى أن الفصل الأخير من الكتاب والذي يعالج فيه قضية المحبة الإلهية، لم تكن أفكاره مترابطة وكانت مفتقرة إلى خطة واضحة تربط جميع أبواب عمله، رغم أنه لا يفضي إلى خلل في البنية العقائدية ولا في الفكر والموقف تجاه مراده[764].

ويرى عمر ميخائيلي Omer Michaelis أن ابن باقودا قد بذل جهدا كبيرا لتوضيح العلاقة بين واجبات القلوب والتقاليد اليهودية في محاولته تطبيق هذا المسلك الروحي الجديد، حيث سار في خطه الحجاجي على الادعاء بمصدرية واجبات القلوب من المرجعية القانونية لليهود، بينما هو مجرد ادعاء بصرف النظر عن إعلانه، وأن النصوص المقدسة في تفسير ابن باقودا تحتوي على

[763] C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino, p 91.

[764] Ibid, p99

تلميحات قليلة بالنسبة للمصادر التي اعتمد عليها واستلهم من خلالها عمله، والتي ما فتئت تخرج عن التيارات الإسلامية والاتجاهات الفكرية له[765].

المبحث الثاني: كتاب الهداية إلى فرائض القلوب.

لم يكن ليتسنى لنا في المبحث الأول أي معلومة ولا خبر، عن حياة ابن باقودا، ولا عن فكره، ولا الشخصيات التي تأثر بها، ولا المصادر التي استقى منها، لولا كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، فقد أغنانا عن الأبحاث التاريخية المتعلقة بهذا العالم اليهودي رغم ندرتها، وقدَّم معلومات غزيرة في ثنايا سطوره عن مؤلِّفه، ساعدنا فيه على التعرف عليه أكثر، وهنا في هذا المبحث سنرى كيف اهتم العلماء والباحثون بهذا الكتاب دراسة وتحقيقا وترجمة، وكيف كانت منهجيته العلمية ومقاصده، والدور الذي لعبه فيما بعد لبعث الحياة الروحية في الدين اليهودي، وهذه صورة من المخطوط الأصلي في نصه اليهودي العربي، مأخوذة من تحقيق ودراسة أبراهام سالم بنيمين يهودا المنشور سنة 1907-1912 بألمانيا A.S.Yahuda, Al-hidaja ila fara'id Al-qulub Bachja ibn josef ibn paquda .

[765] Omer Michaelis, Fashioning the "Inner" (Bāṭin) in Baḥya ibn Paqūda's Duties of the Hearts, P 554,556.



المطلب الأول: ترجماته واعتناء العلماء به.

يعتبر كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر أول عمل يترجم كاملا إلى جميع لغات العالم لكونه الدليل الروحي الأول في تاريخ اليهود والذي لاقى قبولا واسعا في الأوساط اليهودية[766]، حيث منذ بدايات القرن الثاني عشر بدأت سلسلة ترجمته إلى كل اللغات التي تحدثت بها الغالبية العظمى من اليهود في شبه الجزيرة الإيبيرية وأوربا عموما، حيث ترجم إلى اللغة الإسبانية والبرتغالية، والإيطالية، والألمانية، والييديشية واللادينو اليهودية الإسبانية، واليهودية العربية، واللغة الإنجليزية والعبرية[767]، وإعادة بعثه من جديد بشكل كامل في خطه العربي[768].

لكن قبل البدء في الحديث عن الترجمات التي طالت كتاب الهداية إلى فرائض القلوب خلال حقب التاريخ الطويلة، كان لزاما مناقشة عنوان الكتاب واللغة التي ألف بها الكتاب بادئ الأمر.

فقد سار ابن باقودا على نفس الوتيرة التي كان عليها علماء الأندلس في الكتابة، بل وجل علماء اليهود في الرقعة الإسلامية، حيث كتب باللغة اليهودية العربية، بخط عبري ومنطوق عربي، مع الإبقاء على بعض فقرات التوراة والتلمود وأقوال الحاخامات كما هي في النص العبري لقداستها ورمزيتها الدينية، كما رأينا في الفصل الثاني، وقد سمى كتابه " الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر" والذي ترجمه يهودا بن تبون إلى العبرية تحت عنوان "חובות הלבבות"، لتكون أول ترجمة رسمية له في القرن الحادي عشر ميلادي سنة 1161م، والذي حظي باهتمام واسع لكونه أول أعمال ابن تبون الترجمية في مشروعه الكبير لترجمة أعمال اليهود المتحدثين بالعربية إلى العبرية قصد الحفاظ على الأدب اليهودي العربي الموجه ليهود لابروفانس الذين فقدوا القدرة على القراءة بالعربية، وقد حظيت بشهرة واسعة منذ ذلك الحين، لكن غالبا ما حجبت

[766] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p 67.

[767] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 2.

[768] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان.

الأعمال المترجمة السياق العربي ومصادر كتابه،[769] وهذا ما سنسعى إلى كشفه في ثنايا هذا الفصل، ورغم ذلك فقد كانت لهذه الترجمة فضل تعرف يهود أوربا على هذا الكتاب الذي أصبح مفضلا لدى المتدينين منهم إلى يومنا هذا[770].

أما بخصوص العنوان فقد اختلفت ترجمات العلماء له، وكيفية فهمهم لسياقه، فيهودا بن تبون يؤكد على أن العنوان الأصلي في اللغة العبرية هو "חובות הלבבות" " Ḥovot ha-levavot بينما جوزيف قمحي Joseph Kimhi في ترجمته لنفس الكتاب، أظهر العنوان في قالب آخر حيث أسماه Ḥovot ha-lev وفي طبعة أخرى له عنونه ب Ḥovot ha-guf حيث توصل عمر ميخائيلي Omer Michaelis من خلال ملاحظة هذه الاختلافات في النطق والمعنى أن أصل العنوان العبري هو من صناعة يهودا بن تبون أول مترجم للكتاب إلى العبرية ولم يثبت، عن بحيى بن يوسف بن باقودا مثل هذه التسمية على الاطلاق ولم يشر إليها في كتابه ولا نقلت عنه من خلال أقرانه[771]، وإنما أصل التسمية كما هو موضح في المخطوط الأصلي الذي نقله أبراهام سالم بنيمين يهودا في ترجمة الكتاب إلى العربية " כתאב אל הדאיה אלי פראיץ אלקלוב ולתנביה עלי לואזם אל צמאיר ".

وبعد ترجمة ابن تبون لهذا الكتاب توالت الترجمات عليه إلى جميع اللغات، فقد كانت أول ترجمة له إلى اللغة الاسبانية على يد إسحاق فورمون Issac Formon مع الإبقاء على الحروف العبرية، حيث طبعت هذه الترجمة سنة 1568 في سالونيك، ثم أعيد طبع هذه النسخة بأحرف لاتينية وقدمها دافيد باردو David Pardo في شمال هولندا سنة 1610م، ثم تلتها ترجمة برتغالية على يد الحاخام صموئيل أباس Samuel Abas (1634م-1691م) والتي

[769] Diana Lobel , ASufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart, p xi,xii.

[770] Ibid , p x.

[771] Omer Michaelis, Fashioning the "Inner" (Bāṭin) in Baḥya ibn Paqūda's Duties of the Hearts, Look in the margin, P 553,

نشرت في أمستردام سنة 1670 بعنوان Hovot ha-Levavot والذي اعتمد في ترجمته على النسخة العبرية ليهودا بن تبون، واستعان بنسخة دافيد باردو، لتكون نسخته أكثر دقة وسلاسة لكونها مصحوبة بموجزات للمبادئ الأساسية لفهم الكتاب مع وجود مجموعة من الملاحظات والفهارس المعينة على استيعابٍ أكبر للمضمون، والشيء الغريب والمميز كذلك في هذه الترجمة، هو تدخل موسى رفائيل دي أغيلار في النص، بشرحه بعض المقاطع خاصة الفصل الثامن من الرسالة الثالثة بتوسع واستفاضة وتقديم حجج خارجة عن المضمون الأصلي للكتاب، حيث يعبر هذا السلوك عن نقطة فاصلة وجوهرية بين يهود العصر الوسيط وقراءته للنص الأصلي، وبين اليهودي الجديد في قراءته للأدب العبري ومشاركته في صناعة محتوى الكتاب حتى ولو لم يكن خاصا به[772].

ولم تكن هناك ترجمة كاملة باللغة الإسبانية غير تلك التي قام بها ليون دوجوفني Leon Dujovne والتي نشرت في الأرجنتين سنة 1958م[773].

ثم طوى النسيان النسخة الإسبانية، ليعاد نفض الغبار عليها مرة أخرى لكن بصيغة جزئية مقتصرة على الأدعية الواردة في نهاية الكتاب من قبل ميلاس فاليكروزا Millas Vallicrosa، كما ترجم كارلوس راموس جيل Carlos Ramos Gil بعض الصفحات الأخيرة من الكتاب المخصصة لمحبة الله عز وجل إلى الاسبانية[774]، وكانت آخر ترجمة اسبانية لهذا الكتاب على يد يواقين لومبا فوينتيس Joaquín Lomba Fuentes الذي قدم له لويس دييز ميرينو Luis Díez Merino سنة 1994م من جامعة برشلونة[775].

---

[772] Harm den Boer, Samuel Abas and His Portuguese Translation Of Bahya's Duties of the hearts, p 142.

[773] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p 9.

[774] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p67 .

[775] Ibid, Look in the margin, p67 .

وقد قام موسى هيامسون Moses Hyamson بتقديم نسخة نقدية لكتاب يهودا بن تبون قارن فيها المقاطع التي تضمنت اختلافات وصعوبات الطبعة العبرية في ليدن سنة 1912[776].

أما أشهر ترجمة إلى الفرنسية فهي التي قام بها أندري شوراكي André Chouraqui الصادرة سنة 1950م بمقدمة كتبها مارتيان Maritain[777]، وكانت آخر طبعة له سنة 2002م[778]، وقد تم نشر نسخة إيطالية عنها بعد ترجمة قامت بها إيلينا دي روزا Elena de Rosa وجيانفرانكو رافازي Gianfranco Ravasi سنة 1988م والتي تتضمن مقدمة لمارتيان ودراسة شوراكي التمهيدية[779].

لكن أقدم ترجمة فرنسية لكتاب الهداية إلى فرائض القلوب قام بها يوسف قمحي Yosef Qimhī (1105م-1170م)، والذي لم يترك عمله مكتملا ولم يُعثر عليه في حالة جيدة حتى يتمكن الباحثون من إعادة بعثه من جديد[780].

وقد اعتنى كذلك بهذا الكتاب دافيد كوفمان David Caufmann منذ أن كان طالبا في جامعة بريسلو Breslau حيث نشر عملا أكاديميا عن لاهوت بحيى بن باقودا في الأكاديمية الإمبراطورية في فيينا عام 1874م، ونال بهذا العمل شهرة واسعة بعد أن قدم رؤية جديدة للفلسفة الدينية اليهودية مع العرب المسلمين، وكان هذا العمل سببا في تعيينه أستاذا في جامعة بوداباست Budapest[781].

ونقله إلى اللغة الإيطالية نتان يديعه بن إليعازر ونشره بالبندقية سنة 1628م، ثم أعاد ترجمته كذلك إلى اللغة نفسها كنسولو وطبع بفلورنسا سنة 1817م، وترجمه إلى اليديشية إسحاق بن موسى إسرائيل وطبع له منها العديد من النسخ والطبعات منها طبعة أمستردام سنة 1716م، وطبعة

---

[776] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p68 .

[777] Ibid, p68

[778] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 15.

[779] Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, p 68

[780] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p.7

[781] Krauss Samuel. David Kaufmann ,p 14.

1768م، وترجمه كذلك إلى اللادينو إسرائيل بلكرادو وطبع في البندقية سنة 1822م،كما قام بإعادة ترجمته إلى الألمانية الفصيحة فورستانتال وطبع في برلاسو سنة 1835م، ليعيد ترجمته ثانية إلى الألمانية بومكاتن في البندقية سنة 1854م، ونقل إلى اللغة العربية الدارجة على يد إسخار حاي بن إليهو ستروج وتم طبعه في جربة سنة 1919م[782].

أما نقل كتاب الهداية إلى فرائض القلوب من خطه العبري إلى خطه العربي، فكان السبق في ذلك لأبراهام سالم بنيمين يهودا أستاذ اللغات الشرقية في برلين، الذي أخبر أنه قد حقق بعمله هذا مراد الكثيرين من العلماء المتخصصين والبارزين منذ القرن السابع عشر، وبلَّغهم هذه الرغبة سنة 1904م – 1912م الذي صدر في دارمشتات Darmstadt وطبع لأول مرة في المطبعة البريلية في ليدن، واعتمد في طبعه على أصل النسخة الموجودة في أوكسفورد وباريس وبترسبورك، وزاد عليه بعض المقدمات والشروحات التمهيدية، مع الإبقاء على النصوص المقدسة في خطها العبري لكونها لم تكتب بالعربية فآثر إبقاءها على ما كانت عليه[783]، ليأتي بعده في سنة 2010م أحمد شحلان ليعيد تحقيق نسخة سالم بنيمين يهودا ونقلها مرة أخرى من الخط العبري إلى الخط العربي معتمدا في ذلك على نسخة ابن تبون لمقارنة النسخ، لكن هذه المرة بترجمة كل الأقوال المقدسة سواء التوراتية أو التلمودية أو أقوال الحكماء من الحاخامات، ليكتمل الأصل العربي لعمل بحيى بن باقودا ويرى النور أمام القارئ العربي، وقد نشرته دار أبي رقراق بالمغرب، وهي النسخة التي سنعتمد عليها في تحليل أثر التصوف الإسلامي في ابن باقودا من خلال كتابه الهداية إلى فرائض القلوب[784].

[782] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 14.

[783] A.S.Yahuda, Al-hidaja ila fara'id Al-qulub Bachja ibn josef ibn paquda, p xi.

[784] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص7.

المطلب الثاني: منهجيته العلمية وأهم مضامينه ومقاصده.

قبل الحديث عن المنهجية المتبعة في نسج هذا الكتاب للقارئ اليهودي، وجب العروج على اللغة التي كتب بها، وقد سبق وأن أشرنا إلى أن الكتاب قد صيغ باليهودية العربية، وشهادة العلماء تؤكد على أن لغته كانت بليغة محكمة الصياغة تامة الوضوح والأناقة، على عكس الكتابة التي رأيناها مع ابراهام بن موسى بن ميمون أو نتنئيل بيرف الفيومي التي كان فيها الكثير من الركاكة والرطانة في الأسلوب والخلط بين العامية والفصحى، ورغم أن ابن باقودا قد لحن بشيء من العامية في كتابه إلا أنها لا تصل إلى ذاك القدر الذي رأيناه مع يهود مصر، لكونه نشأ في بيئة أندلسية رفيعة المستوى في اللغة والأدب، ولطبيعة عصره المعروف بعصر النشاط الأدبي العربي والعبري على حد سواء، بل وفي قمة أوجه[785]، وقد أعرب عن صعوبة ما كان مُقْدِمًا عليه قائلا: " فرأيت أن أقهر نفسي على احتمال مشقة التأليف لهذا الكتاب، والتصنيف لمعانيه بأي لفظ أمكنني، وبأية عبارة حضرتني ، إذا فُهِمَ المعنى بها"[786]، ولكون كتابه موجه إلى طبقة من العلماء واليهود المثقفين الناطقين بالعربية، فإنه اعتنى بصياغة أساليبه، مع الإبقاء على عادة يهود العصر الوسيط في توظيف شيء من المقاطع العبرية في اقتباساته من التوراة والتلمود والتقاليد اليهودية[787].

وقد سعى ابن باقودا من خلال كتابه إلى إعادة التأسيس للحياة الدينية اليهودية على أساس التمييز بين محورين أساسيين هما فرائض الجوارح وفرائض القلوب، حيث أراد بتأصيله هذا ترجيح كفة أعمال القلوب التي تم اغفالها كليةً، على أعمال الجوارح التي طغت في الحياة الطقسية اليهودية، بحيث ينقل الاهتمام إلى تنمية الحياة الدينية الداخلية للفرد، والعمل على اصلاح القلب، والاعتناء بمقوماته لكونه أساس علاقة العبد بربه وخالقه[788]، ولم تكن أبرز أهدافه هي التوفيق بين

---

[785] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p8.

[786] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 34.

[787] Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, p8.

[788] Omer Michaelis, Fashioning the "Inner" (Bāṭin) in Baḥya ibn Paqūda's Duties of the Hearts, P 554.

اليهودية الحاخامية في ثوبها الرباني، وبين الفلسفة. بل كان تطهير الدين من الداخل، الذي يسعى إلى تحقيق الكمال فيه. فالإخلاص والاتساق في الأقوال والأفعال، بقدر ما يتعلق الأمر بخدمة الله وتطبيق الشرائع، هما الشرطان الأساسيان والقيمة الأساسية لواجبات القلب. مع الإقرار باستحالة تحقيق المعرفة بالله ووحدانيته دون الاستعانة بالفكر. وبالتالي تصبح الفلسفة ضرورة ملحة لفهمٍ أعمق وأصدق للدين، دون الرجوع إلى التهديدات الخارجية، التي تطلقها الشريعة في جانبها الظاهري[789].

لكن بعد طول بحث وعناء وجد أن المصادر لا تعدوا ثلاثة أطر هي: العقل والنص المقدس والتقليد، لكن لم يجدها تأمر بهذا الفرع من الواجبات الدينية، المتعلقة بواجبات القلوب، فحاول أن يفكر في الموضوع ويتحرى صدق الدعوى من عدم التكليف به، فقال في مقدمته:" فبحثت عنها فلم أجد كتابا مخصوصا بالعلم الباطن، فرأيت هذا العلم أعني فرائض القلوب، مهملا غير مضبوط في كتاب يحوي أصوله، وسدى غير مزموم في تأليف يحيط بفصوله، فطال عجبي في ذلك، وقلت في نفسي: لعل هذا الصنف من الشرائع غير لازم لنا لزوم فرض بل وجوبه من جهة الأدب والحض على السبيل الأنهج والطريق الأرشد، وحسبه حسب النوافل التي لا نُطالَب بتضييعها ولا نُعَاقَب على إغفالها ولذلك أهمل الأوائل تقييده، فبحثت عن فرائض القلوب من المعقول والمكتوب والمنقول هل تلزمنا لزوم فرض أم لا؟ فوجدتها عواقد جميع الفرائض ومتى دخلها الفساد لم يصح لنا فرض من فرائض الجوارح"[790] فتأكد من خلو أي كتاب لهذا العلم في بني جنسه، فعمد إلى اثبات وجوب هذا الفن عقلا ونقلا بعد عناء التدقيق والتنقيب، ليرجع بعدها إلى المنقول فيتحرى وجوده، فقال: " فتأملت سير الناس في أكثر الأعصار الموصوفة في الكتب، فوجدتها بعيدة من هذا الصنف من الفرائض غير الخواص منهم، على ما نقل إلينا عنهم، أما العوام فما

[789] Issac Husik, AHistory Of Mediveval Jewish Philosophy,p 85.

[790] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 21، 22.

أحوجهم إلى التنبيه عليها والارشاد إليها، ولا سيما عوام أهل زماننا هذا، الذين أهملوا العلم والعمل لأكثر فرائض الجوارح، فضلا عن فرائض القلوب"[791].

ولما تأكد من وجوبها أعرب قائلا: " فلما وقفت على وجوب فرائض القلوب ولزومها علينا مما ذكرنا، ورأيناها مهملة غير مضمنة في كتاب يخصها، وتبينت ما عليه أكثر أهل عصرنا من التقصير عن علمها، فضلا عن عملها وامتثالها، وكان من جميل صنع الله جل وعز لي ولطفه بي، تنبيهي على الحث عن العلم الباطن، تصفحت آثار السلف الصالح من أوائلنا، وألفيت فيما نقل إلينا عنهم أن عنايتهم بالفرائض اللازمة لهم في خاصة أنفسهم كانت أوكد وأشد منها في فروع الأحكام وشواذ المسائل المشكلة، وأن اجتهاداتهم كان في جمل الأحكام، وعقد الحلال والحرام، ثم كانوا يصرفون نظرهم وعنايتهم إلى تصحيح أعماله وفرائض قلوبهم..."[792]، " فتيقنت أن أصول الأعمال المبتغى بها وجه الله عز وجل، موضوعة على خلوص القلب وصفاء الضمائر، ومتى فسدت النيات لم يتقبل الله الأعمال، وإن كثرت وتواترت"[793]، ولمْ يكتفِ بهذه المنهجية البحثية فقط، بل سارع إلى تطبيقها والعمل عليها حتى تفتح له أبواب فهوم أخرى لكيفية السير على هذا الطريق قائلا: " فلما وقفت على تأكيد العقل والكتاب والنقل على فرائض القلوب، أخذت في رياضة نفسي عليها، وحملتها الإحاطة بعلمها وعملها، فكلما استكشفت منها عن معنى دلني على ما يليه ، وكذلك الذي يليه على ما يليه، إلى أن اتسع الأمر وعسر ضبطه وحفظه في نفسي، وخفت النسيان لما حصل في ضميري منها، والسيلان لما انعقد في خاطري منها، مع قلة الأعوان من أهل عصرنا عليها، فعزمت على أن أثبتها في كتاب، وأن أضبطها في ديوان يحوي أصولها ويحيط بفصولها وجملة من فروعها، لأطالب نفسي بعلمها وألزمها عملها، فلما وافق عملي منه قولي، حمدت لله جل وعز المعين عليه والموفق إليه، وما خالف وقصر عنه، ذممت نفسي ووبختها، وأقمت الحجة عليها منه، ليستبين لها جورها بعدله، وميلها بثقافته، ... ثم رأيت أن أجعله كلمة كلية باقية، وكنزا

[791] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 25، 26.

[792] المصدر نفسه، ص 29.

[793] المصدر نفسه، ص 30.

مذخرا، وسراجا يستضيئ الناس بنوره، ويهتدون بهداه، إذا رجوت أن يكون انتفاع غيري به، أكثر من انتفاعي به، واهتداءُ سواي به من كمال حظي فيه، فعزمت أن أصنف في هذا المعنى كتابا مفصلا على أصول فرائض القلوب ولوازم الضمائر، وأجعله جامعا لجملة كافية في معانيها، وموضحا لسبل الخير دالا على منهاج الرشاد قائدا إلى مسالك السلف، حاملا على أدب الصالحين منبها من الغفلة موقظا من السِنَة غائصا في دقائق هذا العلم ولطائفه، ملهما إلى العلن بالله وبشرائعه، باعثا على طلب النجاة، منشطا للعمل، منهضا للمتغافل، هاديا للسابق الأول، ملحقا للتابع الأخير، مدربا للمبدين، ومسددا للمتحيرين"[794]، فكانت هذه دوافعه للتأليف ومنهجيته للعمل عليه، الدالة على صدق التوجه في البحث عما شغل تفكيره.

فبعد أن عزم على تأليف العمل، قسم الكتاب إلى عشرة أبواب أساسية، وسعى إلى الكتابة بأسلوب واضح وسهل، متجنبا المصطلحات الصعبة، والابتعاد قدر الامكان عن أساليب الجدال، لكن اضطر إلى تقديم استثناء في الباب الأول حيث عالج فيه وجود ووحدانية الله، حيث تطلَّبَ دقة الموضوع استخدام حجج منطقية ورياضية[795].

أولا: الباب الأول في شرح وجوه إخلاص توحيد الخالق جل وعز.

فبدأ الحديث فيه عن أهمية الإخلاص في التوحيد كركيزة أساسية للدين، بحيث استغرق الوصول إلى معناه الدقيق شرح أقسامه وكيفية تحققه في عشرة فصول، مؤكدا من خلالها أن الايمان لا يكتمل إلا بالعمل والإخلاص لله وحده، كما يشدد على ضرورة التزام القلب والجوارح بعبادة الله وحبه، مشيرا إلى أن الإخلاص يسبق العبادة وهو بمثابة الجوهر الحقيقي[796].

فبدأ أول فصوله تحت عنوان" تساوي القلب باللسان" ليتحدث فيه عن الإخلاص في التوحيد وعن كيفية تحقيقه من خلال "تساوي القلب واللسان"، ليشير إلى أن التوحيد الحقيقي يتمثل في

[794] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص32، 33.

[795] Issac Husik, AHistory Of Mediveval Jewish Philosophy,p 85

[796] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 41.

تطابق ما يعتقده القلب وما ينطق به اللسان، وذلك بعد الاستدلال على صحة وجود الله ووحدانيته، ليبين أن الناس مختلفون في فهمهم للتوحيد، فمنهم من يكتفي باللسان فقط، ومنهم من يوحد بلقبه ولسانه بعد معرفة الدليل[797].

أما الفصل الثاني فقد تطرق فيه إلى وجوه معرفة وحدانية الله، فبَيَّن أنه لم يعرف حقيقة الله أحد كالأنبياء والفلاسفة لكونهم القادرين على التمييز بين التوحيد الحقيقي والتوحيد المركب، ثم بين أقسام الناس واختلاف عقولهم في فهمهم للتوحيد الصرف[798]، ليؤكد في الفصل الثالث على وجوب البحث في وحدانية الله عن طريق المعقولات والأقيسة التي تورث اليقين وتبعد الشك والأوهام.

وفي الفصل الرابع بين مسالك النظر في حقيقة الوحدانية حيث أكد على أن طريقة البحث عن حقيقة التوحيد تتقدم على البحث عن التوحيد نفسه، لهذا نجده يحث على التفكير والنظر لمعرفة الوحدانية حتى لا يكون توحيد الخواص كتوحيد العوام[799]، ليخص الفصل الخامس للحديث عن مقدمات البرهنة على وجود الخالق، فجادل فيه على أن كل ما في الكون مخلوق ومحدث ومتناهي له بداية ونهاية، ليكون بالضرورة محتاجا إلى خالق أزلي وغير متناهٍ وهو الله سبحانه، لأن الكون من قبيل الممكنات، والممكن لا يكون أزليا، ولذلك فهو محدث ولابد للمحدَث من مُحدِث، ليكون وجوده ضروريا لا بداية له ولا نهاية[800].

والفصل السادس جعله للبرهان على وجود الله بحيث قدم فيه أدلة فلسفية وكلامية على وجود الله، وذلك من خلال تحليل بنية الكون، ونظام الطبيعة، وتركيب الكائنات الحية كما رد على من يتبنون فكرة أن العالم قد وجد صدفة أو أن وجوده لا يحتاج إلى خالق[801]، بينما خص الفصل

---

[797] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان ، ص45

[798] المصدر نفسه، ص47، 48.

[799] المصدر نفسه، ص 49، 50، 51.

[800] المصدر نفسه، ص53، 54.

[801] المصدر نفسه، ص55، 56، 57.

السابع للحديث عن البرهان على وحدانية الله من خلال حجج فلسفية وعقائدية تدور في نطاق البرهنة على النظام الدقيق والانسجام المتكامل في الكون، بحيث صاغ منهما أدلة قاطعة على وجود خالق واحد قادر وحكيم، وقد كان طرحه منسجما وممنهجا بحيث بدأ بحجة النظام الكوني المحكم، ثم عرج على دحض القول بالتعدد، والرد على شبه صفات الكثرة في الخلق دليل على تعدد الخالق، ليؤكد على عكس المقولة ويحوله إلى دليل الوحدانية والإحكام في الخلق، ويخلص إلى أن حالة التناغم الكوني لهي أقوى دليل ضد أي شكل من أشكال الشرك أو التعدد[802].

بينما خص الفصل الثامن للحديث عن الواحد الحقيقي والواحد المجازي، الذي هدف فيه إلى تقديم تصنيف دقيق لمفهوم الوحدة، بحيث يتم التمييز بوضوح بين الوحدة المجازية التي تنطبق على المخلوقات والتي بدورها قابلة للتعدد والتغير، والوحدة الحقيقية التي تنطبق على الله وحده، المتصفة بالإطلاق واللاتغير واللاتجزؤ، ليضع بهذا المفهوم الأساس المتين لفهم عقيدة التوحيد، وكان ذلك بإسهاب دقيق فصَّل فيه طرق التمييز بين المفهومين، حيث شدد على أن الخلط بين الواحد الحقيقي والواحد المجازي هو أساس الضلال، وبين أن أي وصف قد يطرأ على الواحد بالتجزؤ والتبعض فهو من قبيل الواحد المجازي، أما الشيء الغير قابل لأن يوصف بالكثرة أو أن يكون متغيرا قابلا للتجزؤ فهو من قبيل الواحد الحقيقي، ومن صفات هذا الواحد أنه لا بداية ولا نهاية له، ولا يوصف بالأجزاء أو الأعراض، ولا يتغير ولا يتبدل ولا يشاركه شيء، ولا تجتمع هذه الصفات كاملة إلا في الله جل وعلى[803].

وفي الفصل التاسع المعنون با"لله الواحد الحقيقي" الذي وضع فيه أساسا صلبا لعقيدة التوحيد، من خلال إقامة حجة دقيقة على وحدانية الله، بالتمييز الجذري بين طبيعة الخالق وطبيعة المخلوقات، مثبتا فيه أن الخالق هو الواحد الحقيقي، الذي لا يتعدد ولا يتجزأ ولا يتغير، في حين أن كل ما سواه هو واحد مجازي تتكون وحدته من أجزاء وصفات مجازية لا حقيقية. وبدأ في

[802] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 59، 60، 61، 62، 63، 64.
[803] المصدر نفسه، ص65، 66.

التأصيل لهذه النتيجة بالاستدلال على وحدانية الخالق من خلال الحجة الكونية ونسقه المحكم، وبيان الوحدة الجوهرية للخالق والتي لا يستقيم البرهان عليها إلا من خلال نفي جميع صفات المخلوقات عن الخالق، فيما يسمى باللاهوت السلبي، والتأكيد على الوحدانية المجازية للمخلوقات ووصفها بالكثرة والتعدد والتركيب[804].

والفصل العاشر والأخير من هذا الباب "صفات الله المعقولة والمكتوبة"، فخصصها لبيان صفات الله عقلا ونقلا لتنزيهه عن كل تجسيم أو تمثيل قد يطاله من ذوي العقول البسيطة، وبين أن الله لا يجوز في حقه أن يوصف بصفات المخلوقين المادية والحسية، وذلك استنادا على أدلة الواحد الحقيقي الذي ليس كمثله شيء، وبيان أن الصفات الواردة في النصوص المقدسة يجب أن تفهم بطريقة تليق بجلاله وعظمته، وأن المعنى الحقيقي لوحدانية الله يمكن إدراكه بالعقل بينما طريق الحس يعجز عن ذلك، وأكد على أن الصفات المذكورة في الكتب المقدسة يجب أن تفهم بمعناها المعنوي الرمزي الذي يليق بجلاله مع الجزم بأن التعبيرات اللفظية تستخدم لتقريب المعنى فقط ، وليس لأداء المعنى الحرفي الحسي الذي يؤول إلى التشبيه والتمثيل[805].

ثانيا: الباب الثاني في شرح وجوه الاعتبار بالمخلوقين وفضل نعمة الله عليهم.

وفي الباب الثاني الذي قسمه إلى ستة فصول لخدمة هذا المقصد، شرح فيه أنواع الاعتراف بنعم الله وفضلها على البشر، مع تلقين كيفية الاعتراف بالنعمة من خلال الشكر اللفظي والعملي، والتأكيد على ضرورة التعرف على فضل الله على مخلوقاته والاعتراف له بفضله العميم، والفرق بين شاكر النعم وجاحدها الذي لا يخفى على كل عاقل، فإن جهل القلوب بنعم الله مورث للشقاء، والجحود بها أصل كل شر[806].

[804] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 67، 68، 69.
[805] المصدر نفسه، من ص 71 إلى ص 88.
[806] المصدر نفسه، ص 89، 90، 91.

وكان الفصل الأول متحدثا عن " ماهية الاعتبار " في خلق الله، مؤكدا أنه دليلٌ على حكمة الخالق وآياته في مخلوقاته، ويختلف هذا الاعتبار في أشكاله وتجلياته كتباين الألوان والنبات، مما يدل على وجود حكمة متقنة وراء كل اختلاف، كما يشير في هذا الفصل إلى أهمية التفكر في هذه المخلوقات واختلافها وتنوعها لفهم دلالتها على عظمة الخالق وحكمته، كما يوضح أن الاختيار في الأفعال هو ما يميز الانسان[807]. أما الفصل الثاني فتناول تحت عنوان " وجوب الاعتبار بالمخلوقين"، أهمية التفكير العقلاني والتأمل في خلق الله، لكون العقل والنطق دليلَ التمييز عن غيره من سائر المخلوقات، فبعد ثبوت هذا بالمعقول راح يجمع الأدلة على وجوب ذلك من المكتوب، مع التفريق بين الجاهل والحكيم في استخلاص الآيات من الكون والتأمل فيه، مع الإشادة على ضرورة استخدام العقل للتفكر في العالم والكون مما يجعلها كتابا مفتوحا أمام ناظريه[808].

والفصل الثالث المعنون له ب "وجه الاعتبار بالمخلوقين" فأكد فيه على ضرورة الاعتبار والتأمل في الكون لفهم حكمة الخالق المتجلية في كل شيء، مع التفريق بين الحكيم المستثمر لوقته وجهده في الأعمال الصالحة استعدادا للآخرة، والجاهل المضيع لحياته في أعمال لا فائدة منها، معتبرا أن عمل الدنيا هو انعكاس لاستعداد المرء للآخرة[809]، وتناول في الفصل الرابع "صنوف آثار الحكمة في المخلوقين" حيث عرض فيه سبعة أركان لآثار الحكمة الإلهية بداية من تراكيب الكون إلى تركيب الانسان الذي يمثل العالم الأصغر، ثم تركيب الحيوانات والنباتات المختلفة في الأشكال والألوان، وصولا إلى تركيب الجمادات التي سخرت لخدمة الإنسان، وأخيرا الصناعات الإنسانية والقوى الطبيعية كالشمس والقمر التي تعمل بنظام محكم، وتؤكد النصوص أن كل هذه الأمور هي

[807] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 93.
[808] المصدر نفسه، ص 95، 96.
[809] المصدر نفسه، ص 97، 98، 99.

دلالات واضحة على عظمة الله، وأن الحكمة الحقيقية هي بنت التأمل والتدبر في هذه المخلوقات[810].

وفي الفصل الخامس الذي جعل عنوانه "أقرب الصنوف الموجبة للاعتبار بالمخلوقات" شرح فيه كيفية التأمل الشامل في الخلق، بَدْأً من جسد الإنسان وتركيبه المعقد مرورا بحواسه الظاهرة والباطنة، وأعضائه التي تعمل بنظام بديع، كما تطرق إلى صفات الإنسان كالنطق والفهم، حيث قارن بينه وبين الحيوانات التي تفتقر إلى مثيلاتها، وأكد على أن كل هذه التعقيدات والدقائق، سواء في جسم الإنسان أو الحيوان والنبات، هي أدلة واضحة على حكمة الخالق وقدرته، وأن الحكمة الإلهية كامنة في كل تفصيل من تفاصيل هذا الكون[811].

والفصل السادس المعنون ب "مفسدات الاعتبار" الذي قرن فيه بين مفسدات الاعتبار وبين مفسدات التوحيد، ليصنع به منهجا يتجاوز من خلاله الملاحظة السطحية ليصل إلى عمق فهم عظمة الله وقدرته اللامحدودة، والتأكيد على أن الاعتبار الحقيقي يبدأ بالتدبر في آيات الله ونعمه التي لا تحصى، وذلك بهدف إدراك قيمة النفس في مقابل هذه العظمة، والتواضع أمام الخالق، لتكون نتيجةُ هذا المنهج تعزيزًا للإيمان والتوحيد، وتوجيهًا نحو الشكر والطاعة، مع الانفكاك عن الكِبْر والجهل، مؤكدا على أن الغرض ليس مجرد رؤية الأشياء بل فهم الحكمة الكامنة وراءها[812].

ثالثا: الباب الثالث في وجوب التزام طاعة الله جل وعز.

والذي ركز فيه على أهمية شكر الله على نعمه ووجوب طاعته، مع التأكيد على أن الشكر ليس شكر اللسان فقط بل هو اعتراف بالجنان، واقرار بالضعف والحاجة إلى الله، مع العلم التام أن الله هو الخالق الرازق الذي تجب طاعته وشكره في جميع أحواله[813].

---

[810] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 101، 102، 103.

[811] المصدر نفسه، من ص 105، إلى 116.

[812] المصدر نفسه، ص 117، 118.

[813] المصدر نفسه، ص 119 ،120، 121، 122.

فابتدأ أول فصول هذا الباب بالحديث عن "الضرورة إلى التنبيه إلى طاعة الله" موضحا فيه أن التنبيه إلى طاعة الله عز وجل واجب لكون الانسان مطالبًا بفهمها والعمل بها، ولا يكون التنبيه إلا من خلال ضربين أساسيين، الأول عن طريق فطري، بحيث إنّ العقل البشري يميّز بين الخير والشر بالفطرة، والثانية عن طريق الشرع السمعي، وهو ما جاءت به الرسل لإرشاد الناس إلى الطاعة الواجبة لله[814]. والفصل الثاني الذي عنون له ب "الضرورة الداعية إلى كل قسم من أقسام التنبيه" مؤكدا فيه على أن الشهوة هي قسم من أقسام القوة الإنسانية بحيث لو أسيئ استخدامها لأضعفت العقل وجعلته خاضعا لهواها، أما لو استخدمها بشكل صحيح فإنها تقوي العقل وتجعله قادرا على التحكم في الأفعال بشكل قوي، ويشدد في ثنايا هذا الفصل على أن الهدف الأسمى من وجود الشهوة هو الارتقاء بالنوع الإنساني ومساعدته على البقاء، وأن التحكم فيها بالعقل هو السبيل لتحقيق ذلك[815]. والفصل الثالث " الطاعة وفضائلها وأقسامها " فقد شدد فيه على أن الطاعة لله هي أساس الفضائل، وأنها تنقسم إلى أربعة وجوه، فالأول يكون بالبعد عن مواطن الرياء، والبعد عنها بالعلم والبصيرة لا بالرغبة والرهبة، والوجه الثاني بالخضوع لأوامر الله من خلال الإذعان لأوامر العقل السليم والشريعة، والوجه الثالث في وجوب تغليب الطاعات النابعة عن العقل لكونها أحوط في باب الرياء لأنها أخفى من طاعات الشريعة الظاهرة والوجه الرابع هو أن الطاعة جالبة للخير والنعم، وقد أكد على أن الطاعة الحقيقية تكون نابعة من القلب والعقل معا، وليس فقط من الأفعال الظاهرة، كما تحذر النصوص من التقصير فيها، وتعتبرها سببا لتردي الإنسان وسقوطه عن مرتبة أحسن تقويم[816].

بينما في الفصل الرابع الذي سماه " الشريعة وعلماؤها ومراتبهم في عقائدهم" فقد سعى فيه إلى بيان مراتب الشريعة وأقسامها، بحيث قسمها إلى عدة درجات ومنازل، تبدأ من النية الخالصة فالفرائض القلبية واللسانية ثم فرائض الجوارح، وصولا إلى درجات أهل الفضل من تحققوا بالشريعة

[814] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان ، ص 123.

[815] المصدر نفسه، ص125، 126.

[816] المصدر نفسه، من ص 127، إلى 133.

وجميع ما يلزمها من الثواب والعقاب في الدارين فانتبهوا من غفلتهم فأبصرت قلوبهم واجبات الله عليهم، كما شدد في خِضم هذا الفصل على أهمية الصدق في الإيمان والعمل بالفرائض، والابتعاد عن الرياء والشرك الخفي، كما بيّن ضرورة التفقه في الدين وحفظ معاني نصوص الشريعة وفهم معانيها وأحكامها، وبيّن في تحليله لمنازل السائرين على أن كل منزلة تتميز بخصائص معينة في عقيدتهم وسلوكهم ويختلفون في مدى التزامهم وتطبيقهم للشريعة، مع التأكيد على أن أعلى المراتب هي مراتب الأنبياء والأولياء[817].

والفصل الخامس جعله " للتنبيه العقلي، أو حوار النفس مع العقل" حيث جادل فيه أن التنبيه العقلي هو من إلهام إلهي بتوسط العقل لمعرفة الله والتقرب منه، وهو قائم على التفكر في آياته والاعتراف بفضله، وأهل الاحسان يتميزون عن غيرهم بقدرتهم على تحقيق التنبيه العقلي، بحيث يكونون دائما في حالة من التذلل والخشوع لله، متفكرين في آلائه ونعمائه، شاكرين حرصين على جلب مرضاته. ورسم طريق لكيفية الوصول إلى هذه الدرجة الرفيعة بالحث على مجاهدة النفس وتزكيتها من الشهوات والأهواء والتأكيد على أن طريق التوبة والعودة إلى الله يكون من خلال الذكر لعظيم فضله، والشوق للقائه، والخوف من فراقه، والحث على الصبر على الطاعات وعن الملمات، والاعتراف بالتقصير والطلب من المولى حسن التنبيه العقلي الذي يقود إلى السعادة في الدارين، وقد أجرى كل هذه المعاني في حوار دار بين النفس والعقل في أسلوب حواري مشوق[818].

والفصل السادس جعله للحديث عن " ضروب نعم الطاعة على المخلوقين" فقد تحدث فيه عن فضل الطاعة مع التأكيد على أنها ليست مجرد امتثال للواجب فقط بل هي منحة إلهية في الوقت ذاته تستدعي الشكر عليها، كما أنها مقسمة إلى أنواع مختلفة، منها الطاعة التي تعتبر مجرد رد للجميل الإلهي، ومنها التي تكون زيادة على المطلوب، كما بين أن فضل الطاعة يختلف باختلاف صاحب الطاعة، ووجوب العلم بأنها لا تفيد الله في شيء بينما تفيد العبد لكونها وسيلة للوصول

[817] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 135، إلى ص 144.
[818] المصدر نفسه، ص 145، 146، 147، 148.

إلى المراتب العليا في الدارين، منبها كذلك على أن الغرور بالطاعة هو من أبواب الجهل، وقد سار على نفس نهج الفصل الخامس في الحوار القائم بين النفس والعقل لاستخلاص هذه العضات والعبر[819].

أما الفصل السابع " أقلّ ما يلزم لله من الطاعة"، فقد استعرض فيه مفهوم الطاعة لله، مع التأكيد على ضرورة الشكر على التوفيق لأدائها، والبعد كل البعد عن التباهي بها أو التمنّن بها على الله لكونه محبط لجميع الأعمال وجاعله بلا قيمة عند الله، وأن لب الطاعة كلها وفضلها يكمن في الإخلاص ودوام العمل، وأن سبب التهاون فيها هو انتفاؤه والتماس الثناء من الناس[820].

وفي الفصل الثامن غَيَّر شيئا ما الوجهة عما كانت عليه الفصول السابقة ليتكلم عن " الجبر والقدر" في حوار دار بين العقل والنفس يؤكد من خلاله على أن جميع أفعال الإنسان، سواء كانت طاعات أم معاصي، تجري بتقدير من الله سبحانه، وأن الإنسان مسير في أفعاله، ولكنه في نفس الوقت مسؤول عنها أمام الله، والعقل البشري قاصر عن إدراك حكمة الله في كل الأمور، وأن التسليم لقضاء الله وقدره هو السبيل الصحيح لفهم هذا الموضوع، مع التأكيد على أن كل حركة في الكون من ذراتها إلى أجرامها دليل على قدرة الله وجبروته[821].

ليتكلم في الفصل التاسع عن "سِرِّ خلق الله للإنسان" ويجعله خاصا بمناقشة العلاقة بين الانسان وخالقه، وكيف أن العقل والروح والجسد مؤثرون في هذه العلاقة، فالعقل هو الذي يوجه الانسان إلى الحق ويذكّره بمسؤوليته تجاهه، بينما الجسد هو أداة لتحقيق هذا الهدف، كما عَرَّف في هذا الفصل ما يملكه الانسان من قوة نفسية وروحية وجب استغلالها في مرضاة الله وطاعته،

[819] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 149، 150، 151، 152، 153.

[820] المصدر نفسه، ص 155.

[821] المصدر نفسه، ص 157، 158، 159، 160.

وأن الانحراف عن الطاعة مَجلَبة للهلاك، وبَيَّن أن الله قد منح الانسان كل سبل الوصول إليه وما عليه إلا استخدامها بوعي وإدراك حتى يتحقق بمعاني العبودية[822].

والفصل العاشر والأخير الذي جعله ل "أفعال الأخلاق" أين بين أهمية الأخلاق في حياة الإنسان وعلاقته بخالقه، مشدِّدا على أن الخضوع لله وطاعته هما أساس الفضائل، كما وضح في حوار العقل للنفس، أن هناك جملة من الأخلاق التي تتصف بها، لكن أبرزها خلق الفرح والحزن، والخوف والرجاء، والشجاعة والجبن، وكلها يجب أن تستخدم في سبيل مرضاة الله، كما لم يُغفل الحديث عن الأخلاق السيئة، كالغفلة والبخل والحسد، التي اعتبرها مظاهر للانحراف عن الطاعة، وما الأخلاق الحسنة إلا مظهر من مظاهر الخضوع لله، والاستعداد لمقابلته[823].

رابعا: الباب الرابع في التوكل على الله وحده جل وعز.

فقد وضح فيه مفهوم التوكل بدقة وعناية مع بيان تأثيره على حياة الإنسان، مؤكدا على أن التوكل لا يعني التخلِّي عن الأخذ بالأسباب، بل هو الاعتماد على الله مع الأخذ بها والثقة بأن الله هو الرزاق المدبر لكل شيء، كما أن المتوكل الحقيقي هو من يلتزم بأوامر الله ويجتهد في طاعته، ليورثه الراحة والطمأنينة كونه طَلَّق الدنيا ووكل أمرها لله[824]، وقد قسم فصول هذا الباب إلى سبعة فصول، بدأ أولاها ب"ماهية التوكل" فوضح حدها بقوله أنها " سكون نفس المتوكل واعتماد قلبه على المتوكل عليه، وأن يفعل به الأصلح والأوفق له في المعنى الذي يتوكل فيه عليه، حسب طاقته وعلمه بما يوافقه... والثقة بالمتوكل عليه أنه يفي بما قال"[825]، والفصل الثاني فجعله تحت عنوان "أسباب التوكل على المخلوقين" ورسم فيه الحالات التي يمكن فيها التوكل على المخلوقين، وهي بأن تتوفر فيهم الرحمة والرأفة، أو اتصافهم بعدم الغفلة، وتوفر القوة فيهم فلا غالب لهم، أو يكون

[822] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 161، 162، 163، 164.
[823] المصدر نفسه، ص 165، 166، 167.
[824] المصدر نفسه، ص 169، إلى ص 177.
[825] المصدر نفسه، ص 179.

لهم علم بمصالح المتوكل، أو أصحاب تدبير، وذو جود منطقع النظير، حتى إذا بحثنا عمن تجتمع فيهم هذه الأوصاف وتأكد لدينا استحالتها، تأكد للعبد أن مَرَدّ الأمر كله لله[826].

والفصل الثالث في "مقدمات التوكل على الله" حيث أعاد التأكيد على أن ترك العمل بالأسباب مناف لمفهوم التوكل، ولا يكون التوكل الحقيقي إلا بالاعتماد القلبي الكامل على الله النابع منه في الأساس بعد المعرفة التامة أنه القادر الحكيم، مع الأخذ بالأسباب الظاهرة، والتيقن من أن الله وحده المانح للأرزاق بتفضل على كل متوكل عليه آخذ بأسباب الرزق، وما تركه إياها إلا من قبيل التوكل الكاذب الظان بالله ظن السوء أنه سيعطيه دون جهد[827]. وجعل الفصل الرابع عن " ما يجب التوكل عليه" لنخرج بخلاصة منه على وجوب التوكل على الله في كافة شؤون الحياة، مع الأخذ بالأسباب، وأن الأرزاق مقسومة على ثلاثة ضروب، ضرب من قبيل الرزق المضمون، وآخر من قبيل الرزق المعلَّق بالعمل، وثالث من صنف الرزق الموهوب، لتكون حقيقة التوكل هي العمل الجاد والسعي في الدنيا سواء كان لطلب الرزق أو الشفاء أو دفع الضرر، مع تعليق القلب بالله على أنه المعطي المانع، مع التأكد أن الله قد جعل الأسباب وسيلة للوصول إلى الغايات، وأن التغافل عنها أو عدم السعي فيها يعد من خوارم التوكل، ولا يكون التوكل إلا في أمور الدنيا بل حتى في أمور الآخرة، وأن الرزق لا يقتصر على المال فقط بل يشمل الصحة والجاه والزوجة الصالحة والأولاد وغيرها. ثم انتقل إلى الحديث عن الثواب والعقاب لما قدمته الأعمال الظاهرة والباطنة، ويخبرنا أن من الثواب ما هو دنيوي وما هو أخروي، وهو ما يكافئ به المؤمن في الدنيا والآخرة، والثواب الأخروي وحده لمن لم ينل ثواب الدنيا، مشيرا إلى أن اختيار الطاعة من المعصية هو أساس الجزاء[828].

[826] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 181، 182، 183.
[827] المصدر نفسه، ص185، إلى ص195.
[828] المصدر نفسه، من ص197 إلى ص 215.

وفي الفصل الخامس أجرى مقارنة تتضح من خلال عنوانه "الفرق بين التوكل على الله والتوكل على غيره" حيث قدم فيها الفروق على أن المتوكل على الله شخصٌ راضٍ بقضاء الله في السراء والضراء، وقلبه دائم الاطمئنان شاكر لنعمه صابر على بلوائه فرح برزقه غير تَرِح لفقده، آخذ بالأسباب من غير تعلق بها ومعتمد على ربه فيها، أما غير المتوكل عليه فقلبه مَيَّال إلى شهواته وملذاته معتمد على الأسباب حال استيفائها ومهملها حال انعدامها قنوع بالتوكل، قلق وخائف من المستقبل، دائم الحزن إذا ما قَلَتْهُ النعم، مشغول بالنظر في عواقب الأمور الدنيوية غير آبِهٍ لأمور الآخرة[829]. والفصل السادس الذي جعله "للرد على غير المتوكلين على الله"، فبين فيه أن الإنسان غير المتوكل على الله يقع في عدة مطبات فكرية وسلوكية، لكونه يعامل الله كأنه مدين له بوضعه شروطا جراء طاعاته، معتقدا أن رزقه مرهون بعمله، ناسيا أن الأرزاق بيد الله، غافلا عن كون ما يتنعم به من تفضلات الله عليه، الموجبة للشكر والثناء، مع وجوب العلم أن العمل مجزي عليه بفضل من الله، ولا أحد يوجب على الله شيئًا، كما أن أمثال هؤلاء ساعون إلى تضييع حقوق الله بفكرهم المنفعي الضحل المورث للقلق والخوف[830].

بينما الفصل السابع جعله لبيان "مفسدات التوكل على الله" التي قرنها بالجهل بالله وبحكمته، والتوكل على الأسباب وحدها، والاعتماد على المخلوقين، ويبين أن أعلى درجات المتوكلين هي درجة الأنبياء والأولياء الذين بلغوا مرتبة الرضا التام بقضاء الله مع طرحهم للدنيا وزخرفها، مع انصراف هممهم لله وحده، مختتما بالإشارة إلى أن التوكل الصحيح له عشر درجات مبثوثة في الكتاب هي التوكل والاعتماد والاعتصام والسند والأمل والملاذ والرجاء والانتظار والوثوق والعضد والثقة[831].

[829] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 217، 218، 219، 220.
[830] المصدر نفسه، ص 221، 222، 223.
[831] المصدر نفسه، ص 225، 226، 227.

خامسا: الباب الخامس في بيان إخلاص العمل لله وحده.

حيث عرف الإخلاص بكونه إخلاص الأعمال والطاعات له، مع نقاء القلب من الكبر والرياء، مشيرا إلى أن الإخلاص الحقيقي يمنع الإنسان من التزين للناس والتباهي بالأعمال لهم، كما حدد ستة أمور أساسية متعلقة بالإخلاص، من توضيح ماهية الإخلاص في العمل، وبيان ما ينتج عنه، وشرح الأعمال التي تتطلب الإخلاص، وتحديد مفسداته، وكيفية تنقية النفس منه، وأخيرا كيفية مراقبته وضبطه[832]، حيث جعل كل هذه العناصر معالجة من خلال الفصول الست التي سنوردها فيما يلي.

في الفصل الأول الذي سماه "الإخلاص لله في العمل" اكتفى بسطرين قال فيهما:" وأما الإخلاص في العمل لله فهو القصد بالظاهر والباطن في العمل بطاعة الله لوجهه تعالى ابتغاء رضاه فقط دون رضا المخلوقين"[833]، أما الفصل الثاني: " بماذا يكون الإخلاص" فجعله مستندا إلى عشرة أمور أساسية هي: اخلاص التوحيد لله، ثم شكره عليها، مع التزام الطاعة، وافراده بالتوكل، واليقين بأن النفع والضر منه، مع استواء المدح والذم عنده، وترك التزين للناس، وإخلاء القلب عن كل ما سواه مع التزام مراقبته، واستشارة العقل دون اتباع الهوى[834]. والفصل الثالث خصه "لأعمال الإخلاص لله" مفرقا بين فرائض الجوارح التي قد تطرأ عليها عوارض الرياء وعدم الإخلاص لله وابتغاء وجه الناس بها، بينما فرائض القلوب لا يخالطها الرياء ولا حب الثناء لجهل الناس بها، وليس لصاحبها غاية غير إطلاع الله عليها دون سواه[835].

والفصل الرابع جعله ل" أجناس مفسدات الإخلاص" التي جعلها في أنواع ثلاث هي: الجهل بالله ونعمه، والجهل بأمره وشرعه، واتباع الهوى، حيث جعل من نتائج الجهل بالله أنه يجعل الانسان يخاف من غيره، ويرجوا سواه، فيقصد بعمله الناس بدلا من الخالق مما يورثه الرياء، ومن

[832] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص229.

[833] المصدر نفسه، ص 231.

[834] المصدر نفسه، ص 233.

[835] المصدر نفسه، ص235.

نتائج الجهل بأمر الله وشرائعه أنه يؤدي إلى عبادة غيره والشرك به، من حيث يعتقد الإنسان طاعته، أما نتائج اتباع الهوى ووسوسته أنه مفسد للإخلاص بحيث يتبع المرء هواه بدلا من الحق ومحاولة التبرير له بالحجج دون دليل شرعي مما يجعله عاملا لدنياه لا لآخرته[836].

أما الفصل الخامس في " مفسدات النفس والتوقي منها" فقد حدد مفسداتها في أربعة جوانب رئيسية، هي الجهل واتباع الهوى، والجدال والانشغال بالدنيا، أما الجهل فهو عدو الإخلاص الأكبر، متمثلا في الجهل بالله وبشرعه، مما يدفع الإنسان إلى الرياء والشرك، أما الهوى فيصيب الإنسان بالشك والحيرة ويجعله متبعا ما يراه العقل القاصر حسنا لا الوحي الكامل، والجدال فهو التعمق في المسائل الفكرية دون دليل صحيح من المنقول والمعقول، والاشتغال بالدنيا يؤدي إلى التنافس على حطامها وخدمة الملوك والسلاطين مما يصرف النيات عن الإخلاص لله، الذي لا يتحقق إلا بجهد جهيد وصراع دائم للتغلب على مفسدات الإخلاص، ومراقبة دائمة للقلب للتأكد من صدق النيات والفرار من حب المدح والثناء، وتجنب المراء، حتى يكون عمل المرء في الخفاء أحب إليه من عمله في العلانية، مع المداومة على الاستغفار لكونه ثمرة الإخلاص، لتحقيق الهدف الأسمى من رضا الله في الدنيا والآخرة[837].

بينما الفصل السادس الذي خصه للحديث عن " مراقبة الوهم والوسواس" فدعا فيه إلى مراقبة الإنسان خواطرهُ وأفكارهُ باستمرار لتجنب الوقوع في الوساوس والرياء، مع التشديد على ضرورة الاجتهاد في العمل والمثابرة، مؤكدا أن ثمرة الجهد لا تكون كاملة إلا إذا اقترنت بصدق النية وإخلاصها لله، بعيدا عن كل ما يفسد العمل من أغراض دنيوية[838]. ليختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر.

---

[836] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 237، 238.

[837] المصدر نفسه، ص 239، إلى 261.

[838] المصدر نفسه، ص263، 264.

سادسا: الجزء الثاني من الكتاب والباب السادس في شرح وجوه وجوب التواضع لله تبارك. أما الجزء الثاني فاستهله بتقسيمه إلى عشرة فصول، بدأ الحديث في مقدمة بابه عن فضل التواضع وتأكيد أهميته معتبرا إياه أساس العبودية الصادقة لله مع الإذعان بأن لب التواضع كامن في إخلاص العمل لله وتجنب الإعجاب بالنفس، والابتعاد عن الكبر والخيلاء[839].

وكان الفصل الأول من هذا الباب متحدثا في أسطر زهيدة عن "ماهي التواضع" معلنا أنه " خشوع النفس وخضوعها وصِغَر قدرها عندها، وهو خُلُق من أخلاق النفس" علاماته بادية على صاحبها في لين الخطاب ورجحان الصوت وقلة الغضب، بعد الحمية للانتقام"[840]. والفصل الثاني جعله خاصا ل"أقسام التواضع" حيث جعله أقساما ثلاثة، الأول هو التواضع الناتج عن الضعف وهو غير محمود، والثاني هو التواضع المحمود الناتج عن مشاركة العقل السليم في إظهار حسن الأخلاق والترفع عن الرذائل، والثالث وهو التواضع المطلق الذي يوجب على جميع الناطقين في كل زمان ومكان، وهو التواضع لله ليكون في أعلى المراتب والدرجات، لكونه مما يتقرب به إليه[841].

أما الفصل الثالث فجعله " للأسباب الداعية إلى التواضع" والتي أحصاها في عشر حالات هي: الضعف والهوان، الفاقة والحاجة، إكرام الغير له، الدين، الأَسْر والقَيْد، الرِّق، ذكر الذنوب، توبيخ الله وتأنيبه، وأخيرا دُنُوّ الأجَل[842]. والفصل الرابع" فيما يجب التواضع والخشوع" فقد جعله في سبعة أساب هي: تواضع الإنسان مع بني جنسه، والتواضع لأهل العلم، وتواضع الخُطاة لتذكر ذنوبهم، وتواضع من كُشِفَ عيبه أمام الناس تأديبا له، وتواضع من يخشى على نفسه التقصير في حقوق الله، وتواضع من يوالي عمل شيء من أعمال الطاعة، فلا يتكبر على الناس بما أداه[843]. بينما الفصل الخامس خصه بذكر "وجوه اكتساب التواضع" الذي حده في نقاط أساسية بيَّن من

[839] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 267.

[840] المصدر نفسه، ص269.

[841] المصدر نفسه، ص271، 272.

[842] المصدر نفسه، ص 273، 274.

[843] المصدر نفسه، ص 275، 276، 277.

خلالها ضرورة التواضع أمام عظمة الله وقدرته المطلقة، لاستحالة المقارنة بين العبد وخالقه، لكونه شيئا غير مذكور باعتبار أصله ونشأته، ثم بالنظر لمآله وزواله، ولتقلبات الدنيا وأحوالها، والتفكر في أهوال القيامة، ثم بالنظر إلى عظمة الخالق في الكون، فيدرك أن قدرته لا تحد، مما يورثه تواضعا له وحاجة وافتقارا إليه في اجتناب لكل أنواع الكِبْر والغُرور[844].

والفصل الثالث الذي خصه بذكر " سيرة المتواضع " فقد جمع فيه من الصفات الأخلاقية التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان، مع التركيز بشكل أساسي على التواضع، باعتباره مظهرا من مظاهر القوة والعظمة، ولزوم الابتعاد عن الغرور والكبر سواء في المظهر أو في الكلام، كما أكد فيه على ضرورة القوة والجَلَدِ في الحق والانتصار للمظلوم، مع الإشارة إلى أن هذه الصفات كانت من سمات الأنبياء والصالحين[845]. أما الفصل السابع في "علامات التواضع"، فقد أظهر فيها خمسة جوانب: الأولى عند الغضب حيث يظهر المتواضع تواضعه بخفض صوته وتجنب الشدة، والثانية عند المصيبة حيث يتقبلها بتواضع وخوضع لله، والثالثة عند مدحه، حيث لا يرى لنفسه فضلا بل ينسب الفضل لله، والرابعة عند الترقي في المراتب والمناصب، فلا ينسى المتواضع أصله ولا يتكبر، والخامسة عند أخذ القصاص من الظالمين، فلا يتبجح بالانتصار بل يعفو ويسمح[846]. والفصل الثامن " المتواضع والفضائل" فقد عرف فيه التواضع بأنه أول طاعة لله وهو قمة التواضع، ويؤكد أن التواضع الحقيقي لا يتنافى مع العزة والكرامة، بل هو تجسيد للعبودية لله، في حين أن الكبرياء رداء الله لا يقبل أن ينازعه فيه أحد، كما أوضح في ثنايا السطور أن التواضع ضروري لقبول الطاعات والفرائض، وأن الإيمان لا يكتمل إلا بالتواضع والخضوع لله[847].

والفصل التاسع "هل يجتمع العُجْب والفضائل" فتناول فيه موضوع العجب والغرور، مشيرا إلى أنه لا يمكن أن يجتمع العجب والتواضع في قلب المؤمن، بحيث قسم العجب إلى نوعين: مذموم

[844] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 279، 280، 281، 282.
[845] المصدر نفسه، ص 283، 284، 285، 286.
[846] المصدر نفسه، ص 287، 288، 289، 290.
[847] المصدر نفسه، ص291، 292.

ومحمود، فالعجب المذموم هو استكبار الشخص على الآخرين بعمله أو علمه، وادعاء الفضل لنفسه، مما يؤدي إلى التقليل من شأنهم والتهكم بهم، ويعد هذا النوع من العجب صفة الجهلاء من الأشقياء، أما العجب المحمود فيكون بالعمل الصالح المورث للشكر على نعماء الله، ويبدي به تواضعا لله وللآخرين، ويبذل زيادة عليه قصارى جهده في طاعته مع الاعتراف بضعفه أمام خالقه[848]. والفصل العاشر جعله لبيان "فائدة التواضع" الذي ذكر له فوائد دنيوية كجعله سببا للغنى والرفعة، وحرزا من العجب والغرور، كما بين أن المتواضع يكون أكثر قربا من الناس وأحبهم إليهم، أما في أمور الآخرة فعَدَّ التواضع من أهم أعمال العبادة المضمونِ قَبُلوها، بحيث يعين الإنسان على الصبر عند وقوع المصائب، ويكون به أكثر الناس استعدادا لقَبول الحق من العلماء وتجنب الجدال والمراء، بينما المتكبّر ينبذ ويكره[849].

سابعا: الباب السابع في شرح وجوه التوب وحدودها وتوابعها.

وقد قسمه إلى عشرة فصول استهلها بمقدمة شرح فيها وجوه التوبة وحدودها، وشروطها وحقوقها، وبين فيها كيفية التوبة وأحوالها ووسائلها وعلاقتها بالذنوب، مشيرا إلى أن الإنسان عرضة للخطأ، لكن الله دائم العَفْو والصفح ومُحِبّ للتائبين، مقَسِّما أنواع الصالحين إلى نوعين: فمنهم المعصومون من الزلل، والصالحون التائبون منها، معرفا التوبة على أنها ترك الذنوب وجعلها الوسيلة لتصحيح الأخطاء والعودة إلى الحق[850].

فبدأ الفصل الأول بشرح "ماهية التوبة" مؤكدا على أنها فعل إرادي يهدف إلى العودة للطاعة بعد المعصية، مشيرا إلى أن التوبة لا تقتصر على الندم على ما فات، بل تتطلب عزما على الإقلاع وعدم العودة إلى الذنب مع محاولة إصلاح ما فات، مؤكدا على أنها واجبة على كل من اقترف ما

[848] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 293، 294.
[849] المصدر نفسه، ص 295، 296، 297، 298.
[850] المصدر نفسه، ص 299، 300.

لا يرضاه المولى كما تشمل كذلك التقصير في الطاعات[851]. وفي الفصل الثاني تطرق إلى "أقسام التوبة" التوبة التي جعلها ثلاثة أقسام هي: توبة الجوارح، وتكون بالندم على ما اقترف من قبيح الذنب، فهو تائب بالقول لا بالقلب وباللسان لا بالفعل وهو مستحق العقاب، أما القسم الثاني فهو التائب بالقلب والجوارح، المجاهد لنفسه وهواه، في حرب دائمة معهما، وهذا في طريق التوبة تام الغفران شريطة الإقلاع عن معاصيه، أما القسم الثالث فهو المستكمل لجميع شروط التوبة، المُغَلِّب لعقله على شهوته، دائم المحاسبة لنفسه، مرتقبا حَذِرًا مستحييا من اطلاع الله عليه متيقنا من كبير جُرْمِه طامعا في مغفرة ربه، فهذا مستوجب العصمة[852]. أما الفصل الثالث فتناول فيه "الأسباب الموجبة للتوبة" مؤكدا على أن صحة التوبة تكمن في يقين التائب بسوء عمله وقبحه، وندمه عليه، مع تأكده بوجوب العقاب على فعله، وبقائه في صحيفته مسَجَّلًا، مع التيقن أن لا مَفَرّ منها إلا بالأوبة والرجوع، مع ملازمة النفس الحساب، ثم التصبّر عن كل قبيح والتحلي بكل مليح[853].

والفصل الرابع في بيان "حدود التوبة" وأركانها الأساسية فقد لخصها في أربعة أمور أساسية، هي: الندم على ما سلف من الذنوب، والاقلاع عن الذنب في حينه، والاقرار بالذنب والاستغفار منه، والضمان الصادق من القلب على عدم الرجوع إلى الذنب مرة أخرى، ثم أخذ في التوضيح على أن الندم يكون دليلا على استقباح الفعل وأن ترك الذنب هو وسيلة العبد للاعتراف بذنبه أمام الله، وهو من أكبر موجبات العفو والغفران[854].

بينما الفصل الخامس جعله خاصا بتحديد "شروط حدود التوبة" حيث تَكلّم فيه عن شروط الندم، وشروط ترك المعاصي، وشروط الاستغفار، وشروط ضمان التوبة وعدم العودة إلى العصيان، حيث جعل شروط الندم خمسة هي: الخوف من دنو العقاب، وانكسار القلب لله، واظهار الندم

[851] المصدر نفسه، ص301.

[852] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان ، ص 303.

[853] المصدر نفسه، ص 305، 306.

[854] المصدر نفسه، ص 307، 308.

بتغير الزي والسلوك، والبكاء على ما فات، وتوبيخ النفس وزجرها. كما جعل لترك المعصية خمسة شروط هي: ترك جميع ما نهى الله عنه، وترك كل طريق مؤدية إليه، وأن يكون الترك حال القدرة، مع استحضار الحياء، والبعد عن كل قبيح. أما شروط الاستغفار فخمسة أيضا هي: الإقرار بالذنوب وتذكرها، مع الاكثار من الطاعات والنوافل، وملازمة التضرع لله، وتحذير الناس وتبليغهم خطر الذنوب. أما شروط الثبات فجعلها خمسة كذلك هي: موازنة اللذات المحرَّمة بأخرى مشروعة، وذكر الموت، واستشعار النعم، ورد المظالم واجتناب المحارم، وتعظيم الله والهيبة منه[855].

أما الفصل السادس فقد خَصَّه لذكر أسباب "وجوه التنبيه إلى التوبة" حيث بدأها بوجوب معرفة الإنسان لربه وإدراك نعمه عليه، مما يدفعه إلى طاعته، والثاني جعله للتنبيه، حيث ذكر الانسان بسوء أعماله وذنوبه، والعودة إلى الله بقلب منكسر، أما الوجه الثالث، فهو الشعور بخطر الوقوع في العذاب والعقاب الإلهي، والرابع هو استحضار العبد لعقابه عند ارتكاب المعصية، فيعود إلى الله خائفا منكسرا، كما أكد على أن التوبة الحقيقية تأتي من خلال التنبيه الداخلي والخارجي الداعي إلى طلب المغفرة والعودة إلى طريق الله[856]. بينما الفصل السابع جعله خِصِّيصا لرصد "مفسدات التوبة"، بحيث جعل أول هذه المفسدات هو الإصرار والمداومة على المعصية والتأخر عن الإقلاع عنها، والثاني هو التهاون بالمعاصي واعتبارها صغيرة لا تستحق التوبة بينما تَكبُر لتصير من عظائم الذنوب، والثالث هو عدم الاهتمام بالذنوب فيتوب عن بعض ويترك البعض، كما أن التسويف في التوبة وتأجيلها من موانع إتمام التوبة الصادقة[857]. والفصل الثامن فسَمَّاه "مقام التائب من الصالح" حيث صَنّف فيه التائبين إلى ثلاثة أقسام، الأول وهو التائب من الذنوب الصغيرة، ومع علمه بصِغَرِها إلا أنه يندم عليها تواضعا أمام الله، والثاني هو التائب المستغفر الخاشع النادم على فحشه جامعا شروط التوبة كلها، فكان ذنبه سببا لتواضعه واجتهاده في أداء

[855] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 309، 310، 311، 312.
[856] المصدر نفسه، ص 313، 314.
[857] المصدر نفسه، ص315، 316، 317.

حقوق الله، والثالث هو التائب من الكبائر الذي كاد أن يخرج بها من زمرة الإيمان، فإنه رغم توبته مستجلب لنفسه العذاب حتى بعد المغفرة[858].

والفصل التاسع الذي جعله في صيغة سؤال "هل تسهل التوبة من كل ذنب" ليوضح فيه كيفية التوبة من الذنوب المختلفة، وقد صَنّفها على ضربين، الأول: ذنوب بين الإنسان وربّه، والثاني: بين الإنسان وأخيه والإنسان، مؤكّدا على أن التوبة من هذه الذنوب مُتَعلِّقة بالحقوق، فلا بد من ارجاع الحقوق إلى أصحابها، ولا تكتمل التوبة إلا به، كما أن التوبة النَّصوح لا تكون إلا باستحضار القلب مع رَدِّ المظالم سواء كانت مادية أو معنوية[859]. وفي الفصل العاشر والأخير أعاد التأكيد على أصناف الذنوب مع محاولة تذليل الطريق نحو التوبة بعنوان سَمَّاه " وجه الِحيلة لمن عسرت عليه التوبة" فقد شرح بإسهاب طرق التوبة مؤكدا على أن التوبة لا تقتصر على الذنب بين العبد وربه بل يتعداه إلى حقوق العباد، التي من شروط التوبة منها الإخلاص والندم، ورَدّ المظالم والابتعاد عن الذنوب مهما كانت، مشيرا إلى أن باب التوبة مفتوح لكل الخُطاة حتى في المواقف الصعبة مادامت الرُّوح لم تفارق الجسد، لكن مع التأكيد على ضرورة المبادرة قبل فوات الأوان[860].

ثامنا: الباب الثامن في محاسبة الإنسان نفسه لله تعالى.

حيث بين في هذا الباب هدفه ومسعاه من خلال تقسيم فصوله إلى ست فصول، جعل الأول فيها متحدثا عن "ماهية المحاسبة" وربطه "بتحصيل الإنسان لأمور دينه ودنياه بينه وبين عقله، ليعرف بذلك ما له وما عليه من الحقوق"[861]، والفصل الثاني ل"درجات محاسبة الناطقين" بحيث جعل مناطه مُتَعَلِّقا باختلاف الناس في تمييزهم وذكاء عقولهم، فالجميع مُكَلَّف لكن الاختلاف في

[858] المصدر نفسه، ص319، 320.

[859] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 321، 322، 323.

[860] المصدر نفسه، ص325، 326، 327، 328، 329.

[861] المصدر نفسه، ص 333.

الدرجات يكون على حسَب تمييزهم لنعم الله، فعلى المرء محاسبة النفس حتى يؤدي شكرها ويجتهد بعمله وعلمه ويترقّى في درجات الشوق بالقلب والذكر باللسان[862].

أما الفصل الثالث وهو أطول الفصول على الإطلاق، جعله "لوجوه المحاسبة" حيث جعله كمنهج ذاتي يقوم به الإنسان لمحاسبة نفسه على تقصيرها تجاه حقوق الله وحقوق العباد، وذلك لتزكية النفس، كما عدد وجوه المحاسبة لتشمل المحاسبة على الإخلاص في الطاعة، والتفكر في نعم الله، والالتزام بأوامر الشرع، والتحقق من سلامة القلوب وصحة الأعمال، كما شدد على أهمية المحاسبة في جميع جوانب الحياة ، واستعرض مجموعة من أنواع المحاسبة ،كمحاسبة النفس على سوء الخلق والتقصير في الواجبات، ومحاسبة النفس على الالتزام بالعهود، وإخلاص النيات، ومراقبة خواطر النفس وأفعالها الظاهرة والباطنة، ومراقبة الأوقات كذلك واستغلالها فيما يُرْضِي الله، ومحاسبة النفس على مخالطة الناس والانفراد بها لتحقيق الخلوة الصالحة، ومحاسبة العقل بالتفكر في عظمة الخالق ونعمه وتأمل الحقائق الكونية وطلب الحكمة الالهية، ومحاسبة الجسد بالإحسان إليه وعدم إغفال صحته، وتوجيهه نحو الطاعة بدلا من الشهوات، كما تطرق إلى أهمية المحاسبة على تقصير الإنسان في طاعة الله، مثل الصلاة، والتركيز على الخشوع فيها والتدبر بدلا من الاكتفاء بالحركات الظاهرة، وأهمية محاسبتها على المنكر ووجوب إنكاره، والمحاسبة على المال والانفاق منه في مرضات الله، ومحاسبة النفس على الصبر على الطاعة وعن المعصية، مشددا على ضرورة ديمومة المحاسبة واستمراريتها، مع لزوم شمولها جميع جوانب الحياة من الفكر والقول والعمل، بهدف الوصول إلى القرب الإلهي والارتقاء بالنفس روحيا وأخلاقيا[863].

أما الفصل الرابع فجعله لبيان "فائدة محاسبة النفس" وتأثيره الإيجابي بحيث تؤدي إلى الصحة النفسية وتصفية الأخلاق، والوصول بها إلى الحكمة والاستقرار النفسي والاطمئنان، لكونها تُظهِر للإنسان صورته الحقيقية، وتعطيه القدرة على فهم الحقائق والتحلّي بالمعرفة والخوف من الله[864].

---

[862] المصدر نفسه، ص335، 336.

[863] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، من ص 337، إلى ص 375.

[864] المصدر نفسه، ص 377، 378.

ويؤكد في الفصل الخامس على "لزوم المحاسبة ودوامها" وأنها تلزم كل إنسان على قدر قواه العقلية، بحيث لا يغفل عن المحاسبة طرفة عين إن أمكنه ذلك، حتى لا يعتزله الخوف، مع دوام المراقبة والحياء من الله[865].وفي الفصل السادس والأخير من هذا الباب ذكر" أعمال محاسبة النفس" على أنها وسيلة للوصول إلى اليقين والحكمة والنور الإلهي، لكن شريطة الصدق والإخلاص لله، الذي يؤدي إلى معرفته والالتزام بعبادته، مع الحَثّ على بذل الجهد في سبيله والمثابرة في هذه الطريق[866].

تاسعا: الباب التاسع في ضروب الزهد في الدنيا وما يصلح بنا منها.

فبعد أن بَدَا له أن الزهد وجه من وجوه محاسبة النفس قرّر التعمق فيه وبيان ما على أهل الشريعة منه، وكيف يكون به قوام الدين والدنيا، وراحة النفوس والأبدان، مبينا خطته في هذا الباب مُقسِّما إياها على سبعة فصول[867] كما سنرى محتوياتها ومنهجيته فيها واحدة تلو الأخرى.

فاستهل الفصل الأول بالحديث عن "ماهية الزهد" مخبرا أن فيه معنَيَيْن مستورًا ومنشورًا، مُعَرِّفا إياه في مُطلَقه أنه كبح جماح الشهوة والتصبّر عليها حال القدرة والمُكْنة منها، وقال: " الزاهد من قدر فترك"، وَصنَّف علل التمكن من الشهوات إلى قسمين: منها العامة لجميع الناس، ومنها الخاصة بأهل الشريعة، الذي يهدف للوصول إلى المستوى الروحي وإصلاح النفس للفوز بالآخرة، كما أنه شدد على ضرورة الابتعاد عن ملذات الدنيا المادية وعدم تغليب الهوى على العقل، للحفاظ على التوازن والاعتدال[868]. والفصل الثاني جعله لبيان "حد الزهد الخاصّ" الذي هو أحد حدود الشريعة، بحيث ذكر اختلاف العلماء في تعريفه، مع بيان اتفاقهم في كونه تَرْك ملذات الدنيا بهدف راحة النفس وتَجنّب شهواتها، كما بَيَّن أن الزهد ليس مُجرّد الامتناع عن اللذات، بل هو عبادة تتطلب من الزاهد أن يكون صادقا في نيته وتصبّره على المشقة، وألا يُفْرِط في التطرّف في

[865] المصدر نفسه، ص 379، 380.

[866] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 381.

[867] المصدر نفسه، ص 383.

[868] المصدر نفسه، ص 385، 386.

زهده، وأن أهل الزهد الخاصّ هم الذين يعملون بما ورد في الشريعة ويجاهدون أنفسهم للتغلّب على أهوائهم وشهواتهم، في حين أن أهل الهوى يتبعون شهواتهم ويقودون غيرهم إلى الضلال[869].

وفي الفصل الثالث تَطرّق إلى "طوائف الزهاد" وجعلهم على أصناف ثلاثة: الأول منهم من تتبع الزهد بإفراط منقطع عن الدنيا في لجوء للفيافي والكهوف، مع خشونة المَلْبَس والمَأْكَل، اعتقادا منهم أن ذلك يقربهم من الله، أما الثاني: فزعم أهلها الزهد مع إفراط في تقييد النفس مُظْهِرِين الفقر والمشقة رغم امتلاكهم المال في تظاهر على الصبر والحزن، حاسبين أن الزهد هو قِلَّة الحيلة وضعف النفس، أما الصنف الثالث: فهم أهل الزهد الصادقين، الزاهدين في الدنيا بقلوبهم لا بأعمالهم الظاهرة، مشتغلين بعمارة الدنيا والآخرة، جاعلين من الحياة الأولى مطية للحياة الثانية[870].

والفصل الرابع فخصه ب"شروط وصفات الزهد" متحدثا فيه عن صفات الزهاد وما يجب أن يتحلَّو به من الفضيلة والأخلاق الحسنة، ومن بينها: أن يزهد بقلبه ونفسه، لا بمظهره، وأن يكون حليما وقورا، صبورا شكورا، مُحِبًّا الخيرَ للناس، صادقا مخلصا، مساعدًا للمحتاجين، لا يسعى للشهرة بل مكتفيا برضا الله، جامعًا لكل واجبات القلوب في نفسه[871]. أما الفصل الخامس "فللزهد في الشريعة اليهودية"، وهنا يتساءل الباحث رغم أننا لسنا بصدد النقد في هذا المطلب بل في صدد العرض والبيان. عن أي زهد كنا نتحدث مادام خصّص فصلا كاملا للحديث عن الزهد في الشريعة اليهودية؟ هل كنا مع تنظير إسلامي ودخلنا الآن إلى تطبيق يهودي ؟

صاغ المؤلف مجموعة من الضوابط والأمور المستقاة من النصوص اليهودية جاعلا الزهد في كونه امتناعًا عن المُحرَّمات والتعفّف عن الشبهات، والتقليل من المباحات، والابتعاد عن الاسراف في الطيبات، مبينا أن الزهد ليس اعتزالًا للحياة، بل هو ضبط للرغبات والشهوات، وتحكيم للعقل في كل الأمور، بينما الزهد الحقيقي دافع إلى التواضع وإلى الابتعاد عن الظلم والكِبْر، كما أنه زهد

[869] المصدر نفسه، ص 387، 388، 389.

[870] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص391، 392.

[871] المصدر نفسه، ص393.

عن الكلام الكثير والنظر إلى المحرَّمات، وسَفْكِ الدماء بغير حق، والأكل والشرب بشراهة والسماع لما لا ينفع، والضحك بغير حاجة. والزاهد الحق لا يدع الشهوات تتحكم فيه، ولا يَتَّبع هوى نفسه، ولا يَحْرِم نفسه بدافع الزهد ما أمرت به الشريعة من فرح في الأعياد والتكاثر والتناسل وغيرها[872].

والفصل السادس تناول "الزهد في الدنيا في الشريعة اليهودية" مستعرضا أمثلة من سير الأنبياء والشخصيات التوراتية لإثبات هذا المفهوم، مشيرا إلى أن الزهد ليس قاصرا على الامتناع عن ملذات الدنيا، بل يشمل أيضا التقرب إلى الله بالصوم والتوبة والصلاة، لأنها تقمع جملة الشهوات، مؤكدا على أن الزهد الحقيقي هو ما ينبع من القلب في خشية الله وليس مجرد مظهر خارجي[873]. أما الفصل الأخير فخصه ل" زهد بني إسرائيل قديما وفي زمن المؤلِّف" متحدِّثا عن حال الأنبياء والآباء الأوائل في زهدهم عن الشهوات ومُتَع الدنيا، والأجيال التي جاءت بعدهم مُبَيِّنًا أنهم في حاجة إلى زهد أكبر من زهد الأوائل لتمكن الشهوات وضعف العقول، مؤكدا على أن الزهد مُخْرِج من عبودية الشهوات بالتخلّي عن المَلذَّات وعدم الالتفات إليها وإلى زخرف الحياة الدنيا، حتى لا ينشغل الزاهد عن الله، فأوقاته معمورة بالذكر تحميدا وتمجيدا وإجلالا[874].

عاشرا: الباب العاشر في صدق المحبة لله تعالى.

وقد جعله غاية المراتب كلها، ونهاية المنازل، بعد فراغ القلب من كل ما سوى الله وتجريده له وحده سبحانه، راسما فيه منهجيته بمقدمة يجعل من خلالها الخوف أولى مراتب المحبة، ماشيا في التدرج حتى يتملك القلب هَوى العبد مخرجا منه الدنيا وما فيها، مُخبِرا أنّ كلّ ما جاء في هذا الكتاب من فرائض النفوس، خادم لهذا المقصد الأسمى وما هي إلا مَراقٍ لبلوغ هذا المرمى لكونه

[872] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 395 إلى ص 402.
[873] المصدر نفسه، ص403، 404، 405، 406، 407.
[874] المصدر نفسه، ص 409، 410، 411.

غايتها ونهايتها. مقسما هذا الباب إلى سبعة فصول[875]، بادئا الفصل الأول بالحديث عن "محبة الله" الذي جعله انقطاع النفس ونزوعها إلى الله وحده، مشبها إياه بالروح التي تتوق إلى الانعتاق واتصالها بمصدرها الإلهي، بينما تتأذى عندما تكون محصورة في الجسد المادي، مؤكدا أن الحب الحقيقي يتجسد في التخلص من شهوات الجسد وقيوده، والتفاني في الطاعات وكسب الرضوان الإلهي بعديد القربات، حتى يفتح على المحب من البصيرة والكشوف ما يثبته على الاستمرار والزيادة[876]. والفصل الثاني تناول فيه "وجوه المحبة" ووضح فيه أن المحبة ثلاثة أنواع: محبة العبد لمولاه على مَنِّهِ وفضله، ومحبته من أجل تجاوز سيئاته، ومحبته إجلالا وتقديرا لا لرغبة ولا لرهبة. وقد تكون المحبة لعينه تعظيما وإجلالا فتلك محبة الخُلَّص، كما نبه على الصدق في المحبة فلا تكون بادية على اللسان فقط وتُكَذِّبها الأفعال، بل وجب أن تكون دافعة لترك كل شيء في رضاه وَجَلْبًا لمحبته[877]. أما الفصل الثالث فخصه للحديث عن "طرق المحبة في الله" الذي جعله مربوطا بمقدمات إنْ صَحَّت المحبة وإلا فلا، فكان لزامًا البدء بالإخلاص الذي جعله إخلاصَين هما إخلاص التوحيد لله وإخلاص العمل في طاعته، أما الثانية فهي التواضع لله ولأوليائه ولصفوته من خلقه، والثالثة المحاسبة للنفس على الطاعة وعن التقصير، والثالثة: الاعتبار بمن سبق، والاعتبار بوصايا الكتاب، كما أخبر أنه ليس من شيء أعظم عند العبد من فرحه بربه وبإخلاصه له، وبأنسه به والتجائه إليه[878]. أما الفصل الرابع فقد حدد فيه مقدور الناس في المحبة وسمَّاه " أيُّ محبة يستطيعها الإنسان" وذكر ثلاثة أصناف للمحبين، منهم من بإمكانه إتلاف ماله في سبيل الله، والآخر إتلاف ماله وجسده في رضا الله، والثالث إتلاف الأرواح والأجسام والأموال، ثم ذكر جزءا من تضحيات الأنبياء عليهم السلام في سبيل إبداء حبهم لله، فذكر قصص إبراهيم وأيوب عليهما السلام، بحيث تَجَلَّت محبتهم بالصبر على الابتلاءات والرضا بقضاء الله وقدره، كما أن

[875] المصدر نفسه، ص 413، 414.

[876] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 415، 416.

[877] المصدر نفسه، ص417، 418.

[878] المصدر نفسه، ص419، 420، 421.

المحبة الصادقة تكون بالقلب والجوارح[879]، أما الفصل الخامس فجعله لبيان "مفْسِدَات المحبة" وذكر منها تقصير الناس في ما تقدم ذكره من مقدمات المحبة، وأضاف عليها معنى الولاء والبراء، فيتولى من أحب الله ويبغض من أبغض الله[880].

بينما قد ذكر في الفصل السادس "دلائل المُحِبّين" حيث جعل للمحب علامات بادية، ذكر أهمها: الانصراف عن كل شاغل عن طاعة الله، وظهور علامات الخوف منه، والخوف من عقابه، والمهابة منه والإجلال، واستواء الذم والمدح في مرضاته، كما أن بذل النفس والمال والوقت والبدن في رضاه دليل محبة، والابتعاد عن القسم في غيرما أَيْمَان حانثة، أو القذف والأقوال القبيحة، والاستعانة بغيره والبعد عنها، كلها علامات المحبة الصادقة، كما أن إرشاد الناس للطاعات وزجرهم عن المحَرَّمات، والاكثار من نوافل الليل بالصلاة، والفرح والسرور بالله وبمعرفته والشوق إليه والبهجة بمحبته، والتَمَسُّك بشريعته[881].

أما الفصل السابع والأخير فخَصَّه بذكر "سِيَر المحبِّين" والذي جعله خلاصة الكتاب كله بوصف أحوال المحبين وصفاتهم، مع الاستشهاد بمواضع من التوراة مشيرا في خاتمته إلى أن الكتاب حاث للعامل بالإخلاص، وللمشتغل بالدنيا بالمحاسبة، وللحريص عليها بالتوكل، وللمتكبر بالتواضع، وللتائه بالاعتبار، وللمسرور الفرح بالزهد، وللعاصي بالتوبة، وللغافل بالتزام الطاعة، وللموحد بإخلاص التوحيد، ولمن أراد العلم والعمل بفرائض القلوب فعليه، بضبط الجوارح عن الشهوات، ومراقبة الخواطر، والتَحلِّي بالآداب العالية والاقتداء بالسِيَر الفاضلة[882].

أما فيما يخص المنهجية الشاملة للكتاب فإن أحمد شحلان يؤكد على أن كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر قد تمت صياغته لتوافق منهجية كتاب إحياء علوم الدين الذي عمد فيه الغزالي إلى تقسيمه إلى أربعة أرباع، فالربع الأول خصه للحديث عن العبادات،

[879] المصدر نفسه، ص 423، 424، 425، 426.

[880] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 427.

[881] المصدر نفسه، ص 429، 430، 431، 432، 433، 444.

[882] المصدر نفسه، ص 435، 436، 437، 438، 439، 440.

والثاني عن العادات، والربع الثالث عن المهلكات، والربع الرابع عن المنجيات، وبعد تمعن وإمعان لابن باقودا في هذا الكتاب، تبين له أن الربعَيْن الأولَيْن في أعمال الجوارح قد اشتغل به علماء جنسه منذ القِدَم واستفاضوا الحديث عنه، والربعان الآخران في أعمال القلوب التي لم يجد لها أثرا في تراث قومه، فعمد إلى الحديث عنها، وخاصة وقوفه عند ربع المنجيات الذي جعل كتاب الهداية على منواله، والمقارنة البسيطة بين الجزء الرابع والخامس من الإحياء وكتاب الهداية سيكون خير دليل على ذلك[883]، وسنجري مقارنة بسيطة بين أبواب كتاب الهداية وكتب الإحياء لنرى مدى التقارب المنهجي بينهما، وكذلك المحتوى المعرفي، لكن مع التأكيد أن إثبات التشابه الحرفي محال رغم اعتماده عليه:

أبواب كتاب الهداية إلى فرائض القلوب	كتب إحياء علوم الدين
- باب في إخلاص التوحيد لله ص41.	- كتاب التوحيد والتوكل ج4، ص 338.
- باب في الاعتبار بالمخلوقين ص89.	- كتاب الفكر ج5، ص 87.
- باب في وجوب التزام طاعة الله ص119.	- كتاب الصبر والشكر ج4، ص83.
- باب في التوكل على الله ص 169.	- كتاب التوحيد والتوكل ج4، ص 338.
- باب في اخلاص العمل لله ص 229.	- كتاب النية والإخلاص والصدق ج5، ص3
- باب في التواضع لله ص 267.	- كتاب الخوف والرجاء ج4، ص 197.
- باب في التوبة ص 299.	- كتاب التوبة ج4، ص 3.
- باب في محاسبة النفس ص 331.	- كتاب المراقبة والمحاسبة ج5، ص 46.
- باب في الزهد ص 383.	- كتاب الفقر والزهد ج5، ص 264.
- باب في المحبة لله ص413.	- كتاب المحبة والشوق والانس ج4، ص407[884]

[883] أحمد شحلان، سلطان التصوف الإسلامي على متصوفة اليهود، ص400.

[884] المرجع نفسه، ص 403، 404.

المطلب الثالث: دوره في بعث الحياة الروحية لليهود.

بالفعل كان ابن باقودا أول واضع لأسس التصوف اليهودي بكتابه المنهجي الأشبه بكتاب إحياء علوم الدين في طريقته ومنهجيته ومقاصده، فاتحا به الطريق أمام علماء اليهود الذين جاءوا بعده، فقد صار هذا العلم واضح المعالم والغايات، بعد أن سار على نهجه أبراهام بن موسى بن ميمون ونتنئيل بيرف الفيومي وأبراهام بن عزرا وغيرهم كثير، ممن رأينا تأثير التصوف الإسلامي فيهم، وتأثير ابن باقودا كذلك، المتأثر هو الآخر به، ليكون أعظم إنجاز قام به ابن باقودا أن عرَّف اليهود بالتصوف وجعلهم يستقون منه وَفْق ما سطره ورسمه في كتابه من طريقة الأخذ والاعتبار، ليكون في هذا المقام أشبه بسعديا الفيومي كونه الفاتح لباب الفلسفة والكلام اليهودي المستمد من التراث الإسلامي، ليترك بعده العنان لأتباعه ومحبيه في الاستزادة من هذه المناهل العلمية، وقد أشاد به ابن باقودا أيضا وعزى إليه الفضل في تلك المباحث العقلية والكلامية والفلسفية[885]، كما سيعزو بقية العلماء المشتغلين بالتصوف الإسلامي في الساحة اليهودية الفضلَ كلَه لابن باقودا، لكونه المعلم الأول له والمعرف به، فاتحا به طريقا آخر نحو اليقين الذي لا يساوره شك، بانيا من خلاله مصدرا جديدا من مصادر المعرفة الذي سينافس الفلسفة فيما بعد[886]، والذي سنرى أنه كان السبب في العداء الذي سيشن عليها لوجود بديل عنها، أكثر بساطة وأكثر وثاقة من حيث السلوك والطقوس، مرجعا للشريعة اليهودية مكانتها بعدما كادت أن تفقدها في منحى الفلسفة التي ازدرت كل الطقوس الشكلية معتبرة إياها مجرد رواسب فكرية للإنسان القديم الذي خاطبه الله بها لعدم استطاعته فهم الخطاب وفق المراد الإلهي إلا من خلال تلك الشكليات[887].

[885] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 20، 21.

[886] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 237.

[887] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 162.

لكن سنتجاوز هذا التأثير الشخصي والفردي والخاص بالطبقات التي تمثل البرجوازية العلمية، إلى دوره التأثيري في الجمع اليهودي ككل، ولتأثيره في النسق الكلي لليهودية، والتغلغل إلى الطبقات الأدنى من المجتمع اليهودي في تشكيل كيان متماسك تذوب فيه الفوارق العلمية والطبقية، ويصير فيه كل فرد مشروعا قائما للتحقق بهذه المعارف تحليا وتجليا.

لكن قبل البدء في الغوص في هذه النتائج، كان لابد من البحث عن الأسباب الحقيقية التي جعلت مثل هذه النقلة الراديكالية في الفكر اليهودي الذي كان يسير بخطى ثابتة وأكثر جدية، تجاه العمل الفلسفي المذهول به، حتى أن تلك المرحلة كان بالإمكان تسميتها بالطفرة التاريخية في الفكر اليهودي، لوجود فلسفة يهودية واضحة المعالم، رغم تأثرها الكبير في أسلوبها ومنهجيتها بل حتى في لغتها بالفلسفة الإسلامية. ثم يخبو فجأة بريقها وتصير مثلُ هذه الأعمال جُرما يُتابَع عليها أصحابها ويُنْفَوْنَ، وتُصادَر كتبهم وتُحرَق، بل وتعتبر زندقة وهرطقة ومروقا عن الدين[888].

ومن محاسن الصدف أن نجد شخصيات في الفكر اليهودي تتطابق سيرتها العلمية مع بعض سير المفكرين المسلمين، فعنان بن داود يمكن أن يشبه بواصل بن عطاء الذي اعتزل الجماعة وأسس مذهبا خاصا مبنيا على العقل، صار يحاكي به علوم المذهب السائد، وسعديا الفيومي أشبه بأبي الحسن الأشعري[889] لكونه واضع أساس العقيدة وممنهج العمل الذي كان عليه السلف بوضع قواعد تصونه من الزلل، وموسى ابن ميمون أشبه بابن رشد من كل النواحي في الطب والفقه والفلسفة، وغيرهم كثير.

لكن ابن باقودا أكثر شبها وإلى حد بعيد بأبي حامد الغزالي، الشخصية التي لعبت دورا جوهريا في التاريخ الإسلامي، ليكون الأمر نفسه مع ابن باقودا في الشق اليهودي كذلك، بحيث يمكن القول أنه غزالي الفكر اليهودي، لعدة أسباب أبرزها ما رأيناه في المطلب السابق الذي يمكن من خلال تتبع مضمون الكتاب الهداية أن نعيد تسميه فنقول إنَّه إحياء علوم الدين بخط عبري

[888] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 230، 231.

[889] المرجع نفسه، ص 40.

واستشهاد يهودي، إذ كانت النصوص الاستشهادية من المنقول والمكتوب مجرد تبريرات لا تقعيدات، وكذلك الدور الذي لعباه في نقل الفكر الديني من الفلسفة إلى التصوف[890]، أين كانت الأوضاع العلمية السائدة في كلا الصرحين الإسلامي واليهودي تسير نحو العمل الفلسفي أكثر في مقابل انحصار الاتجاه التقليدي النقلي، الذي لم يكن لترضى به التيارات الأصولية من متكلمين وفقهاء، لدرجة اعتبروه دخيلا على الساحة الدينية[891]، بعدما لفتت أضواؤها الساحة العلمية على حساب علوم النقل والأثر، ونظرا لما صارت تبثه من الشكوك في كليات الدين ومحاولة زعزعة الثوابت.

فتصدى الغزالي لهذا الخطر المحدق بالدين من خلال عكوفه على فهم الفلسفة مدة ثلاث سنوات قراءة وتدقيقا، ليؤلف على إثرها كتاب مقاصد الفلاسفة، بعد أن تحقق عنده زيف آرائها وخداعها، فألف كتاب التهافت[892]، وكان لهذا الكتاب وقع كبير في تغير مسار الفكر الإسلامي، فقد حقق به مراد الفقهاء والمتكلمين، وهدم به أركان الفلسفة من جذورها ونقدها نقدا مدمرا[893]، وأنزلها من عليائها الذي كان حكرا على الفلاسفة فقط، لدرجة صار العوام على وعي بها، وهذا ما أعابه عليه ابن رشد الحفيد[894].

وقد كان وصف أحمد شحلان لحال الفلسفة في العصور الوسطى بعد انتشار كتاب الغزالي، وحملته الشرسة عليها، بكونها أزمة فكرية بأتم معنى الكلمة، في كلا الثقافتين الإسلامية واليهودية، بحيث كان كل تغير يطال الساحة الإسلامية ينتقل في لمح البصر إلى الساحة اليهودية، وقد عرفنا كيفيته من خلال عمليات الترجمة واللقاءات العلمية والمدارس المختلطة، فقد تم إجهاض كل محاولة للعمل العقلي المبني على التفلسف[895]، ولعل مصطلح الأزمة هو أصح ما يمكن تسميته

[890] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص236.

[891] فؤاد بن أحمد، موت الفلسفة في السياقات الإسلامية، ص 13.

[892] المرجع نفسه، ص 5.

[893] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosoph , p 323

[894] فؤاد بن أحمد، موت الفلسفة في السياقات الإسلامية، ص 13.

[895] أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 217.

في هذا السجال، فقد بدأ التأريخ لموت الفلسفة في الساحة الإسلامية بعد ظهور هذا الرد المنهجي[896].

وفي الساحة اليهودية كان ابن باقودا سابقا لعصره، مستشرفا مصير الفلسفة قبل أن تصل لذروتها على يد موسى بن ميمون الذي اعتبر عصره، العصر الذهبي للفلسفة اليهودية، فاستنسخ التجربة الإسلامية بعدما رأى محاكات الحركة العلمية اليهودية للحركة العلمية الإسلامية، ورأى تطور العلوم اليهودية على نفس السياق والوتيرة التي تسير بها ضرتها الإسلامية، فعلم أن الفن الذي فتن به اليهود والمسلمون قد نضج وآن قطافه، وهذا مستمد من سيرة شيخه الأكبر سعديا الفيومي، الذي مال إلى الاتجاه الروحي في أواخر أيامه[897]، ليتأكد أن طريق الفلسفة والكلام مهما طال فهو قصير، والغلبة للروح لا للعقل، كما شهد ما آلت الفلسفة إليه على يد الغزالي، خاصة وقد تيقنَّا من اطلاعه الواسع للتراث الإسلامي.

فانتهج أسلوبا نراه حكيما لكونه لم يقف عثرة ضد الفلسفة في وقت كانت الكفة راجحة إليها، وترك الحكم للزمن، وتلون بأسلوب الفلسفة ليطرح مشروعه البديل في شكله الصوفي، لعلمه أن كل من سار عكس التيار آيِلٌ إلى الزوال، فكان كتابه الهداية إلى فرائض القلوب بوابة لتجسيد هذا المشروع الذي بإمكان كافة إسرائيل أن تسير على خطاه كاسرا به البرجوازية الفكرية وغرورها المعرفي، خاصة وأنها مؤدية إلى نفس اليقين الذي تطرحه الفلسفة بأسلوب أكثر رقة واستساغة من قبل العوام، ومماشيا مع تطلعات الاتجاه الحاخامي الذي رأى أن الفلسفة حقا قد صارت تشكل خطرا بعدما أوغلت في جانب التأويلات والرمز الذي أفقد النصوص قيمتها الدينية والتاريخية، وصارت ترى الجانب الطقوسي من الديانة اليهودية مجرد فلكلورات رمزية يجب الغائها[898]، ليأتي

[896] فؤاد بن أحمد، موت الفلسفة في السياقات الإسلامية ،ص 25.

[897] Sa'adja b.Jusuf Al-Fajjumi, Al-Amanat wal-itiqadat, S. Ladauer, P 319,320.

[898] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 150.

ابن باقودا ليعيد لها بريقها ولمعانها في السير إلى الله مؤكدا على ضرورة التزام الشريعة، وأنها لم تكن أبدا معارضة للعقل، بل تسير في اتجاه واحد وكلٌ يخدم الآخر.

ولم يكن اتجاهه نحو التصوف لمعرفته بمصير الفلسفة فقط، بل لإيقاف المد القرائي الذي كاد أن يجتاح الأندلس[899]، فعمد إلى تثبيت العقيدة الربانية بأسلوب جديد لم يعهده اليهود من قبل، ويبث الروح فيه من جديد، بعيدا عن جفاء الكلام والفلسفة التي صار للقرائين فيها الباع الطويل، فإذا حسمت هذه المنافسة المذهبية بإدخال علم جديد ويكون السبق فيه لأحد أحبار الربانيين، فهذا سيقوي شوكة الأحبار مما يضعف امتداد العنانيين، كما كان للأشعرية التي عرفها من كتب الغزالي والجويني وغيره أثر في تعضيد حججه ضد القرائين حيث كانت مستندة فقط على أدلة المعتزلة، فتقوى بها، راسما من خلال هذا المزيج الإسلامي منهجا متأصلا قائما على الاعتزال الذي ورثه عن الفيومي والأشعرية التي تأثر بها في البيئة الأندلسية واطلاعاته المتعددة، ثم أخيرا من التصوف الذي ارتضاه بديلا عن التفلسف في سابق الأيام وما تأتي به الأحداث، وانتشر هذا المنهج كالنار في الهشيم في كل أرجاء الأندلس، ونراه قد انتقل إلى المغرب، ثم مصر واليمن وفلسطين، ثم إلى جميع أصقاع أوربا.

وتمر السنون على موت ابن باقودا وينتقل مؤلفه عبر القارات وتنتشر نسخه وترجماته كما رأينا في المبحث السابق، لتظهر الأزمة الحقيقية ويأتي ما كان يأمله ابن باقودا، من انحسار الفلسفة وظهور التمرد عليها، لتظهر من جديد مكانة كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، لكونه البديل الحتمي للفلسفة التي وصلت إلى حد التخمة العلمية والنبذ الاجتماعي، فبعدما انتقلت الفلسفة الإسلامية و اصطبغت بطابع اليهودية كما حدث مع العلوم الأخرى التي عُدِّلت لخدمة القضايا اليهودية، ظهرت مشكلة تعتبر حتمية لكل من مازج بين الدين والفلسفة، هي مشكلة العقل والنقل، فقد عالج سعديا الفيومي هذه المشكلة في كتابه "الأمانات والاعتقادات" وبَيَّن أن الفلسفة لا

[899] أحمد شحلان، تأثير أبي حامد الغزالي في متصوفة اليهود، ص 623.

يجب أن توضع إلا في مقام خدمة الدين ولا تكون إلا تالية لها في المرتبة[900]، لكن هذه النتيجة اقتنع بها يهود المشرق على غرار يهود المغرب في الأندلس، الذين تشبعوا بالفلسفة الإسلامية، حتى اقتحمت فكرَهم الديني، الذي صار يشكل خطرا على التقاليد التلمودية، وأدى تطبيقهم للمنهج العقلي والفلسفي في دراسة النص المقدس إلى ظهور حالة من التقارب الفكري تجاه القرائين. فظهرت إزاء هذه المشكلة ثلاثة مذاهب: مذهب يرى بضرورة التشبث بالنص المقدس كابن باقودا، وآخر تبنى الفكر الأرسطي كابن ميمون، والثالث زاوج بين المذهبين موفقا بين الفلسفة والشريعة مثل ابرهام بن داود الطليطلي[901].

وكان محور هذه المشكلة هو موسى بن ميمون و كتابه دلالة الحائرين بعدما اشتهر وأصبح يهدد اليهودية الحاخامية، فناله من التكفير ما لحق بالفلاسفة المسلمين، وتحول الصراع من شكله العلمي إلى شكله العملي، فأصدرت فتاوى بتكفير كل من يشتغل بدراسة كتاب دلالة الحائرين، وكانت أول محاولة لمنع الفلسفة سنة 1230م بقيادة سلمون بن ابراهيم الذي حرَّض أحبار شمال فرنسا على الوقوف بجانبه في هذا الموقف، ثم أدت الفوضى المذهبية إلى الاستغاثة بالسلطات المسيحية، التي وجدت فرصتها للقضاء على الفكر الرشدي الذي كان يمثل الإلحاد بالنسبة إليهم، و تمت بين سنتي 1232م و 1233م إحراق الكتب الفلسفية التي كانت بحوزة اليهود[902] .

لكن بعد تدخل المسيحية في هذا الصراع الطائفي زادت حِدة التعصب إلى الفلسفة وعادت بقوة إلى الساحة الأوربية واحتدم الصراع هذه المرة بين أنصار الفلسفة وبين الأحبار اليهود، إلا أنَّ الضمير القومي تَفطَّن إلى أنَّ مثل هذه النزاعات المذهبية التي لا يذهب ضحيتَها إلا يهود الشتات.

فعمد الأحبار المناهضون للفلسفة بعد إدراكهم أن القضاء على الفلسفة لا يكون إلا بفلسفة مثلها، وأن الفكرة لا تُجَابَه إلا بالفكرة، إلى البحث عن نموذج يوفر لهم الوقت والأمان، فلم يجدوا

[900] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 227.

[901] المرجع نفسه، ص 228.

[902] المرجع نفسه، ص 230، 231.

غير كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي لفهم الفلسفة وتذليل كبريائها الاصطلاحي، وتهافت الفلاسفة لوضع حد نهائي لها، فقد كان لهم معرفة سابقة به، وبما ألحقه بالفلسفة في الساحة الإسلامية، ليجدوا أن في حربهم ضد الفلسفة ضرورة لابد منها، هي ترجمة كتب الغزالي[903] بعد أن فقد يهود الشتات اللسان العربي إثر سقوط الأندلس، "فاختار يهود جنوب فرنسا من مؤلفات الغزالي مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وميزان العمل، والقسطاس المستقيم، ومشكاة الأنوار، والقياس من معيار العلم، وأجوبة أجاب بها الغزالي بعض سائليه"، حيث ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة ثلاث مرات الأولى لإسحاق البلاغ والثانية ليهودا ناتان بجنوب فرنسا والثالثة لمترجم مجهول[904]، وقد شرحه شُرَّاح كُثُر من بينهم موسى النربوني بين سنتي 1342 و1349، واسحاق بن شم طوب بجنوب فرنسا سنة 1459، أما كتاب تهافت الفلاسفة فقد ترجمه هاليفي بن إسحاق جروندي[905] ، ورغم تفاوت أهمية كتب الغزالي بين اليهود، إلا أن المؤلَّف الأكثر اهتماما بينهم هو كتاب تهافت الفلاسفة، حيث يقول قلونيموس بن داود بن طدروس : "إني وجدت أراء ابن رشد كثيرة الرواج، ولكني وجدت أيضا لدى أصدقائي كثيرا من التقدير لتهافت الفلاسفة للغزالي"[906].

فبعدما ناب الغزالي عن اليهودية الحاخمية في حربها ضد الفلسفة، التي أفرَغت العقيدة اليهودية من حمولتها التقليدية الموحدة للشعب اليهودي، وجدت نفسها تنساق شيئا فشيئا نحو فكره الصوفي الذي ارتضاه لنفسه، بعدما أدركوا حجم القطيعة الهائلة تجاه التطبيقي والنظري وبين الطقوس والعادات الدينية التي هددت بهذا المنظور أركان اليهودية[907] ، ووجدوا فيه نوعا من العزاء النفسي إثر الشتات الدائم والنفي المستمر، فملأت كتبه الصوفية الفراغ الذي تركته الفلسفة، وأخذ العلماء يهتمون به أكثر فأكثر حتى صارت أسماءٌ مثل ابن ميمون وسعديا الفيومي وابن جبيرول عديمة الأثر، بل صارت مجهولة لدى الغالبية العظمى للشعب اليهودي. ومن شدة هذا التغيير

[903] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 233.

[904] المرجع نفسه، ص 218.

[905] المرجع نفسه، ص 219 .

[906] المرجع نفسه، ص 226.

[907] أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ص 162.

الرادكالي أخذ أحمد شحلان في التساؤل عن السبب الرئيسي في الظهور المفاجئ لما يسمى بالتصوف اليهودي في ثوبه القبالي بعد هذه الحوادث مباشرة، ولماذا لم يظهر كتاب الزوهار إلا في هذه المرحلة التي التفت اليهود فيها إلى كتب الغزالي الصوفية[908].

وكان في هذه الآونة بالضبط حاجةٌ إلى استعادة غزالي اليهود، بعدما أثخن غزالي الإسلام الجراح في الفلسفة وأسقطها صريعة بين الفكرين اليهودي والإسلامي، ليعود بعدها كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوزام الضمائر بقوة، لكونه المؤلَّف الرئيس للسلوك الصوفي بثوبه اليهودي، خاصة وأن اليهود مولعون بحب أعمالهم وتقديسها، ونفورهم من أعمال غيرهم وازدرائها، ليجيء عصر التصوف اليهودي بعد أن تمرسوا شيئا منه وتأصلوا فيه على يد ابن باقودا[909]، ويجيزهم في علوم القوم حتى يزدادوا منهم علما ورقيا فقد أكثر من الثناء عليهم وحاثا على قراءة سيرهم والتأسي بهم.

وبعد أن سقطت الفلسفة من عليائها لوقوفها في وجه التيار الحاخامي المتأصل الذي امتد لقرون طويلة، قرر كبراءه أن يخلقوا بديلا عن الفلسفة من خلال إعادة طبع كتاب الهداية إلى كل لغات أوربا حتى تستقر أفئدة اليهود على مذهب واحد، بعد استئناسهم به وعلمهم بسهولة وأصالة أسلوبه، وأنه لا يشكل خطرا على الاستراتيجية الحاخامية في الحفاظ على الأمن الديني والقومي في آن واحد، لأن فلسفة ابن باقودا الصوفية دعت إلى إعادة الغوص في التوراة والتلمود والتعمق فيهما واستخلاص العبر والعظات مستأنسين بمنهج المتصوفة.

فحدث اصطلاح مع التصوف الإسلامي، كما حدث مع الفلسفة في العهود الأولى لاحتكاك اليهود بالثقافة الإسلامية، وكان الفاتح لهذا الباب كما قلنا هو ابن باقودا، فصرنا نرى مِن اليهود مَن يشارك التكايا والخانقاهات مع الصوفية، ويتريضون معهم تحت إرشاد الشيخ الصوفي، كما كان

[908] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص236.

[909] أحمد شحلان، تأثير أبي حامد الغزالي في متصوفة اليهود، ص 624.

الامر تماما في بدايات التأثر بالثقافة الإسلامية[910]، فقد جربوا نجاعة ما توصل إليه المسلمون في الفلسفة والكلام واللغة، وهاهم يفتنون بآخر ما تبنته الساحات العلمية الإسلامية وما مارسته المجتمعات البسيطة، خاصة وأنهم خارجون من حرب على الفلسفة، وأنه ما من بد إلا بإيجاد بديل أكثر عمقا في الطرح والبساطة في التطبيق حتى يخلف مكانها، فرأينا ظهور حلقات ذكر يهودية ومجالس سماع وانشاد، وظهور خلوات ومجاهدات في العبادات ما عرفها اليهود منذ زمن الأنبياء، وبدأ الحديث عن الكشوف والكرامات وخوارق العادات، ما وجد صدى كبيرا بين العوام لافتتانهم بمثل هذه الأحداث.

ومن هنا نجد إجابة لبعض التساؤلات التي لطالما حَيَّرت الباحثين، أولها: الكتب الغزالية المنحولة التي نسبت إليه زورا وإلى الكثير من المتصوفة المسلمين، التي قد تكون من باب المستصوف الذي رأيناه في الفصل الأول ممن حاول تشويه التصوف، أو من قبيل آخر تعرفنا عليه بعد أن صارت لنا معطيات أخرى لمجريات لم نعرفهما من قبل، فصار بالإمكان القول، أنها مؤلفات يهودية نسبت إلى كبراء التصوف الإسلامي، حتى يطرحوا بها أفكارا ورؤى لم يكن ليقبل بها اليهود لو نبعت من بني جنسهم لمعرفتهم بعدم تضلعهم في هذا الفن، فعمدوا إلى نسبتها إلى علماء الإسلام لمعرفتهم بافتتان اليهود بما يكتبه المسلمون، وتستمر تلك الحال إلى أن يظهر كتاب مؤَصَّل ومقعَّد على رؤى صوفية يهودية يسمى كتاب الزوهار، لتكون هذه الإجابة الثانية: وللأسباب نفسها نتوصل إلى أصل ظهور كتاب على مثل شاكلة الكتب المنحولة دون مؤلف، أو لمؤلف ينسبه لغيره، بل وإلى زمان ليس بزمانه أصلا، لمعرفة صاحبه بأمرين أساسيين: أنَّ بَنِي جلدته عالمون بحقيقة هذا العلم الذي ليس بمقدورهم أن يأتوا فيه بجديد دون العودة إلى كتب المسلمين وما توصلت إليه خلواتهم واجتهاداتهم وكشوفهم فيه، فلا داعِيَ ليهودي أن يتلصص عليه وهم حدثاء الأسنان فيه غير عارفين لأغواره ولا معالمه ومقاصده، والشيء الثاني علمه أن اليهود مولعون

[910] Samuel Rosenblatt, High Ways To Perferction Of Abraham Maimonides, p 48,49.

بالأسرار والغموض، وعالمٌ بشدةِ تقديسهم للموروث الغابر في القدم الذي اعتنت بنسجه أيادي المتقدمين، فعمد إلى جعله من المصادر الأولى المرافقة للتوراة والتلمود، ليكون بهذا أولى معالم بروز تصوف يهودي صِرف، كما عرفوا بعد احتكاكهم بالفلسفة الإسلامي فلسفة يهودية صِرفة، آن الوقت لصناعة تصوف صِرف خاص باليهود تحت مسمى "الْقَبَالَاهْ".

وكان أول ظهور لهذا التصوف اليهودي بمعالمه الحقيقية لا كما كان على يد ابن باقودا وتلامذته اللاحقين كأبراهام بن موسى بن ميمون وبيرف الفيومي وغيرهم ...، في الأماكن التي ساد فيها فكر ابن باقودا الذي هيَّأ فيها الأجواء لتقبُّل مثل هذه الأفكار الصوفية المزيجة بين التصوف الإسلامي والغنوص اليهودي القديم والأسرار المبثوثة التي تناقلها بعض الحاخامات كيوحنان بن زكاي[911]، فظهرت معالمه الأولى في فرنسا مركز الدراسات الترجمية والعلوم العبرية والتلمودية، على يد أحد المتصوفة البارزين هو أبراهام بن داود وابنه إسحاق الأعمى اللذان سعيا إلى تداول كتاب "الباهير" في العرفان والأسرار الصوفية اليهودية الذي ظهر أول مرة في بروفانس بفرنسا مدينة الدراسات الحاخامية في القرن الثاني عشر، لينتقل بعدها مركز أعمال القابالليين إلى إسبانيا مهد التصوف اليهودي وكان من أبرز رجالها أبرهام بن شمويل أبو العافية (1240م-1291م)[912] ، حيث نشأت فيها أولى حلقات التصوف الساعية إلى الاتصال بالإله من خلال السفيروت التي تسعى إلى الكشف عن التجليات النورانية، وكانوا في هدفهم هذا موافقين لهدف ابن باقودا في إعادة إحياء التراث الروحي لليهودية من خلال تتبع سير الأنبياء والتدقيق في أقوالهم وسلوكهم لاستخراج الأسرار الصوفية واحياء التقاليد النبوية، في محاولة الكشف الإلهي عن طريق الشطح والتأمل في أسرار حروف النصوص المقدسة وقيمتها العددية والتأمل في أسماء الله، ووصل الأمر

[911] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 166.

[912] المرجع نفسه، ص166.

إلى أوْجِه بعد ظهور كتاب الزوهار الذي وضعه موسى دي ليون Moses de Leon [913] وصار فيما بعد المصدر الأول للتصوف اليهودي بعد كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، وإليه تستند الدراسات والأنساق الصوفية فيما بعد، حيث بقيت إسبانيا الحاضنة الأولى لهذه التيارات العرفانية وبالضبط في مدينة جيرونا في كاتالونيا، واستطاعوا بعد استحكام نفوذهم وذيوع مذهبهم أن ينشئوا مركزا لهم في صفد بفلسطين سنة 1421م[914]. وكانت الأسباب التي دعت إلى استنفار هذا المذهب ونفض الغبار عنه، وبعثه للحياة العامة من جديد، هو تذمر رواده من الأعراف الحاخامية التي وضعها علماء التلمود، الذي صار اسمهم مقرونا بالبلاط الملكي، خاصة وأنهم كانوا من المشجعين للتيار الفلسفي العقلاني، وقد رأينا الحرب المشتعلة عليها في فرنسا وكيف أدى ذلك إلى استجلاب البديل الصوفي فيما بعد.

لكن في اسبانيا وفي هذه الفترة بالذات لم ينتظر أنصار القابالا ظهور نفس الحبكة الفكرية التي وقعت بفرنسا، حتى يتم التخلص من الفلسفة العقلانية والتيار الرشدي والميموني اللذان اجتاحا الأندلس، بل قاموا بعزل أعضاء الجماعات اليهودية المتأثرة بهذه التيارات الفلسفية، لدرجة صاروا يطلقون على كتبهم، الكتب الشيطانية. ولما استفرغت لهم الساحة انتشر مذهبهم خاصة بعد اعتماد كتاب الزوهار، ليسمى فيما بعد بالقابالا الزوهارية، وازداد انتشار هذا المذهب بين الجماعات اليهودية خاصة بعد سقوط الأندلس سنة 1492م وطرد اليهود منها لتنتشر في إسبانيا المسيحية وإيطاليا وبولندة، وتبدأ معها الحملة الماشيحانية التي تبناها الكثير من أدعيائها، وتم طرح مشروع الخلاص الجديد لجماعة إسرائيل الذي بدأه ابن باقودا في مقابل الطرح الفلسفي، خاصة بعد تيقنهم واحساسهم العميق بكارثة اليهود التي حاقت بهم بعد عجزهم الكامل وعزلتهم عن أي مساهمة فعلية في التاريخ[915]. وجاءت في خضم هذه الأحداث شخصية فريدة تدعى "إسحاق

---

[913] موسى دي ليون Moses de Leon ولد سنة 1250م بإسبانيا في قشتالة، وتوفي سنة 1305م ، يعتبر المؤلف الحقيق لكتاب الزوهار، بينما تجعله السردية اليهودية مجرد مكتشف له أعاد كتابته بين سنتي 1280م -1285م . (يحيى ذكرى، مفهوم العهد في التصوف اليهودي، دار روابط للنشر ودار الشقري للنشر، القاهرة مصر، ط1، 2017. ص 14)

[914] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص166.

[915] المرجع نفسه، ص 167.

لوريا"[916] الذي صار المذهب القابالي بفضله في إصدار آخر منتسب إليه تحت مسمى القابالا اللوريانية، أين استطاع دمج المجاهدات الصوفية الداخلية التي تكون على مستوى الأفراد، بنوع من العمل الاسترجاعي لما يخص الشرر الإلهي في طريق الخلاص الإنساني والكوني، مما يرجع الفضل فيه إلى الشعب اليهودي، وبتعبير آخر فإن كومة الحلول التي كانت كامنة في التلمود والتوراة قد تم احياؤها بشكل صوفي وفي ثوب أكثر تطورا، وخارجا عن سياقه الحلولي المعروف، في حلول ذاتي في شخص المتصوف، ليصير حلولا في الشعب كله، لتطغى هذه الرؤية اللوريانية ويزداد نفوذها ابتداء من القرن16م ليصطبغ بها التصوف اليهودي فيما بعد وتظهر على أنساقها الحركات الماشيحانية والتي كان فيها شبتاي ستفي أبرز ممثليها[917].

وقد ظهر على هذه الفرقة الجديدة شيء من آثار التأثر بالتصوف المغشوش الذي ناقشناه في الفصل الأول والذي يتبرأ منه الإسلام، لكن انتقل بصورة أو بأخرى إلى المجتمع اليهودي وإلى الطبقات العليا لعلماء القابالا، وهو القول بالباطن في مقابل الظاهر، وازدراء الشريعة واعتبارها مجرد قشور للدين وأنها رسوم وقف عندها الفقهاء والحاخامات ونسو باطن الشريعة وجوهرها، لدرجة صاروا يصفون فيها أنفسهم بأعلم الناس بالدين ظاهره وباطنه وأن الحاخامات ليسوا إلا حميرا، فصاروا يلقبونهم ب "الحمار المشناوي" نسبة إلى المشنا، و"حمور" نسبة إلى الكلمة العبرية "חמור " والتي تعني حمار لكن بأسلوب متهكم ومتنمق في الآن ذاته، فهم يقصدون به المعنى الحرفي لكن إذا اضطرهم الحال قالوا أن حروفه المتقطعة تعني " فقيه عظيم وحاخام الحاخامات"، معتبرين أن نص المشنا ليس إلا دفن للشريعة الموسوية وأنها "مقبرة موسى"، وحتى اسبينوزا تأثر بهذه الأوصاف إلى أن قال بأن هذه الشريعة لم تنزل إلا عقابا لبني إسرائيل، وسار الأمر على هذا الحال من الازدراء للشريعة الربانية وأقوال الحاخامات إلى أن استحكم أمرهم زمام الدين اليهودي

[916] إسحاق لوريا المؤسس الفعلي لحركة القابالا اللوريانية ، عرف بآري قادوش، ولد سنة 1543م، قام بتأسيس مدرسة صفد القبالية بفلسطين ورغم أنه كان من يهود الأشكناز إلا أن له الكثير من الأتباع من المغرب الأقصى، توفي في فلسطين بصفد سنة 1572م (عطا علي محمد شحاتة، اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين، دار الكلمة، مصر، ط1، 1999. ص 198، 199، 207)

[917] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 167، 168.

ولم يعد بمقدور التيار الحاخامي فعل أي شيء تجاه هذه النزعة الروحية، فتم قبولها ضمن المنظومة الدينية لتصير جزءا لا يتجزأ من اليهودية الحاخامية وضمن اللاهوت الرسمي للديانة [918]، ومن أهم الأمور التي نعتمد عليها في تأكيد تأثير ابن باقودا حتى في التصوف القابالي وأنه المؤسس الحقيقي للدعامة الصوفية في الديانة اليهودية، كونه قد قرب إلى بني جلدته مصادر التصوف وعمد إلى تطبيع العلاقات بين الروحانيات الإسلامية والوجدان اليهودي، لدرجة أن ممثل الذروة الروحية للتصوف اليهودي القابالي، شَبَتَاي تْسفي[919] نجده قد اعتنق الإسلام، وأعلن ردته عن الديانة اليهودية[920]، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أنه تتبع مصادر فكره القابالي خطوة خطوة إلى أن وصل إلى المعين الصافي للسلوك الروحي وهو التصوف الإسلامي فأرست روحه وقلبه عنده وشرب منه دون واسطة، لا واسطة القابالا ولا واسطة الترجمات ولا واسطة الهداية الى فرائض القلوب. لتنتقل الأضواء بعدها من التيار القبالي إلى التيار الحسيدي الذي حاول تهذيب السلوك اليهودي والعودة به إلى الأصل الصوفي الحقيقي، رغم استمداد الكثير من العقائد والأفكار من القبالا[921].

ويخبرنا أحمد شحلان في مقدمة تحقيقه لكتاب الهداية إلى فرائض القلوب، أن مذهب الحسيديم أو الأتقياء الذي ظهر في أوربا الشرقية منذ العصر الوسيط لم يكن إلا امتدادا لحركة التصوف اليهودي الذي بدأ شعاعه بانتشار كتاب الهداية إلى فرائض القلوب[922].

---

[918] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 167.

[919] شبتاي تسفي، أحد مدعي الماشيحانية ولد في الأناضول سنة 1626م ومات بمدينة ألكون بألبانيا سنة 1675، قام بخرق الشريعة الحاخامية سنة 1648م وأعلن أنه الماشيح وألغى جميع النواميس الموسوية والشريعة الشفوية، آمن به الكثير من اليهود واعتبروه الرجل المخلص حقا، كما يرجع إليه وإلى أتباعه يهود الدونمة (عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، مصر، ط1، 1998م)

[920] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص168

[921] المرجع نفسه، ص 168.

[922] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص14.

وإن صدى وصاياه لتظهر واضحة في تعاليم بعل شيم طوب مؤسس الحركة الحسيدية في أوربا، حيث نهى عن الافراط في العبادات والانقطاع للصوم حتى تفنى له الأكباد، ودعا إلى الاعتدال في حقوق الروح وحقوق الجسد، ورأى أن تعذيب النفس ليس بالشيء المرغوب، وأنه من واجب الانسان شكر نعم الله ولا يكون هذا إلا بالتعرف عليها وتلبية شيء من رغبات الجسد، لأنَّ له حقا على الانسان كذلك سيحاسبه الله عليه[923]، ورأى في نظرة معاكسة لرأي الحاخامات بأن أساس الطريق إلى الله ليس في اتباع وصايا التلمود فقط ولا في جعله الطريق الوحيد الموصل إليه، ليوافق رأي ابن باقودا المستمد من التصوف الإسلامي، بإن قال " إن دراسة التلمود هي طريق واحدة من طرق عدة توصل إلى الخالق"[924]، ليكون هذا القول أشبه بقول إمام الطائفة الجنيد البغدادي، عدد الطرائق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق[925]، ولم يكن ليتعرف عليها لولا اطلاعه على أعمال ابن باقودا، وقد أعاب على طرق التدريس الربانية أنها تورث الجمود وتبعد عن الروحانيات، مخبرا أن هذه الطريق لا توفر للإنسان الحياة الروحية التي يحتاجها في توازنه الذي خلقه الله عليه، وكانت من جملة وصاياه لمريديه أن يستمتعوا بحياتهم وأن يكونوا فيها مبتهجين سعداء، لأنها إحدى الرؤى الكونية للحياة التي لا يجب حصرها في الصلاة فقط، بل في كل لحظة من لحظات الإنسان، وشدد على البعد عن سبل الكآبة والحزن واعتبرهما من الأشياء المبْعِدَة عن الله لكونها من سبل الشيطان المقْنِطَة من رحمة الله، مؤكدا على أن السائر في طريق الله لابد له أن يكون سعيدا، ومن أقواله في هذا: " إن الحزن والندم يبعدان عن الينبوع الإلهي" لتوافق كل هذه الآراء ما وصى به ابن باقودا في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، وليس هذا فقط بل أكد على ضرورة الإخلاص والمسارَعة في التوبة حال الذنب، وأن الوصول إلى درجة الأولياء والمستويات العليا من الروحانيات، ليس حكرا على طبقة مخصصة أو مجموعة معينة، بل هو من نصيب كل إنسان، لاستواء البشر في هذا القدر، لكن أضاف شيئا عليها زيادة على تعاليم ابن باقودا في محبة الله

[923] جعفر هادي حسن، اليهود الحسيديم، ص 21.

[924] المرجع نفسه، ص 20.

[925] أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، ص 46.

وهي محبة اليهود والتوراة، لتكون هذه الثلاثة واجبات كل انسان على هذه البسيطة، لمن أراد النجاة[926].

المبحث الثالث: الملمح الصوفي في كتاب الهداية.

رغم أن المباحث السابقة قد توسعت في الحديث عن مؤشرات تأثر ابن باقودا بالتراث الإسلامي الصوفي من خلال أقوال العلماء فيه والشخصيات التي تأثر بها ومنهجيته العلمية التي سار عليها، ورأينا أنه لم يكن لنا لنتعرف على هذا التأثر لولا كتابه الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ورغم تلك الأدلة، يرى الباحث أن الكتاب ما زال في مقدوره الإفصاح عن الكثير من الخبايا وقادر على تفريغ حمولته الصوفية بقليل جهد نظرا لبيانها ووضوحها، فهي لا تخفى حتى على القارئ للكتاب قراءة أولية، وسنسعى في هذا المبحث إلى استخراجها عن طريق بيان الاقتباسات المباشرة، واستخراج المصطلحات الصوفية المستعملة فيه وبيان وجه استعمالها وتوظيفها، لنتمكن من الإجابة عن الأسئلة التالية في الختام: هل كانت هناك غاية من السلوك؟ وهل كانت مُقعَّدة على أصول صوفية صِرْفة أم كانت مجرد اتباع لظاهر الفن دون الغوص في أعماقه؟

المطلب الأول: الاقتباسات المباشرة وغير المباشرة من التراث الإسلامي.

تعتبر طريقة استخراج الاقتباسات المباشرة من بين أفضل الأدلة التي لا مراء فيها حول تأكيد التأثر الذي لا مناص فيه من البحث عن تأويلات تُوهِمُ عكس ذلك، وتدافع ضد الحقائق الواضحة، وهذا ما سنراه في هذا المطلب، فقد كثرت الشواهد الحديثية والقرآنية وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الصوفية مما يبين مدى التأثر العميق بالتراث الصوفي من خلال اعتماده مصادر القوم وبيان منهجيته في الإحالة عليها، بحيث كان يفصح أحيانا بطريقة ممنهجة يخفي بها على اليهود مصادره، فإذا ما أراد الاستشهاد بالتراث الإسلامي نجده في غير ما موضع يحذف القائل

[926] جعفر هادي حسن، اليهود الحسيديم، ص 21، 22.

وينسبه للمجهول كقوله: " قال أحد الفضلاء" وهو يقصد النبي ﷺ مع حذف لفظة النبي ، ويقول في مواطن أخرى متحدثا عن بعض الصحابة والصالحين والمتصوفة، قائلا: "قال بعض الصالحين "[927]، والقراءة المتأنية لمن له علم بهذا الموروث الإسلامي يسهل عليه ادارك مصدرها وقائلها دون أدنى جهد يذكر، وقد شهد على نفسه في مقدمته المنهجية للكتاب التي رسم فيها طريقة الاقتباس على أنه اعتمد على غير اليهود من الزهاد والحكماء، قائلا: " ... ثم أتبعت ذلك بالمكتوب في كتب الأنبياء والأولياء، ثم اتبعت ذلك بآثار النقل عن أوائلنا، والأفاضل الحكماء من كل طبقة، الذين بلغتنا أخبارهم، لما رجوت من سكون النفس إليها، وإصغاء القلوب إلى علمها، مثل نوادر الفلاسفة، وآداب أهل الزهد في الدنيا وسِيَرِهم المحمودة، وقال أوائلنا: ...كل من تفوه بحكمة وإن كان من الأمميين فهو حكيم"[928].

وسنورد كذلك بعض الاقتباسات الغير مباشرة وبعض الأمور المشابهة للتراث الإسلامي التي استقاها ابن باقودا دون ورع ولا أمانة، خاصة وقد علمنا أن النص للتدليل لا للتأصيل ، وأننا صرنا في شك من أن منظومة ابن باقودا الفكرية والدلالية والاصطلاحية كانت إسلامية صرفة وأن الاستشهادات التوراتية والتلمودية كانت من باب المشابه للنص الإسلامي، وقد شهد على نفسه في هذا الأمر مخبرا أنه استعمل الأقيسة في اختيار أدلته على بيان فرائض القلوب، وقد صرح في مقدمته أن هذا العلم لم يكن معروفا عند اليهود فمن أين سيقيس ويبني فرائضه القلبية إن لم تكن من التراث الإسلامي واستشهاداته؟ فقد قال: " فلما عزمت على اثبات أصول فرائض القلوب في كتابي هذا، استعملت قياسي في اختيارها لتكون جامعة لغيرها وحاوية لسائرها "[929] وقال أيضا في موضع آخر: " فلما صح لي ذلك بطريق القياس، بحثت عنها في المكتوب والمنقول"[930] ليتأكد بهذا القول الأخير أن تشكل الفكرة سابقة للنص المستدل به، وأن الاستشهاد سيكون للتبرير لا

[927] أحمد شحلان، تأثير أبي حامد الغزالي في متصوفة اليهود، ص 625.

[928] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 34، 35.

[929] المصدر نفسه، ص35.

[930] المصدر نفسه، ص 36.

للتدليل، ولم يُضَمِّنْها كتابَهُ إلا لكونها مقاربة للنص الإسلامي الذي اعتاده بعد قراءة الكتب الصوفية الإسلامية، ولم يكن عمله هذا إلا إرضاءً لطائفته، وإلا لن يَلقى كتابه ولا فكره ذاك الرواج الذي رأيناه، لكونه سيحسب على الفكر الإسلامي لولا نصوصه العبرية واستشهاداته التوراتية والتلمودية.

أولا: الاقتباسات المباشرة من التراث الإسلامي.

1- الاقتباسات القرآنية:

رغم أن ابن باقودا لم يكثر من الاستشهاد بالقرآن إلا أننا سنتتبع كل مواضع الاستشهاد به ونستخرجها، كما تبين في حديثه عن بعض علماء الشريعة الذين وقفوا عند ظاهر النصوص، واعتنوا بحفظها دون فهمها وتطبيقها، ليستخدم للتعبير عن هذا الموقف وصفا قرآنيا بامتياز في قوله: " فهم في مرتبة حمار حامل أسفارا "[931] وهو نفس ما جاء في سورة الجمعة عن السياق نفسه في الحديث عن علماء بني إسرائيل قائلا:

" ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ﴾ "[932]، واستعان كذلك بسياق قرآني في قوله: "أنك جعلت معبودك نفسك"[933]، وهو نفس ما جاء في سورة الفرقان: " ﴿ أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾"[934]، واستعمل كذلك مصطلحا قرآنيا في وصفه جفاء قلوب بني إسرائيل، في قوله: " إلا أن تخضع حينئذ قلوبهم الغلف"[935] وغلف

[931] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان ، ص 138.

[932] سورة الجمعة، الآية 5.

[933] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 256.

[934] سورة الفرقان، الآية 43.

[935] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 273.

القلوب مصطلح قرآني ورد في سورة البقرة في قوله تعالى: " ﴿ وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ﴾"[936]، وفي سورة النساء: " ﴿ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾"[937].

ويستشهد كذلك بشيء من القرآن لكن في غير موضعه ولا سياقه إذ الآية تتحدث من باب الترهيب بينما ابن باقودا وظفها من باب الترغيب قائلا:" ارجعوا إلي أرجع إليكم "[938] وهي نفس الآية التي جاءت في سورة الإسراء: " ﴿ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا ﴾ "[939]، كما استخدم شيئا من الآية المحكمة التي قال فيها الله تعالى:" ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ "[940] ، فيعيدها في نفس سياق تنزيه الله عن الخلق والأشباه حيث قال: " وأنه ليس كمثله شيء"[941].

2- الاقتباسات الحديثية:

ومن بين الاقتباسات الحديثية المباشرة التي أكثر منها المصنف ما ساقه بلفظه ومعناه قائلا: " وقال بعض الأفاضل لتلاميذه: لو لم يكن لكم ذنوب لخفت عليكم ما هو أشد من الذنوب، فقيل له وما هو أشد من الذنوب، قال الكبرياء والعجب"[942]، حيث دمج في هذا الاستشهاد بين حديثين للنبي ﷺ ليقيم ما رام الوصول إليه من إثبات الذنوب للعباد وملازمتها لهم، مع بيان وصف أعظم الذنوب وجعلها ماثلة في الكبر والرياء، ونص الحديثين هما ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " **والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم...**"[943] فأخذ منه المقطع الأول ودمجه بتتمة الحديث الثاني الذي قال فيه :" **إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر، قالوا وما الشرك الأصغر يا رسول الله؟ قال الرياء ...**"[944]

---

[936] سورة البقرة، الآية 88.

[937] سورة النساء، الآية 155.

[938] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 313.

[939] سورة الإسراء، الآية 8.

[940] سورة الشورى، الآية 11.

[941] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 20.

[942] المصدر نفسه، ص 143.

[943] مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، رقم الحديث 2749، ص 1260.

[944] أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث 23630، ج39، ص 39

وذكر في مستهل الحديث عن التوكل على الله وطلب رضاه حتى يكون للعبد ما يرجوه ويوافق مراده مراد الله عز وجل، بعد استكمال طاعاته واجتناب نواهيه، ذكَر جزءا من حديث قدسي قال فيه: " افعل ما يريد كأنك تفعله لنفسك، حتى يفعل لك ما تريد وكأنه يفعل لنفسه، وتخل عما تريده ليفعل ما يريد، حتى يتخلى الآخرون عن ارادتهم ليكون ما تريد"[945]، وقال في موضع آخر: " ليكن مرادك كمراده، ليجعل مراده كمرادك، واترك مرادك لمراده، ليجعل آخرين يتركون مرادهم من أجل مرادك"[946] وقد جاء هذا الكلام بنفس السياق والمعنى في الحديث القدسي الذي قال فيه تعالى:" **يا عبدي أنت تريد وأنا أريد، ولا يكون إلا ما أريد، فإن سلمت لي ما أريد أعطيتك ما تريد، وإن لم تسلم لي ما أريد أتعبتك فيما تريد ولا يكون إلا ما أريد**"[947].

واستشهد ابن باقودا بحديث النبي ﷺ الذي قال فيه: " **لن ينجي أحداً منكم عمله** .."[948] وأورده بمعناه قائلا:" أن ثواب الآخرة لا يستحقه أحد من الناس بعمله فقط"، ويذكر سياق حديث آخر يرويه بالمعنى كذلك قائلا:" والعلة في ذلك أن عمل الإنسان ولو كان كرمل البحر في عدده، لم يف بنعمة من نعم الله قِبَله في الدنيا، فكيف إن كانت له زلات وغفلات، فإن وقع من الله تحديد في طلب شكر النعمة من الإنسان سقط عنه عمله واستغرقته أقل نعمة لله قِبله، فما كان من ثواب الله تعالى له، ليس يستوجبه باستحقاق عمله فهو بفضل الله عليه"[949]، وهو نفس حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ:" **خرج من عندي خليلي آنفا جبريل عليه السلام، فقال: يا محمد والذي بعثني بالحق إن لله لعبدا من عباده، عبد الله خمسمائة سنة على رأس جبل في البحر ... ثم قام إلى صلاته فتمنى من ربه عند وقت الأجل أن يقبضه ساجدا ... فيقول له الرب: أدخلوا عبدي الجنة**

---

[945] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 189.

[946] المصدر نفسه، ص 418.

[947] أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، ص 449.

[948] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 6463، ص 896.

[949] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 211.

برحمتي، فيقول بل بعملي، فيقول: أدخلوا عبدي الجنة برحمتي، فيقول: بل بعملي، فيقول الله لملائكته: قايسوا بنعمتي عليه وبعمله، فيوجد نعمة البصر قد أحاطت بعبادته خمسمائة سنة، وبقيت نعمة الجسد فضلا عليه، فيقول: أدخلوا عبدي النار، قال: فيجر إلى النار فينادي رب برحمتك أدخلني الجنة"[950].

وكذلك حديث عائشة رضي الله عنها فيما روته عن النبي ﷺ:" **من نوقش الحساب عذب** "[951]، قد أورده ابن باقودا في كتابه قائلا: " وكان بعض الصالحين يقول: لا يصل أحد إلى ثواب الآخرة بعمله عند مناقشة الحساب "[952].

ولقد أكثر من الاستشهاد بالأحاديث القدسية التي تعتبر النواة الرئيسية لمتصوفة الإسلام في استلهام فرائض القلوب، لذلك جعلها ابن باقودا مرجعا أساسيا له، وكان من بينها قوله: " وقد كان بعض الصالحين يقول للناس: يا معشر الناس هل يجوز أن يطالبكم الله جل وعز بفرائض غد من يومكم هذا وكذلك بما يلزمكم فيما بعده إلى أعوام ... فكما لا يطالبكم بطاعة قبل وقتها، فكذلك يجب أن يكون في وجوهكم حياء يمنعكم من طلب رزق لم يحن وقته ..."[953] وهو بنفس سياق الحديث القدسي: " ... **يا ابن آدم لا تسألني رزق غد كما لم أطلب منك عمل غد** ..."[954]. واستشهد بحديث آخر قائلا: " أعدى عدو لك في الدنيا، هو هواك الممتزج بقوى نفسك"[955]، وهو نفس حديث ابن عباس فيما يرويه عن النبي ﷺ: " **أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك** "[956].

---

[950] أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، رقم الحديث 4620، ج4، ص 150.

[951] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 103، ص 23، ورقم 4939، ص 706.

[952] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 213.

[953] المرجع نفسه، ص 222.

[954] محمد متولي الشعراوي، قصص الأنبياء، ص 782.

[955] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 239.

[956] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ص375.

واستشهد أيضا بحديث الجهاد الأكبر الذي يعتبر من الأحاديث الرئيسية عند المتصوفة، حيث قال: " وقيل عن بعض الصالحين أنه لقي قوما منصرفين من حرب عدو، غانمين بعد جهاد شديد فقال لهم: انصرفتم بحمد الله عن الجهاد الأصغر غانمين، فاستعدوا للجهاد الأكبر، فقالوا وما الجهاد الأكبر، فقال: جهاد الهوى وجنوده"، وفي النسخة الأصلية من حديث الرسول ﷺ أنه: " **قال لأصحابه وقد انصرفوا من الجهاد: أتيتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله ؟ قال: مجاهدة النفس**"[957].

وقد ذكر حديثا قدسيا آخر فيما يرويه في الفصل الثامن عن المتواضع وفضله ونسبة التكبر لله وحده قائلا:" وقيل: الكبرياء رداء الله، فمن نازع الله رداءه فكأنه قاسمه"[958]، بينما جاء بهذا اللفظ في الحديث القدسي الذي يرويه أبو هريرة عن النبي ﷺ:" **قال الله عز وجل: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار**"[959].

واستعان بحديث عبد الله بن عباس فيما يرويه عن رسول الله ﷺ قال:" **لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار**"[960]، ليعيده ابن باقودا بلفظه ومعناه قائلا: " لا صغيرة في معاصي الله مع الإصرار، ولا كبيرة فيها مع الاستغفار"[961].

كما ذكر طرفا من حديث النبي صلى ﷺ فيما وصى به أحد الصحابة قائلا: " **ولا تكَلَّمْ بكلام تعتذر منه غدا، واجمع اليأس مما في يدي الناس**"[962]، ليعيد صياغته ابن باقودا في قوله: "واقطع الرجاء عن الانتفاع بالناس، واليأس عما في أيديهم"[963].

3- الاقتباس من أقوال الصحابة والتابعين:

[957] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 1621، ص 382. / ابن بطال، شرح ابن بطال على صحيح البخاري، ص 209.

[958] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، 291.

[959] مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، رقم الحديث 2620، ص 1213.

[960] علي الحلبي، موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة، رقم الحديث 19501، ص 139.

[961] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 315.

[962] علاء الدين على المتقي الهندي، كنز الأعمال في سنن الأقوال والأفعال، رقم الحديث 20074، ص212.

[963] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 395.

وفي جانب الصحابة والتابعين فلم يكثر من أقاويلهم، لكن ذكر شيئا من سيرهم وأخبارهم، وذكر قصة عن بعض الأمراء قال فيها: " أنه كان يختلط مع عبيده فلا ينماز بينهم لقصده التواضع في زيه وملبسه"[964]، بينما كان هذا ديدن الخلفاء الراشدين وقدوتهم في ذلك رسول الله ﷺ، وفي سيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تتجلى مقولة ابن باقودا عن هذا الأمير، فقد تعجب رسول كسرى لما وجده نائما بدون حرس في حائط مفترشا يده فقال مقولته الشهيرة:" حكمت فعدلت فأمنت فنمت" [965].

وقد نقل أثرا عن أبي بكر في وصيته لعمر رضي الله عنهما التي قال فيها: " ... واعلم أنه لا يقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة ..."[966]، وقد نسخها ابن باقودا قائلا: " وقال بعض الأفاضل: من لا نافلة له لا فريضة له، ولا تقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة"[967].

واستشهد كذلك بمقولة مأثورة عن أبي بكر رضي الله عنه، فيما يرويها عنه أنس قائلا: "كان أبو بكر الصديق يخطبنا فيقذر إلينا أنفسنا ويقول: خرج أحدكم من مجرى البول مرتين "[968]، بينما جاء في صيغة ابن باقودا قائلا:" وقال بعض العلماء في هذا المعنى: إني لأعجب ممن يجري في مجرى البول مرتين، كيف يتكبر ويشمخ بأنفه"[969]، ونقل قصة رواها مالك بن دينار عن نبي الله عيسى عليه السلام وردت في كتاب إحياء علوم الدين من كتاب آفات اللسان قال فيها: " مر عيسى عليه السلام ومعه الحواريون بجيفة كلب فقال الحواريون: ما أنتنَ ريحَ هذا الكلبِ، فقال عليه الصلاة والسلام: ما أشدَّ بياضَ أسنانِه"[970]، ويرويها ابن باقودا بنفس اللفظ والسياق في الفصل السادس من سيرة المتواضع: وقد قيل عن بعض الصالحين إنه عبر في طريقه على جيفة كلب

[964] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان ، ص 205.
[965] أحمد عمر هاشم، الشريعة والمجتمع، ص 161، 162.
[966] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ص 168.
[967] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 249.
[968] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 493.
[969] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 279.
[970] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 197.

شديدة الرائحة، فقال له من حضر من تلامذته: ما أشد نتن رائحة هذه الجيفة، فقال لهم: ما أشد بياض أسنانها"[971].

وقد استشهد بمقولة لأبي بكر رضي الله عنه قال فيها: "كنا نترك سبعين بابا من الحلال مخافة باب واحد من الحرام"[972]، بينما صاغها ابن باقودا بهذا اللفظ:"كما قيل عن بعض الصالحين، أنهم كانوا يتجنبون سبعين بابا من الحلال خوفا من باب واحد من أبواب الحرام"[973].

واستخدم كذلك شيئا من أقوال عترة رسول الله ﷺ زين العابدين بن علي بن الحسين رضي الله عنهم أجمعين في مناجاة التائبين قائلا: " ... إلهي هل يرجع العبد الآبق إلا إلى مولاه، أم هل يجيره من سخطه أحد سواه"[974]، ليعيدها ابن باقودا في سياق آخر قائلا: "... فهو كالعبد الآبق عن مولاه، إذا اتصل به ما كان من عقابه لمن فر عنه مثله، فيتعظ به وينصرف راغبا إلى مولاه في العفو عنه والغفران لذنبه"[975].

وذكر كذلك شيئا من عتاب أبي بكر الصديق لأبي ذر رضي الله عنهما فيما رواه ابن عباس:" يا أبا ذر لا تنظر إلى صغر المعصية، ولكن أنظر إلى عظم من عصيت "[976]، بينما في رواية ابن باقودا قال: " وقد قيل: لا تنظر إلى صغير ما عملت، وإنما أنظر إلى عظيم من عصيت"[977].

ونقل قولا مأثورا عن سعيد بن جبير قال فيه: "إن العبد ليعمل الحسنة فيدخل بها النار، وإن العبد ليعمل السيئة فيدخل بها الجنة"[978]، ويأتي قول ابن باقودا مطابقا لهذا:" رب سيئة أنفع للتائب من جملة حسنات الصالح، ورب حسنة أضر على الصالح من جملة سيئات التائب"[979].

---

[971] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص284.

[972] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج6، ص 486.

[973] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، 310.

[974] ضياء الدين النقشبندي، مجموعة الأحزاب الشاذلية، ص 298.

[975] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 314.

[976] جلال الدين السيوطي، جمع الجوامع، ج 15، ص 543.

[977] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، 315.

[978] تقي الدين ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مج 5، ص 259.

[979] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 320.

وأورد كذلك شيئا مما نقل عن علي بن أبي طالب في كتاب نهج البلاغة وروي أيضا عن كعب الأحبار، حيث جاء قولهما أن: " الدنيا والآخرة ضرتان، إن أرضيت احداهما أسخطت الأخرى"[980]، ليذكرها ابن باقودا قائلا: " قال بعض الحكماء: إن الدنيا والآخرة كالضرتَين، إذا أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى"[981].

وذكر أثرا مرفوعا إلى ابن مسعود وإلى ابن عباس كذلك وإلى مالك بن دينار، أنهم قالوا: " رأس الحكمة مخافة الله"[982]، وأعاد ذكره ابن باقودا بلفظه ومعناه فقال: " رأس الحكمة مخافة الرب"[983].

4- الاقتباس من أقوال وسير العلماء والمتصوفة.

ولقد أكثر الاقتباس كذلك من أقوال المتصوفة إلى حد وجب فيه التدقيق حتى نصل إلى الكم المستتر خلف سياقات وثنايا الكتاب، لكونه قد أجزل منها دونما بخل، ولعلنا نبتدئ فيها بقوله: " ليس فيما خلق الله أعجب مما خلق الله" لتتبادر إلى أذهاننا مباشرة مقولة الغزالي التي كثر الحديث عنها في الساحة الإسلامية وهي :" ليس في الإمكان أبدع مما كان"[984]، ولم يكتف بهذا الاقتباس المباشر بل أضاف قصة كاملة من الباب الأول للرسالة القشيرية تحكي فيها قصة يحيى بن معاذ الرازي لما سأله أحدهم عن الله، وقد قصها ابن باقودا قائلا: " وسئل بعضهم عن الله فقال: الله واحد، فقال له السائل، وكيف هو: فجاوبه "ملك عظيم" فقال له: وأين هو: فجاوبه وقال: "بالمرصاد" فقال له السائل: ليس عن هذا سألتك، فقال له: سؤالك بهذه الألفاظ إنما تقتضي الصفات اللائقة بالمخلوق لا بالخالق"[985]، أما في الرواية القشيرية، فهي بنفس السياق والمصطلحات، حيث جاء فيها: " قيل ليحيى بن معاذ، أخبرني عن الله عز وجل، فقال: إله واحد،

[980] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، ج9، ص 586.

[981] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 368.

[982] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، ج8، ص 448.

[983] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 369.

[984] محمد الحسيني الزبيدي، اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، ج 12، ص 123.

[985] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 81.

فقيل له كيف هو؟ فقال ملك قادر، فقيل: أين هو؟ فقال: هو بالمرصاد، فقال السائل: لم أسألك عن هذا، فقال: ما كان غير هذا كان صفة المخلوق، فأما صفته فما أخبرتك عنه"[986].

ونقل عن أبي بكر الرازي شيئا من قوله في التكسب وطلب الرزق، حيث أخبر ابن باقودا في مطلع حديثه عن الأرزاق وأسبابها وحقيقة التوكل على الله فيها قائلا:" ... مع صحة يقينه أن السبب لا يزيده في رزقه ولا ينقصه منه شيئا إلا بقَدَر الله تعالى"[987]، ليكون نفس الكلام الذي قاله أبو بكر الرازي في كتابه شرح بدء الأمالي: " والكسب سبب فالرزق لا يزيد بالكسب ولا ينقص بالترك، فالله تعالى كريم لا ينقص من رزق المسيء بإساءته ولا يزيد رزق المحسن بإحسانه"[988].

وقد روي عن أبي سعيد الخراز قوله: " حسنات الأبرار سيئات المقربين"[989]، ليوظفها ابن باقودا في كتابه في فصل ما يجب التوكل عليه، قائلا:" حسناتي أحقر من كل حسنات الأولياء والأبرار"[990].

وقد أعاد ابن باقودا صياغة مقولة الشافعي التي قال فيها: "رضا الناس غاية لا تدرك ورضا الله غاية لا تترك"[991]، في قالب آخر قال فيه: "يا بني استجلاب رضا جميع المخلوقين عنك مما ليس في طاقتك، لكن اسع في رضا الله عنك يُرْضِ المخلوقين عنك "[992]، وهو أشبه كذلك بحديث عائشة رضي الله عنها، الذي روته عن النبي ﷺ قائلا: " **من التمس رضا الله بسخط الناس، رضي الله عنه، وأرضى عنه الناس، ومن التمس رضا الناس، بسخط الله، سخط الله عليه، وأسخط عليه الناس**"[993].

---

[986] القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 70، 71.

[987] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 176.

[988] أبو بكر الرازي، شرح بدء الأمالي، ص96.

[989] شمس الدين محمد بن عبد الملك الديلمي، شرح الأنفاس الروحانية، ص 100.

[990] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 200.

[991] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج7، ص 374.

[992] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 250.

[993] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 2414، ص 544.

وقد ذكر قصة مالك بن دينار حين اشتهى التين وأراد شراءه مقابل نعله، فأبى البائع الصفقة، ولما أخبره الناس بمنزلته ومكانته، بعث خادمه بعربة التين كلها وجعل حريته منوطةً بقبوله التين، فأجاب مالك بمقولته الشهيرة: " حلفت أن لا أبيع الدين بالتين ولا آكل التين إلى يوم الدين"[994]، وقد قصها ابن باقودا بأسلوبه قائلا: " وقيل عن بعض الصالحين إنه دخل إلى سوق لشراء حاجة، فنزل عند بعض التجار يبتغي شراءها منه، فقال له جليسه: اسمح له واقض حاجته لأنه من أهل الورع والدين، فقال له الرجل الصالح: لا حاجة لي إلى سماحك، إنما جئت أشتري منك بمالي لا بديني "[995].

ونقل كذلك مقولة لسليمان الداراني فيما رواه الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين:" من شغل بنفسه شُغِل عن الناس، وهذا مقام العاملين، ومن شغل بربه شغل عن نفسه، وهذا مقام العارفين، والزاهد لا بد وأن يكون في أحد هذين المقامين، ومقامه الأول أن يشغل نفسه بنفسه، وعند ذلك يستوي عنده المدح والذم والوجود والعدم"[996]، أما رواية ابن باقودا فقد قال فيها: " فشغل نفسي به، وقصدي إليه، نقصان بين، وخطأ فاحش مني، وقد ذكر عن بعض الأفاضل أنه قال لصاحبه: هل استويت؟ قال له: في أي معنى، قال: استوى عندك المدح والذم؟ قال: لا، قال له: فإذا لم تبلغ بعد فاجتهد لعلك تصل هذه الدرجة، فهي أعلى درجة الفضائل ونهاية المحامد"[997].

واستشهد بكلام رابعة العدوية الذي أورده الغزالي كذلك في كتاب الإحياء الذي قالت فيه:" استغفارنا يحتاج إلى استغفار "[998]، ليعيده ابن باقودا بلفظه ومعناه قائلا في الفصل الخامس من مفسدات النفس والتوقي منها: " استغفارنا هذا محتاج إلى استغفار"[999].

كما نقل بيت شعر منسوب لأبي منصور الحلاج، قال فيه:

---

994 أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، ص 18.

995 بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 252.

996 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص 336.

997 بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 253.

998 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص 65.

999 بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 254.

" قلــوب العـارفيــن لها عيـون تــرى ما لا يـرى النــاظـرون"[1000]

بينما غيَّر ابن باقودا شيئا من شطره الثاني، حيث قال: " قلوب العرفين لها عيون ترى ما لا يراه الغافلون" فاستبدل النظر بالغفلة[1001].

واستشهد بكلام أبي سليمان الداراني القائل: "الزهد ترك ما يشغل عن الله تعالى"[1002]، ليعيد نقله ابن باقودا قائلا: " الزهد ترك كل ما أشغل عن الله"[1003].

كما نقل جزءا مما رواه الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين قائلا: " ومن المعلوم أن إيثار الشهوة على العقل رأس كل خطيئة وسبب كل رذيلة"[1004]، ليكون متطابقا مع ما جاء في الإحياء: " ... وغلبة الشهوات فهو رأس كل خطيئة ومنبع كل ذنب "[1005].

كما استشهد أيضا بكلام الحكيم الترمذي، فيما روي عنه أنه قال: " المؤمن بشره في وجهه، وحزنه في قلبه "[1006]، ليصيغها ابن باقودا قائلا: " إن الزاهد بشره في وجهه وحزنه في قلبه"[1007]، ثم يكمل كلامه: " وحزنه في قلبه، أوسع شيء صدرا، وأذل شيء نفسا، لا حقود ولا حسود، لا عياب ولا مغتاب، يكره الرفعة، ويشنأ السمعة، وقور، ذكور، صبور، شكور، كثير الحياء، قليل الأذى، إن ضحك لم يخرق، وإن غضب لم ينزق، ضحكه تبسم، واستفهامه تعلم

.....

[1000] عبد الرحمن ناجم أفندي، هدية الأمم وينبوع الآداب والحكم، ص 39.

[1001] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص367.

[1002] محمد الزبيدي، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، ج9، ص 346.

[1003] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 387.

[1004] المصدر نفسه، ص 387.

[1005] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، 426.

[1006] الحسين بن نصر الموصلي، مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار في طبقات الصوفية، ص 411.

[1007] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 393.

....."[1008] ليوافق فيما بعد ما روي عن ذي النون المصري إذ جاء عنه أنه قال: " المؤمن بشره في وجهه، وحزنه في قلبه، أوسع شيء صدرا، وأذل شيء نفسا، زاجر عن كل أفن حاض على كل جنس المؤمن لا حقود، ولا حسود، ولا وثاب، ولا سباب ولا عياب ولا مغتاب، يكره الرفعة ويشنأ للسمعة، طويل العمر بعيد الهم، كثير الصمت، المؤمن وقور، ذكور، صبور شكور مغمور، بفكره مسرور سهل الخليفة لين العريكة، رضين الوفاء قليل الأذى لا متأفك ولا متهتك، إن ضحك لم يخرق، وإن غضب لم ينزف، والمؤمن ضحكه تبسم، واستفهامه تعلم....."[1009]، ولولا أن أُكْثِر من النقل عنهما لكتبت ما يقارب الصفحتين مما اقتبسه ابن باقودا عن ذي النون المصري اقتباسا حرفيا بمصطلحاته ومعانيه.

ونقل الغزالي قولا عن أبي حازم بن سلمة بن دينار في كتاب إحياء علوم الدين من كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا أنه قال: " إني لأستحي أن أعبده للثواب والعقاب فأكون كالعبد السوء إن لم يخف لم يعمل، وكالأجير السوء إن لم يعط لم يعمل"[1010]، ليعيد ابن باقودا صياغة مقولته في فصل دلائل المحبة، قائلا:" إني لأستحي من ربي أن أعبده لثواب وعقاب، فأكون كالعبد السوء إن خاف ورجا عمل، وإلا لم يعمل، لكن أعبده لما هو أهله"[1011].

5- الاقتباس من أقوال العرب وأشعارهم.

ولقد استعان في غير ما موضع بأشعار العرب واستشهد بها ليؤكد بها مبتغاه، ولعلنا نستهلها بقول المتنبي:

" ونذيمهم وبهم عرفنا فضله وبضـدها تتبيـن الأشيـاء "[1012]

[1008] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص393.

[1009] أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، ج17، ص 419.

[1010] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص423.

[1011] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 429.

[1012] كمال طالب، ديوان أبي الطيب المتنبي، ص 34.

وقد ذكر ابن باقودا الشطر الثاني من البيت في معرض الحديث عن الأمور التي على الانسان تجنبها وقد لخص الطريق إليها بهذا الشطر قائلا: " وبأضدادها تتميز الأشياء"[1013]، واستعان ببيت آخر للمتنبي اقتبسه اقتباسا مباشرا ولم يترجمه ابن تبون خشية معرفة اليهود بأصله العربي الذي قال فيه:

" وإذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الأجسام"[1014].

ونقل عن أبي فراس الحمداني فيما يرويه بالمعنى عن بيت شعره الذي قال فيهما:

" عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه

ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه "[1015]

حيث قال فيها ابن باقودا: " تعلموا الشر أولا لتجتنبوه، وكذلك تعلموا الخير واعملوا به"[1016]، واستعار شيئا من أقوال العرب في أشعارهم قائلا: "وكيف أفر من النار إلى الرمضاء"[1017] وهو نفس البيت الذي قيل في قصة كليب بن ربيعة وعمرو بن الحارث التي نظمت في بيت جاء فيه:

" المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار "[1018]

ثانيا: الاقتباسات الغير مباشرة.

من بين الاقتباسات الغير مباشرة التي لاحظها الباحث في الكتاب بعد قراءات متعددة له، تلك النبرة الخطابية والأسلوب الحواري بين النفس أو بين الشيخ والمريد، أو الشيخ وسائله، كتلك التي رأيناها في كتاب المنقذ من الضلال بأسلوب يزيد القارئ تشويقا ورغبة في مواصلة الانتباه إلى خطاب المصنف، وكان هذا الأسلوب الذي انتهجه ابن باقودا مقتبسا دون أدنى شك من التراث الإسلامي الذي راج فيه هذا النوع الذي استعمله الغزالي في كتبه كالمنقذ والإحياء، وابن طفيل في

[1013] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 148.

[1014] المصدر نفسه، ص 243.

[1015] محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي، حاشية محي الدين شيخ زاده، ص 199.

[1016] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 249.

[1017] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص255.

[1018] أبو العباس أحمد بن يعقوب، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ص 700.

حي بن يقظان[1019]، فنراه في غير مكان من الكتاب موظفا إياه، مثل قوله: " ولقد سألت بعض من يدعي ...."[1020]، " إذا تأملت ما تتضمنه ..."[1021]، والحوار المتكرر بين النفس والعقل[1022]، وطريقة الأسئلة والأجوبة بينه وبين القارئ أو المريد كقوله: " وأما ما سألتَ ..."[1023].

ومن بين الاقتباسات الغير مباشرة قوله: " إن المعتَمَد في وجوب العقوبة هو اشتراك القلب والجسم في العمل"[1024] وهذا مستمد من عدة أحاديث نبوية منها قول النبي ﷺ: " **إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[1025]، ليستفاد منه أن لا عقوبة لمن لم يكن له نية فيه كخطأ غير متعمد أو نسيان دون قصد أو اكراها على شيء، وهذا لا يكون عن رغبة ولا ارادة، وكلها أحوال يقوم بها الجسم والقلب عنها غافل أو مستسلمٌ أو ساهٍ.

أما من حيث جملة النواهي والطاعات التي شكلت الدعائم الأولى لفكرة الكتاب الخاصة بفرائض القلوب، فقد رد فيها الأمر كله إلى جارحتين أساسيتين هما القلب واللسان اللتان لطالما دندنت حولها الأحاديث النبوية، وقد جعلهما ابن باقودا مرد جميع الطاعات، في قوله: " ثم رد جميع الطاعة إلى القلب واللسان"[1026] وقال في موضع آخر:" إنما الإنسان القلب واللسان"[1027]، وهو ما نجده في حديث النبي ﷺ ، قائلا: " **لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه، ولا يدخل الجنة رجل لا يأمن جاره بوائقه**"[1028] ، أما كلامه عن الأعمال والنيات في موضع الإخبار بأصول الأعمال التي يبتغى فيها وجه الله قائلا: " فمتى

[1019] أحمد شحلان، تأثير أبي حامد الغزالي في متصوفة اليهود، ص 625.

[1020] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 27.

[1021] المصدر نفسه، ص 28.

[1022] المصدر نفسه، ص 157.

[1023] المصدر نفسه، ص155.

[1024] المصدر نفسه، ص 24.

[1025] محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجة، رقم الحديث 2045، ص 353.

[1026] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 23.

[1027] المصدر نفسه، ص 110.

[1028] أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج20، رقم الحديث 13048، ص 343.

فسدت النيات لم يتقبل الله الأعمال"[1029] ، وهو نفس حديث النبي ﷺ: " **إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**"[1030]، وفي قوله عن الالحاح في الدعاء وأنه سبب في الإجابة قال:" وإن أكثرتم من الدعاء لا استمع لكم"[1031]، فقد جاء في أحد الآثار المروية عن أبي الدرداء: "من يكثر الدعاء يوشك أن يستجاب له"[1032].

وقد قسم ابن باقودا الدين على الطريقة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام، حيث قال: " واللبيب إذا قرأ كتاب الله وفهمه فهما جيدا، قسمه إلى ثلاثة أجزاء، أحدها معرفة المعاني اللطيفة الروحانية التي هي علم الباطن...والثاني علم فرائض الجوارح... والثالث علم التواريخ وأخبار الماضين ..."[1033]، ليكون المعنى نفسه لمراتب الدين في الإسلام، فالأول يقابله الإحسان، والثاني يقابله الإسلام، والثالث يقابله الإيمان الذي فيه أخبار الرسل والملائكة والجن وأحوال الآخرة، ليكون مشابها لحديث جبريل الذي جاء فيه سائلا النبي ﷺ قائلا: " **أخبرني عن الإسلام...، أخبرني عن الإيمان...، أخبرني عن الإحسان...**"[1034].

وفي حديثه عن الإخلاص في التوحيد وأنه الفيصل بين الإيمان والشرك قال عنه: " وهو رأس حقيقة الدين"[1035] وهذا المعنى مستنبط من قوله تعالى في القرآن الكريم: "﴿ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴾ "[1036] بجعله مرد الدين كله إلى أمر الله بالإخلاص في العبادة، ليوافق مراد الآية قول ابن باقودا بأسلوب مشابه لها.

وقد أعاد صياغة قصة وردت عن النبي ﷺ ، وكَيَّفها لخدمة مراده، بتغيير شيء منها وأحداثها، وهي القصة التي رواها عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ ، عن الذي أضاع راحلته وعليها طعامه

[1029] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، 30.

[1030] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 1، ص 5.

[1031] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 30.

[1032] أبو الطيب صديق البخاري، عون الباري لحل أدلة صحيح البخاري، ج6، ص 166.

[1033] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان ، ص 38.

[1034] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 50، ص 14.

[1035] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص41.

[1036] سورة الزمر الآية 11.

وشرابه، فلما نام انتظارا لأجله، وجدها عند رأسه ففرح بها فرحا شديدا[1037]، ليقصها علينا ابن باقودا بأسلوب آخر قال فيه: " أن انسانا كان ماشيا في قافلة فاحتاج إلى الاستنجاء، فتباعد عنها ليقضي حاجته، فهو بخلل الطريق إذ تم من قضاء حاجته، استرقد بغير قصد منه، فانتبه بعد ساعة، فبهت وندم على رقاده، فمشى تلقاء القافلة طمعا أن يلحقها، فلحق بها في الموضع الذي فارقها فيه، وإذا بها مقتولة قد خرجت عليها اللصوص وسلبتها وقتلتها"[1038].

وسبق أن أشرنا إلى أنَّ ابن باقودا يستشهد بشواهد من التوراة والتلمود، لكن بطريقة أشبه بالمترجمين الغير أمناء، كما كان سابقا مع المترجمين اليهود الذي كانوا يبدلون المحتوى الإسلامي بالمحتوى اليهودي والعبري، وكما هو الحال معنا في هذا الزمان من علميات الترجمة الغير نزيهة في تغيير محتوى النص ليخدم الجمهور الذي يريد توجيه الخطاب إليه مراعاة للأيديولوجيات أو السياسات والولاءات، وهذا أحد الأمثلة على ذلك، لأثر وارد عن رابعة العدوية تقول فيه: " وعزتك ما عبدتك خوفا من نارك ولا رغبة في جنتك، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبة فيك"[1039] ، وجد له شبيها في تراثه فأورده من مشنا أبوت، يقول فيه:" لا تكونوا كالعبيد الذين يخدمون السيد، ليحصلوا على أجر، بل كونوا كالعبيد الذين يخدمونه لذاته، فتحوطكم هيبته"[1040] .

ومن بين إشاراته لبعض أحوال النبي ﷺ في الاستغفار والتوبة قال: " وقد قيل عن بعض المخلصين لله ... إذ كانوا يحدثون في كل يوم توبة لله لزيادة تمييزهم عن جلالة ربهم "[1041] وهو نفس حديث الذي رواه ابن عمر قائلا: **"كان تعد لرسول الله ﷺ في المجلس الواحد مئة مرة من قبل أن يقوم: رب اغفر لي وتب علي إنك أنت التواب الغفور"**[1042] .

[1037] مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، رقم الحديث 2744، ص 1258، 1259.

[1038] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص113.

[1039] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص 89.

[1040] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص128.

[1041] المصدر نفسه، ص 128.

[1042] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 3434، ص 781.

ولعله استخلص بعض أحوال المتقين والأولياء من كتب المتصوفة الذين اعتمدوا في مصادرهم على القرآن في وصف علاقتهم بربهم من خلال قول الله تعالى: " ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ ﴾ "[1043] وقوله كذلك:" ﴿ قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾"[1044] وقوله " ﴿ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ فَمِنۡهُم مَّن قَضَىٰ نَحۡبَهُۥ وَمِنۡهُم مَّن يَنتَظِرُۖ وَمَا بَدَّلُواْ تَبۡدِيلٗا ﴾ "[1045] وقوله: " ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ٣٦ رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوۡمٗا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلۡقُلُوبُ وَٱلۡأَبۡصَٰرُ ٣٧ لِيَجۡزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحۡسَنَ مَا عَمِلُواْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضۡلِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ ﴾ "[1046].

وقد جعل ابن باقودا هذه الأوصاف لأهل الدرجة العاشرة والعليا من أهل الشريعة واصفا إياهم بقوله: " والدرجة العاشرة قوم تحققوا الشريعة وجميع ما يلزمهم من الثواب والعقاب في الدارين، فانتبهوا من غفلتهم، فأبصرت قلوبهم واجبات الله عليهم، لعظيم نعمته عليهم، واحسانه إليهم، فلم يحفلوا لا بثواب ولا بعقاب، بل سارعوا إلى طاعة الله ربهم، إجلالا واعظاما وشوقا وإخلاصا لمعرفتهم به، وتمييزهم إياه، وتلك أرفع درجات أهل الشريعة، وهذه مرتبة الأنبياء والأولياء الذين باعوا أنفسهم

لله، وعاهدوه وتاجروه وعاقدوه ووهبوه أنفسهم وأولادهم وأموالهم ولذاتهم، فصدقوه الإنجاز لما ضمنوا له من أنفسهم"[1047].

[1043] سورة التوبة، الآية 111.

[1044] سورة الأنعام، الآية 162.

[1045] سورة الأحزاب، الآية 23.

[1046] سورة النور، الآية 36، 38.

[1047] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 143، 144.

ومن بين الأقوال التي أوردها ابن باقودا في معنى التوكّل الحقيقي أن يكون في :" سكون نفس المتوكل واعتماد قلبه على المتوكل عليه أن يفعل به الأصلح والأوفق له في المعنى الذي يتوكل فيه عليه... الأصل الذي يكون عنه التوكل من التوكل، وإذا فقد لم يكن التوكل مَوْجودا، فهو الثقة بالمتوكل عليه أنه يفي بما قال "[1048] ، وإنه للأمر نفسه ما جاء في حديث أبي ذر الغفاري: "**ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يدك أوثق منك بما في يد الله** ..."[1049].

وكذلك بخصوص النفع والضر فلا نافع ولا ضارّ إلا الله، وجاء هذا السياق في حديث ابن باقودا عن مقدمات التوكل الحقيقي، فقال فيه:" ليس بيد أحد المخلوقين نفع نفسه ولا ضرها، ولا لغيره، إلا بإذن الله ... وكذلك إذا شعر الانسان بأن لا ينفعه ولا يضره أحد من المخلوقين إلا بإذن الله، انصرف قلبه من خوفهم ورجائهم، وتوكل على الخالق جل وعز"[1050]، وهو نفس حديث ابن عباس رضي الله عنه الذي علمه إياه النبي ﷺ قائلا: " **يا غلام إني أعلمك كلمات احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه عليك، رُفِعت الأقلام جُفَّت الصحف**"[1051].

وقد استعان بحديث الرسول ﷺ في جعل الأمر كله لله حيث قال ابن باقودا: " ...لا مكثر لما قدّر تقليله، ولا مقلل لما قدر تكثيره، ولا مؤخر لما قدّر تقديمه ولا مقدّم لما قدّر تأخيره " وهو بنفس المغزى والسياق الذي قاله النبي ﷺ: " ... **اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا راد لما قضيت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد**"[1052].

[1048] المصدر نفسه، ص 179.

[1049] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 2340، ص 528.

[1050] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 186.

[1051] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 2516، ص 566، 567.

[1052] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث 7292، ص 1002.

وفي حديث آخر استشهد به ابن باقودا جاء في سياق النهي عن العرافة والتكهن قال فيه: " لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو بنته في النار، ولا من يعرف عرافةً، ولا عائفًا، ولا متفائلًا ولا ساحرًا "[1053]، وهو نفس حديث النبي ﷺ: " **ليس منا من تَطيَّر، أو تُطَيِّر له، أو تَكَهَّن أو تُكُهِّنَ له، أو سَحَر أو سُحِر له، ومن أتى كاهنا فصَدَّقَه بما يقول فقد كَفَر بما أُنْزِل على محمد**"[1054].

وقد نقل أيضا في حوار دار بين المريد وشيخه قائلا: " وما الذي ينفعني التصنع إلى ضعيف مثلي، ممن ليس في قوته نفعي وضرري ..."[1055]، وهو أشبه بمناجاة النبي ﷺ لربه قائلا:" ... **إلى من تَكِلني؟ إلى بعيد يَتجَهَّمني؟ أم إلى عَدُوٍّ مَلَّكْتَه أمري؟** "[1056] ، وقد روى ابن باقودا حديث المفْلِس بالمعنى فيما قاله: "وقد قال بعض الصالحين: قد يأتي كثير من الناس يوم الحساب، إذا عُرِضَت عليهم أعمالهم ، فيجدون في ديوان حسناتهم حسنات لم يعملوها فينكرونها، فيقال لهم: عملها الذين اغتابوكم وأخذوا من أعراضكم ، وكذلك إذا إذا سقطت حسنات المغتابين لهم طلبوها عند ذلك، فيقال لهم: سقطت لكم عند اغتيابكم فلانا وفلانا، وكذلك قد يجد بعضهم أيضا في ديوان سيئاتهم سيئات لم يعملوها، فإذا أنكروه قيل لهم: أسقطتموها عن فلان وفلان باغتيابكم ووقيعتكم لهم، واستوجبتموها منهم إذ لم تف حسناتكم بها"[1057]، بينما جاء في الحديث فيما يرويه أبو هريرة: " **أتدرون ما المفلس؟ ... فقال: إن المفلس من أمتي، من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار**"[1058].

[1053] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 244.

[1054] أبو القاسم القزويني، البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، ص 441.

[1055] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 250.

[1056] ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج2، ص 420.

[1057] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 288، 289.

[1058] مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، رقم الحديث 2581، ص 1200.

ومن بين الأحاديث التي ساقها بالمعنى حديث: " **إن الله يقبل توبة العبد ما لم يُغَرْغِر**"[1059]، فقال في الفصل السادس:" إن رجعت طوعا قبل حلول العقاب، فإني أقبل توبتك وأصطفيك لعبادتي"[1060]، وقال أيضا: " التوبة منها مادام على قيد الحياة"[1061].

وذكر حديثا آخر ساقه ابن باقودا في كتابه قائلا: "كقول الحكيم: قلب الملك في يد الرب كجدول ماء يميله حيث شاء"[1062]، وهو حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: " **إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث شاء**"[1063].

وذكر أيضا مَعْنىً آخر لحديث أبي هريرة في علامات حب الله للعبد، حيث قال ابن باقودا: "من المعهود أن رفعة العبد وجلالة قدره عند الناس، يكون بحسب جلالة ربه في الأرباب، وبحسب اختصاص مولاه له وتقريبه إياه"[1064]، فرواه بالمعنى من حديث النبي ﷺ فيما قال:" **إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل، فقال: إني أحب فلانا فأحببه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء، فيقول: إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض** ..."[1065].

ونقل طرفا من حديث ضعيف قال فيه :" في طريق وصاياك أجري، لأنك أوسعت قلبي"[1066] ، والحديث يقول: " **ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن**"[1067].

[1059] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث 3537، ص 803.

[1060] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 313.

[1061] المصدر نفسه، ص321.

[1062] المصدر نفسه، ص 327.

[1063] مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، رقم الحديث 2654، ص1225.

[1064] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 344.

[1065] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 3209، ص 436.

[1066] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 345.

[1067] علي الحلبي، موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة، رقم الحديث 22374، مج 9، ص 18.

وذكر شيئا مما يرويه بمعناه من شعر يحيى بن معاذ قائلا: "كما قيل عن بعض الزهاد إنه كان يقول في مناجاته لله: يا رَبِّ هَمّك عَطَّل عَلَي الهُموم، وغَمُّك نفى عن نفسي الغُموم"[1068]، بينما جاء في أصله:

" أموت بدائي لا أصيت مداويا ولا فرجا مما أرى مـن بـلائـي
إذا كان داء العبد حُبّ مَليكه فمن دونه يرجـو طبيبا مـداويا
مـع الله يمضـي دهـره متلـذذا مطيـعا تراه كان أو عاصـــيا
يقولون يحيى جن من بعد صحة وما بي جنون بي خليلي ما بيا"[1069].

ونقل حديث قدسيا آخر ورواه بالمعنى مع تغيير سياقه، فقال: " فيصير في أعلى مراتب الأولياء، وفي أرفع منازل الأصفياء، فيرى بلا عين، ويسمع بلا أذن، ويخاطب دون لسان، ويحس بالأمور دون حواس، ويشعر بها دون قياس، ولا يحب شيئا دون شيء من حاله، ولا يُؤْثر حالا على حال من اختيار الله له، قد وصل رضاه برضا الله، ووجه محبته في محبته، فالمحبوب عنده ما أحب الله له، والمكروه ما كره الله له"[1070]، ونفس المعنى الوارد في أبي هريرة عن الرسول ﷺ حيث قال: " **إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مَساءته**"[1071] .

كما وظف حديث أنس بن مالك الذي رواه عن النبي ﷺ الذي قال فيه: " **لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**"[1072]، لكن صاغه بأسلوب آخر فيما كان يتحدث عن مساعدة

[1068] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص346.
[1069] محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج 12، ص 593.
[1070] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 350.
[1071] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 6502، ص 900.
[1072] المصدر نفسه، رقم الحديث 13، ص 9.

الناس بعضهم لبعض، حيث قال: " ... بأن يحب لهم ما يحب لنفسه منهم، ويكره لهم ما يكره له منهم"[1073].

وكذلك ذكر حديثا آخر بالمعنى في قوله: " ولا تقلل لك حسنة ولو بلفظة أو لحظة، فاليسير منك كثير عنده"[1074]، وهو نفس حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فيما ترويه عن رسول الله: ﷺ "**أحبُّ الأعمال إلى الله أَدْومُها وإنْ قَلّ** "[1075].

وروى كذلك قصة عامر بن عبد قيس، لما قال له أبو عمران الجوني: " إنك تبيت خارجا، أما تخاف الأسد؟ قال: إني لأستحي من ربي أن أخاف شيئا دونه"[1076]، ليعيدها ابن باقودا قائلا: "كما وصف بعض الصالحين، أنه وجد بعض الخائفين لله راقدا في مفازة من الأرض، فقال له: ألم تخف من الأسد في رقادك في مثل هذا المكان؟ قال له: إني لأستحي من ربي أن يرى أني أخاف غيره"[1077].

ومما اقتبسه اقتباسا غير مباشر ما أورده قائلا: " فأهملوا أمور دنياهم وتدبير أجسامهم بقلوبهم وأفكارهم، وشغلوا لها حواسهم الجسمانية لخدمتها عند الحاجة والضرورة، استخفافا بها وتهاونا بلذاتها، واخلوا نفوسهم وفرغوا قلوبهم، لأمور دينهم ولطاعة ربهم، إجلالا وإعظاما وتهمما بأمره ونهيه، فأبدانهم دنيوية وقلوبهم سماوية روحانية، فهم بما احتوت قلوبهم من المعرفة بالله كأنهم يعبدونه مع الملائكة القدوسين في أطباق السموات قد ذابت من قلوبهم شهواتهم ..."[1078]، وهو نفس ما جاء في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء في حوار دار بين شيخ وأحد الشبان، الذين أضنوا حياتهم في حب الله، وكأن حوارهما تمام ما وصفه ابن باقودا من حال الشاب وخوفه من الله، ونذكر شيئا مما ذكره عن الحب: " ... يا شاب إن درجة الحب درجة سَنِية بَهِية رفيعة، قال: فأنا

[1073] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 365.

[1074] المصدر نفسه، ص 379.

[1075] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث 6465، ص896.

[1076] الحسين بن خميس الموصلي، مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار في طبقات الصوفية، ج2، ص 205.

[1077] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 429.

[1078] المرجع نفسه، ص 435.

أحب أن تصفها لي، قال: إن المحبين لله شق لهم عن قلوبهم فأبصروا بنور القلوب عظمة الله جل جلاله، فصارت أبدانهم دنيوية، وقلوبهم سماوية، وأرواحهم حجبية، وعقولهم نورانية، تسرح بين صفوف الملائكة بالعيان، وتشاهد تلك الأمور بالتحقيق والبيان..."[1079] .

وهذا ما أجاد به اطلاع الباحث للتراث الإسلامي المستعمل من قبل ابن باقودا، ولربما لو كان من هو أكثر اطلاعا للتراث الإسلامي، لوجد من الاقتباسات مالا حصر لها.

المطلب الثاني: المصطلح الصوفي ومضامينه في الكتاب.

وبعد استقراء جميع الكتاب والبحث عن مصادره الأصلية من الموروث الإسلامي واستخراج اقتباساته المباشرة والغير مباشرة، نأتي في هذا المطلب إلى بيان المضمون الصوفي في هذا المحتوى الجديد في الفكر الديني اليهودي، واستخراج مصطلحاته الصوفية التي استعملها كثيرا وبيان القصد من استعمالها، ولولا الاستشهادات بالنصوص العبرية لظن القارئ أنه كتاب صوفي إسلامي لأحد المتصوفة البارزين، لكونه سار على نفس النهج والمضمون الذي سار عليه أغلب المتصوفة في مؤلفاتهم، حيث بدأوا ببيان عقيدتهم، وتأكيد وحدانية الله بالطرق النقلية والعقلية، وبيان أن هذا العلم من العلوم الشرعية الذي لم يخالف ما جاء به الدين، وأنهم المتمسكون بما كان عليه السلف من حياة الزهد والإعراض عن ملذات الدنيا والمتشبثون بنهج الأولين من الأنبياء والصالحين، وأن هذا العلم لا يتعارض مع المنقول ولا المعقول، وإنما الهدف منه إصلاح الأخلاق والرقي بها إلى عالم الملك والملكوت، ثم الخوض في المقامات وبيان كيفية الصعود والرقي في درجاتها حتى يتحلى المتَّبع لها بأحوال الصالحين ويصل إلى درجة المتقين ليُحلَّى في نهاية الطريق ويكرم بالحب الإلهي الذي هو مقصد السالكين ومنتهى الطالبين.

وقد اتبع ابن باقودا هذا الطريق ولم يحد عنه قيد أنملة بل سار عليه حذو القذة بالقذة، ولعل الاستشهادات الكثيرة التي رأيناها من كتاب إحياء علوم الدين والرسالة القشيرية هي التي سطرت له

[1079] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 181.

طريق التصوف الذي أعاد صياغته بحرف عبري وقصص توراتي تلمودي، والمصطلحات التي وظفها خير دليل على أنه كان متضلعا وقارئا نهما لكتب المتصوفة.

ففي مقدمة كتابه وبعد أن صاغ منهجيته وبَيَّن أقسام العلوم على طريقة المنقذ من الضلال بيَّن أنَّ الغرض كله منها هو الحب الإلهي، وأنه غاية العلوم ومبلغها حيث قال: " إنما العلم من أجل المحبة في الله"[1080]، وشرع بعدها في تحقيق هذا المقصد بتتبع طرق الصوفية في الوصول، منتهجا في ذلك ...

أولا: طريق المقامات ومقاصدها.

تطرق للحديث عن المقامات في مواضع شتى من كتابه، جاعلا إياها السبيل إلى تحقيق فرائض القلوب التي اكتشفها على حد زعمه، وأنها مما لم يتطرق إلى بيانها علماء التلمود ولا الإشادة بها أو الحث على اتباعها رغم كونها مبثوثة في ثنايا كتبهم، فساقها بهذا الترتيب: إخلاص، توكل، تواضع، خوف، مراقبة، حياء، ثم محبة[1081]، في مقدمته التي جعلها كالخطة المنهجية للسير والسلوك إلى الله، وكان في هذا الصدد باحثا عنها وبَعْدُ لم يستقر له الحال إلى تأليف دليل صوفي خاص باليهود للسير إلى الله، ثم يعيد النظر فيها مجدَّدا ليجعلها بهذا الترتيب: توحيد، لزوم طاعة، وخوف، محبة، تواضع، حياء، توكل واستسلام إليه، زهد، إخلاص، ثم اعتبار، مع التأكيد على ضرورة استحضار النية في السير إلى الله وأن مثل هذه الفرائض لا يصح الخوض فيها دون إرادة، وأن تعليق القلوب بها هو أساس الطريق إلى التحقق بها[1082]، وبعد أن استقر له الحال على تأليف هذا الدليل الصوفي ويجعله مرشدا لبني جلدته، واطمأنت نفسه إليه ووجده مما لا ينفك أحد منه ممن أراد النجاة والوصول إلى أعلى الدرجات، فأعاد صياغة ترتيبها وجعل أبواب كتابه موزعة عليه حتى يكون كل باب جامعا لما يتحقق به القارئ لذلك المقام ويتريض عليه، ولا يخرج منه إلا

[1080] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 18.

[1081] المصدر نفسه، ص 20.

[1082] المصدر نفسه، ص 22.

متحليا به مستعدا للانتقال إلى غيره، خطوة خطوة إلى أن يصل إلى مقصد الغايات وسلطان الأحوال والمقامات وهو الحب الإلهي، فأعاد ترتيبها بهذا الشكل : إخلاص توحيد، اعتبار، التزام ، توكل، إخلاص عمل، تواضع، توبة، محاسبة، زهد، محبة[1083]، فجعل من المقام الأول رأس حقيقة الدين ومن لم يصح منه هذا الأساس فلا عمل له، وبنيانه باطل مردوم عليه إذ بصحته يصح العمل وبفساده يفسد العمل[1084] متوقفا عند صفات الله وأسمائه وما يجب التحقق منه في جانبها مع التأكيد على المُحْكَم منها من المتشابه، ثابتا عنده ليس كمثله شيء حتى لا تزلّ قدم المريد باستدراجات الشياطين فطريق القوم كدرة[1085]، وبعد بيان سبل التحقق به والاستقرار عليه وبيان مزالقه ومخاطر الحيد عنه، انتقل إلى المقام الثاني مؤكدا على أنه أقرب الطرق إلى معرفة الخالق والتحقق بربوبيته على خلقه[1086]، فإذا صح الاعتبار بما سبق صار لزاما وجوب التزام طاعته وهو المقام الثالث الذي أراد من خلال ترويض مريديه، فجعله من باب الشكر والرضا اللذان يعتبران من مقامات الصوفية أيضا[1087]، وبعد التحقق بهذه المقامات انتقل إلى غرس التوكل في نفوس أتباعه جاعلا إياه المقام الرابع، الذي من الواجب المرور عليه حتى يصح البنيان وتشتد النفوس لقبول القادم منها، مؤكدا على أن فساده موقع للهلاك بصرف الله عنايته عن طالبيه وتوكيلهم إلى غيره[1088]، فإذا تم الاعتبار بما تقدم وجب المقام الخامس في إخلاص العمل لله نظرا لما بإمكان العجب والرياء أن يفعله في نفس المريد، فيهدم عليه مبناه من حيث لا يدري [1089]، فسعى إلى بناء حرز وحاجب له بوضع مقام التواضع بعده لكونه مورثا لمعاني العبودية بجعله أصلا من أصوله، لا انفكاك عنه حاثا على وجوب التحلي به[1090]، فإذا خضعت النفس وتذللت لخالقها وعرفت

[1083] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 35، 36.

[1084] المصدر نفسه، ص 41.

[1085] المصدر نفسه، من ص 71 إلى 81.

[1086] المصدر نفسه، ص 89.

[1087] المصدر نفسه، ص 119.

[1088] المصدر نفسه، ص 169.

[1089] المصدر نفسه، ص 229.

[1090] المصدر نفسه، ص 267.

حجمها بعظيم منِّ الله وجوده، انتقل بالنفس إلى مقام التوبة حتى تتحقق بها وتعرف جرمها في حق ربها، وتتأكد من أن لا ملجأ منه إلا إليه[1091]، ليصِحَّ بعدها المقام الثامن في محاسبة النفس، فلولا معرفة النفس بذنوبها وإلحاحها في التوبة لما صَحَّت منها محاسبة[1092]، ليصح بعدها المقام التاسع في الزهد فيكون على أساس متين لا يشوبه شائب ولا ينغص عليه ناغص، القائم على أساس المحاسبة، ليكون به قِوام الدين والدنيا، وراحة الأشباح والأرواح[1093]، لتنفرد القلوب بعلام الغيوب وتتفرغ له حبا وشوقا وتتهيأ به النفوس لحقيقة المقام الأخير في محبة الله التي جعلها غاية المراتب ونهاية المنازل[1094].

ثانيا: طريق الاستشهاد بالمعجزات والكرامات.

لم يكن الصوفية يوردون الكرامات من باب التفاخر بها ولا الإشادة بوَلاية الله لهم، بل كانوا يسترونها ولا يبدونها، إلا ما قد يبديه المريدون والمحبون من باب بيان فضلهم وتأييد الله لهم، وزرع الطمأنينة في نفوس المرتابين لطريقهم، وبيان أحوالهم مع الله وتلطفه عليهم، مما يورث اليقين في صحة إرشادهم وتعاليمهم والتشوق إلى الوصول لدرجاتهم، ورغم أن الكثير من مؤلفي الصوفية وجامع سِيَرِهم وتراجمهم، يوردون أخبارا عن كراماتهم، إلا أنهم يفرقون بين كرامات الولي وبين مهانات واستدراجات الشقّي، وقد استعمل ابن باقودا شيئا من هذا القبيل في دليله الصوفي لبني جلدته.

حيث ذكر كرامة لبعض علماء التلمود في بدايات كتابه حتى يرسخ هذا الطريق، ويؤكد على أنه مؤيد من عند الله بما تكرم به على أوليائه، وأن له سندا في سِيَر الأولين حتى ينقاد له المتأخرون،

[1091] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 299.

[1092] المصدر نفسه، ص331.

[1093] المصدر نفسه، ص 383.

[1094] المصدر نفسه، ص 413.

إذ كانت حيثيات هذه القصة تدور حول شخصية الربي يهودا هناسي[1095] الذي كان يكفي من شدة صلاحه وتقواه أن يخلع نعله فيستسقى به الغمام، وتَهطِل الأمطار[1096]. وأخبر عن آخرين أن لهم من الكرامة ما أهلهم لأن تهابهم الملوك والسباع، وأن يتذلل لهم الحجر والشجر، فلا يضرهم كيد، ولا يضعفهم داء، ولا يخوفهم شيء، حيث قال: " والمتوكل على الله يخافه الملوك وأجلاء الناس حتى الحيوان غير الناطق، وحتى الجماد يطلب بركته ويطلب رضاه"[1097].

وبَيَّن أن سِرّ هذه الكرامة كامن في الإخلاص لله وخلوص القلب له وصفاؤه عمن سواه، ولا تنقطع هذه الكرامات إلا إذا انقطع الحبل الواصل بين العبد وربه، بفساد النيات وكدران الضمائر، والابتعاد عن الإخلاص. وأشاد ذكرا بما كانت عليه أحوال الأولين من استجابة الدعاء في حينه، مبينا أن سبب انقطاع مثيلها في زمانهم وارد في التوراة، إذ نهت عن سفك الدماء واجتراح المنكرات حيت استشهد قائلا:" وإن أكثرتم من الدعاء لا أستمع لكم، لأن أيديكم مملوءة من الدماء"[1098]. فجعل من شروط استجابة الدعاء الكف عن سفك الدماء والافساد في الأرض، وإن تم ذلك لعادت كرامة الله لهم.

وأكد في موضع آخر على أن خرق العادات وإظهار المعجزات سنة إلهية خاصة بأنبيائه وأوليائه وأنها من دلائل عظمة الله وقدرته، ومن أدلة الربوبية والنبوة معا، إذ بها يؤيد النبي وبها يصدق الرب، حيث قال: " ومن أجل نعمة أنعم الله بها على الإنسان، وأقواها دلالة عليه، الشريعة الموحى

[1095] الربي يهودا هناسي أحد كبار حاخامات اليهود وأوائل مدوني المشنا ابن الربي شمعون الثالث ولد حوالي 135م وتوفي حوالي 217م زمن الاحتلال الروماني، آخر التنائيم وأوائل الأمورائيم، ويسمى يهودا هناسي كذلك باسم ربينو هاقادوش بمعنى السيد الأقدس، وكان يطلق عليه لفظ الربي فقط لكونه الوحيد الذي اختص بهذا اللقب فقط من بين علماء اليهود قاطبة. (شمعون يوسف مويال، التلمود أصله وتسلسله وآدابه، مطبعة العرب، ط1، 1909م، ص 37.)

[1096] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ، ص 30.

[1097] المصدر نفسه، ص 172.

[1098] المصدر نفسه، ص 30.

بها إلى الرسول، وظهور الآيات على يَدَيْه، وخرق العادات، وتغير الطبائع، وإظهار المعجزات لتصديق الخالق، والثقة بالرسول"[1099].

مؤكدا على أن هذه الكرامات والمعجزات خاصة بالأنبياء والأولياء، أما الكرامة العامة فهي لشعب إسرائيل خاصة دون بقية الأمم، بأن أكرمهم وفضلهم على الأمم ورزقهم من الطيبات، وجعلهم متفوقين على باقي الشعوب في السلم والحرب، واستشهد على ذلك بعدة فسوق من التوراة والتلمود ليتأكد للقارئ صدق كرامة الله لهم، وأنهم لو ساروا على طريق فرائض القلوب لتمكنوا من ولوج الكرامة الخاصة كما سبق الإشارة لمثيلها على يد الربي يهودا، والمتحقق بها هو الكفؤ المؤهَّل لسيادة الناس نظرا لاحترامهم له وهيبتهم منه وتوقيرهم إياه، وأنه الموكَّل في الأمور كلها خيرها وشرها، في أمور الدين والدنيا لكونه الوالي على الناس بتفويض من الرب وباجتماع كلمة الناس عليه[1100].

ومما يؤكد سيرورته على نهج المتصوفة في التأليف تَطرّقه مباشرة إلى بيان حقيقة الاعتبار بعد الحديث عن المعجزات والكرامة، حتى يتأكد السالك أن ما أجراه الله على يده ليس من كسبه بل هو وهب من الله يعطيه لمن يشاء ومتى شاء، ولا قدرة للإنسان فيه أو عليه، وهو نفس ما بينه المتصوفة في ثنايا حديثهم عن الكرامة وبيان أسرارها وأغوارها، حيث قال ابن باقودا فيها: " فإذا وصلت من ذلك إلى الغاية التي في طاقتك، فينبغي لك أن تعلم أن جميع ما وقفت عليه من حكمة الخالق وقدرته في هذا العالم، ليس ينقص من قدرته وحكمته بشيء، إذ ليس يُظهر إلا ما دعت إليه الضرورة من أجل الإنسان فقط، لا حسب إمكان قدرته إذ لا نهاية لها، فينبغي أن يكون في نفسك من جلاله وخوفه وعظيم قدرته، بحسب ذلك ..."[1101] .

ثم بين وجه التفريق بين ولي الرحمن وولي الشيطان على نفس النهج المتَّبَع لدى الصوفية حتى يتسنَّى للباحث عن الحق التمييز بين الصدق والكذب، وحتى يتأكد لهم صدق خبرهم وحقيقة

[1099] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص114.

[1100] المصدر نفسه، ص 114، 115.

[1101] المصدر نفسه، ص 117.

مذهبهم، وأن المعاند بعد أن صحت له القرائن مما توجب عليه الحجة عند الله ولا عذر له في التخلف عن سبيلهم.

فجادل بأن الله هو الآمر والناهي والخافض والرافع ولا شيء يعزب عنه ولا متصرف في ملكه، فإذا أجرى على أيدي أوليائه الكرامات وخوارق العادات، من أقدر على منعها أو من أقدر على إعطائها، وأن الله أرفع وأجلّ من أن يجعلها لولي الشيطان أو الكاذب عليه ويتقوّل عليه ما لم يقل خاصة في مطلع البيان عنه، حيث قال: " ... فإن الله أجل وأسنى من أن يخرق العادة لمن يكذب عليه ويتقول عنه مالم يقل، وإن كان مرشدا في كذبه على الله عز وجل، إذ ليس نزول الوحي من الله على النبي أعجب وأعسر من خرق العادة له، ... لأن الله لا يخرق عادة ولا يظهر معجزة على يد جاهل بطريق الهدى والإرشاد "[1102].

ثم انتقل إلى نوع آخر من الكرامة الخاصة بالولي بعد ذكره للمعجزات وخوارق العادات، لينتقل إلى كشف الأسرار والمغيبات، التي يطلعها الله على الخاصة من عباده بعد استيفاء شروط الاصطفاء من التزام الطاعات والعبادات والبعد عن المنكرات، فتكون كرامة الله له مكافأة على ما أضنى بها نفسه، وثناءً من الله على عبده في الدنيا قبل الآخرة، والذي يعبر عنه الصوفية في اصطلاحهم بالكشف، الذي يكون به العبد عارفا بكل شيء بالله، حيث قال ابن باقودا:" قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الغافلون"[1103] وقال أيضا:" إن التنبيه الشرعي وحي يرد من الله عز وجل على شخص من أشخاص الناس بما يستحسنه منه من الطاعة له، ليثيبه على التزامها ثوابا عاجلا وآجلا في الدارين تفضلا وجودا واحسانا"[1104]. ثم بين نوعا ثالثا من أنواع الكرامة المتعلق بالحفظ الإلهي، الذي يصون الولي من الوقوع فيما نهى الله عنه وزجر، ويحثه على الابتعاد عنها والتمسك بالطاعات، حيث ذكر هذا النوع قائلا: " فإذا أراد الله تنبيهك وتوبيخك، أمر أحد

[1102] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص141.

[1103] المصدر نفسه، ص 367.

[1104] المصدر نفسه، ص135.

المتصرفين لك بصرف عنايته عنك، فيعتل ذلك العضو من بدنك ... فيسقم إلى مدة معلومة، فإن استيقظت وتبت إليه، أمره بصرف عنايته إليه، فيبرأ جسمك ويعود إلى حاله الأول"[1105].

ثالثا: طريق بيان أحوال أولياء الله.

وقد تبين فيما سبق أن هذه الكرامات خاصة بأولياء الله تأكيدا على وَلاية الولي وتصديقا لنبوة النبي وتأييدا لوحدانية وربوبية العلي، فيكون وصفهم بيانا للنموذج الأسمى الذي يرمي إليه التصوف من إرشاد الناس لمن سبقت همتُه كسلَه، وكان له استعداد لقبوله والسير على طريقه، فذكر شيئا من أوصاف أولياء الله حتى تشد النفوس عزمها، ويعرف المريد ملمحه ومطلبه، وما يؤول إليه مصيره إن لزم الطريق وصبر عليه، فأخبر قائلا أن: " الساكن في ستر العلي في ظل القدير يبيت"[1106]، ليخبر بعدها أن حاصِلُ هذا المعنى إكرامٌ وإغداقٌ بالخيرات تكرما من الله على أوليائه، فقال:" لأنه ينجيك من فخ الصياد، ومن الوباء الخطير، بخوافيه يظللك، وتحت أجنحته تحتمي، ترسٌ ومِجنٌ حقه، لا تخشى من خوف الليل، ولا من سهم يطير في النهار، ولا من وبإ يسلك في الدجى، ولا من هلاك يفسد في الظهيرة، يسقط عن جانبك ألف، وآلاف ألف عن يمينك، إليك لا يقرب، إنما بعينيك تنظر، وترى مجارات الأشرار، لأنك قلت: أنت الرب ملجأي، جعلت العلي مسكنك، لا يلاقيك شر، ولا تدنو ضربة من خيمتك، لأنه يوصي ملائكته بك لكي يحفظوك في كل طرقك، على الأيدي يحملونك لئلا تصدم بحجر رجلك، على الأسد والصل تطأ الشبل والثعبان تدوس، لأنه تعلق بي أنجيه، أرفعه لأنه عرف اسمي، يدعوني فأستجيب له، معه أنا في الضيق أنقذه، وأمجده، من طول الأيام أشبعه، وأريه خلاصي"[1107].

ومن أعظم ما يتكرم الله به على الولي، هو العلم بالله والمعرفة به، فذكر ابن باقودا شيئا منه مما تتشوق إليه نفوس المريدين، في هدفه الساعي إلى تثبيت قلوب قارئيه لهذا العلم والتمسك به

[1105] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 164.

[1106] المصدر نفسه، ص 172.

[1107] المصدر نفسه، ص 173.

والانبهار به حتى يتسنى لهم قبوله والالتفاف حوله، حيث قال: " فتستقر نفس الولي وتسكن فكرته من هموم الدنيا وزخارفها، ويسر بطاعة الله، ويفرح بما أطلع عليه، من أسرار الحكمة وأنوارها، ويغتبط بما حصل عليه من علم حقائق العالم الأسفل والعالم الأعلى، وحسن تدبير الله وسياسته، ونافذ قدرته في مخلوقاته"[1108].

فذكر هذا الجانب من تفضل الله على الولي حتى يجعل سعيه في طلب هذا المنصب العالي هدفه ومرماه، فلا يَكَدّ في خدمته ولا يتأفف من واجباته، فذكر أن الولي أشد الناس التزاما بطاعته ومرضاته وأكثرهم استحياء منه، وخوفا من عقابه وهجرانه، دائم المبادرة للطاعات شديد التحفظ عن السيئات، ملتزم بظاهر الشرع وباطنه، حتى إذا تحلى بهذا الوصف تَرَقَّى إلى المراتب العلى من الأولياء فيصير من الأصفياء، فينظر بنور الله ويسمع بالله ويتكلم ويبطش ويمشي بالله[1109]، فإذا بيَّن صدق هذا الخبر جعل ابن باقودا يؤكد وجوب التزام هذا الطريق حتى يتحلى بأخلاق الله ويعاهد نفسه على التزام واجباته البدنية والقلبية ويشدد على محاسبة نفسه[1110]، لتكون هذه أعلى وأرفع الدرجات في المعرفة بالله لأن من عرف ربه عرف حقه والتزم أمره ونهيه[1111].

ومن أوصاف بعض الأولياء ما وصفهم به ابن باقودا من كونهم ساروا على طريق أهل الله فتركوا ما يشغلهم عن الله، واستقروا في الفيافي والجبال، جعلوا الله أنيسهم، مكتفين بقليل العيش من صنوف الطعام قانعين بما تطرحه الأرض والأشجار، آثروا الصوف ملبسا والكهوف مأوى، أشغلتهم خشية الله عن كل شيء. وقد أشار إلى أن هذا الصنف من الأولياء هم بحاجة إلى زيادة اعتناء بشرع أو بتعبير آخر إلى إرشاد مرشد لكون الشريعة لم تأمر بترك العمارة واعتزال الخلق[1112]، ليكون بهذا الوصف مشيرا إلى المجذوبين والأبدال الذي كان ما سبق وصفا لهم.

[1108] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 381.

[1109] المصدر نفسه، ص 349، 350.

[1110] المصدر نفسه، ص 351.

[1111] المصدر نفسه، ص 381.

[1112] المصدر نفسه، ص 391.

أما وصف المعتدلين في هذا الطريق أنهم نظراء الوجه، محزوني القلوب، أكثر الناس رحابة، وأذلهم نفسا، ليس فيهم من الحقد ولا الحسد، وليسوا بالمغتابين، أصحابُ وقار وحلم ورفق وأناة، صبورين شكورين، تقيين منيبين غير عجلين ولا جاهلين، مخلصين حافظين أمينين، متواضعين، أكثر شيء مقتا في نفوسهم حب الظهور والجور، وربهم أعظم حبا في قلوبهم[1113].

وفي موضع آخر أعْظَمَ لهم وصفا حتى شابَهَ وصفُه وصف الكلاباذي في وصفه للصوفية، حيث قال في وصف بليغ جميل: " قوم صحت ضمائرهم وصفت سرائرهم وقرت عيونهم واطمأنت قلوبهم، فهم بذكر الله آنسون في الخلوات، ولنعمه شاكرون على الحالات، قاربوا النظر والتفكير، والعبر والتذكير، فخرقوا حجب البصائر، في طرق الضمائر، إلى مستقر اليقين على أس، وخرجوا من راحة إلى أنس، لم يلههم الأمل، ولا سوَّفهم الأجل، فهم من قدوم الموت على أوفاز، ومن عاقبته على احتراز، أضياف الله وقاصدوه، وآملوه وعابدوه، نطقوا بالحق، ولهجوا بالصدق، من غير تخوف من سلطان ولا تسلط من شيطان، أعز الناس عزا، وأمكنهم حرزا، وأعظمهم قدرا، مكرمون في بيوت الخالق، معظمون، في عيون الخلائق، لا يشغلُهم عن ذكر الله شاغل، ولا يلهيهم عن شكره غافل، ألسنتهم معمورة بالتحميد والتمجيد، وقلوبهم مسكونة بالإخلاص والتوحيد، تنكرت لهم الدنيا فعرفوها، وطرقوها فوصفوها، لا خفي عليهم غدرها، ولا غاب عنهم مكرها ....."[1114].

أما في وصف أحوالهم في حب الله عز وجل فقد قال فيهم:" أن القوم عرفوا ربهم، وميزوا قصده فيهم، وتدبيره لهم، وسياسته بهم وقيامه عليهم، وملكه وزمامه لما أطلق لهم التصوف فيه، والاختيار له، من أمور الدين والدنيا، فصح لهم وثبت في يقينهم، أن أمورهم وحركاتهم، تجري على حسب أقدار الخالق تعالى وإرادته، فعند ذلك وقفوا عن اختيار حال من أحوالهم على غيرها، توكلا على الله أن يختار لهم الأوفق والأصلح منها..."[1115]

[1113] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 393.

[1114] المصدر نفسه، ص 410، 411.

[1115] المصدر نفسه، ص435.

رابعا: طريق بيان فضل الشيخ المرشد.

ولم يكن ليصل هؤلاء الأولياء إلى ما وصلوا إليه، ولا ليقطعوا من سبل السير إلى الله لولا عناية الشيخ المرشد، الذي وُكِّل بهذا الطريق إرشادا وقيادة لِبَرّ الأمان، وأن ما تمّ ذكره من باب الكرامات هو وصف لهذا الولي المرشد أيضا، وأن طاعته واجبة على نفس سياق التصوف الإسلامي الذي حث على وجوب طاعة الشيخ والالتزام بأوامره والانتهاء بنواهيه، وقد أكثر ابن باقودا الحديث عنه في مواطن كثيرة، حيث أخبر عن شيء من أوصافه قائلا: " ومن اصطفاه الله لإرشادنا وتدبيرنا بعد ظهور العلامات على يديه، لأهل أن نقلده سياستنا وتدبيرنا "[1116]، وذكر أن من أكرمه الله بلزوم ولي مرشد فقد نال بهم شفاعة وهدي إلى سبيل الرشاد، وذكر أن من جملة حقوقه لزوم الطاعة له والتواضع بين يديه والخضوع لأمره، حيث قال: " فإذا ظفرت يده بنبي عصره أو ولي مرشد أو داع إلى سبيل الهدى، تواضع له وخضع بين يديه"[1117].

وذكر من جملة أوصاف الشيخ المرشد أنه من الكُمَّل في الطريق وحجة الله في خلقه، وجوده واجب لإمداد السالكين بالمدد المعين في تَحمّل مصاعب السلوك، مرشدٌ بحاله واعظٌ بسلوكه قبل مقاله، حيث قال: " وجب أن يكون في العالم زُهَّادٌ مُكْمَلُون منقطعون عن شواغل الدنيا، يستمد منه كل صنف من صنوف الناس من الزهد حسَب حاجتهم، وشاكلة سيرتهم وأخلاقهم، وليس من نظام العالم أن يكون جميع أهله على مثل زهدهم في الدنيا ..."[1118].

وذكر أن هذا المقام العالي من باب التكرّم الإلهي على أحبائه وأوليائه، الذين اصطبروا على مكاره النفوس في مرضاته، وقد جعل ابن باقودا مقامه مقاربا لمقام النبي حيث قال: " فمن استكملها ابتغاء رضاء الله خصه الله بنعمة في الدنيا وجزيل الثواب في الآخرة، فيكون نبيا مصطفى أو وليا مرشدا "[1119]، وليس يكون أحد بهذا القدر والمكانة إلا لمن أنعم الله عليه وخصه من بين

[1116] بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 141.

[1117] المصدر نفسه، ص 271.

[1118] المصدر نفسه، ص 386.

[1119] المصدر نفسه، ص 150.

الناس لينال فضلها، مع عظيم مسؤوليتها في تدبير أمور الأمة كلها وإرشادها واستخلافها، حيث قال في هذا الصدد: " نعمة الله على شخص من أشخاص الناس مخصوصون بها دون سائر عشيرته وقبيلته وسائر الناطقين، مثل نبي مصطفى أو ولي مستخلف لتدبير الأمة ..."[1120]

خامسا: طريق بيان السند الروحي.

ومن جملة أوصاف الشيخ المرشد أنه عالم عامل بأوامر الشرع ظاهره وباطنه، ملتزم بفرائض الجوارح والقلوب، متحقق بالعلم المنقول والمكتوب والمعقول، محصل لأصول الكتاب، وارث لأسرار الأنبياء وشروحهم وفروع أصولهم، ولا يستقيم هذا الحال إلا لمن اتصل سنده علما ونسبا بالسلسلة الذهبية، ليكون في هذا الصدد على شاكلة المتصوفة الذين يدوِّنون سندهم الروحي المنطلق من شيخ زمانهم ممتدا إلى رسول الله ﷺ، ولم يجد ابن باقودا سندا لهذا العلم إلا سند التوراة والشريعة الشفوية التي تم تناقلها عبر الأجيال عن طريق هذا السند ليكون هو الآخر سندا لفرائض القلوب التي أسسها ابن باقودا أيضا وسندا روحيا له كذلك : " تلقى موسى التوراة على طور سيناء، فرواها عنه يهوشوع، ورواها شيوخ عن يهوشوع، ورووها هم للأنبياء، ورواها هؤلاء لأحبار الكنيس الأعظم .... ورواها هؤلاء إلى الربي مئير والربي يهوده والربي يوسي والربي شمعون والربي يهودا هناسي وهو ربينا المقدس"[1121]، فكان هذا سند العلوم الباطنة والظاهرة على حد سواء التي تناقلها الحاخامات جيلا عن جيل، ليكون هذا سند من أراد السير على طريق فرائض القلوب مقتديا بنهجهم وسبيلهم.

سادسا: طريق بيان قمة التوحيد.

ثم سار في بيان طريق التوحيد واختلاف الناس فيه وأنهم منقسمون على قدر عقولهم وقلوبهم وسلوكهم في طريق القوم، ليكون أضعف الإيمان في التوحيد ما لا يجوز التقليد فيه هو الإقرار

[1120] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 151.
[1121] المصدر نفسه، ص 140، 141.

بوجود الخالق وتوحيده لورود أفصح الأدلة عليه عيانا جهارا، والتدقيق في صحة المنقول والمعقول في أدلة التوحيد لازم لمن جادت قريحته ممن لا عذر له لانتفاء العقل أو قلة التمييز[1122] ليكون هذا من الصنف الثاني للموحدين، أما خاصة الخاصة فتوحيدهم لله مبثوث في ثنايا الكتاب، ليدل على أن ابن باقودا كان مطلعا على أدق تفاصيل التصوف الإسلامي، وتأثرُهُ به ظاهِرٌ حتى فيما عُدَّ من الأسرار، وقد استطاع أن يستفيد منها ويبينها لبني جلدته، فيطوروها إلى ما رأيناه في ثوب القابالا والحسيدية.

وقد رسم نوعا آخر من التوحيد الذي يمكن اعتباره قمة التوحيد الخالص الذي لا يصله المرء إلا بشق الأنفس، وهو ما عُرِف لدى الصوفية بوحدة الشهود ووحدة الوجود، التي يمكن القول فيها أنها منتهى التوحيد ومبلغ القاصدين في معرفة الله، فقد ذكر ابن باقودا شيئا منها في ثنايا كتاب الهداية قائلا: " يا رب أين أجدك بل أين لا أجدك؟ احتجبتَ فلا تُرى والكل منك مِلْئٌ"[1123]، وقد جمع في هذا الكلام بين وحدة الوجود ووحدة الشهود في تعبير راق، ليدل على معرفته بمعانيها، لا كما يرمي به الفلاسفة من كفر في دمجهم بين الخالق والمخلوق، فقد قال أين لا أجدك، أي أن مظاهر حسنه وجماله بادية في كل ما يراه معبرا فيه على مشاهدة الله في كل آن وحين من خلال تجلياته في خلقه، لتكون هذه وحدة الشهود فلا يرى شيئا غير الله، أما وحدة الوجود ففي قوله احتجبتَ فلا تُرى والكُلُّ منك مِلْءٌ، ليؤكد على أن هذه الموجودات سراب ووَهْم رغم أن الظاهر هو الخلق والمتستر هو الحق إلا أن الحقيقة عكسها، إذ لولا تفضل الله عليها بالإمداد لكان الجلاء للحق والتستر للخلق إذا لولاه لبقت في غياهب العدم ولولا المدد لاستمرت عليه، ليكون الوجود الحق هو وجود الله وحده، وما وجود الموجودات إلا وهم وشبح وظِلٌ للمدد الرباني، لتكون هذه وحدة الوجود كما يراه الصوفية والتي هي قمة التوحيد.

وقد عَرَّف وحدة الشهود من غير إفصاح ولا إشارة إليها قائلا: " إن التنبيه العقلي هو إلهام الله للإنسان إلى معرفته والتمييز عن آثار حكمته، وذلك يكون من الله لمن اهتدى بهذه الشريعة عن

[1122] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 27.

[1123] المصدر نفسه، ص 82.

الانتهاء إلى غاية قوة عقله، وصحة تمييزه، فكان متشوقا في الوصل إلى رضاء الله، والارتقاء في درجات الفضائل إليه وأفرغ قلبه من هموم الدنيا وشواغلها" فجعل الأصل في الوصول إلى هذه المرتبة من التوحيد هي بإفراغ الدنيا وهمومها من قلب العبد وملئه بالله وحده حتى يغمره الشوق في ظل الشريعة إلى رؤيته عن طريق آثار حكمته والذي لا يكون بحاصل اجتهاد بل بتكرم وعطاء إلهي[1124].

وفي أعظم وصف وبيان لمعنى وحدة الوجود يقول ابن باقودا: " تحجب وجهك فترتاع مخلوقات البحر، تنزع أرواحها فتموت وإلى ترابها تعود" ليكون هذا أروع وصف لها، فلولا الوجود الحقيقي لانتفى الوجود العَرَضي، فلو حُجِبَتْ رحمة الله برهة من الزمن لانتفى الوجود وعاد إلى العدم، مما يؤكد أن الوجود الحق لله وحده لا شريك له[1125].

المطلب الثالث: التجربة الدينية عند ابن باقودا من خلال كتابه.

من خلال التدقيق في مضمون الكتاب وتحليله، تبين أن ابن باقودا قد تعرف على التصوف الإسلامي معرفة عميقة، وأنه قد تمكّن من الوصول إلى أمهات الكتب في هذا الفن، واستقى منها من المعاني والمعارف والمصطلحات ما جعل كتابه يخرج في حُلَّة زهية بهية، مُتْحِفًا به مكتبة اليهود ومزينا علومهم القروسطية بعِلْمٍ بِكْرٍ لم يعهدوه من قبل، لكن في جانب العرفان والمعرفة الصوفية يبدو أنه لم يتعمق في طريق القوم، ولم يكن فيه إلا ناقلا غير مجرّب له، ولم يتمكن من الخوض في الطريق معهم ولا أن يكون له شرف ملازمة شيوخهم حتى يتحقق بعظيم أسرارهم ومعانيهم، وكان في كتابه منتهِجًا طريق التعليم والتوضيح لهذا العلم لا طريق الإرشاد والمشيخة، فكان بالتصوف مُعَرِّفا ومذلِّلا لا سالكا متحققا، وإذا ما أردنا تشبيهه بأحد المصنفات الصوفية الإسلامية لكان أشبه بكتاب إحياء علوم الدين في المنهج والمقصد، حيث كانت الأسباب الدافعة للغزالي في تأليف كتابه، انكباب الناس على علوم الظاهر متناسين به علوم الآخرة، فعُنِيَ بتجديد

[1124] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 145.
[1125] المصدر نفسه، ص 157.

علوم الدين واحيائها من خلال بَثَّ الروح في علم القلوب[1126]، ليكون بهذا استنساخ مباشر من ابن باقودا لتجربة الغزالي العلمية وهدفه لإحياء العلوم الدينية والقلبية، والمقارن لمقدمة كتاب الإحياء ومقدمة كتاب الهداية يدرك جيدا قدر هذه النتيجة.

لكن وجب التأكيد على أنه كان حذقا فهما لما هو بصدد التأليف فيه، فقد استوعب مصطلحات الصوفية واستعملها على مرادهم ومقصودهم، ولم يَشِذّ عن منهجهم وطريقهم، وكأنه كان يفتح الطريق لمن بعده بأن عرَّف اليهود بهذا العلم ليكون من الواجب على اللاحقين متابعة طريقه بكثير تحقيق وتدقيق، حتى يصل إلى ما وصل إليه متصوفة الإسلام، وبالفعل فقد تخرج من مدرسته أحد أبرز المتصوفة اليهود رغم فارق الزمن بينهم، إلا أنه تعلم الكثير من كتاب الهداية، ليكون أبراهام بن موسى بن ميمون قد سار على طريقة ابن باقودا نظريا ومتأثرا بأحوال المتصوفة المسلمين عمليا، مما أضحى فيما بعد نموذجا للسلوك الروحي والباطني، بعدَ تطورات كثيرة شهدتها الساحة العرفانية اليهودية رغم أنها لم تكن موافقة لمأمول المؤسس الأول ابن باقودا، إلا أنها تمثلت في شكل آخر هو القابالا والحسيدية اللذان صارا الممثل الشرعي للتصوف في الفكر الديني اليهودي.

وحتى لا نظلم ابن باقودا في سلوكه الصوفي، ولا نقول أنه لم يخض تجربة دينية بالمنظور الصوفي الإسلامي، لكونه لم يستعن في سلوكه بوارث محمدي عارف بالمسالك واقيا إياه طريق المهالك، يذكره الله إذا رآه وموصلا حضرته إلى مولاه[1127]، لانتقال القبس الروحي إليه دون غيره من أتباع الأنبياء السابقين، كما لم يعتمد الذكر طريقا لغايته، فهذان العاملان هما الأساسان المفقودان في طريق ابن باقودا وفق التعريف الإجرائي للتصوف الذي سبق وأن رأيناه في الفصل الأول، فإننا سنعرض أحواله من خلال الكتاب على النظريات المعاصرة لفلسفة الدين في باب التجربة الروحية والدينية، لنرى هل كانت له حقا تجربة في ذلك وأنه قد تحقق بها وعايشها، أم

[1126] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص 8، 9.

[1127] رشيد بن عمر السوسي، سبيل التعفف في شرح مبادئ التصوف، ص 49.

كانت أقواله مجرد نقولٍ وفضولٍ علميٍ لولوج علم جديد قصد التعريف به في الساحة العلمية اليهودية.

فهذا التخصيص بحقيقة الوصول التي نؤكد عليها وفق النظرة الإسلامية وبالخصوص التجربة الدينية الصوفية، لا تجد صداها في الدراسات المعاصرة، إذ أن التجربة الدينية عند وليم جيمس William James [1128] هي مجرد تجربة شخصية بإمكان أي فرد أن يَلِجها شرط أن تكون نابعة عن قناعته الشخصية وبنداء داخلي غير مفروض من الخارج[1129]، ليكون هذا الحد متحققا عند ابن باقودا لكونه اختار السير في هذه التجربة من تلقاء نفسه إذ لم يكن هذا الفن معروفا بين أقرانه حتى يُفرَض عليه من الخراج، بينما إريك فروم Erich Fromm [1130] جعلها تجربة إنسانية بمفهومها المطلق والواسع، لا تنحصر في مجال معين ولا تحدها الحدود الضيقة كالمذهبية أو الفردانية الدينية، فيرى أنها ظاهرة إنسانية قادرة على الحضور عند أي متدين كان أو عند أي جماعة تستوعب في ثناياها إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة[1131]، ووفقا لهذا المفهوم للتجربة الدينية فإن ابن باقودا كان له نسق توجيهي ماضٍ على طريقه وفق توجيهات الآباء ووصايا التوراة والتلمود، والمصادر الإسلامية التي اعتمد عليها من قرآن وسنة وأقوال الصاحبة والتابعين وكبار الصوفية كما رأيناه في المبحث السابق، ليحقق بهذا، الشرط الأول لدى فروم من ضرورة وجود الإطار التوجيهي، حيث مثلت الوصايا الصوفية المبثوثة في كتاب الهداية هذا الجانب أفضل تمثيل ووجهت وجدان ابن باقودا إلى ما فيه صلاحه وأشبعت به العمق السيكولوجي والأنطولوجي له، والشرط الثاني

[1128] وليم جيمس William James فيلسوف وعالم نفس ولد سنة 1842 تلقى تعليمه في أوربا بين ألمانيا وإنجلترا، حصل على درجة الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد سنة 1869م وعمل فيها فيما بعد مدرسا من سنة 1872 إلى سنة 1901م، أنشأ أول مخبر أمريكي لتجارب علم النفس سنة 1876م، كما كانت له عدة مؤلفات في علم النفس وفلسفة الدين، توفي سنة 1910 بأمريكا كأشهر فيلسوف أمريكي بنوبة قلبة.(وليام جيمس، البراجماتية، محمد علي العريان، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2016. ص 3)

[1129] حمادي أنوار، الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس، ص 5.

[1130] إريك فروم Erich Fromm عالم نفس وفيلسوف ألماني أمريكي ولد بفرانكفورت بألمانيا سنة 1900م ثم هاجر إلى أمريكا ذاع صيته كفيلسوف دين أمريكي وعالم نفس، له عدة مؤلفات وأعمال علمية من بينها التحليل النفسي والدين صدر سنة 1950م، والمجتمع العاقل سنة 1955م رسالة سيغموند فرويد سنة 1959م...إلخ توفي سنة 1980م. (ولد الصديق ميلود، الاغتراب السياسي، مركز الكتاب الأكاديمي، الجزائر، ط1، 2015م. ص 53.)

[1131] معمر قادم، التجربة الدينية عند إريك فروم، ص 225.

مكتمل بنص الديانة اليهودية لوجود موضوع للعبادة وهو يهوه، فإن سلمنا بهذا المفهوم الأولي الذي تبناه إريك فروم فإن ابن باقودا ومن خلال كتابه قد خاض تجربة دينية فريدة إذ تجاوزت المفهوم الإيريكي بأشواط.

لكن يضيف إريك مَعْنًى آخر هو المعنى الإيماني المنقسم إلى شقين الأول عقلاني والثاني غير عقلاني، مشيرا إلى أن حقيقة التجربة الإيمانية تسير وَفْق هذا التقسيم إلى نتيجتين، الأولى والمتعلقة بالإيمان اللاعقلاني الذي يكون فيه صاحب التجربة مسلوب الإرادة والاختيار لكونه قد سلم روحه وذاته لمجهول خارجٍ عن الأطر العقلية الذي من غير الممكن الإحاطة به علما أو ادراكا، وهذا يورث لدى المتدين بهذا النمط تجربة دينية غير خَلاَّقة منكمشة محكوم عليها بالخضوع والخنوع، أما النتيجة الثانية المتعلقة بالإيمان العقلاني فيكون فيه صاحب التجربة متحررا من أَسْرِ الإله، متمكنا بفضل إيمانه من صناعة عالمٍ خلاق مليء بالحرية[1132]. وهذا المفهوم يعكس حقيقة التجربة الصوفية الإسلامية رأسا على عقب لكون الإيمان الصوفي متجاوزًا للعقل في كثير من الأمور، بحيث يجعل العقل مجرد محطة أولية لتمييز الحق من الباطل فتأتي الروح والمعرفة القلبية لتتجاوز ما عجز العقل عن الخوض فيه[1133]، فيكون بتعبير إريك غير عقلاني، لكن الواقع يكذب نتائجه من كون هذا النمط غير خلاق، بل الأدلة التاريخية تؤكد أنه كان أكثر العلوم إبداعا في شتى الفنون جراء الفتح الذي يكون ثمرة له، وأن النمط العقلي يتمثل في الدين اليهودي الذي استطاع أن يحصر الإله يُخصخصه لشعب إسرائيل، والمتأمل في سيرة ابن باقودا يراه قد مال إلى الشق الإسلامي في تجربته، ولم يكن في الشق العقلاني الذي سارت عليه فيما بعد القابالا والتيار الحسيدي، وبالفعل ففي المذاهب المعاصرة البراغماتية على وجه التحديد قد رأت في السلوك الصوفي القبالي والحسيدي تجسيدا لمفهوم التحرر عند إريك إذ تمكنوا من خلال سلوكهم الصوفي من السيطرة على الإله بزعمهم والتأثير في الذات العلية[1134] ليكون وَفْق هذا المفهوم عملا

[1132] معمر قادم، التجربة الدينية عند إريك فروم، ص 228.

[1133] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص 67.

[1134] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونة، ج5، ص 165.

تحرريا خلاقا بالفعل، ويمكن من خلال هذا التتبع لكلام إريك فروم أن نتأكد من تسلل الأفكار القابالية إلى العقل الغربي في تحليله، ليكون بهذا تحليلا عكسيا، فبينما نحاول البحث عن حَكَمٍ يفصل في تجربة ابن باقودا نجد فكره حاكما على الفكر الغربي ومؤثرا فيه من خلال تأثيره في القابالا والتي هي الأخرى لعبت دورا في تشكيل الحداثة الغربية[1135].

ويعطي إريك فروم بُعْدًا آخر للتجربة الدينية من خلال الطقس الذي يمكن التعبير عنه بكونه التجسيد الفعلي لروحانية التجربة والدليل الصادق عليها[1136]، ونرى من خلال كتاب ابن باقودا أن ما يمكن وصفه بالطقس في هذا المعنى البعيد عن الحرفية البدائية ليست الطقوس الحقيقية المتكونة من فولكلورات أو حركات وإيماءات، بل هي تلك النتيجة التي وصف بها حال المحبين وأشواقهم إلى الله وترجمة ذلك الحب في التزام الطاعات والبعد عن المنكرات والخلوة عن الناس والانكباب على أنواع الزهد والمجاهدات القلبية والبدنية، فنقول أنَّه قد حقق هذا الجانب من خلال تنبيهاته ووصاياها التي كان من المفروض أنه قد سار عليها بدليل مقدمته التي صرَّح فيها بالتطبيق قبل التنظير[1137].

ويخبر وليام جيمس كذلك أن التجربة الدينية تختلف باختلاف المتدينين وتنوع طابعهم الشخصي والديني واستعدادهم الفطري وميول أرواحهم ودوافعهم التي بإمكانها أن تحدث تغييرا جذريا في ذواتهم[1138]، وهو ما يورث نسبية في الحكم على من خاض تجربة حقيقية ممن هو مُدّع لها، لكونها بالفعل تجربة شخصية تختلف فيها الأذواق والأحوال، وما قد يكون عند أحدهم مجرد نقطة عبور، قد يكون عند الآخر قمة الوصول ومنتهى القصد، وما قد يعبر عنه الثاني من شدة الذهول، لا يقارن بما قد يفصح عنه الأول لرسوخ باله وقلة اندهاشه، فلا يمكن الحكم على ابن باقودا من خلال هذا الحد بأنه خاض أو لم يخض تجربة حقيقية على المعنى الصوفي الإسلامي،

[1135] شنتوح ليليا وفطوم موقاري، التصوف الكبالي اليهودي وتأثيره في الفكر الغربي الحديث، ص 152

[1136] معمر قادم، التجربة الدينية عند إريك فروم، ص 228.

[1137] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 33.

[1138] حمادي أنوار، الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس، ص 6.

فبمجرد ظهور علامات الاستعداد الفطري عليه، وبروز الدافع إلى خوض غمار هذا العلم والسير عليه ثم تعليمه وتبليغه لَدليل على وجود بعض مؤشرات التجربة الدينية التي قد تكون أثمرت تجربة روحية أو صوفية فيما بعد، مع أننا نؤكد على اختلافها بالرغم من أن فلاسفة الدين يجعلونها في نفس السياق والمعنى، لكن وجب التنبيه إلى أن التجربة الروحية أو التجربة الصوفية أكثر عمقا وتعقيدا من التجربة الدينية التي قد تطال أي متدين بل وحتى غير المتدين فتقلبه متدينا بعد مشاهدة بعض الأمارات التي تؤيده وتحفزه على الامتثال لأوامر الدين أو على الأقل الإيمان به.

ومما يجعلنا نورد ابن باقودا في زمرة العارفين بالتجربة الدينية حالا ومقالا على حسب المنظور الفلسفي للدين، هو الانطباع المورث لحالة الانسجام والوئام بين العبد والإله، مما يفك الحواجز بينهما ويفصل كل المعيقات التي تحد من القرب الإلهي والتواصل الشفاف[1139]، فيكون هذا في الاتجاه العمودي بين الخلق والخالق، وهو ما كان واضحا في قصائد ابن باقودا وابتهالاته التي عبر فيها عن هذا القرب الجَوَّانِي والحب العفيف لدرجة الحديث مع الله بلا خوف في وقت كان الفكر الديني اليهودي المتقدم يعتبر مجرد ذكر اسم الإله تجاوزًا لحدود العبودية[1140]، فيتأكد لنا صدق هذا الادعاء بما قاله ابن باقودا من ابتهالات:" يا رب حقك علي الاكثار من التسبيح إليك، واللهج بجميل عدلك، والنظر في فائق بهائك، والإشادة بعزيز عظمتك وتعداد فضائلك، والتصريح بحقيقة أمرك، قبل أن تغادر النفس وتجفو الروح، وقبل أن تتكدر شمسي ويخبو نور روحي، ويعود الجسد إلى التراب الذي منه أخذ"[1141]، ليكون هذا دليلا على ما تقدم، في بيان مخاطبة الإله بكل عفوية ومحبة ورجاء، وشعور بالقرب بدليل استعمال أداة نداء واحدة في مقدمة كلامه فقط ولم يتكرر ذكرها ليدل على حالة الأنس والطمأنينة في الخطاب.

[1139] حمادي أنوار، الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس، ص 7.

[1140] فهد حجازي، الوظيفة اليهودية من أرتحششتا إلى بلفور، ص 224.

[1141] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 447.

أما في الاتجاه الأفقي فهو ما يجمع المشتركين في هذا الشعور وهذه الحال، مما يشكل منهم مجتمعا محبا متماسكا، متقاسما لمواجيده تجاه الإله[1142]، وهذا ما كان يطمح إليه ابن باقودا من خلال كتابه ووصاياه وقد تحقق هذا المطمح فيما بَعْدُ، بعدَ انتشار كتابه في الأرجاء الأوربية والمشرق الإسلامي وغيره.

وفي وصف وليام جيمس للتجربة الصوفية وخصائصها يكون ابن باقودا أول متصوف في الساحة اليهودية بعد النظر العميق في أشعاره، التي تختلف كل الاختلاف عن مضمون كتاب الهداية إلى فرائض القلوب الذي كان دليلا نظريا وعمليا يرشد به أبناء جلدته إلى علم لم يعهدوه، وفي مجموع أشعاره تتضح أذواقه ومواجيده أكثر فأكثر، مما يجعلنا نفرق بين مضمون الكتاب ومضمون الأشعار والابتهالات، لنقول إنّنا لم نلتمس حسا روحيا أو نفسا صوفيا في مضمون الكتاب إلا في بعض النقول التي تأكدنا من كونها إسلامية المصدر، لكن الابتهالات فيها من المعاني الصوفية ما لا يمكن لأحد إنكارها، وعلى حد تقسيم وليام جيمس للتجربة الصوفية فإنها تتميز بكونها: لا وصفية، وذات قيمة فكرية، وغير ثابتة، مع فقدان الإدراك[1143]، وقوله باللاوصفي ينطبق على موضوع التجربة الصوفية التي لا يمكن للكلمات أن تصفها على حقيقتها كما تم عيشها، وهذا معروف عند متصوفة الإسلام، إذ في كثير من الحالات ما تخونهم العبارات ليدخلوا في مسمى الشطح، الذي قد يُتَوَهَمُ منه الكفر والالحاد وما هو إلا قُصُور العبارات عن مُدارات الأحوال والإشارات، فقد نقل عن أبي طالب المكي والغزالي أن من جملة أقوال المتصوفة قولهم:

"وكان ما كان مما لست أَذكُره فظُنَّ خيرًا ولا تسألْ عن الخَبرِ"[1144]

ومما عرَّج إليه ابن باقودا في هذا الحال، أن المتذوق له والبالغ إليه يصير مبصرا لله من شدة عشقه، بل ويتحد به ويصير معه كيانا واحدا، وهذا لا يقوله متدين بالدين اليهودي في حال

[1142] حمادي أنوار، الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس، ص 7.

[1143] شوبلهافات بوريراكوشاروين، طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس، ص 7.

[1144] أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ص 127.

الصحو، إذ هو كفر صُرَاحْ، لكن في حال السكر الذي أشار إليه في كتاب الهداية قائلا: " وقد سكرنا من كأس شراب حب الدنيا "، وأراد في سياق هذا الكلام أن يبين أن السكر الواجب على السالك لا يكون لأجل الدنيا بل لأجل الحب الإلهي فقط، بعد أن أكد عليه في نقله عن الله : " أنا أحب الذين يحبونني"[1145]، ومن شطحات ابن باقودا في حال سكره قوله: " إذ ذاك وجه الله الحي ترى في عشقك، وتصير وإياه حصنا واحدا"[1146].

أما التقسيم الثاني فهو ما يتعلق بالقيمة الفكرية التي قصد بها وليام جيمس العلم عن الله أو التلقي عنه، من الفتوح والفيوض ما لا يخطر على بال بشر، وهي تمثل نوعا من الاستبصار نحو أعماق الحقيقة فتكون مثل الإشراقة الإلهية نحو كمال المعنى وجلاء الأوهام والأسرار، وقد رأينا هذا النوع لدى متصوفة الإسلام في الفصل الأول مما لا يدع شكا من عمق تحليل جيمس لهذه الظاهرة الدينية، وبقي لنا أن نتحقق من وجودها عند ابن باقودا، بعد أن تحققنا من وجود الشرط الأول فيه، وقد أخبرْنا أن كتاب الهداية لا يحمل مثل هذه المدلولات، لكن الملحقات التي أوردها أحمد شحلان في تتمة الكتاب أعطتنا إجابات كثير للتساؤلات الغامضة حول شخصية ابن باقودا، فقد أخبر قائلا في هذا الصدد وفي هذا النوع من المعرفة الكشفية مما يدل على تعرفه عليها وتذوقها بل والخوض فيها فقد خاطب بهذه الكلمات نفسه التي وصفها بالمعرفة عن الله والفهم عنه وأَخْذِ الحكمة بواسطته، بل من عمق التجربة واصفا نفسه عائدا من معراج روحي كان فيه ضيفا على الله حيث قال : " فمِنْ منْهل الفهم أنت استقيت، ومن مورد الحكمة أخذت، ومن مكمن القداسة أطللت، ومن مدينة الأبطال خرجت، من عند الله في السموات"[1147]، والتقسيم الثالث أن التجربة الصوفية غير ثابتة، بمعنى أنها متنقلة لا تستقر ولا تستمر تأتي فجأة وتخفي فجأة، وهي نفس الواردات التي تطرأ على المتصوفة المسلمين فلا يطول حالها ولا يدوم قرارها، ولم نتعرف على هذا الحال عند ابن باقودا صراحة إلا تلميحا من خلال قوله : " فاقبل ما ردد اللسان، وما جال في

[1145] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 439.

[1146] المصدر نفسه، ص 441.

[1147] المصدر نفسه، ص 443.

الخاطر تجاهك"[1148] إذ المعروف أن ما يجول بالخاطر لا يطول، وقد كان هذا المقطع خاتمة ابتهال عظيم المعنى والمليء بعبارات الأنس والشوق والمحبة لله عز وجل.

ويبقى التقسيم الرابع للخصائص التي حدها وليام جيمس أن تكون التجربة الصوفية ذات تأثير في وعي وسلوك المتصوف حتى يشعر أنه مسلوب الإرادة وأنه مأسور محبوبه ومقبوض هواه، وهو نفس ما عبر عنه متصوفة الإسلام من فقدان التسيير والتدبير وتفويض الكل لله، وصولا إلى درجة الفناء في الله، وقد لمسنا هذا الأمر في ابتهالات ابن باقودا أيضا حيث قال: " ظمأت نفسي في غيابات سجنها، وحنت إلى برد نعيمك، واشتاقت إليك، وفنيت فيك، وفي قيدها غابت تمجد اسمك، وذابت في اللهج باسمك وداوم ذكرك، وتاق قلبي وجسمي للترنم أمامك، واشتياقا للتسبيح إليك وتمجيدك والتغني باسمك الأسمى"[1149].

وقد وصف راموس جيل ما وصل إليه ابن باقودا من مدارج الزهد والتصوف، بأنه قد تعدى التقسيمات الكلاسيكية من مرحلة التطهير الروحي، وصولا إلى مرحلة الإضاءة القلبية، بل تجاوزها بالدخول إلى الظلام الغامض الذي يلجه الكُمَّل من المتصوفة وصولا في نهاية الطريق إلى مرحلة الاتحاد[1150].

وتبقى هذه اسقاطات لنظريات فلسفة الدين على تجربة ابن باقودا الصوفية، والتي خرجت بنتيجة مُفادها أنه بالفعل قد خاض هذه التجربة وتجسدت تجسدا بارزا في ثوب الابتهالات الأخيرة، لكن يبقى رأي الباحث أنه مهما وصل إليه السالك للطريق الصوفي من غير اتباع لهدي المصطفى ولا وارثيه في سبيل التزكية والسلوك، غير كامل ولا موصّل إلى قمم الدرجات، وما يكون من فتح وكرامات وفيوض ليس إلا من باب التزام بقايا النبوة السابقة ولم يكن الله ليهين أنبياءه بقطع المدد عن شرائعهم ووصاياهم الصادقة التي لم تطلها يد التحريف والتزييف، ولم يكن الله

[1148] يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تح أحمد شحلان، ص 469.

[1149] المصدر نفسه، ص 457.

[1150] C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino,p 106

كذلك ليهين شريعة النبي المبجل صلوات ربي وسلامه عليه، بأن يترك سبيلا موصلا إليه غير سبيله المحمدي إذ ما الغرض إذًا في جعله خاتم الأنبياء والمرسلين وكتابه الكتاب المهيمن على سائر الكتب والشرائع ؟

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتاح لنا استخلاص مجموعة من النتائج، من أهمها:

- تبين من خلال الدراسة أن التصوف هو أحد العلوم الإسلامية التي اقتضتها الظروف الدينية والتاريخية، ولا يمكن أن يكون خارجا عن حيزه الإسلامي بأي حال من الأحوال، رغم محاولات المستشرقين نسبته إلى كل ما هو أجنبي.
- عرف اليهود تحت ظل الحقوق الذمية أكبر الامتيازات التي لم تقدمها أي دولة حتى في العصر المعاصر، فَضَمِنَ لهم فيها حق العبادة، والتعلم والتعليم، وحق التنقل والقضاء، وحق التجارة وحتى العمل السياسي سمح لهم فيه، وتقلدوا بموجبه أرقى المناصب في شتى الدول الإسلامية، مما أسفر عن ثورة علمية منقطعة النظير في شتى العلوم والفنون.
- لم يكن الفكر اليهودي على مَرِّ العصور إلا فكرا دينيا غير متجاوز لحدوده التوراتية أو التلمودية، وكل حركة فكرية يتكبد عناءَها علماء اليهود تنصب في خدمتهما تدوينا وترجمة وشرحا، ولم يكن ليقبل أي نقلة تجاه الفلسفة أو العمل العقلي قبل أن يحتك بالحضارة الإسلامية التي استكان لها، وأرخى لها العنان لتقوده حيث اتجهت رياحها.
- برز نجم الجاؤونيم في ساحة الفكر اليهودي الوسيط كورثة للتيار الحاخامي الذي عرف عصرهم حربا طويلة السِّجال بين التيار القرائي الذي تسلح بشتى العلوم الإسلامية ضده، مع أن الحال لم يدم لهم طويلا رغم الترسانة العلمية التي تسلحوا بها نتيجة القوانين الصارمة التي فرضوها على أتباعهم مما أفقدهم الشعبية، ورجوع زمام الأمور إلى الربانيين بعد إدراكهم جدوى العلوم الإسلامية في مواجهة المد القرائي، وكان لهذه السجالات المستمرة بين الفريقين دور فَعَّال في تنشيط حركة الفكر اليهودي، الذي أظهر تأثرا كبيرا بعلوم المسلمين الكلامية والفلسفية والصوفية.
- كانت بداية الفكر اليهودي الوسيط كلامية ثم فلسفية عرفت في خِضَمِّها سجالات ديالكتيكية محتدمة أسفرت عن أزمة داخلية عاشها العقل اليهودي، واصلة إلى أوجها بتبنّي اليهود النزعة الرشدية في الفلسفة مما أسفر عن انتقال راديكالي إلى فن آخر عرف بالتصوف في ثوبه المتأثر بالتصوف الإسلامي، ثم في ثوبه اليهودي الكابالي، وكما كانت

اللغة العبرية والآرامية لغة الفكر اليهودى القديم فإن لغة الفكر اليهودي الوسيط كانت العربية بلا منازع، سواء في شكلها العربي المعروف، خطا ونطقا كحال القرائين الذين آثروا الكتابة بالعربية، أو في شكلها العربي اليهودي أين يكون النطق عربيا والرسم عبريا.

- افتقار اليهود إلى المقومات الروحية القادرة على انشاء منظومة وجدانية متكاملة الأطراف بإمكانها اشباع الظمأ الروحي القابع في النفس اليهودية، وأن المؤثرات الروحية التي يمكن رصدها في الفكر اليهودي القديم ذو مصادر خارجية.
- سعى جُلّ علماء الدين اليهودي إلى عملية البحث عن اقتباسات توراتية أو تلمودية للتأكيد على صدق الدعاوى التي يقدمونها، ليجد أتباعهم رغبة في تتبعها والإيمان، حتى لا يُسخطوا عليهم الطبقة المثقفة التي تحاول الإبقاء على الموروث الديني كما توارثوه. فحتى مع تتبعنا لمسار الاتجاهات العرفانية قبل الإسلام وعدم عثورنا على ما يشبه التصوف فيه، نرى الفيومي وابن باقودا وموسى بن عزرا ويهودا اللاوي وأبراهام بن موسى بن ميمون وغيرهم يكتبون بنزعة صوفية ويستشهدون بالتوراة والتلمود وكأنه النص المؤسس لهذا الفن.
- كانت البيئة الأندلسية في الفترة التي عاصرها ابن باقودا مرحلة أشبه بكثير للمرحلة الإسلامية في بواكيرها من كثرة الفتن وظهور الفرق وانتشار المجون وسيادة المال وحب الدنيا وسطوة الفقهاء وأصحاب الرأي، مولدة بذلك بيئة أكثر تهيئا للحياة الروحية، ليكون مَيَلان اليهود إلى التصوف في هذه الظروف نابعا من الشعور بالغربة والاضطهاد الذي ما انفك عن الشعور الجمعي لليهود طيلة تاريخهم، ليولد هذا التماثل رغبة في خوض تجربة المتصوفة والانضمام إلى صفوفهم ولو بالتطفل على كتبهم وأقوالهم.

كان ابنُ باقودا ذا ثقافة واسعة جدا، حيث جمع بين مشارب الديانة اليهودية التوراتية والتلمودية، زيادة إلى اطلاعه الواسع على الموروث الإسلامي المعتزلي والصوفي والفلسفي مما جعله فيما بعد قبلة الزهاد بالنسبة لليهود.

- أظهر ابن باقودا مكنة علمية منقطعة النظير في قدرته على دمج الفلسفة بالتصوف في منظومته الأخلاقية، وباستبادل الكلام بالفلسفة في طرحه الأخلاقي الصوفي، على عكس

المتصوفة المتقدمين الذين دائما ما جمعوا بين الكلام والتصوف، ولم يفعلوا ذلك مع الفلسفة.

- امتاز ابن باقودا عن غيره من علماء اليهود، في أنه لم يكن محل نقد من قبل السلطات الحاخامية مثلما فُعِلَ بابن ميمون وتراثه.
- يتجاوز ابن باقودا مذهبه الأرثوذكسي وجميع الحواجز الحاخامية الربانية في جعل الخلاص حكرا على بني إسرائيل، ومصدرية التشريع الأخلاقي التي يجب ألا تخرج عن إطار الكتب المقدسة اليهودية، ليوجه خطابه من خلال كتابه إلى كافة حكماء وعقلاء العالم ليس فقط بني إسرائيل بل إلى جميع البشر.
- يعتبر كتاب الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر أول عمل يترجم كاملا إلى جميع لغات العالم لكونه الدليل الروحي الأول في تاريخ اليهود والذي لاقى قبولا واسعا في الأوساط اليهودية، فمنذ بدايات القرن الثاني عشر بدأت سلسلة ترجمته إلى كل اللغات التي تحدثت بها الغالبية العظمى من اليهود في شبه الجزيرة الإيبيرية وأوربا عموما، حيث ترجم إلى اللغة الإسبانية والبرتغالية، والإيطالية، والألمانية، والييديشية واللادينو اليهودية الإسبانية، واليهودية العربية، واللغة الإنجليزية والعبرية، وإعادة بعثه من جديد بشكل كامل في خطه العربي.
- سعى ابن باقودا من خلال كتابه إلى إعادة التأسيس للحياة الدينية اليهودية على أساس التمييز بين محورين أساسيين هما فرائض الجوارح وفرائض القلوب، حيث أراد بتأصيله هذا، ترجيح كفة أعمال القلوب التي تم اغفالها كليةً، على أعمال الجوارح التي طغت في الحياة الطقسية اليهودية.
- تمت صياغة كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لتوافق منهجية إحياء علوم الدين الذي عمد فيه الغزالي إلى تقسيمه إلى أربعة أرباع، إذ بعد تمعن وإمعان فيه من قبل ابن باقودا، تبين له أنّ الربعَين الأولْين في أعمال الجوارح قد اشتغل به علماء جنسه منذ القدم واستفاضوا في الحديث عنه، والربعان الآخران في أعمال القلوب التي لم يجد لها أثرا في تراث قومه،

ليعمد إلى الحديث عنها، وخاصة وقوفه عند ربع المنجيات الذي جعل كتاب الهداية على منواله.

- كان ابن باقودا أكثر الشخصيات اليهودية شبها بأبي حامد الغزالي، لكونه لعب دورا رئيسيا في قلب الساحة اليهودية من الفلسفة إلى التصوف بحنكة منقطعة النظير من غير أن يقف عثرة في وجه التيار السائد في زمانه، بل بتهيئته الأرضيةَ المناسبة لقبول أفكاره فيما بعد.
- كانت من دوفع ابن باقودا لخوض غمار التصوف ليس إيقاف سطوة الفلسفة، بل الحد من المد القرائي الذي كاد أن يجتاح الأندلس، ليعمد إلى تثبيت العقيدة الربانية بأسلوب جديد لم يعهده اليهود من قبل.
- تم الاصطلاح مع التصوف الإسلامي، كما حدث مع الفلسفة في العهود الأولى لاحتكاك اليهود بالثقافة الإسلامية، وكان الفاتح لهذا الباب هو ابن باقودا، حيث بدأ اليهود من بعده بمشاركة التكايا والخانقاهات مع الصوفية، ويتريضون معهم تحت إرشاد شيخ صوفي، بعد أن جربوا نجاعة ما توصل إليه المسلمون في الفلسفة والكلام واللغة، خاصة بعد أن تمت القطيعة مع الفلسفة إثر الأحداث التي آلت إليه بعد ظهور فلسفة ابن ميمونهم وخوضهم حربا عليها، ليأتي التصوف كبديل أكثر عمقا في الطرح والبساطة في التطبيق.
- بلغت ذروة التأثر اليهودي بالتصوف الإسلامي عند ظهور حلقات ذكر يهودية ومجالس سماع وانشاد، وظهور خلوات ومجاهدات في العبادات ما عرفها اليهود منذ زمن الأنبياء، حيث تم حديث عن الكشوف والكرامات وخوارق العادات، مما وجد صدا كبيرا بين العوام ليفتتنوا بمثل هذه الأحداث فتتهيأ الساحات لاستقبال المد القبالي والحسيدي فيما بعد كحلقة وصل لما خلفه ابن باقودا من تأثير.
- كان ابن باقودا المؤسس الحقيقي للدعامة الصوفية في الديانة اليهودية، كونه قد قرب إلى بني جلدته مصادر التصوف وعمد إلى تطبيع العلاقات بين الروحانيات الإسلامية والوجدان اليهودي.
- كان التصوف الصِرْف القائم على التوحيد والتزام الشرائع مع انحصار نسبي لعقائد الخيرية والشعب المختار، أول تصوف يعرفه اليهود على يد ابن باقودا وتلامذته الروحيين الذين

جاءوا من بعده ونشروا فكره وتصوفه وفلسفته بين الأوساط اليهودية، ولم يأت التصوف القبالي أو الحسيدي، إلا كحركة مكمّلة للمسار الباقودي مع بعض من الغلو والتطرف في طريقة النظر إلى معنى التصوف ليصير فيما بعد تصوفا حلوليا موغلا في العنصرية والطقوس السحرية.

- تبين من خلال المقارنات المستفيضة بين اقوال ابن باقودا والموروث الديني الإسلامي، أنها لم تكن إلا مجرد اقتباسات مباشرة وغير مباشرة، من النصوص القرآنية والحديثية وأقوال الصحابة والتابعين وكبار المتصوفة، ليتبين أن مضمون الكتاب إسلامي غير يهودي وأن نصوصه التوراتية كانت للتبرير لا للتدليل.
- سار ابن باقودا في كتابه على نفس النهج والمضمون الذي سار عليه أغلب المتصوفة في مؤلفاتهم، حيث بدأوا ببيان عقيدتهم، وتأكيد وحدانية الله بالطرق النقلية والعقلية، وبيان أن هذا العلم من العلوم الشرعية الذي لم يخالف ما جاء به الدين، وأنهم المتمسكون بما كان عليه السلف من حياة الزهد والإعراض عن ملذات الدنيا والمتشبثون بنهج الأولين من الأنبياء والصالحين، وأن هذا العلم لا يتعارض مع المنقول ولا المعقول، وإنما الهدف منه إصلاح الأخلاق والرقي بها إلى عالم الملك والملكوت، ثم الخوض في المقامات وبيان كيفية الصعود والرقي في درجاتها حتى يتحلى المتبع لها بأحوال الصالحين ويصل إلى درجة المتقين ليُحلَّى في نهاية الطريق ويكرم بالحب الإلهي الذي هو مقصد السالكين ومنتهى الطالبين.
- بين في مقدمة كتابه بعد أن صاغ منهجيته وبين أقسام العلوم على طريقة المنقذ من الضلال، أن الغرض منه هو الوصول إلى درجة الحب الإلهي، وأنه غاية العلوم ومبلغها ليشرع بعدها في تحقيق هذا المقصد بتتبع طرق الصوفية في الوصول، منتهجا في ذلك طريق المقامات ومقاصدها شارحا إياها ومبينا سبيل التحلي بها والتحقق بأحوالها، ثم نهج طريق الاستشهاد بالمعجزات والكرامات بعد أن فرق بين الكرامة والمعجزة والمهانة وأنها تفَضُّلٌ من الله على خاصة عباده، إكراما منه على طاعتهم ومحبتهم، ثم استعان بطريق بيان أحوال أولياء الله وأوصافهم التي أكثر الحديث عنها، ثم العروج على بيان فضل الشيخ

المرشد، وأخيرا السند الروحي لهذا الطريق، جاعلا خلاصة الطريق كلها ومبلغها في قمة التوحيد المتمثلة في التحقق بوحدة الوجود والشهود، التي أظهر من خلالها تمكنه في طريق الصوفية واطلاعه الواسع على كتبهم ومناهجهم ومصطلحاتهم.

- من خلال التدقيق في مضمون الكتاب وتحليله، تبين أن ابن باقودا قد تعرف على التصوف الإسلامي معرفة عميقة، وأنه قد تمكن من الوصول إلى أمهات الكتب في هذا الفن، واستقى منها من المعاني والمعارف والمصطلحات ما جعل كتابه يخرج في حلة زهية بهية، متْحِفًا به مكتبة اليهود ومزينا علومهم القروسطية بعلمٍ بكرٍ لم يعهدوه من قبل، لكن في جانب العرفان والمعرفة الصوفية يبدو أنه لم يتعمق في طريق القوم، ولم يكن فيه إلا ناقلا غير مجرب له، ولم يتمكن من الخوض في الطريق معهم ولا أن يكون له شرف ملازمة شيوخهم حتى يتحقق بعظيم أسرارهم ومعانيهم.
- كان في كتابه منتهِجًا طريق التعليم والتوضيح لهذا العلم لا طريق الإرشاد والمشيخة، فكان بالتصوف مُعَرِّفا ومذلِّلا لا سالكا متحققا، وإذا ما أردنا تشبيهه بأحد المصنفات الصوفية الإسلامية لكان أشبه بكتاب إحياء علوم الدين في المنهج والمقصد.
- كان ابن باقودا حذِقًا فهِمًا لما هو بصدد التأليف فيه، فقد استوعب مصطلحات الصوفية واستعملها على مرادهم ومقصودهم، ولم يشذ عن منهجهم وطريقهم، وكأنه كان يفتح الطريق لمن بعده بأن يعرف اليهود بهذا العلم ليكون من الواجب على اللاحقين متابعة طريقه بكثير تحقيق وتدقيق، حتى يصل إلى ما وصل إليه متصوفة الإسلام.
- لم يكن ابن باقودا في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب إلا ناقلا منظرا لطريق الصوفية على منهاج الكتب النظرية للمتصوفة، على عكس أشعاره وابتهالاته التي أبان من خلالها حسا صوفيا وذوقا رفيعا مما يجعل نظريات فلسفة الدين تشيد بأنه قد خاض تجربة دينية على حد إريك فروم وتجربة صوفية على حد وليام جيمس.
- تبقى تعبيرات الوصول نسبية مهما أجاد الواحد في التعبير عنها، ويؤكد الباحث في نظرته الأكثر تفسيرية بالنسبة إليه، على استحالة الوصول إلى معنى التجربة الصوفية الحقيقية كما يخوضها المتبع للوارث المحمدي، وما يكون من فتح وكرامات وفيوض ليس إلا من باب

التزام بقايا النبوة السابقة، إذ لم يكن الله ليهين أنبياءه بقطع المدد عن شرائعهم ووصاياهم الصادقة التي لم تَطَلْها يد التحريف والتزييف، ولم يكن الله كذلك ليهين شريعة النبي المبجل صلوات ربي وسلامه عليه، بأن يترك سبيلا موصلا إليه غير سبيله المحمدي.

التوصيات

بناء على النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الرسالة يقدم الباحث عددا من التوصيات والمقترحات في خضم هذا الحقل المعرفي الشاسع الذي لا يزال بكرا للرواد والمستكشفين:

- ضرورة العودة الى التراث اليهودي العربي لفهم آليات التفكير الصهيوني الذي يسوغ أفعاله بنصوص دينية وترسبات ثقافية لا تزال عالقة بفكره من تلك الحقبة التاريخية.
- العمل على تطوير المخابر البحثية الدارسة لهذه الحقبة التاريخية وهذا الموروث الديني والثقافي لليهود وإدراجها ضمن العمل الاستراتيجي المتعلق بالأمن القومي والإقليمي، خاصة في ظل هذه الظروف الدولية.
- إنشاء مراكز تهتم بنقل التراث العربي اليهودي من الخط العبري إلى الخط العربي، لاسترجاع الموروث الثقافي الإسلامي، خاصة إذا علمنا أن بعض المخطوط الإسلامي الذي اندثر بنصه العربي الأصلي مازال محفوظا بنصه العبري بفضل عملية الترجمة، وضرورة استرجاعه قبل أن تعبث به يد المزورين.

وفيما يتعلق بالمقترحات البحثية كرسائل الدكتوراه والدراسات المتخصصة:

- أثر العقيدة الأشعرية في امتداد الفكر الرباني ومواجهته للتوسع القرائي.
- دور الغزالي في نقل الفكر الديني اليهودي من الفلسفة إلى التصوف.
- التيار القبالي والحسيدي ودور التصوف الإسلامي في تأسيسه.
- دور محي الدين ابن عربي في قيام التيارات الروحية العرفانية لدى اليهود – موسى دي ليون وإسحاق لوريا أنموذجا.
- سلطان التصوف الإسلامي على الفكر الحسيدي اليهودي، بعل شيم طوف أنموذجا.

وغيرها من المواضيع التي لا تزال تنتظر من يجلي غوامضها ويثري بها المكتبة الإسلامية والجزائرية.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

السور	الآية	رقم الآية	الصحفة
البقرة	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾	29	68
البقرة	﴿ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾	87	155
البقرة	﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ﴾	88	258
البقرة	﴿ فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾	151	62
النساء	﴿ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾	155	258
الأنعام	﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾"	75	67
الأنعام	﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	162	273
الأعراف	"﴿ * وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾ ﴾	142	69
التوبة	﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ ﴾	111	273
الرعد	﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾	40	75

الإسراء	﴿ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَاۘ ﴾	8	258
النور	﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُواْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾	37-36	274
الفرقان	﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾"	43	258
الأحزاب	﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُۖ وَمَا بَدَّلُواْ تَبْدِيلًا ﴾	23	273
الأحزاب	﴿ وَالذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً وَالذَّٰكِرَاتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً ﴾	35	62
فاطر	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٥﴾ ﴾	5	62
الزمر	﴿ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴾	11	272
الشورى	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾	11	259

ق	﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾	16	59
ق	﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ "	37	66
الرحمن	﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾	25-24	60
الحديد	﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾	3	60
الحديد	﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾	20	33
الجمعة	﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾	5	258

فهرس الأحاديث النبوية

كتب الحديث	الحديث	رقم الحديث	الصفحة
مسند الإمام أحمد	**" كان خلقه القرآن "**	25813	7
ابن ماجة	**" ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس "**	4102	34
ابن ماجة	**" إذا رأيتم الرجل قد أعطي زهدا في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه، فإنه يلقي الحكمة "**	4101	34
صحيح البخاري	**"من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه"**	6502	59
صحيح البخاري	**"خرجنا مع النبي ﷺ إلى خيبر فسرنا ليلا، فقال رجل من القوم لعامر بن الأكوع ألا تسمعنا من هنيهاتك ؟ وكان عامر رجلا شاعرا، فنزل يحدو بالقوم ويقول:** **اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا** **فاغفر فداء لك ما اقتضينا وثبت الأقدام إن لاقينا** **وألقيـــــن سكـــينة علينا إنا إذا صيح بنا أتينا** **وبالصياح عولوا علينا "، فقال رسول الله ﷺ:" من هذا السائق؟ قالوا: عامر بن الأكوع، قال: يرحمه الله"**	4196	64

صحيح البخاري	**" لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يُكلمون من غير أن يكونوا أنبياء فإن يكن من أمتي أحد منهم فعمر "**	3689	67
صحيح مسلم	**"والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم"**	2749	259
مسند الامام أحمد	**"إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر، قالوا وما الشرك الأصغر يا رسول الله؟ قال الرياء"**	23630	259
صحيح البخاري	**"لن ينجي أحداً منكم عمله"**	6463	260
سنن البيهقي	**"خرج من عندي خليلي آنفا جبريل عليه السلام، فقال: يا محمد والذي بعثني بالحق إن لله لعبدا من عباده، عبد الله خمسمائة سنة على رأس جبل في البحر ... ثم قام إلى صلاته فتمنى من ربه عند وقت الأجل أن يقبضه ساجدا ... فيقول له الرب: أدخلوا عبدي الجنة برحمتي، فيقول بل بعملي، فيقول: أدخلوا عبدي الجنة برحمتي، فيقول: بل بعملي، فيقول الله لملائكته: قايسوا بنعمتي عليه وبعمله، فيوجد نعمة البصر قد أحاطت بعبادته خمسمائة سنة، وبقيت نعمة الجسد فضلا عليه، فيقول: أدخلوا عبدي النار، قال: فيجر إلى النار فينادي رب برحمتك أدخلني الجنة"**	4620	260
صحيح البخاري	**"من نوقش الحساب عذب"**	103	261

سنن الترمذي	**"قال لأصحابه وقد انصرفوا من الجهاد: أتيتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال: مجاهدة النفس"**	1621	261
صحيح مسلم	**" قال الله عز وجل: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار"**	2620	262
علي الحلبي	**"لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار"**	19501	262
سنن ابن ماجة	**"إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"**	2045	271
مسند الإمام أحمد	**"لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه، ولا يدخل الجنة رجل لا يأمن جاره بوائقه"**	13048	271
صحيح البخاري	**"إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"**	1	271
صحيح البخاري	**"أخبرني عن الإسلام...، أخبرني عن الإيمان...، أخبرني عن الإحسان..."**	50	272
سنن الترمذي	**"كان تعد لرسول الله ﷺ في المجلس الواحد مئة مرة من قبل أن يقوم: رب اغفر لي وتب علي إنك أنت التواب الغفور"**	3434	273

سنن الترمذي	**"ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يدك أوثق منك بما في يد الله"**	2340	274
سنن الترمذي	**"يا غلام إني أعلمك كلمات احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه عليك، رفعت الأقلام رفت الصحف"**	2516	275
صحيح البخاري	**"اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا راد لما قضيت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد"**	7292	275
صحيح مسلم	**" أتدرون ما المفلس؟ ... فقال: إن المفلس من أمتي، يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار "**	2581	276

سنن الترمذي	" إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر"	3537	276
صحيح مسلم	" إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث شاء "	2654	276
صحيح البخاري	" إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل، فقال: إني أحب فلانا فأحببه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء، فيقول: إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض "	3209	277
الحلبي	" ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن "	22374	277
صحيح البخاري	" إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته "	6502	278
صحيح البخاري	" لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه "	13	278
صحيح البخاري	" أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل "	6465	278

فهرس الكتاب المقدس

السفر	الفقرة	الإصحاح	رقم الفقرة	الصفحة
التكوين	**في البدء خلق الله**	1	1	91
التثنية	**لا تحرث على ثور وحمار معا**	22	10	144
التثنية	**"وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كل غنيمتها، فتغتنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك"**	20	12	119
الأمثال	**"أمل أذنيك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك إلى معرلافتي لأنه حسن إن حفظتها في جوفك أن تتثبت جميعا على شفتيك"**	22	17-18	160
الأمثال	**" لا تصحب غضوبا ومع رجل ساخط لا تلجئ"**	22	24	160
الأمثال	**" لا تتعب لكي تصير غنيا هل تطير عينك نحوه، وليس هو لأنه إنما يصنع لنفسه أجنحة كالنسر يطير نحو السماء"**	23	4-5	160
المزامير	**" ... كلها إياك تترجى لترزقها قوتها في حينه تعطيها فتلتقط، تفتح يدك فتشبع خيرا، ترسل روحك فتخلق وتجدد وجه الأرض**	104	30	160

فهرس الأعلام

العَلَم	الصفحة
أبو الحسن النوري	10، 16.
أبو بكر الشبلي	10، 41.
أبو نعيم الأصفهاني	10، 11، 289.
أحمد زروق	2، 11، 264.
أبو الحسن الشاذلي	12، 58.
أبو حنيفة النعمان	14، 19.
أحمد بن حنبل	14.
أبو الريحان البيروني	17، 42، 43، 44.
أبو بكر الصديق	18، 26، 254، 272، 273.
أسامة بن زيد	19.
ابن الرّاوندي	28، 54.
أبو هريرة	62، 65، 271، 286.
أبو الدرداء	34، 35، 36، 281.
أبو ذر الغفاري	34، 284.
ابن عجيبة	8، 12.
ابن خلدون	8، 22، 31، 32، 33، 37، 49.
أبو عبد الله بن خفيف	37.
أبو يزيد البسطامي	38، 43، 44، 46، 61، 73، 88.
أبو العباس بن عطاء	37.
أبو محمد رويم	30، 37.
ابراهيم ابن أدهم	44، 64، 72، 88.
أرنست رينان Ernest Renan	45.

أبو الحسن الهجويري	10، 11، 12، 15، 24، 53، 56، 89، 90.
أبو الحسن الشاذلي	12، 58.
آرثر أربري Arthur John Arberry	58.
أندريه شوراكي (Nathan André chouraqui	103، 208.
أبو سعيد الخراز	69، 84، 85
الحسن البصري	14، 36، 70، 71، 72.
إبراهيم بن أدهم	44، 64، 72.
أبو العلا عفيفي	13، 38، 89.
أبو حامد الغزالي	39، 40، 43، 44، 45، 47، 52، 54، 88، 89، 145، 149، 150، 173، 178، 179، 180، 181، 182، 188، 189، 198، 203، 245، 246، 249، 256، 251، 262، 253، 254، 256، 259، 272، 273، 275، 276، 277، 278، 301، 307، 304.
أبو يعقوب إسحاق الإسرائيلي	110، 145.
أبيقوري	101، 102.
أونكيلوس	98
أبو يوسف يعقوب القرقساني	106، 111، 112، 1158، 145، 150، 157، 196، 318.
أبراهام بن موسى بن ميمون	116، 117، 119، 159، 178، 220، 250، 260، 304، 319.

آنا ماري شيمل A.Schimmel	59.

إسحاق هوسك Issac Husik	.209
إدوين كولين Edwin Collins	192، 210.
إسحاق فورمون Issac Formon	.216
إيلينا دي روزا Elena de Rosa	.218
إسحاق بن موسى إسرائيل	.219
إسخار حاي بن إليهو	.219
إسحاق بن سليمان الإسرائيلي	.115
أبو الحسن الأشعري	.249
ابرهام بن داود الططيلي	.255
أبرهام بن شمويل أبو العافية	.260
إسحاق لوريا	.261
أبو حازم بن سلمة بن دينار	.276
اسحاق بن شم طوب	.256
إريك فروم Erich Fromm	305، 306، 307.
ألفونسو العاشر Alfonso X	.207
إدوارد هنري وينفيلد H.Whinfield	.47
أيو يعقوب إسحاق الإسرائيلي	110، 145.
أحمد الجداد	52، 94، 100، 101، 102، 103، 104، 108، 109، 110، 111، 112، 115، 145، 146، 147، 148، 251، 254، 257.

أحمد هويدي	.115
أحمد بن طولون	.124
أبو الوليد مروان بن جناح	141، 142، 155، 196، 197، 320.
إسحاق البلاغ	147، 257
ابن سينا	40، 147، 152، 155، 182.
إسرائيل ولفنسون	.152
ابن رشد	104، 105، 106، 107، 147، 148، 155، 184، 252، 253، 257.
إدوين كولين Edwin Collins	192، 210.
أوغسطينوس	.200
أسين بلاسيوس Asin Palacios	.201
ابن مسرة	.201
إسحاق بن غياث	.117
إسحاق الإلبيري	.128
أبو زكريا حيوج	.141
أبو سليمان البستي	.202
المقدسي	.202
العوفي	.203
الجاحظ	.203
السري سقطي	73، 88، 204.
السهروردي	6، 7، 40، 46، 72.

الحسين بن منصور الحلاج	38، 44، 73، 180، 277.
الكندي	111، 145، 203، 204.
الحسن البصري	14، 35، 36، 71، 72.
الحسيني معدى	9، 30،31، 34، 37، 38، 39، 40، 41، 44، 46، 47، 53، 72، 73.
الجنيد البغدادي	10، 16، 18، 37، 57، 65، 73، 171، 182، 204، 264، 316.
الحسين بن علي	21، 65.
الحارث بن أسد المحاسبي	37، 73، 83، 84، 88، 201، 202، 205.
السراج الطوسي	58، 60، 61، 69، 76، 85، 86، 205.
الكلاباذي	15، 16، 17، 78، 80، 81، 87، 299.
الكشميري	68.
الفارابي	110، 148، 149، 152، 182.
بنيامين هاري Benjamin H. Hary	113
بيطليموس فلالفيوس	99.
بوذا	44، 45.
بيرف الفيومي	113، 115، 116، 117، 158، 159، 260، 318.
باروخ سبينوزا Baruch Spinoza	206، 262.
تنحوم الأورشليمي	141.

تارا شون Tara Chand	.52
ثيوفراستوس	.102
جورج فايدا Georges Vajda	95، 100، 109، 164، 168، 169، 201، 205، 208، 209.
جوزية بن جودة	.109
جاك مارتيان Jaques Martian	210، 218.
جوزيف قمحي Joseph Kimhi	.216
جعفر الصادق	.55
جولد تسيهر (Goldziher Ignac)	.7
جون هينليس (John R.Hinnells)	3، 205، 207.
جيانفرانكو رافازي Gianfranco Ravasi	.218
حسان بن ثابت	.66
حسداي بن شبروط	.131
حاييم الزعفراني	93، 121، 125، 126، 127، 131، 152، 180، 186، 193.
حفص بن يصليح	196، 197، 320.
خالد بن الوليد	.19
ديانا لوبال Diana Lobel	191، 204.
دافيد كوفمان David Caufmann	188، 198، 202، 218.
دافيد باردو David Pardo	.216
داود هناجيد	116، 119، 159، 160.
ديونيسيوس الأريوباغي	47، 50.

دوناش بن لبراط هاليفي	.139
ذو النون المصري	.72 ،48
رينولد نيكلسون (Reynold A.Nichloson)	.36 ،35 ،6
رشيد بن عيسى	.189
رابعة العدوية	.282 ،277 ،55 ،49 ،36
زيد بن علي بن الحسين	22
زيد بن رفاعة	.202
زين العابدين بن علي بن الحسين	.270
سعديا بن يوسف الفيومي סעדיה בן יוסף הפיומי	.318 ،257 ،255 ،253 ،252 ،250 ،206 ،203 ،202 ،199 ،197 ،181 ،172 ،171 ،170 ،158 ،153 ،151 ،150 ،145 ،132 ،109 ،105
سالم بنيمين يهودا	.201
سلمون بن يوسف بن أيوب الأندلسي	155
سالم بنيمين يهودا A. s. Yahuda	.219 ،216 ،213 ،201
سليمان بن جبيرول	.320 ،257 ،198 ،197 ،191 ،148 ،147 ،146 ،145 ،143 ،110
سلمون مونك	.156 ،146 ،142
سهل بن مصلح	.140
سلمون بن إبراهيم	.256
سهل التستري	.58

سعيد بن جبير	36، 274.
سارة بينور Sarah Benor	113
سليمان بن يروحام	115
سليمان بن يروحام	115
سبنسر ترمنجهام Spencer Trimingham	59.
شبتاي ستفي	258.
شموئيل بن يهودا بن تبون	154.
شم طوب بن إسحاق الطرطوسي	155.
شاهين ماركيوس	129.
شماي "שמאו"	100.
صموئيل بن حفنى	150، 151، 158.
صموئيل بن تبون	148.
صلاح الدين الأيوبي	128.
صموئيل أباس Samuel Abas	217.
طاهر المغربي	55.
عبدالوهاب المسيري	94، 96، 95، 97، 98، 99، 100، 101، 105، 159، 161، 162، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 307.
عمر ميخائيلي Omer Michaelis	213، 216.
علي بن أبي طالب	20، 21، 27، 55، 201، 274.
علي بن هارون الزنجاني	202.

عبد الرحمن الناصر	.140
عزرا " עזרא"	.98
عبد الرحمن الجامي	.89
علي بن وفا	.61
عبد الغني النابلسي	.62، 63
علاء الدين الحصكفي	.55
علي العدوي	.53
عد الوهاب الشعراني	.54، 55، 61
عمر بن عثمان المكي	.37، 38، 55، 126، 205، 310
عبد الكريم القشيري	18، 19، 24، 26، 35، 38، 39، 40، 57، 72، 73، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 83، 87، 88، 89، 204، 205، 274، 275، 282، 286.
عبد القادر الجيلاني	.41، 55، 58، 74
عمرو بن العاص	.20، 21، 28، 123
عبد الله بن الزبير	.21، 22
عبد الله حسن زروق	.9
عبد القادر عيسى	8، 9، 12، 32، 55، 56، 58، 61، 64، 68، 69.
علي النيسابوري	.12
عبد الله الراسبي	.13، 21
عمر بن الخطاب	20، 25، 35، 66، 123، 127، 272.

عثمان بن عفان	20، 25.
علي بن ابي طالب	20، 21، 27، 201، 274.
فرفوريوس	47.
فريديريش دلتش	45.
فيلون السكندري	52، 94، 102، 104، 108.
فيلهاوزن " Julius Wellhausen	48.
فون كريمر " Von Kremer	48.
فريد الدين العطار	6، 35، 89.
فريديريك الثاني	154.
فيلون السكندري	52، 94، 102، 104، 108.
قلونيموس بن داود بن طدروس	257.
كارلوس راموس جيل Carlos Ramos Gil	200، 208، 209، 211، 217.
كوكوزيف Kokozef	188.
كوهين Cohen	206.
كليرخوس	102.
كارل بروكلمان	22، 23، 24، 130.
لويس ماسينيون (Louis Massignon)	5، 6، 16، 58، 60، 85،
لومبا فوينتيس Lomba Fuentes	208، 217.
ليون دوجوفني Dujovne Leon	217
لويس دييز ميرينو Luis Díez Merino	217
محمد بن ادريس الشافعي	14، 275.

مالك بن أنس	.14
مرسيا إلياد (Mircea Eliade)	.4
مالك بن دينار	.36، 272، 274، 276
محي الدين ابن عربي	.6، 40، 55، 74، 200
محمد بن عبد الجبار النفري	.73
محمد بن عبد الرحمن	.202
مارية القبطية	.202
محمد بن أحمد النهرجوري	.202
مايير Meyer	.206
موسى هيامسون Moses Hyamson	.218
موسى رفائيل دي أغيلار	.217
موسى النربوني	.256
موسى بن عزرا الغرناطي	.143
موسى دي ليون Moses de Leon	.260
مناحيم بن ساروق الطرطوشي	.140
موسى ابن ميمون	.147، 159، 252، 256
موشيه مردخاي	.114، 150، 151
موسى بن ميمون	.111، 112، 116، 117، 119، 130، 131، 149، 148، 159، 178، 206، 220، 250، 253، 260، 304، 319
موسى بن شموئل بن تبون	.155
معاوية بن أبي سفيان	.13، 20، 21، 22، 24، 27، 28

محمد بن القاسم	.124
مارتيان Maritain	.218
ميلاس فاليكروزا Millas Vallicrosa	217
ناصر الدين اللقاني	.55
نتان يديعه بن إليعازر	.218
هشام بن عبد الملك	.22
هنري كوربان (Henry Corbin)	.46 ،7 ،6
هيلل "הלל הזקן	.100
هيرمان Hermann	.206
هاليفي بن إسحاق جروندي	.257
وليم جيمس William James	.305
واصل بن عطاء	.252 ،14
وليام ستودارت William Stoddart	.59
واكسمان Waxman	.206 ،130
يزيد بن معاوية	.21
يافث بن علي اللاوي	.115
يافث بن علي اللاوي	.115
يوحنان بن زكاي רבי יוחנן בן זכאי	.206 ،166 ،104
يوحنا الصليبي	.207
يوناثان	.98
يوسف بن عمر الثقفي	.22
يوسف البصير	.318 ،196 ،158 ،157 ،145 ،109

يوسف بن إسماعيل بن نغدلة	.128
يشوع بن يهودا	.140
يافث بن علي	.140
يهودا حويج	.141
يهودا بن نسيم بن ملقا	.111، 146
يهودا ناتان	.256
يهودا هناسي	.292، 301
يهودا اللاوي	107، 116، 153، 175، 176، 177، 178، 206، 319.
يعقوب بن أبا مري بن شمشون بن أنطولي	.154
يعقوب بن مخير بن تبون	.156
يواقين لومبا	.188، 190، 192، 217.
يحيى بن معاذ	.204، 274، 275، 287.

فهرس المصطلحات:

المصطلح	الصفحة
المقام	.74
الحال	75
القبض والبسط / الهيبة والأنس	75
الوجد	75
الغيبة والشهود	76
الجمع والفرق	76
الفناء والبقاء	76
الغيبة والحضور	76
الصحو والسكر	77
الذوق والشرب	77
المحو والإثبات	77
الجريد والتفريد	78
الستر والتجلي	78
المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة	78
اللوائح والطوالع واللوامع	78
البواده والهجوم	79
التلوين والتمكين	79
القرب والبعد	79
الشريعة والحقيقة	79
الخواطر والواردات	79
علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين	80
الشاهد	80
الروح والسر	80

فهرس المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.
2- الكتاب المقدس، ترجمة الفان دايك.
3- أحمد شحلان، مدونات النصوص القديمة أعمال المستشرقين والأركيولوجيين، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1429هـ/ 2008م.
4- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، المغرب، ط1، 1999م.
5- أحمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، دار أبي رقراق، الرباط المغرب، ط1، 2009م.
6- أحمد شحلان، كتابات شرقية في الأخلاق والتصوف والأديان، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1428هـ/ 2007م.
7- أحمد البهنسي، دور العبرية لغة وسيطة في التواصل بين الثقافتين العربية والغربية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015م.
8- أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، صافي غراف مدينة آسفي، المغرب، ط1، 2010م.
9- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1421هـ/ 2001م.
10- أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى الهندوسية الجينية البوذية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، ط11، 1984م.
11- أحمد عمر هاشم، الشريعة والمجتمع، دار المعارف،مصر ، ط1، 2014.
12- أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للقطب سيدي أحمد الدردير، ضبط محمد عبد السلام شاهين، در الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1995م.
13- أحمد بن حنبل، المسند، الجزء 43، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 / 2001.

14- أحمد محمود هويدي وآخرون، مدخل لدراسة كتاب الأنوار والمراقب تاريخ اليهود وديانتهم حتى العصر الفاطمي، مكتبة البحر الأحمر، مصر، ط1، 2024.

15- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1، 1411هـ/ 1990م.

16- أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط10، 1351هـ/ 1933م.

17- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، شركة القدس للتجارة، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.

18- أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، 1425هـ/ 2005م.

19- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، اعتنى به أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط1، 1426هـ.

20- أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2017م.

21- أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، تحقيق عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2014م.

22- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا كامل عياد، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط7، 1967م.

23- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ط1، 1377هـ/ 1958م.

24- أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق أرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1415هـ/ 1994م.

25- أبو العباس أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف وشواهد التعرف، تح نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة.

26- إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة بمصر، ط1 ،1959م.

27- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت لبنان، 1416هـ/ 1996م.

28- أبو الحسن الهجويري ،كشف المحجوب، تعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة التعريف بالإسلام، مصر، ط1، 1394هـ/ 1984م.

29- أبو الفداء محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1413هـ/ 1992م.

30- أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2003م.

31- أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مؤسسة هنداوي، ط1، 2020م.

32- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تعليق ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1406هـ.

33- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت لبنان، ط1، 1416هـ/ 1996م.

34- ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق الدكتور محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق سورية، ط1، 1996م.

35- ابن كثير، البداية والنهاية، تح عبد الله عيد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامي، دار هجر.

36- أبو يوسف يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب، تحقيق حسين عبد البديع حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2019.

37- ابن تيمية، فقه التصوف، تهذيب زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م.

38- أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، الفصول في الأصول، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1971م.

39- أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ/ 1998م.

40- إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوتي البروسي، روح البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2003م.

41- أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني، دار التراث، القاهرة مصر، ط1، 1422هـ/ 2001م.

42- أبو العباس أحمد بن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2003م.

43- أبو الطيب صديق البخاري، عون الباري لحل أدلة صحيح البخاري، اعتنى به محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2008م.

44- أبو القاسم القزويني، البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2010م.

45- ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الابياري وآخرون، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2002م.

46- أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غلامة العمروي، دار الفكر، بيروت لبنان، 1415هـ/ 1995م.

47- أبو الطيب المتنبي، ديوان أبي الطيب المتنبي، ضبطه كمال طالب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2008م.

48- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، شرح بدء الأمالي، تحقيق أبو عمرو الحسيني بن عمر عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2001م.

49- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، المكتبة التوفيقية، القاهرة مصر، ط 6، 2012م.

50- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1441هـ/ 1990م.

51- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع الذهنيات الأولياء، دار الطليعة للنشر، بيروت لبنان، ط1، 1993م.

52- أمينة بوكيل، المكونات العربية في الشعر العبري الأندلسي موسى بن عزرا انموذجا، مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013م.

53- إكرام محمد سكر، لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي دراسة في شعر مشيه بن عزرا، مجلة كلية الآداب بجامعة حلوان، مصر، العدد 26، 2009.

54- إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، مكتبة النافذة، الجيزة مصر، ط1، 2006م.

55- إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1963م.

56- إيريك جوفروا ، التعددية الدينية في الإسلام أو الوعي بالغيرية، ترجمة عبد الحق الزموري، مؤسسة التجديد السياسي Fondapol، ط1، 2015م.

57- أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، آداب النفوس، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، ط 2، 1411هـ/ 1991م .

58- أدريين كوخ، أراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2023م .

59- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1960م.

60- إهاب الملاح، سيرة الضمير المصري، الرواق للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2020.

61- أليكسندر شايبر، يوميات إيجناس جولدتسيهر، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2016م.

62- آنا ماري شيمل، الجميل والمقدس، ترجمة عقيل يوسف عبدان، دار العربية للعلوم ناشرون، الكويت، ط1، 1429هـ/ 2008م.

63- برهان الدين البقاعي، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكة السعودية، ط1، 2010م.

64- بحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، تحقيق أحمد شحلان، دار أبي رقراق، المغرب، ط1، 2010م.

65- تقي الدين ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2010م.

66- تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2012م.

67- جون هينليس، معجم الأديان الدليل الكامل للأديان العالمية، ترجمة هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010م.

68- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1421هـ/2000م.

69- جعفر هادي حسن، اليهود الحسيديم نشأتهم تاريخهم عقائدهم تقاليدهم، دار القلم، دمشق سوريا، ط1، 1415هـ/ 1994م.

70- جهاد علي سالم بني بكر، موسوعة نور الحكمة، دار الكتاب الثقافي، ط1، 2013.

71- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة "الفلاسفة المناطقة المتكلمون اللاهوتيون المتصوفة"، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 3، 2006م.

72- جلال الدين السيوطي، جمع الجوامع الجامع الكبير في الحديث والجامع الصغير وزوائده، تعليق خالد عبد الفتاح شبل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2016.

73- حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط المغرب، ط1، 2000م.

74- حمدي رشاد الطحاوي، التصوف الإسرائيلي، مصر، دن ط، دن ت .

75- حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيه، مركز الدراسات الشرقية، مصر، العدد 7، 1424هـ/ 2003م.

76- حمادي أنوار، الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط المغرب، 2016م.

77- الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، المنحة في السبحة، جامعة الملك سعود، السعودية، 1399هـ.

78- الحسين بن نصر بن محمد الموصلي، مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار في طبقات الصوفية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2006.

79- الحسيني الحسيني معدى، موسوعة الصوفية، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434هـ/ 2013م. داود هناجيد، تفسير فصول الآباء، نقله مصطفى عبد المعبود سيد منصور، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط1 ، 2018.

80- خالد يونس عبد العزيز الخالدي، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، دار الأرقم، غزة فلسطين، 1432هـ/ 2011م.

81- خزعل الماجدي، الحضارة الآشورية، منشورات تكوين دار الرافدين، العراق، ط2، 2021.)

82- خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، رسائل جامعة، طبعة إلكترونية 1، 1429هـ/ 2008م .

83- رينولد نيكلسون، تاريخ الأدب العباسي، ترجمة صفاء خلوصي، المكتبة الأهلية، بغداد، ط1، 1967م.

84- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، مؤسسة هنداوي، القاهرة مصر، ط1، 2017م.

85- رشيد بن عمر السوسي، سبيل التعفف في شرح مبادئ التصوف وهوادي التعرف، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2016م.

86- زبيدة محمد عطا، يهود العالم العربي دعاوى الاضطهاد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، الهرم مصر، ط1، 2004م.

87- سارة أحمد حسن، الأسرار المخفية في وثائق جنيزة القاهرة، مكتبة النجاح، مصر، ط1، 2021م.

88- السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ط1، 1380هـ / 1960م.

89- سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، مطبعة ليدن، هولندا، ط1، 1880م.

90- ساربي زين الدين مهدي، تأثير الفكر الإسلامي عند بعض مفكري الدين اليهودي، مركز الدعوة والثقافة الإسلامية الزقازيق، المغرب، العدد 4، 1443هـ/ 2021م.

91- سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1994.

92- شنتوح ليليا وفطوم موقاري، التصوف الكبالي اليهودي وتأثيره في الفكر الغربي الحديث، مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، الجزائر، المجلد 9، العدد2، 2022م.

93- شوبلهافات بوريراكوشاروين، طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس،جمة سفيان البطل، مركز نماء للبحوث والدراسات، مراكش المغرب، 2003م.

94- شهاب الدين أبو العباس أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، تحقيق محمد إدريس الطيب، دار كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2019م.

95- شمس الدين محمد بن عبد الملك الديلمي، شرح الأنفاس الروحانية للجنيد وابن عطاء، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2011م.

96- شمعون يوسف مويال، التلمود أصله وتسلسله وآدابه، ترجمة شمعون يوسف مويال، مطبعة العرب، ط1، 1909م.

97- صلاح قنصوة وحسن جبر شقير وآخرون، قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2004م.

98- صفي الرحمن المبارك فوري، الرحيق المختوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط20، 1460هـ/2009م.

99- ضياء الدين النقشبندي، مجموعة الأحزاب الشاذلية، دار كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2013.

100- عبد الله أحمد ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء المغرب.

101- عبد الله حسن زروق، منهجية لدراسة التصوف أصول التصوف، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، ط1، 1415هـ/1995م.

102- عبد الله أحمد ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغرب، الدار البيضاء، المغرب.

103- عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة مع مركز بحوث الشرق، القاهرة مصر، ط1، 1404هـ/ 1984م.

104- عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، المغرب، ط1، 2001م.

105- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م.

106- عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، مصر، ط1، 1998م.

107- عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، مؤسسة هنداوي، ط1، 2013م.

108- عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديث، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1420هـ/ 2000م.

109- عبد المنعم الحنفي، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، دن ط، دن.

110- عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مطبعة حجازي، مصر.

111- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت. دن طبعة، دن تاريخ.

112- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1985م.

113- عبد الرحمن ناجم أفندي، هدية الأمم وينبوع الآداب والحكم، مكبعة جريدة بيروت، لبنان، ط1، 1908هـ.

114- عبد الرحمن محمد ابن خلدون، المقدمة. تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط2، 1416هـ/ 1996م.

115- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط3، 1993 م.

116- عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، مطبعة العلم، دمشق سوريا، ط1، 1389هـ/ 1969م.

117- عبد الرزاق أحمد قنديل، التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي، مركز الدراسات الشرقية، مصر، العدد9، 1425هـ/ 2004م.

118- عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، المنصورة مصر، ط1، 1420هـ/ 2000م.

119- عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق سليم محمد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2019م.

120- عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، دار الأوائل للنشر، دمشق سورية، ط2، 1425هـ/ 2004م.

121- عبد الحليم محمود، الطريق إلى الله لأبي سعيد الخراز، دار المعارف، القاهرة مصر، ط5، 1988م.

122- عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، سورية حلب، ط16، 1428هـ/ 2007م .

123- عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ/ 1992م.

124- علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفسلفة الإسلامي، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ط1، 1982م.

125- على تابليت، لويس ماسينيون المستشرق الفرنسي حياته وأعماله، مجلة اللغة والأدب معهد اللغة العربية و آدابها، جامعة الجزائر ، العدد 9 ،1996م.

126- علي العدوي الصعيدي، حاشية العلامة علي مكرم الله العدوي الصعيدي على شرح الشيخ الزرقاني، دار ابن حزم، الرياض السعودية.

127- علي حسن علي الحلبي، موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض السعودية، ط1، 1419هـ/ 1999م.

128- عرفه عبده علي، يهود مصر منذ عصر الفراعنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2000م.

129- عمامرة الساسي، مفهوم التصوف وتطوره، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد 4، العدد 4، 2012.

130- عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، مراجعة محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2010م.

131- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت لبنان، ط1، 1413هـ/ 1993م.

132- عطا علي محمد شحاتة، اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين، دار الكلمة، مصر، ط1، 1999م.

133- علاء الدين على المتقي الهندي، كنز الأعمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2016م.

134- عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1408هـ/ 1988م.

135- فييرو ماريبيل، الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس القرنين الهجري الرابع والخامس، مجلة المغرب والأندلس، العدد4، 2010م.

136- فؤاد بن أحمد، موت الفلسفة في السياقات الإسلامية، مركز الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، المغرب، 2021م.

137- فريديريك ديليتش، بابل والكتاب المقدس، ترجمة إيرينا دواد، العربي للطباعة والنشر، دمشق سوريا، ط1، 1987م.

138- فهد حجازي، الوظيفة اليهودية من أرتحششتا إلى بلفور، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2016.

139- فتحي محمد الزغبي، تأثر اليهودية بالأديان الوثنية، دار البشير، طنطا مصر، ط1، 1414هـ/ 1994م.

140- كمال عرفات نبهان، في المخطوطات والتراث، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.

141- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط10، 1984م .

142- لويس برنارد، اليهود في ظل الإسلام، ترجمة حسن أحمد بسام، مركز الدراسات العسكرية، دمشق سوريا، ط1، 1995.

143- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مكتبة مربولي، دن ط، دن ت.

144- محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مرقاة المفاتيح، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2015م.

145- محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2016م.

146- محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط1، 1406هـ.

147- محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 1438هـ/ 2017م.

148- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ ، وسننه وأيامه، مكتبة الرشد، الرياض السعودية، ط2، 1427هـ/2006م.

149- محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، دار الزهراء للنشر، القاهرة مصر، ط1، 1414هـ/ 1994م.

150- محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي، حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ضبط محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2013م.

151- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، المنهل وكالة الصحافة العربية، ط1، 2020م.

152- محمد متولي الشعراوي، قصص الأنبياء، مكتبة التراث الإسلامي، مصر، ط1، 2006م.

153- محمد حمزة بن علي الكتاني، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية وأثره في الواقع اليهودي والحوار الإسلامي-اليهودي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2012م.

154- محمد عبد اللطيف عبد الكريم، من خصائص عربية اليهود في القرن العاشر، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 25، 1399هـ/ 1979م.

155- مصطفى عبد المعبود سيد منصور، الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، رواج للإعلام والنشر، مصر، ط1، 1426هـ/ 2005م.

156- مؤمن محجوب، المعلقات السبع بين الأصل العربي والترجمة الإنجليزية، المجمع الثقافي المصري، مصر، طبعة إلكترونية.

157- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة على السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط1، 2005.

158- مرسيا إلياد يوان ب.كوليانو، معجم الأديان، ترجمة خليد كدري، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، ط1، 2018م .

159- مرسيا إلياد، الأساطير و الأحلام والأسرار، ترجمة حسيب حاسوكه، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ط1، 2004م .

160- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1984م. رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1948م.

161- موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، ترجمة أحمد محمود هويدي ومحمد خليفة حسن، مركز الدراسات الشرقية، مصر، العدد 2، 2003م.

162- مارك كوهين، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة إسلام ديه ومعز خلفاوي، منشورات الجمل، بغداد العراق، ط1، 2007م.

163- محاسن محمد الوقاد، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1999م. يوسف البصير، المحتوي في علم الكلام، ترجمة أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2021م.

164- مجدي محمد إبراهيم، الذاتية الخاصة للقرآن الكريم دعائم تأصيل التفسير الإشاري، دار كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 1446هـ/ 2024م.

165- معمر قادم، التجربة الدينية عند إريك فروم، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، المجلد 13، العدد1، 2021م.

166- نهى كمال سليم، تساقط أقنعة القداسة، تقديم يوسف الكلام، طبعة إلكترونية Ktab INC، المغرب، ط1، 2025م.

167- نورالدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوربة، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 1403هـ/ 1983م.

168- نتنئيل بيرف الفيومي، بستان العقول، نقل سهير سيد أحمد دويني، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط1، 2014م.

169- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرون، دار عويدات للنشر، بيروت لبنان، ط2، 1998.

170- هوستن سميث، أديان العالم، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب سوريا، ط3، 1428هـ/ 2007م.

171- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت لبنان.

172- وليام جيمس، البراجماتية، محمد علي العريان، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2016.

173- ولد الصديق ميلود، الاغتراب السياسي، مركز الكتاب الأكاديمي، الجزائر، ط1، 2015م.

174- يوسف البصير، المحتوي في علم الكلام، ترجمة أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2021م.

175- يوسف بن إسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، دار الكتب العلمية، مراجعة عبد الوارث محمد علي، بيروت لبنان، ط1، 2014م.

176- يحيى ذكرى، مفهوم العهد في التصوف اليهودي، دار روابط للنشر ودار الشقري للنشر، القاهرة مصر، ط1، 2017م.

177- يهودا بن شموئيل هليفي، الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، ترجمة ليلى إبراهيم أبو المجد، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2014م.

178- يهودا بن شموئيل هليفي، الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، ترجمة ليلى إبراهيم أبو المجد، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2014م.

179- Joaquin Lomba, Bahya Ben Yose Ibn Paquda, Biblioteca virtual lgnacio larramendi de poligrafos, Madrid Espana, 2015.

180- Joaquin Lomba Fuentes, Los deberes de los corazones de ibn Paquda, Universidad de zaragoza, 1997.

181- Georges vajda , La théologie ascétique de bahia ibn paquda, Imprimerie national, paris , 1932.

182- Isaac Husik , A History Of Medieval jewish Philosophy, The macmillan company, New york, 1916.

183- Vajda George :Introduction a la pensée juive du moyen âge. Paris:Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

184- Rabbi Bachye,The Duties of the heart by rabbi bachye, Translated bay Edwin Collins, Global Grey, 2018.

185- Diana Lobel , ASufi-jewish Dialogue, philosophy and mysticism in bahya ibn paquda's duties off heart,University of pennsylvania press , usa, 2007.

186- C.Ramos Gil, Bahya Ibn Paquda El Puro Amor Divino.

187- Omer Michaelis, Fashioning the "Inner" (Bāṭin) in Baḥya ibn Paqūda's Duties of the Hearts, telaviv university, Israël, 2023.

188- Harm den Boer, Samuel Abas and His Portuguese Translation Of Bahya's Duties of the hearts, University of Basel Switzerland.

189- A.S.Yahuda, Al-hidaja ila fara'id Al-qulub Bachja ibn josef ibn paquda, Buchhandlung und druckerei, Leiden, 1912.

190- Majid Fakhry , A History of Islamic Philosophy , 8rd ed ,New York Columbia University Press ,2004.

191- Sa'adja b.Jusuf Al-Fajjumi, Al-Amanat wal-itiqadat, S. Ladauer,Unversitas strassburg, Leiden , 1880.

192- Oliver Leaman, Jewish Thought An Intoduction, Routledge taylor and francic group, Canada, 2006.

193- Julius Guttmann, Philosophies of judaism, Intraduction zwi werblowsky, Anchor books doubleday and commany , garden city new york , 1966.

194- Sara karesh and Michell M.Hurivitz, Encyclopedia of judaism, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, New York, 2006.

195- Nicholas de lange, An Introduction to Judaism, Cambrige university press, 2002.

196- Benjamin H. Hary, Translating Religion liguistic analysis of judeo-arabic sacred texts from egypt, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, lieden boston ,2009.

197- Maurice Ruben Hayoun , Le judaisme, Armand colin.

198- Samuel Rosenblatt , High Ways To Perferction Of Abraham Maimonides, Columbia university press, New york, 1927.

199- Encarnacion Ruiz Callejon , Bahya Ibn Paquda Lo que la razon desea es algo para lo que no esta capacitada,Universidad de Granada, spana, 2014.

مقالات العلمية:

200- Krauss Samuel. David Kaufmann, revue des études juives, tome 41, n°81, 1900.

201- أحمد شحلان، سلطان التصوف الإسلامي على متصوفة اليهود الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، جامعة ابن طفيل القنيطرة، المغرب، مجلد 2، 2018م.

202- أحمد شحلان، بحيى بن يوسف بن باقودا الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر تأثير أبي حامد الغزالي في التصوف اليهودي الوسطي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، مجلد 2، 2011م.

الروابط الإلكترونية:

203- https://youtu.be/A4t2x4JKh9s?si=4QZCXEzrSCBuWT7b.

204- https://en.wikipedia.org/wiki/Edwa_d-Henry_Whinfield

فهرس المواضيع

الموضوع **الصفحة**

المقدمة ..... أ

الفصل الأول: التصوف في التراث الإسلامي ..... **1 –93**

المبحث الأول: التصوف الإسلامي: المفهوم والنشأة والتطور..... 2

المطلب الأول: مفهوم التصوف 2

المطلب الثاني: عوامل نشأة التصوف 18

المطلب الثالث: تطور التصوف 33

المبحث الثاني: التصوف الإسلامي بين الأصالة والتأثر..... 41

المطلب الأول: نظرية المصادر غير الإسلامية للتصوف..... 42

المطلب الثاني: عوامل ظهور المصادر الأجنبية في التصوف 52

المطلب الثالث: التزام الصوفية بالمصادر الإسلامية 57

المبحث الثالث: أعلام التصوف وأهم مصطلحاتهم ومؤلفاتهم 72

المطلب الأول: أعلام التصوف الإسلامي 72

المطلب الثاني: أهم المصطلحات الصوفية 76

المطلب الثالث: أبرز مؤلفات التصوف في العصر الوسيط 82

الفصل الثاني: الفكر اليهودي العربي الوسيط وعلاقته بالتصوف الإسلامي..... 94– 187

المبحث الأول: ملامح الفكر اليهودي القديم والوسيط 93

المطلب الأول: الفكر الديني اليهودي القديم..... 94

المطلب الثاني: الفكر اليهودي الوسيط 104

المطلب الثالث: الكتابة اليهودية العربية 112

المبحث الثاني: الصلات الفكرية بين اليهودية والإسلام 122

المطلب الأول: الحق الذمي في المجتمع الإسلامي 122

المطلب الثاني: ازدهار الحركة العلمية في الأوساط اليهودية 129
المطلب الثالث: أعلام اليهود المتأثرين بالعلوم الإسلامية 156
المبحث الثالث: علاقة الفكر اليهودي بالتصوف الإسلامي 159
المطلب الأول: الاتجاهات العرفانية والسلوكية لليهودية قبل الإسلام 160
المطلب الثاني: اشتغال اليهود بالتصوف الإسلامي حالا وتصنيفا 166
المطلب الثالث: دور البيئة الأندلسية في بعث الحياة الروحية لدى اليهود 180
الفصل الثالث: أثر التصوف الإسلامي في ابن باقودا من خلال كتاب الهداية إلى فرائض القلوب ..... 186 – 309
المبحث الأول: ابن باقودا حياته، تأثره، تأثيره 186
المطلب الأول: حياته وفكره 186
المطلب الثاني: مصادر فكره والشخصيات التي تأثر بها..... 194
المطلب الثالث: تأثيره وأقوال العلماء فيه 205
المبحث الثاني: كتاب الهداية إلى فرائض القلوب 212
المطلب الأول: ترجماته واعتناء العلماء به 214
المطلب الثاني: منهجيته العلمية وأهم مضامينه ومقاصده..... 219
المطلب الثالث: دوره في بعث الحياة الروحية لليهود 249
المبحث الثالث: الملمح الصوفي في كتاب الهداية 263
المطلب الأول: الاقتباسات المباشرة وغير المباشرة من التراث الإسلامي..... 263
المطلب الثاني: المصطلح الصوفي ومضامينه في الكتاب 287
المطلب الثالث: التجربة الدينية عند ابن باقودا من خلال كتابه..... 300
الخاتمة 310
التوصيات 317

فهرس الآيات القرآنية 321
فهرس الأحاديث النبوية 325
فهرس الكتاب المقدس 331
فهرس الأعلام 333
فهرس المصطلحات 346
فهرس المصادر والمراجع 349
فهرس الموضوعات..... 369

ملخص:

تسعى هذه الأطروحة إلى دراسة الفكر الديني اليهودي العربي الوسيط وأثر التصوف الإسلامي فيه من خلال دراسة كتاب الربي بحيى بن يوسف بن باقودا "الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر"، والذي يسلط الضوء من خلاله على دور التصوف الإسلامي في تأسيس التيارات الروحية عند اليهود، وإعادة إحياء الحركات الدينية في الأوساط العلمية والشعبية، ليكون ابن باقودا قبلة المتصوفة اليهود وكتابه توراة زهادهم.

الكلمات المفتاحية: التصوف الإسلامي، الفكر الديني اليهودي، العصر الوسيط، ابن باقودا، كتاب الهداية إلى فرائض القلوب.

Abstract :

This thesis seeks to examine medieval Judaeo-Arabic religious thought and the influence of Islamic Sufism upon it. This is achieved through a study of the book by Rabbi Yaḥya ben Yūssef ben Baqūda, "Kitāb al-hidāya ilā farāʾiḍ al-qulūb wa-al-Tanbih ʻala Lawazim al-Dama'ir" (The Guide to the Duties of the Heart and Alertness to the Requirements of Conscience). The study highlights the role of Islamic Sufism in establishing spiritual currents among Jews and reviving religious movements within both scholarly and popular circles, positions Ibn Paquda as a focal point for Jewish mystics, and views his book as the " Torah of the Ascetics".

Keywords : Islamic Sufism, Jewish Religious Thought, The Medieval Period, ben Baqūda, al-hidāya ilā farāʾiḍ al-qulūb .

ملخص:

تسعى هذه الأطروحة إلى دراسة الفكر الديني اليهودي العربي الوسيط وأثر التصوف الإسلامي فيه من خلال دراسة كتاب الربي بحيى بن يوسف بن باقودا "الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر"، والذي يسلط الضوء من خلاله على دور التصوف الإسلامي في تأسيس التيارات الروحية عند اليهود، وإعادة إحياء الحركات الدينية في الأوساط العلمية والشعبية، ليكون ابن باقودا قبلة المتصوفة اليهود وكتابه توراة زهادهم.

الكلمات المفتاحية:

التصوف الإسلامي؛ الفكر الديني اليهودي؛العصر الوسيط؛ ابن باقودا؛ كتاب الهداية إلى فرائض القلوب؛ الكتابة العربية اليهودية ؛التصوف ؛الأندلس؛ إحياء علوم الدين.

تاريخ المناقشة 2026/05/20

بتقدير مشرف جدا