الفكر الإسلامى المعاصر والتصوف

"عبد الرحمن بدوى" أنموذجا "

أ.د. أحمد محمود إسماعيل الجزار

أستاذ الفلسفة الإسلامية

ورئيس قسم الفلسفة

والعميد السابق

بكلية الآداب جامعة المنيا

مقدمة :

قد لا يكون فى القول مبالغة إذ اعتبرنا أن التصوف أصيل من حيث بنيانه فى الإسلام، ومع ذلك ومنذ تطور الحياة الإسلامية وتطور نشأة التصوف فلا يزال التصوف أكثر جوانب الفكر الإسلامى جدلا بين القدامى من المسلمين والمعاصرين منهم.

ولقد أشبع الباحثون موقف القدماء بحثا ودرسا، وكشفوا بعض جوانبه ما بين مدح وقدح، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بمواقف المعاصرين. وأغلبهم لا تزال آراؤهم ومواقفهم من التصوف بحاجة إلى إماطة اللثام عنها حتى نتبين مواقف هؤلاء المفكرين الإسلاميين، ولعل الدكتور عبد الرحمن بدوى (١٩١٧/٢٠٠٢م) يعد واحدا من كبار مفكرينا العظام الذين تركوا مؤلفات متعددة التنوع والثراء في تاريخ الفلسفة، لعل أعظمها ما كتبه عن (الزمان الوجودى ١٩٤٤م) وعنه وفيه قال مفكرنا العظيم طه حسين: " أنى أرى لأول مرة فيلسوفا مصريا، " وبعد هذا التاريخ بنحو سنتين كتب عبد الرحمن بدوى عددا من الدراسات البالغة الأهمية فى مجال التصوف منها كتابه الماتع (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى)، وكتابه شخصيات قلقة فى الإسلام، وكتابه رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهى وكتاب شطحات الصوفية، وكتابه الإنسان الكامل فى الإسلام – صحيح أن بعضا من هذه الكتب – شخصيات قلقة فى الإسلام – الإنسان الكامل فى الإسلام – هى مجموع بحوث ترجمها وقدم لها، إلا أنها وغيرها وما كتبه بعد ذلك من دراسات وأبحاث ومؤلفات تكشف عن موقف فيه من الطرافة تارة، والتطرف تارة أخرى، ولذلك يجئ هذا البحث – وهو جزء من بحث مطول – عن موقف بدوى وغيره ليكون إطلالة من جانبنا على موقفه المتفرد من التصوف.

يتوقف بدوى فى تناوله للتصوف عند الولاية، وهى قطب الرحى وأساس التصوف عند الصوفية، والأولياء عند بدوى علامات فى طريق الحياة ومناراته تضىء للإنسان ظلمات الحس، ونداءات حارة قوية، تنبه إلى الجانب الآخر فى الإنسان، وجانب الروح المشرق بنور الحق والخير والجمال.

والأولياء فى نظر بدوى إذا مصدر هداية النفوس الحائرة، حين يسقطون فى ظلمات المادة ويغرقون فى بحر شهواتها، لذا يراهم بدوى حاضرين حين نصل الطريق لينادوا علينا من هذا الطريق. ومكانة الأولياء والولاية عند بدوى من الأهمية بمكان فهى أساس التصوف وأساس للمعرفة، وهما معا خصيصة التصوف، بل إن المعرفة لا قيام لها البته إلا عبر مرتبة الولاية.

بيد أن طريق الولاية شاق وعسير، ومن ثم السير فيه لا تحتمله إلا النفوس القوية الطامحة إلى هذا العالم العلوى، عالم الروح، لذا يصعب علينا – فيما يرى بدوى – صحبتهم، لأن طريقهم شاق يقتضى التضحية حتى الاستشهاد، والزهد حتى العزوف عن كل متاع الحياة ومطالب الدنيا، ولا عجب فيما يقرره بدوى بشأن طريق الأولياء ودروب السالكين، لذا كان "النفرى" ألمعيا لما أكد أن الولاية لا تبدو لعبد إلا بعد الفراغ، وهو ههنا إسقاط كل الرغائب والشهوات وطرح الأغيار من سويداء القلب، بحيث لا يكون فيه إلا الله، فإن الله لا يدخل بيتا فيه الخرابات على حد قول أبى سعيد بن أبى الخير، فإذا بداية كان ذلك كذلك، فإن أنوار المعرفة تتوالى على قلوب أولياء الله، لكنها كما أسلفت الإشارة ليست أمرا ميسورا، بل هى مهمة ثقيلة لا تحتملها إلا كبار النفوس، إذ الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية كما يرى محمد عبده (ت ١٩٠٥م) ولا غرو فيما يقوله فالتجارب الدينية ترتد إلى مواهب كل شخص وقدراته، لذا تتعدد صورها بتعدد المتدينين!!.

وإطلالة على تفصيل ما أشار إليه بدوى، يكشف لنا عن نزعة روحية سارية فى تضاعيف سطوره ويبطن فيها فى الآن نفسه قناعة بدوى بمكانة الأولياء فى الصوفية الإسلامية على الرغم من صعوبة ارتياد طريقتهم، إذ ليس علينا إطراحه بالكلية، بل علينا التأسي بسيرهم، والتفكير فيما يدعوننا إليه فى نظر بدوى، كما يعطى لحياتنا بعدا رابعا نحس به فى خضم تيار الحياة.

ويوقفنا بدوى على نقطة بالغة الأهمية فى كلامه عن الأولياء رغم حرارته وإعجابه بمسلكهم، إذ لا يرى فما يصدر عنهم من كرامات تظهر على أيديهم أو ينسبها مريدوهم إليهم قيمة، فهو ليس حفيا بها على الاطلاق، فقيمة الولى أو الصوفى ليست فى كراماته ولا فى نوعها، بل السلوك الذى يرضى الله ويحظى عنده بالقبول، لذا لا يتوقف بدوى مبهورا ولا مشدودها بما حكاه البعض عن كرامات رابعة العدوية، أو إبراهيم بن أدهم، أو أبو مدين التلمسانى، أو غيرهم فكلها عنده كما هى عند القديسين فى التصوف المسيحى، قد دخلت فيها الأسطورة الشعبية، وهى خلو من الصدق فى نظره. ويجزم بدوى فى موقفه من الكرامات فيما أورده عن أبى مدين التلسمانى شيخ ابن عربى (ت٦٣٨هـ) ليؤكد أنه لم يسقها إيمانا منه بالكرامات، فهيهات هيهات أن يخطر هذا ببالنا، إذ نحن ننكر الكرامات والخوارق أيا كان مصدرها.

لكن كلام بدوى ورفضه للكرامة، لا ينبغى أن يمر دون أن نميط اللثام عنها من خلال حقيقتها عند الصوفية الكمل الذين أسسوا طريق التصوف. إذ الكرامة ليست شيئا لازما من

لوزام الصوفية، إذ لو لم يكن للولى كرامة ظاهرة فى الدنيا لا يقدح عدمها فى كونه وليا. والكرامة الحقيقية عند جل شيوخ الصوفية المحققين الراسخين هى كرامة الاستقامة، وأعلاها كرامة العلم أو المعرفة، لذا فأعظم ما يكرم الله به عبدا هو العلم الذى يحول بينه وبين المخالفات، وتلك كرامة لا تعادلها كرامة على الإطلاق.

لكن قبل أن نغادر هذه المسألة لابد من الإشارة إلى أن ثمة مفارقة فيما قاله بدوى عن الأولياء وما يصدر عنهم، إذ كيف يذكر بدوى ما يذكره عن الكرامة عندهم ثم يقول ".. وعالم الأولياء عالم خاص قائم برأسه، إما أن يؤخذ كله أو يطرح كله عالم نورانى ابتدعته الأرواح النبيلة العالية يأسا من عالم الواقع وشحذاً للهمم إلى عالم أسمى !

والصوفى أو بالأحرى الولى فى سعيه الدائم والمتواصل فى قطع عقبات الطريق إلى الله، قد تعرض له بعض الأحوال المصاحبة له فى شعوره مثل المحو، والغيبة، والقبض، والبسط، والاصطلام وأقواها وأشدها حال الفناء، فهو أوج الحياة الباطنية عند الصوفية. وكل هذه الأحوال تتوقف شدتها وقوتها على الوجد العنيف الذى يجتاح كيان الصوفى ويهز باطنه. ولعل السكر واحد من هذه الأحوال، إن لم يكن أقواها، وسببه فيما يرى بدوى مكاشفة الحق للروح بسر الاتحاد. وهذه المكاشفة على هيئة هاتف للنفس، يأذن لها – فيما يرى بدوى – أن تستبدل بدورها دوراً فتخبر عن لسان الحق، لأنه صار والحق شيئا واحدا، ومن ثم ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان بصيغة المخاطب، فينطق بعضهم بما نطق به البسطامى لما قال : "سبحانى ما أعظم شأنى"، "وما فى الجبة إلا الله" أو على نحو ما قال الحلاج "أنا الحق". وكل هذه الأقوال هى من قبيل الشطحيات. وهى التى توسع السراج الطوسى ويراها عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض فيها وعرضها. بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته، ومن ثم رآها البعض من قبيل الأحوال التى لا يملك الصوفى بإزائها إرادة، فهى دون كسب منه،فالسكران مغلوب على أمره،فإن سكر المحبة ليس من جنس كسب الآدمى.

لكن الذى يلزم عن هذه الأفعال أمر يراه بدوى مهما يميز كبار الصوفية أو من صدرت عنهم هذه الأقوال، فهى عنده تبادل للأدوار بين العبد والرب، والصوفى إذ بلغ هذه الرتبة لأول مرة يأخذ صفة العارف، إذ العارف عندهم لا يكون بمشهد الحق، إلا إذا بدا الشاهد، وفنى عن الشواهد، وذهبت الحواس، لذا يرى بدوى أن المعرفة لا تنفك عن الشطحيات بل يرى فى الأخيرة كمالا للصوفى فى أعلى درجاته، وهى من صميم التصوف، فعلامة العارف أول دخول فى المعرفة الشطح، ومن لم يبلغ مرتبة الشطح – فيما يرى بدوى – لم يبلغ مرتبة العارفين بالمعنى الصحيح .

ويزيد بدوى فى قناعته بالشطحيات من هذه الناحية، حتى إنه خصص كتابا عنوانه "شطحات الصوفية"، فى قسمه الأول عرض لظاهرة الشطح وحلل عناصرها، ولم يكتف بذلك بل أفرد أكثر من نصف الكتاب للكلام عن الشطحيات عند الصوفية. إذ الشطح عنده علامة الواصلين الكاملين – فيما يرى بدوى – لذلك كان البسطامى (ت٢٦١هـ) أجرأ من عبر عنه، بل لقد أوفى الغاية فى باب الشطحيات، بحيث كان الذين تلوه مجرد مرددين لأقواله حتى إنهم صاروا جميعا عيالا عليه.

والبسطامى فى نظر بدوى هو أكمل الصوفية وأجرأهم حتى إن الحلاج (المقتول ٣٠٩هـ) بالرغم من علو شأنه، لم يتجاوز الموضوعات كما هى عند البسطامى، بل إن بدوى، ويتخلف عن جرأته، وهو أى البسطامى فيما يقرر بدوى أجرأ من عرفنا الصوفية فى إخلاص وحرارة، إيمان من غير تصنع ولا دلال كما هو الشأن عند ابن عربى (ت٦٣٨هـ) وجلال الدين الرومى (ت٦٧٣هـ).

ونحن لا نرى ضرورة فى ربط المعرفة بالاتحاد، ولا فيما يصدر عن الصوفى من شطحات، يراها بدوى كمالا للعارف ولابد من ذلك. وإذا كان الصوفية يرون الفناء كما يقول بعضهم أساس الطريق، وبه يتوصل الصوفى إلى مقام التحقيق. لكن دونما حاجة فى رأينا إلى اتحاد بين المحب والمحبوب،فالحق تعالى إذا أفنى عبدا إياه أوصله، وأشرفه على الأسرار. والصوفى بأول قدم يطلبه يدركه، ومن سهر أربعين ليلة خالصة كوشف بملكوت السماء، ليس هذا فحسب، بل إن الغزالى يؤكد أن ذلك حاصل للصوفى منذ البداية، فمن أول الطريق تبتدئ المكاشفات والمشاهدات وإطالة القول يخرج بنا عن حدود البحث.

وتحتل فكرة الإنسان الكامل عند الصوفية مكانة ممتازة عند عبد الرحمن بدوى، إذ هى تتلاقى عنده والنزعة الإنسانية الذى حاول اكتشافها مبكرا فى فكرنا العربى، وأفرد لها مصنفه الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى. وأشار فى تضاعيفه إلى أن للصوفية أثرا خطيرا فى تشكيل النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية. ولما كان الإنسان – فيما يرى بدوى– مركز ونقطة البدء فى النزعة الإنسانية فى الحضارة اليونانية، وكما سرت فيما بعد فى الحضارة الغربية فهذه المركزية يراها بدوى قد تجلت فى قسماتها فى تراثنا الروحى.

فالإنسان مركز الوجود ودائرته عند محي الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ)، فهو أول من قال بها وجعلها مسألة المسائل، وفكره كما يؤكد بدوى فى هذه الناحية أوفى فى الغاية فى الجرأة.

فالله تعالى لما علم نفسه وعلم العالم وخلق الإنسان صورة مختصرة لهذا العالم الكبير، فجاء كما يقول ابن عربى جامعا لما فى الحضرة الإلهية من الأسماء الإلهية، ولما كان ذلك

كذلك للإنسان فقد صحت له الخلافة والنيابة. وكل من تأثر بهذه الفكرة بعد ابن عربى من تلاميذه، كانوا عيالا عليه فى رأينا، لذلك كان كما يقول بدوى وهو على حق فيما رآه لم يقل بمثل ما قاله ابن عربى بهذه الجرأة والوضوح، ولا عجب فيما يقرره بدوى بشأنها فقد جعلها صاحبها تستغرق كل مذهبه، بحيث لا يخلو منها كتاب من كتبه الرئيسة.

ولا نزاع فى أن هذه النظرية قد لعبت دوراً مهما فى فلسفة ابن عربى الصوفية، فمنها فلسفته فى الوجود وما لزم عنها من القول بوحدة الوجود تارة، ووحدة الأديان تارة أخرى، وكليهما بدورهما يكشفان عن نوازع إنسانية لا خفاء فيها.

ولست أريد الإطالة فى بيان أهمية هذه النظرية – الإنسان الكامل – لكن لابد من الإشارة إلى أنها فى صورتها الأنطولوجية تتمثل فى كل النوع الإنسانى، فلا صلة لها بالذكورة والأنوثة، وهى على المستوى الابستمولوجى هى التى تحقق أعلى كمالات المعرفة عند ابن عربى، ليس هذا فحسب بل تحقيق كامل للواحدية التى ينشدها ابن عربى، ولعله لهذا السبب ومكانتها عند ابن عربى نالت إعجاب بدوى فى بواكير مذهبه الفلسفى وما لزم عنه من نتائج، ولذا يؤكد بدوى على أن الإنسان لم يمجد ويؤله بقدر ما ظهر فى الفكر العربى وبخاصة إلا عند ابن عربى ومن تبعه.

بيد أننا لا نقر بدوى فيا ذهب إليه بأن الإنسان الكامل هو صورة دقيقة عن الله، وهو قول لا نوافقه عليه، إذ الإنسان الكامل ليس هو الله، ولكنه تجل للصفات الإلهية، فهى فى الإنسان بالنسبة والإضافة، وفى الله بالإطلاق، وإطالة القول فى هذه الناحية يخرج بنا عن حدود هذا البحث.

وتحتل المعرفة أهمية خاصة فى التصوف، فهى هدف كل السائرين فى سفرهم إلى الله. ولهذا يري عبد الرحمن بدوى أن التصوف بوصفه تجربة يقوم على أساسين: الأول التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب، والثانى إمكان الإتحاد بين الصوفى وبين الله.

والأساس الأول فى التجربة الصوفية – فيما يرى بدوى – يقتضى القول بملكة خاصة غير العقل، وهى التى يتم بها الإتصال، وبها تتحد الذات بالموضوع، وتقوم فيها البواده واللوائح واللوامع، مقام التصورات والأحكام والقضايا فى المنطق العقلى.

وموضوع هذه المعرفة عند الصوفية موضوع واحد هو الله، إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله، من هنا كان موضوع هذا العلم هو الذات العلية، وهى عندهم أشرف

وأفضل الموضوعات على الإطلاق ولذا فالصوفى يطرح كل ما سوى الله جانبا ليظفر من خلال تجربته بمكاشفة الحق، ثم كانت المعرفة عند الصوفية مستقر الغايات ومنتهى النهايات. ولعلهم بهذه الغاية صاروا فرقة – فيما يرى الرازى – لأن طريقتهم تقوم على التصفية والتجرد من العلائق البدنية.

ولما كانت المعرفة هى الهدف الأسمى عند الصوفية، وما ثم سواه، فقد طرح الصوفية كل ما سوى الله جانبا، لينالوا المعرفة عن الله ومن ثم كان القلب لا العقل أداتهم فى الوصول إلى غايتهم، وتعددت وسائلهم من أجلها، ولكن الكل يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده. ولا سبيل للحكم على ما يكاشفون إلا بالذوق، فقاقد الوجدان بمعزل عن أحوالهم، إذ التجربة الصوفية لا تقول شيئا إلا لمن يعانيها.

يعنينا من كل ما سبق التأكيد على ما قاله بدوى فى شأن المعرفة الصوفية بوصفها ترتكز على القلب لا العقل، وذلك لأن الأخير عندهم لا يمكن له إدراك سر الربوبية، لأنه محدث وليس للمحدث عندهم طريق إلى إدراك القديم، ولهذا كان وجود الله عندهم عين الدليل على نفسه، إذ كيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير، ولا تعجب بعد ذلك حين نرى واحدا منهم يقول :

وأى أرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبوك فى السماء
تراهم ينظرون إليك جهرا وهم لا يبصرون من العماء

فإذا عدنا إلى بدوى بشأن ما قاله عن حقيقة المعرفة كما هى عند الصوفية، وجدناه يرفض أن يقلل البعض منها بدعوى أنها لا تأتى من جهة العقل، فمن أدرانا أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة؟ فيما يرى بدوى أننا نشاهد معقولاً يصرخ فى معظم أحداث الحياة ووقائعها فكيف نريد منهم أن يقتصروا على العقل، ولا ينشدون ملكاته أخرى للإدراك؟ وليس لأحد أن يقلل من موقف الصوفية بإزاء العقل فهم لا يرفضونه بالكلية، لكنه لا يستطيع إدراك مقام الألوهية.

فإن قيل إن هذه الملكة عند الصوفية تحت أى اسم الكشف أو الذوق ملكة غامضة، لا حدود لها ولا ضوابط لها، كان الجواب عند بدوى أنها تؤدى على كل حال ولو مؤقتا دورها فى محاولة الإنسان استكناه، ما صعب على العقل أن يفسره بالمنطق والقوانين الطبيعية. وفى ذلك جواب – فيما يرى بدوى – عن فائدة الأولياء فى هذا العصر، عصر العلم التجريبى الدقيق والقوانين الطبيعية الجبرية، وفى ذلك تأكيد لما قاله بدوى فى حق الأولياء ومكانتهم كما أسلفت الإشارة فى موضعه من هذا البحث.

يكفى ما تقدم للإبانة عن المعرفة عند الصوفية بوصفها غايتهم، وهى الأساس الأول الذى تستند إليه التجربة الصوفية، ولننتقل إلى الأساس الثانى الذى يقوم عليه التصوف كما يراه بدوى.

وحدة الوجود تمثل الأساس الثانى الذى يقوم عليه التصوف، وهى فى كل أشكاله، وكما يتميز الصوفية عن الفلاسفة الإلهيين فيما يتعلق بأداة المعرفة، فكذلك هم يتميزون فيما يتعلق بوحدة الوجود، وسلوكهم مقصود منذ البداية لهذه الغاية. وهى الوحدة فى نظر بدوى لا ينفك عنها التصوف، فالمهم عند الصوفى القول بوحدة الوجود، ولا كذلك الفيلسوف الإلهى، فالمهم عنده ترتيب الكون وكيفية صدوره عن الواحد، ووحدة الوجود عند الصوفى، أساس يستند إليه فى تجربة الاتحاد.

ويعود بدوى ليعقد موازنة بين وحدة الوجود بين الفلاسفة وبين الصوفية، فالفيلسوف الإلهى يسعى إلى إدراك الوحدة، والثانى – الصوفى – يفترضها مقدما ويسلك الطريق لتحقيقها من خلال تجربته الذاتية. الفيلسوف يضع النظرية، والثانى يعيشها فى تجربة حية، وربما تتعدد التجارب الصوفية عند المسلمين وعند غيرهم، لكن تبقى هذه الوحدة أساسا عند بدوى يرتكز عليه التصوف.

لكن وحدة الوجود عند الصوفية المسلمين، وبصفة خاصة عند أول من وضع أساسها ورتب عليها نتائجها هو محى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ) ولعل فيما يقدمه ربيبه صدر الدين القونوى (ت٦٧٣هـ) تحديد دقيق لماهية هذه الوحدة عند الشيخ الأكبر ابن عربى وكل من سلك مسلكه. فالوجودية فيما يذكر صدر الدين طائفتان أولاهما : وجودية الزنادقة وثانيتهما : وجودية السادة الصوفية، الأولى عند الفلاسفة فقد ذهبوا إلى أن الله لا يوجد وجودا متميزا بذاته عن الأشياء، وإنما هو مجموع العالم كله من حيث وجودها.

بيد أن الأمر بخلاف ذلك تماما عند الصوفية أهل الله – فيما يرى صدر القونوى – فوحدة الوجود عندهم لا تنصرف فى معناها إلى هذا المعنى الفاسد، لأن المراد عندهم تحقيق التوحيد الذى هو عبارة عن إسقاط الإضافات وإفراد القديم عن الحادث. فالله إذن ليس عين الأشياء ومن بينها الإنسان، بل هما معا مرتبطان ربط إضافة أو نسبة لا ارتباط عين بعين، إذ لا نسبة بين وجود الحق ووجود الخلق.

وحدة الوجود إذا عند الصوفية وحدة روحية محضة وليست وحدة مادية كما جاءت عند الرواقيين من فلاسفة اليونان، أو عند سبينوزا فيما تأسست الوحدة عنده فى الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وهما معا الوجود بكل أجناسه وأشكاله، وهو الذى يخالف كلية

مضمون هذه الوحدة عند فلاسفة الصوفية المسلمين الذين شكلت هذه الوحدة مضامين تجاربهم الصوفية

فإذا عدنا نستكمل وحدة الوجود عند بدوى بوصفها أساسا ثانيا ترتكز عليه التجربة الصوفية، ألفينا الأمر يرتبط بالتصوف الإسلامى كله، وهو أمر يستدعى الدهشة إذ لو نظرنا – فيما يقول بدوى – إلى التصوف لوجدناه يقوم فى مجموعه على هذين الأساسين منذ بدايته فى القرن الثانى للهجرة منذ رابعة العدوية، فى النصف الثانى من القرن الثانى ومرورا بالبسطامى والحلاج والمكى والهروى والغزالى حتى وصل إلى ابن عربى وابن سبعين.

فإذا دققنا النظر فيما يراه بدوى وجدناه بالتالى يقرن وحدة الوجود بالتصوف الإسلامى منذ نشأته، ومن ثم فكل الصوفية المسلمين يقولون بهذه الوحدة، أو بالأحرى تمثل هذه الوحدة عنده غاية تجربتهم الصوفية.

لكن قول بدوى يدحضه التدقيق فى تجارب الصوفية المسلمين، إذ هذه الوحدة الوجودية لا تنصرف على وجه الدقة إلا على وحدة الوجود عند ابن عربى وتلاميذه كصدر الدين القونوى، وعبد الكريم الجيلى، وعبد الغنى النابلسى، ومن قال بمثل ما قالوه، وتصفح أذواق الصوفية قبل هؤلاء لا ينطق صراحة بوحدة الوجود، وإطالة القول فى هذه الناحية يخرج بنا عن حدود هذا البحث.

الخاتمة والنتائج :

١- احتلت الولاية مكانة كبيرة فى مفهوم التصوف عند عبد الرحمن بدوى. وقد أصاب فيما خلعه عليها من مكانة وقيمة لما جعل الأولياء بمثابة مرشدين للحيارى والمتعبين فى دنيا الحياة، فصاروا له دعاة للهداية للسير بقوة فى مواجهة واقع الحياة وأمواجها المضطربة.

٢- ورغم القيمة الكبيرة للولاية والأولياء والتى أفاض فيها بدوى، إلا أن له موقفا غريبا بصدد الكرامة، وهو الفعل الذى يلازم الولاية عند الصوفية. وعلى الرغم من أن الكرامة ليست مطلوب الكمل من الصوفية على الإطلاق، وعلى الرغم من أنها لا تصدر منهم من حيث القدرة، بل من حيث القدرة الإلهية، إلا أن كل ذلك لم يجعل من الكرامة شيئا لازما للولى بل هو رافض لها. ولربما يصح أن يكون هذا موقفه وموقف غيره بإزاء ما كتب عن الصوفية فى كتب الطبقات، أما المحققون منهم فلم يصدر منهم شيئا يبرر أنهم أصحاب كرامات.

٣- ظهر من تحليل عبد الرحمن بدوى للتصوف خصوبة بعض آرائه، إلا أنها قد لا تكون لزوماً لازوما ضروريا للتصوف فى خصوصيته الإسلامية. فليس الشطح والشطحيات من صميم التصوف، وليس من كمال الصوفى أن يكون صاحب شطحيات، لقد أكد بدوى مراراً وبشكل تفصيلى على ظاهرة الشطحيات، واعتبرها من أخص خصائص التصوف، أو بالأحرى كمال العارفين. مع أنها عند الكمل والصوفية المحققين ليست كذلك.

٤- اهتم بدوى اهتماما كبيرا بفكرة الإنسان الكامل التى قال بها ابن عربى (ت٦٣٨هـ) بشكل صريح ولأول مرة فى فكرنا العربى، وهى فكرة بلغ فيها ابن عربى جرأة وإبداعا استحق به وعنه أن يكون مركزا للنزعة الإنسانية فى فكرنا العربى، وآية ذلك ما كتبه عنه فى الخمسينيات فى سفره الدقيق "الإنسانية والوجودية فى فكرنا العربى". لكن لابد من الإشارة إلى أن الحلاج المقتول (ت٣٠٩هـ) أول من إشار لهذه الفكرة، لكن براعة ابن عربى وما وصل إليه من مستوى عال فى الفكر والثقافة جعله يطور هذه الفكرة لتكون ركيزة من ركائز فلسفته فى الوجود.

٥- ووحدة الوجود عند الرحمن بدوى هى الأساس الثانى للتجربة الصوفية فى مفهوم بدوى، إذ الصوفى لا يكون صوفيا إلا إذ قال بالمعرفة المباشرة التى تحدث فى

لحظات الفناء والاتحاد بين العبد والرب، ثم تؤول فى النهاية إلى وحدة الوجود ورأى بدوى فى النقطة الأخيرة يحتاج إلى مراجعة، إذا كان ذلك كذلك فكل الصوفية المسلمين لا يكونوا صوفية فى رأينا إذ لم يقولوا بوحدة الوجود بالمعنى الدقيق للكلمة إلا ابن عربى ومن سار وراءه من تلاميذه. ومع ذلك فإن وحدة الوجود التى قال بها ابن عربى (ت٦٣٨هـ) تظل وحدة روحية لا مادية كتلك التى قال بها سبينوزا وغيره من الفلاسفة المحدثين الماديين.

٦- ومن الأمور البارزة فى تحليل بدوى للتجربة الصوفية إشاراته الدقيقة إلى المعرفة وأداتها عند الصوفية المسلمين، وعلى الرغم من أن بدوى يرى أن هذه المعرفة قائمة على القلب والذوق لا العقل ولا البرهان، إلا أنه قد أعطاها ميزة ومكانة ولم يقلل منها مقارنة بالمعرفة العقلية وهو شيء ربما قد يبدو غريبا بإزاء فلسفة بدوى التى ألمت بكل اتجاهات الفلسفة وخاصة فى منازعها العقلية.

ختاما لهذا البحث ونتائجه يمكن القول إن ما كتبه بدوى عن التصوف والصوفية، ومن خلال تشريحه لأبعاد التجرب الصوفية، فإن كل ما كتبه فى أغلبه يتسم بالدقة والطرافة لبعض جوانبه، أقول إن ذلك الفهم لم يكن وليد السنوات الأخيرة فى حياة بدوى، إذ يكفى أن يعرف المطالع والمتابع لمؤلفات بدوى أنه كتب صفحات طوال عن التصوف والصوفية منذ زمن مبكر فى الخمسينيات وما قبلها، ثم مرورا بما كتبه بعد ذلك من مؤلفات ودراسات فى سنى عمره الطويل. ولعل ذلك هو الذى حفزنا بقوة نحو العناية بهذا الجانب فى هذا البحث الذى وضعنا خطوطه الأولية انتظارا لاستكماله فيما بعد فى بحث مطول عن التصوف فى فكرنا المعاصر، وعند عبد الرحمن بدوى وغيره من مفكرينا العظام.

أهم المصادر والمراجع :

أولا : مؤلفات عبد الرحمن بدوى :

١- بدوى (عبد الرحمن) :

شطحات الصوفية – وكالة المطبوعات – الكويت – دون تاريخ

٢- ـــــ :

شخصيات قلقة فى الإسلام – دار النهضة العربية – القاهرة – ط ٢ – ١٩٦٤م

٣- ـــــ :

الإنسان الكامل فى الإسلام : دار النهضة العربية – القاهرة – ط٢ – ١٩٧٦م

٤- ـــــ :

تاريخ التصوف من البداية حتى القرن الثانى الهجرى – وكالة المطبوعات – الكويت –

٥- ـــــ :

الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى – وكالة المطبوعات – الكويت – ١٩٨٢م

ثانيا أهم المصادر والمراجع :

٦- السهروردى (أبو حفص عمر)

عوارف المعارف – دار الكتاب العربى – بيروت – ١٩٨٣م

٧ - الطوسى (السراج ت ٣٧٨هـ) :

اللمع تحقيق طه عبد الباقى سرور والدكتور عبدالحليم محمود - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٠م.

٨ - ابن عجيبة (أحمد بن محمد) :

الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة - ١٩٨٣م.

٩ - ابن عربى (محيى الدين محمد بن على الحاتمى ت ٦٣٨هـ)

رسالة لا يعول عليها – ضمن مجموعة رسائل ابن عربى – دار إحياء التراث العربى - بيروت - طبعة مصورة عن طبعه حيدر آباد الدكن - الجزء الأول - ١٩٨٣م.

١٠ - النفرى (محمد بن عبد الجبار ت ٣٥٤هـ) :

المواقف والمخاطبات – نشرة آرثر آريرى - طبعة مصورة - مكتبة المثنى ببغداد - دون تاريخ.

١١ - النفرى :

موقف وراء المواقف - ضمن مجموعة نصوص صوفية غير منشورة - نشرها الأب لويس نويا اليسوعى - دار المشرق - بيروت ١٩٧٢م.

١٢ - إقبال (محمد) :

تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، وراجعه عبدالعزيز المراغى والدكتور مهدى علام - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٨م.

١٣ - برجسون (هنرى) :

منبعا الأخلاق والدين - ترجمة سامى الدروبى، مراجعة الدكتور عبدالله عبدالدايم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٧١م.

١٤ - برديائيف (نيقولاى) :

العزلة والمجتمع - ترجمة فؤاد كامل - مراجعة على أدهم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٢م.

١٥ - بلاسيوس (ميجل آسين) :

ابن عربى حياته ومذهبه - ترجمة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٩م.

١٦ - الجزار (الدكتور أحمد محمود) :

الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٠م.

١٧ - الجزار (الدكتور أحمد محمود) :

التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازانى - بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أستاذا للتصوف ومفكراً إسلاميا - تصدير وإشراف الأستاذ الدكتور عاطف العراقى - دار الهداية - القاهرة - ١٩٩٥م.

١٨- الجزار (الدكتور أحمد محمود)

الفكر المصرى المعاصر والتصوف – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – ٢٠٠٦م

١٩ - عفيفى (الأستاذ الدكتور أبو العلا) :

التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٣م.

٢٠ - محمود (الأستاذ الدكتور زكى نجيب) :

المعقول واللامعقول – دار الشروق – القاهرة – طبعة أولى – ١٩٨٧م