أوجه الاتفاق بين الوجودية والتصوف عند عبد الرحمن بدوي

بحث مستلة من رسالة ماجستير بعنوان:

أثر الوجودية في دراسة التصوف عند عبد الرحمن بدوي

إعداد الأستاذة

أميمة محمد حمدان

باحثة ماجستير بقسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم- جامعة الفيوم

تحت إشراف

أ .د أحمد عرفان القاضي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

(مشرفًا رئيسًا)

أ .م .د . عادل سالم عطية

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

(مشرفًا مشاركًا)

ملخص :

جاء هذا البحث بعنوان: أسس الاتفاق بين الوجودية والتصوف عند عبد الرحمن بدوي. في مقدمة وتمهيد وتسعة مطالب على النحو التالي:

(١) النزعة العقلية.

(٢) النزعة الإنسانية الروحية.

(٣) الحرية وتحمل المسؤولية.

(٤) الهدف والغاية.

(٥) القلق.

(٦) الجهاد (من خلال دورهم في المجتمع).

(٧) الأحوال.

(٨) الزواج والشعر.

(٩) فكرة الإنسان الكامل.

ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج تعقبها قائمة المصادر والمراجع

ومن أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال هذه الدراسة:

(١) تُوجد علاقة وثيقة بين النزعة الصوفية في نسختها الإسلامية، والمذهب الوجودي الغربي، في فكر عبد الرحمن بدوي، وتراثه، من خلال وجود صلة بين النزعات العقلية والوجدانية والذاتية بين الاتجاهين؛ الوجودي، والصوفي، ومن شواهد ذلك:

(١/ ١) أن كُلًّا من النزعتين الوجودية والصوفية تصدر عن تجربة واقعية حية.

(١/ ٢) أن العقل ليس وحده الموجه للوجودي والصوفي، بل ثَمَّ جانبٌ روحيٌّ له سحره الخاص على كُلٍّ من الكائن الوجودي، والمريد الصوفي؛ سواءً، وإن اختلفتْ طبيعة الروحانية بينهما؛ كيفًا، وكثافة.

(١/ ٣) أنَّ مراحلَ كُلٍّ من الوجودي والصوفي، في ترقي نزعتهما المذهبية تكاد تكون متطابقة.

(٢)- ظهرتْ تجلياتُ هذه النزعة الثنائية: (الوجودية/الصوفية) في مواطن عديدة من فكر بدوي وتراثه؛ مثل:

(٢/ ١) تقديسِ الحرية الإنسانية، لدى النزعتين كلتيهما، وما يترتب عليها من ضلعي المثلث الأخلاقي: المسؤولية، والجزاء.

(٢/ ٢) القلقِ الذي يستبد بكُلٍّ من الوجودي والصوفي.

(٢/ ٣) تعرضِ كُلٍّ من والوجودي والصوفي للاضطرابات، والصراع النفسي.

(٢/ ٤) نزعةِ كُلٍّ من والوجودي والصوفي إلى: الوحدة، والتفكر، والتأمل.

(٢/٥) تطلعِ كُلٍّ من والوجودي والصوفي إلى السعادة الذاتية، والهدوء النفسي، والراحة الوجدانية.

paragraph

This research was titled: The foundations of agreement between existentialism and Sufism according to Abd al-Rahman Badawi. in front

The smoothing and reputation demands are as follows:

- Mental disposition.
- Spiritual humanism.
- Freedom and responsibility.
- Aim and purpose.
- Anxiety.
- Jihad (through their role in society).
- Conditions.
- Marriage and poetry.
- The idea of the perfect man.

Then came the conclusion of the research, including the most important results, followed by a list of sources and references, and the most important results that I reached through this study:

(١)There is a close relationship between Sufism in its Islamic version and the Western existential doctrine, in the thought and heritage of Abd al-Rahman Badawi, through the existence of a link between the mental, emotional and subjective tendencies between

Direction: Existentialism and Sidon, and whoever witnessed it

The existential and vocal trends, and the evidence for this is: (1/1) that both the existential and mystical tendencies emanate from a realistic, living experience. (21) That the mind is not the only one that guides the existential and the vocal, but there is a spiritual side that has its own charm on both the existential being and the Sufi aspirant; whether, even if the nature of spirituality differs between them; quality, density. (1/3) The stages of both the Existentialist and the Sufi in the advancement of their doctrinal tendencies are almost identical. (2) The manifestations of this dual tendency (Sufi existentialism) appeared in many areas of Bedouin thought his legacy; Such as:

(١٢)Reverence for human freedom, according to both tendencies, and the consequent sides of the triangle

Moral: responsibility and punishment.

(٢/٢) Anxiety that dominates both the existential and the sound. (32) Both the existentialist and the sobian were subjected to psychological disorders and conflict. (2) 4) The tendency of both the existentialist and the sober to: loneliness, contemplation, and contemplation. (2/5) Both the existentialist and the Sufi aspired to self-happiness, psychological calmness, and emotional comfort.

مقدمة:

الحمدُ لله رب العالمين، نحمده حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا. وبعد:

عبد الرحمن بدوي (ت: ٢٠٠٢م) هو أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين، ومن أغرب الشخصيات التي تجدها بالشرق العربي، فكرس حياته للعلم فقط، ما بين تحقيق وتأليف وترجمة، فبلغ إنتاجه العلمي حوالي ١٥٠كتاباً، وله جهود جبارة في جميع المجالات عامة، والفلسفة الوجودية خاصة. فقد انتسبت إليه الوجودية العربية، فكان له فكر خاص لذلك اعتنق مذهباً غير معروفاً. مما جعل له خصوماً وأعداء، لذلك عاش وحيداً مغترباً وبلا زوجة وأولاد فأغلق حياته على العلم والمؤلفات.

وقد أفرد عبد الرحمن بدوي للتصوف الإسلامي مؤلفاتٍ متنوعةً، رصدتْ نشأة التصوف، وجذوره الأولية، وتعريفاته، واشتقاقاته، ومصادره الإسلامية، كما

خصَّص فصولًا للتعريف بالشطح، والحلول، والاتحاد، وأدوار التصوف ومراحله المختلفة.

أما أسباب اهتمامه بدراسة التصوف الإسلامي بقسميه السني والفلسفي، فهي ترجع إلى أمور، منها: أ- إيجاد صلة وثيقة بين مذهبه الوجودي والمذهب الصوفي، إذ إنّ للصوفية—كما يرى بدوي أثرًا في تشكيل النزعة الإنسانية.

ب- محاولة إثبات وجود نزعة وجودية عربية؛ متمثلة في الاتجاه الصوفي الإسلامي.

يمتاز التصوف الإسلامي بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس، ويعد التصوف الإسلامي من المذاهب المليئة بجمال خاص يلمس الروح الإنسانية ويرفع من الشعور بالذات، والمذهب الصوفي يعد مستودعاً للمشاعر والأحاسيس التي تملأ الجوهر نوراً خاصاً ويعد أيضاً من أقدم المذاهب الإسلامية.

والتصوف من الموضوعات التي "تجذب كثيراً من الناس، نظراً لخصوبة جوانبه الروحية. والتصوف منهج سلوك، يدفع إلى البحث عن الحقيقة والسعادة، خصوصاً وسط هذا الركام الغليظ من المذاهب المادية والعبثية، التي يفقد فيها الإنسان آدميته وشخصيته.[١]

وناقش عبد الرحمن بدوي حقيقة المذهب الوجودي، وأنه من أقدم المذاهب أيضًا؛ لأنّ مذهبه وجودي، وفلسفته تحيا الوجود، وتحدث عن تجارب الشخص الوجودي بتجاربه الحية، واتحاده مع ذاته، وبحثه عن الحقيقة، وصراعاته النفسية التي تتطور حتى تهدأ وتستقر.

والوجودية عنده من أقدم المذاهب الفلسفية؛ لأن العصب الرئيسي للوجودية، هو (أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود، والأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية وما يعانيه في صراعه مع الوجود في العالم، أما الثانية فنظر مجرد إلى الحياة من خارجها، وإلى الوجود في موضوعه[٢].

وفي هذه النزعة يكون الإنسان هو مركز الوجود والكون، فيصبح هو الإنسان الكامل أو الإنسان الإلهي. (وهنا يتجه عبد الرحمن بدوي من خلال نظرته إلى الإنسان على اعتباره أنه مركز الوجود إلى وحدة وجود شبه صوفية، تشبه موقف هؤلاء الذين لا نجد لديهم فرقًا بين الله والإنسان والعالم، فالله موجود في كل الكائنات)[٣].

أولاً- أسباب اختيار الموضوع:

١- إيجاد صلة وثيقة لدى عبد الرحمن بدوي تجمع بين المذهب الوجودي والجانب الروحي عند المسلمين.

٢- الكشف عن أسس الاتفاق بين الوجودية والتصوف عند بدوي.

ثانياً- منهج البحث:

تستخدم الباحثة في هذا البحث المنهج التحليلي الذي يقوم على تحليل نصوص بدوي، وآرائه وعرضها ونقدها، وتقويمها مقارنة بنصوص غيره من المفكرين.

ثالثاً- خطة البحث:

جاء هذا البحث بعنوان: أوجه الاتفاق بين الوجودية والتصوف عند عبد الرحمن بدوي. في مقدمة وتمهيد وتسعة موضوعات على النحو التالي:

(١) النزعة العقلية.

(٢) النزعة الإنسانية الروحية.

(٣) الحرية وتحمل المسؤولية.

(٤) الهدف والغاية.

(٥) القلق.

(٦) الجهاد (من خلال دورهم في المجتمع).

(٧) الأحوال.

(٨) الزواج والشعر.

(٩) فكرة الإنسان الكامل.

ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج تعقبها قائمة المصادر والمراجع

تمهيد

يمثل التصوف –بشكل عام– نزعة إنسانية ظهرت في كل الثقافات بصورة متفاوتة، وهي في جوهرها تعبير عن الجانب الروحي، والزهد والوصول إلى صفاء النفس والسعادة الذاتية، فالمذهب الصوفي يتمحور حول الإنسان وروحه، ولو نظرنا إلى المذهب الوجودي نرى أنها فلسفة تعتني بالإنسان وأصله، وذاته والاتحاد معها، وهي أيضًا فلسفة تحيا الوجود وقديمة كما بالمذهب الصوفي، وأراد بدوي أن يوفق بين الصوفية والوجودية؛ ليثبت وجود وجودية عربية، وأنّ الوجودية نابعة من الفكر العربي، وخاصة المذهب الصوفي، وأن للصوفية أثرا كبيرا في تشكيل تلك الوجودية، وحاول أن يثبت ذلك من خلال وضع أوجه اتفاق بين المذهبين من وجهته من خلال تصنيفه للمذهبين أنهما يتلاقيان في ثلاثة أوجه، هي: (المبدأ – المنهج – الغاية). ومن هنا نبدأ نقطة الانطلاق في البحث عن إمكانية وجودية عربية في الشرق، وما هي نقاط الاتفاق بينهما ؟

الوجود (في جوهره وأصله هو وجودي أنا، أنا الذات المفردة، ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه) [٤] وهو البحث عن الحقيقة، وحقيقة الإنسان وعلاقته بخالقه.

ومن هذا (الصنف الملهم المتصل بالعالم الروحي طائفة الصوفية، لا صوفية الإسلام فحسب بل صوفية كل دين، أما الهدف الذي يهدفون إليه ويكرسون حياتهم له فهو الوصول إلى الحقيقة أو الاتصال بها عن طريق حالة روحية خاصة، يدركونها إدراكًا ذوقيًّا مباشرًا) [٥].

وإن التصوف" إيجابي وليس سلبي، لأنه ليس هروباً من واقع الحياة، وإنما هو محاولة من صاحبه للتسلح بقيم روحية تساعده على مواجهة الحياة المادية، بما تحقق له من التوازن النفسي." [٦].

وفي رأينا أنه الهدف ذاته للمذهب الوجودي، وهي تلك النظرة التي حدثنا عنها فيلسوفنا، واعتمد عليها من خلال توثيق نقاط الالتقاء بين المذهبين في كتابه "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي".

إن لبدوي (غرضًا في تأكيده، وتوضيحه للمعرفة الصوفية، فتحليلاتهم للوجود، ليست مجرد تحليلات نفسية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي كما تقول النزعة الوجودية تمامًا)[٧] .

ومن هذا المنطلق، أعرض أهم النقاط التي عثرت عليها من خلال البحث والتفتيش عن المذهبين الصوفي والوجودي، وذلك على النحو التالي: (١) النزعة العقلية، (٢) النزعة الإنسانية الروحية، (٣) الحرية وتحمل المسؤولية،(٤) الهدف والغاية،(٥) القلق،(٦) الجهاد (من خلال دورهم في المجتمع)، (٧) الأحوال،(٨) الزواج والشعر،(٩) فكرة الإنسان الكامل. وفيما يلي تفصيل هذه العناصر الأساسية.

(١)– النزعة العقلية:

هي سمة الفكر العربي والأوربي التي تجعل الشخص شخصًا آخر له فكره الخاص به، ومنهجه الذي يسير خلفه، فكان لكل شخصية ذكرها بدوي نزعتها التي تمجد عقلها وترتب أعماقها الفكرية. وهذه النقطة نفسها دعا الإسلام إليها، وهي التفكر والتدبر في الأمور والكون.

وهذه النزعة تؤدي بالفرد عامة إلى التقدم والتمدن في فكره ومحتواه، وهذا ما حدث وقتها فانقلبت الموازين بهذا الشأن، فأصبح المجتمع يحلل، ويفكر وينتقد ويفسر، وهذا كله تقدم وتمدن في المجتمع بعيدًا عن قضية الإلحاد نفسها، وهذا ما حاول إثباته بدوي فيقول عن حركة ابن المقفع، وابن الراوندي، والرازي أنها حركة: (تقوم على فكرة التقدم المستمر للإنسانية، وهي فكرة أكدها خصوصًا

جابر بن حيان في الحضارة العربية، وكانت تمثل اتجاهًا مضادًا للاتجاه السّنّي الخالص، الذي يرد كل شيء بالعلم إلى النبي، ويرد في كل تباعد عن عهد النبي تقهقرًا في العلم، وبالتالي في الحضارة والتمدن)[٨].

ولكني أرى أن جابر بن حيان كان اتجاهه مختلفا، فقد ورد في بعض المصادر أنه كان شيعيًا، فما علاقة التشيع بالتصوف؟ أظن أن بدوي كانت له رؤية في ذلك، فهو يؤمن أن لجابر مذهبا خاصا في الزهد. (وورد لفظ الصوفي لقبًا مفردًا لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، إذ نعت به جابر بن حيان، وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص)[٩].

فاشتهر بالتصوف الشيعي والزهد والورع؛ لأنه تتلمذ على جعفر الصادق، لذا اتخذه بدوي مثالًا للنزعة العقلية العربية القادرة على الفكر والتطور.

وإذا عدنا إلى هذه الطرق فإننا واجدون فيها حقيقة غريبة حقًّا، فهي متصلة بالأفكار الشيعية اتصالًا واضحًا، ولكنه مستور قد لا يتصوره أصحاب الطريقة نفسها؛ لأن الأسباب قد تقطعت بهذه الصلة، (فهذه الطرق تتصل بالتشيع بسبب أو بأكثر من ثلاثة أسباب، فإما أن نجد صاحب الطريقة علويًا، وإما أن نجده مهديًا، وإما أن نجده يجعل طريقته وراثية على نسق الإمامة الشيعية، ومن المعروف أن التصوف والوراثة الدموية أمران متناقضان؛ لأن المشيخة محصول المجاهدة والسلوك، فلا يعقل أن يكون ولد الشيخ ولي عهد الطريقة)[١٠].

ونعود إلى تطبيق هذه النقاط على أصحاب الطرق الصوفية ومثلهم؛ فنجد أن (النسب العلوي ينتظم عبد القادر الجيلاني والسيد أحمد الرفاعي وبكتاش الولي والدسوقي والسيد أحمد البدوي والشاذلي والسنوسي والمهدي، وكذلك عبد الوهاب الشعراني...كان منهم من أتباع الصوفية العلوية...وأما وراثة الطريقة –وهي متصلة اتصالًا وثيقًا بالإمامة الشيعية– فقد رأيناها في الطريقة المولوية التي بقيت متوارثة في أبناء جلال الدين وأحفاده وكذلك الطريقة القادرية التي يتوارثها خلف مؤسسها،

وهي في أغلب الطرق الصوفية الإيرانية، ومنها النعمة الإلهية الحاضرة التي رأيناها تمت إلى معروف الكرخي في الأصل ... فلعلنا أوضحنا ما رمينا إليه من ربط التصوف المتأخر متمثلًا في الطرق الصوفية الأخيرة بمثل متأصلة عن التشيع، وذلك—لو تحقق- من الأهمية بمكان)[١١].

ويذكر بدوي أن هذه النزعة العقلية تظهر وبقوة كلما ابتعدنا تنازليا عن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون العلم ترتيبًا تنازليًا؛ لأنه يحدث من عهد الرسول إلى تابعي التابعين. وهنا يقصد بدوي أن فكرة الإلحاد هذه ضرورية ومهمة؛ لأنها تُظهر هذه النزعة وينبع منها وجودية راسخة تؤدي بالشخص لاكتشاف ذاته، وهذا يحدث بعيدًا عن عهد النبي صلى الله عليه وسلم، الذي يعتمد كل شيء فيه على العلم، وأخذ ذلك العلم مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، لذلك يقل هذا العلم تدريجيًا (وهذا يفسر لنا السر في ترتيب العلم ترتيبًا تنازليًا من عهد النبي فنازلًا من الصحابة إلى التابعين ثم تابعي التابعين، وهكذا في طبقات تنازلية يقل حظها من المكانة والعلم والتقدير كلما بعدت عن عهد الرسول)[١٢].

(٢)- النزعة الإنسانية الروحية:

يرى بدوي أن شأن المذهب الوجودي الغربي الروحي هو شأنه في العربي من داخل الشخص، ويحدث بداخل الشخص القلق بسبب أفكاره التي يرفضها المجتمع، فتزلزله ويشعر بوحدته وسط مجتمع لا يعترف بروحه وعقليته ومنهجه وعظمة فكره التي تنبع من ذاته.

فيقول: عن النزعة الإنسانية أنها "ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية، وإنا لنجدها واضحة تمامًا لدى الشعراء خصوصًا تلك الجماعة المعروفة "بعصابة المجان" على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نواس، فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد به إلى السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي يشعر بمعنى الأرض)[١٣].

وفي كل كلمة من هذه الكلمات نزعة روحية يقصدها ولا يقصد الإلحاد لذاته، وإنما قصد روحهم وفكرهم الذي يسقى بالوجودية، وهذه المقولة اتخذها في النزعة الروحية؛ لأنه خص فيها الشعراء، وخاصة شعراء المجان كأبي نواس وغيره؛ لأن الشعر يعبر عن الروح ويخرج ما بالإنسان من طاقات حبيسة في أعماقه وروحه فيها يسمو ويرتفع بذاته، فالشعر عند الصوفية تعبير روحي محض، وفي المذهب الوجودي أيضًا.

وهنا يتلاقى المذهبان" المذهب الوجودي مع الصوفي" ذاتيًا وروحيًا، ومن وجهة نظره أن هذه النزعة تؤدي بالإنسان إلى السمو، ويحدث هذا عندما يشعر بحسه وذاته، وكل ما هو إنساني بالأرض التي تواجد عليها، لا ليس للاستسلام للموروث، وإنما للتجديد والرقي والتمدن.

أما عن النزعة الإنسانية فيؤكد بدوي على أن النزعة الإنسانية ليست حكرًا على حضارة دون أخرى، فالإنسان هو المحور الأساسي في الوجود، وعلى ذلك فالنزعة الإنسانية في المذهب الوجودي تختلف في فهمها عن بقية المذاهب الأخرى؛ لأن المذهب الوجودي يعتمد في تحديده للنزعة الإنسانية على أن الإنسان هو مركز الوجود، وأن الوجود الحق، أو الوحيد، هو الوجود الإنساني حتى صار شعار المذهب من الإنسان ولا شيء خارج الإنسان) (١٤).

وإذا كان بعض الباحثين يرى أن بدوي يريد هدم الدين، واستنكار العقيدة، وهدم الأفكار السليمة في المجتمع فإنني أرى أنه يريد إثبات فكرة الوجودية العربية، وأن ذلك المذهب نابع عن أصل عربي أصيل، لذا يقول: (كل هذه الخصائص مجتمعة تكشف لنا عن تيار روحي في داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية، تيار لم نحاول هنا في هذا الكتاب إلا نقدم بعض مواده) (١٥). وهذا الكلام أكبر دليل على مقصده، وهو كشف الغطاء عن الحضارة الإسلامية، وإظهار التيار الوجودي في ثوب عربي.

(٣)- الحرية وتحمل المسؤولية:

هذا العامل من أهم العوامل التي يؤكد عليها الفكر الوجودي الغربي، وأكد عليها بدوي في كتاباته، وهي حرية الفكر والتحرر الفكري النابع من الذات، وتحمل مسؤولية هذه الأفكار حتى لو ثمنها موته وتعذيبه، وهذه الحرية وجدها بدوي في دراسته لهذه الشخصيات التي يبحث في ذاتها لينتقي أفكارهم، ويثبت أن لديهم نزعة وجودية عربية أصيلة، ومقدمة كتابه من "تاريخ الإلحاد في الإسلام" كلها تدس أفكار المذهب الوجودي.

فيقول: (وأخيرًا اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها؛ فاندفع الزنادقة يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة، على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان من عذاب، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد. وفضل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التي لم يرضوا بغيرها بديلًا) [١٦] وهكذا يكون المذهب الوجودي الذي يرتكز على دعامتين أساسيتين، هما: الحرية والفكر المنطلق، وتحمل مسؤولية تلك الأفكار التي اعترف بدوي في كلامه أنها هدامة أي تهدم القديم، وتبني فكرًا جديدًا. وهذا هو ما يسميه بالتمدن والرقي والنهوض بالمجتمع للأعلى والسمو كما ذكرنا كلامه سلفا.

وذكر سارتر أيضًا أن الوجودية تمتاز بالحرية وحرية الفكر، وأن الإنسان يختار لنفسه ما يشاء، ففكره حرٌّ واعٍ لا يسير وراء غيره. (إن الوجودية فلسفة متفائلة؛ لأنها في صميمها فلسفة تضع الإنسان مواجهًا لذاته، حرًا، يختار لنفسه ما يشاء، وهذا أمر مزعج لا يعجب هؤلاء الناس) [١٧].

وفي جملة "يختار لنفسه ما يشاء" في رأينا أنها جملة نافية لقدرة خالق الكون وأنه المدبر والمختار لكل دابة في الأرض قدرها، ورفع قدرة الإنسان فوق قدرة الله عز وجل، وهذا مرفوض؛ لأن الإنسان خلقه الله وهو أعلم به وبكل خطوة

يخطوها، وقدره مكتوب بخيره وشره، فخلق للإنسان طريق الخير والشر ويعلم ما يختاره الإنسان، وخالق لكل شيء كما ذكر في قوله تعالى: (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحانَ اللهِ وتَعَالىَ عَما يُشْرِكُونَ) (١٨). فنحن نعترض على هذه الجملة من نص سارتر، ونرى أنها ليست حرية، وإنما هي من باب التعدي على قدرة الله عز وجل، وهذه أراها من سلبيات الوجودية.

ولو نظرنا في الحرية عند الصوفية نجد أنها عكس العبودية، وهي منتهى غاية السالكين إلى الله، فيصل السالك بها إلى أعلى المقام، وهو صادق مع ذاته؛ لأنه متحرر.

أما الصوفية فقد بحثوا مفهوم الحرية "بحثا منضبطًا بضوابط الأدب مع الله تعالى، والمقتضية لتمام الخضوع له، فكانت الحرية الصوفية حرية روحانية، تهدف إلى السيطرة على النوازع النفسية، وتطويعها ليكون هوى النفس تبعًا لأمر الله تعالى ونهيه، وبهذا تصبح هذه الحرية متحققة في تمام العبودية لله(١٩). فتعريف الحرية عند الصوفية هو"انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله تعالى بالكلية، وهي على مراتب: **حرية العامة** عن رق الشهوات، **وحرية الخاصة** عن رق المرادات لفناء إراداتهم في إرادة الحق، **وحرية خاصة الخاصة** عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلى نور الأنوار . قال الجنيد: آخر مقام العارف الحرية. وقال بشر: إن الله تعالى خلقك حراً، فكن كما خلقك. لا ترائي أهلك في الحضر، ولا رفقتك في السفر، واعمل لله ودع عنك الناس" (٢٠).

فالحر الحقيقي عند الصوفية هو الذي لا يقف عند حد تعبده الاختياري ويشعر بكمال حريته، وإذا تحرر العبد من رق الأغيار اكتملت حريته بالدخول في عبادة الله "فالحرية عند الصوفية–من خلال التعريفات المشيرة إلى فعل التحرر–تكون بتحرر يحقق عبودية الإنسان الاختيارية لله، عبودية سابحة في عالم الروح، عبودية تحرر الإنسان من التعلق بالمقاصد المادية دنيوية كانت أم أخروية، فإذا لم يكن العبد

تحت عبودية المخلوقات، فهو في رحاب الحرية متحررًا من رق الكائنات، معرضًا عما سوى الله، مقبلًا عليه "[٢١].

إذا يتشابه هذا المعنى الصوفي مع المذهب الوجودي الذي يرفض العبودية والتقيد ويؤمن بحرية الفكر والتحرر من الأعباء ومن كل شيء يحبس حريته، فهو يختار لنفسه كل ما تهواه روحه دون تقيد بشيء، وهذه هي أهم سمات المذهب الوجودي.

(٤)- الهدف والغاية:

إن الهدف الذي يبحث عنه كلا المذهبين هو واحد منذ البذور الأولى لكل مذهب، وهو البحث عن الذات، والبحث في أفعاله، وتصرفاته. إذ (إن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكونه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله.)[٢٢] إذًا أفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده، وهذا ما تبحث عنه الوجودية الغربية " الذات الإنسانية " ووجود الإنسان.

فنقطة البداية في الفلسفة الوجودية هي (الذاتية وفي هذه النقطة، لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو " أنا أفكر فأنا موجود وهي الحقيقة المطلقة للشعور، وهو يعي ذاته"، ونظرية الوجودية هي النظرية التي تضفي الكرامة على الإنسان، ولا تعامله كشيء من الأشياء)[٢٣]. فإثبات الذات ووجودها والبحث عن وجوديتها هو الهدف الذي تصل إليه الفلسفة الوجودية، وهي من وجهة نظر بدوي، تحيا الحياة، ووجدت هذه النظرية قديمًا لدى بعض المفكرين الغرب والعرب، والصوفية والوجوديين.

ويبدأ كل من التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي من الذات (ويقيم من أحواله مقولات عامة للوجود، باعتبار أن الوجود يعد سابقًا على الماهية، وباعتبار أنه ليس هناك وجود حقيقي غير الوجود الذاتي، وباعتبار تحليل الوجود الذاتي

باعتباره الوجود الحقيقي.) [٢٤] يرى بدوي أن العصب الرئيسي للفلسفة الوجودية أنها تحيا الوجود، وليست كالفلسفات والمذاهب الأخرى، وبذلك تقوم الصوفية على هذا الأساس (فنقطة بداية كل من الوجودية والتصوف هو الذاتية فالنزعة الصوفية ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي كما تقوم النزعة الوجودية تمامًا)[٢٥] فنزعة الإنسان وشعوره بذاته وتغيرات أحواله ليست مشكلات نفسية يتعرض لها وإنما هي صحوة ذاتية تشعره بذاته فتجعله يتجرد من كل الأفكار السلبية التي يفكر فيها ويشعر بروحه وصفاء نفسه ينزع نفسه من مجتمعه ويفر إلى ذاته لذلك تُعد تغيرًا حقيقيًّا في حياة الإنسان، وهذا ما يحدث للشخص الصوفي والوجودي عندما يشعر بنفسه ويطور ذاته.

إن الصوفية تقوم على مذهب الذاتية (أي أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا الذات، الذات المفردة، ولهذا ليس للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية، ومن ثم كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنبًا إلى جنب مع مراتب الوجود.)[٢٦] فالصوفية تبدأ من الفهم الحقيقي للوجود والتجربة الصوفية تقوم على التحليل الذاتي للوجود باعتباره الوجود الحقيقي وهذا ما تؤكده الفلسفة الوجودية فهدف المذهبين هو الوصول إلى الاتحاد الذاتي، والشعور بالوجود واكتشافه بروحة وشعوره بحريته التي تنبع من ذاته ومن أعماق روحه، والصوفية في الحضارة العربية لهم أثر في تشكيل تلك النزعة وهم وحدهم من تميزوا فيها وقالوا بوحدة الوجود. وذكر لنا بدوي (إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح، وكذلك يتميزون فيما يتعلق بالقول بوحدة الوجود، بأنهم يهدفون أساسًا منذ البداية إلى هذا الاتحاد، ولا يقتصرون على معرفة أن الوجود واحد، أو أن الله هو الكل في الكل، وسلوكهم كله مقود منذ البداية لهذه الغاية، وبعبارة أوضح إن المهم عند الصوفي في القول بوحدة الوجود الاتحاد بالذات الإلهية أو بالوحدة) [٢٧].

ومن هنا نؤكد على أنه يوجد تلاق بين المذهب الصوفي والمذهب الوجودي من حيث الهدف والغاية لكلا المذهبين؛ وهو الذاتية وإثبات الذات المفردة، وأن قيمة الإنسان كبيرة، يكتشفها عندما يكتشف ذاته ويدرك شعوره ويعلو بروحه.

(٥)- القلق:

إن القلق بصورة عامة من الأسباب التي تؤثر على الإنسان، وهو شعور طبيعي يشعر به الفرد، ويؤدي به إلى الاستقامة والتفكر، وهذا العنصر يجعل صاحبه خائفًا، ويلجأ إلى خالقه، ويتقرب منه، وفي هذا التقرب راحة وأمان. وهذا القلق موجود بالمذهب الصوفي والوجودي، وكان هذا موجودا بين تعبيراتهم وكتاباتهم، وقرأنا هذا في نصوصهم، فنجد في الوجودية تعريفات عن هذا القلق، وأنهم يحيون به وهو من أهم صفات الوجودية: (ماذا نعني بالقلق؟ إن الوجود صراحة أن الإنسان يحيا في قلق، ويكابد القلق، وهو يعني من ذلك أن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما ويدرك في الوقت نفسه أن اختياره سيكون اختيارًا لما سيكونه، وأنه لا يختار لنفسه وحدها بل هو مشروع لنفسه يختار للإنسانية كلها في الوقت نفسه. (هذا القلق سماه كيركجور "**قلق إبراهيمي**" وهذا من قصة سيدنا إبراهيم عندما كان قلق بذبح ابنه) [٢٨].

وهنا نجد أن القلق قلق ديني نابع من داخله بالخوف من خالقه، ويصل عن طريقه إلى الحقيقة ويختار لنفسه الأصلح ولمجتمعه. فيقول بدوي: (ولقد وجدت تعريفًا للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هايدجر هذا كل المشابهة، حتى إنه استرعى نظري إلى أبعد حد وكان نقطة البدء في تنبهي إلى إمكان وجود صلة أو أوجه تلاقي بين الصوفية والمذهب الوجودي، مما دفعني إلى البحث في هذا السبيل ... والتعريف الذي أشير إليه هو الوارد في كتاب " جامع الأصول في الأولياء " للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي[٢٩]، فهو يقول "القلق: وهو ها هنا تحريك الشوق صاحبه ، بإسقاط صبره وصورته في البدايات : تحريك النفس إلى

طلب الموعود، والسآمة عما سواه في الوجود. وفي الأبواب: قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة، ويحبب إليه الموت. وفي المعاملات : توحش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق. وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد من التوقان للحق ولقائه...) [٣٠].

ولو تمعنا النظر في كلمات هذا التعريف لوجدناه في قمة الدقة وبراعة الاستبطان كما قال بدوي[٣١] وأنه تعريف شامل جامع بين الجانب النفسي و الوجودي وقد غلب الجانب الوجودي أكثر في التعريف لذا ارتكز عليه بدوي للمقاربة بين القلق هنا، وهناك وقام بدوي بمقارنة بين التعريف للقلق في المذهبين وعرفنا بالقلق عند كيركجورد الوجودي. (وهو ما سيقوله كيركجور لما عرف القلق فقال: " إن القلق نفور عاطف، وعطف نافر" وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف" ...إذ القلق كما يقول هايدجر دائمًا قلق من أجل" أو على"..." إن العبقرية الدينية تكون عظيمة حقًّا إذا ما غاصت بنفسها، وأمام نفسها، في أعماق الخطيئة حتى تستشرف من هذه الأعماق إلى الخلاص، وهذا يتم في القلق، لأنه ينقل الروح التي تلقى بظلها أمام نفسها، ظلها الذي هو عدم ومولد للخطيئة، ينقلها إلى الروح التي تنطوي على نفسها، وتصبح فيضًا وثراء وامتلاء.) [٣٢] .

ونلاحظ هنا ثمة المقاربة في انزلاق الموجود في حال القلق وذلك في " السآمة عما سواه في الموجود " أي أنه يفر المرء وينصرف ويجمع بين الشوق والملال، وهو كما قاله كيركجور وهو نفور عاطف، وعطف نافر. كذلك قرب بدوي بينهم. ونلاحظ ايضاً انه يفرق في هذا التعريف بين القلق من ناحية الأحوال ودرجة القلق ونجده بعدها يتحدث عن " الأثر النفسي لظاهرة الاحتباس النفسي" المعروفة في علم النفس فحللها بدوي بطريقة عبقرية قرب بها المعنى باختلاف الالفاظ(والمشابهة هنا قوية جداً بين ما يقوله المؤلف وبين ما أورده كل من كيركجورد وهيدجر. فالأول يقول: إن القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد، ولا يستطيع منها فكاكا، بل لا

يرغب في هذا، لأنه خائف، وما يخشاه المرء يغريه. والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة . وهيدجر يقول: " إن القلق يقطع علينا الكلام". وأما قوله إن القلق يبغض إلى صاحبه الحياه ويحبب إليه الموت " – فنستطيع أن نجد له نظائر عدة في مباحث هيدجر في الموت وصلته بتلك الحال العاطفية، فلا حاجة بنا إلى استشهاد...) (٣٣).

ونجد في محطة أخرى في تصنيفات القلق وقسماته كما قسمها بدوي، وهو علاقة الزمن بالقلق وتطرق إلى ناحية الزمانية وكعادته قام بتحليل رائع له فنراه يقول عن الزمانية: (وهنا نصل إلى القسم الثاني والأهم في هذا التحليل الرائع لحال القلق، قسم " درجة " القلق؛ لأنه القسم الوجودي الذي يعنينا حقاً في هذا الموضع. فنراه يقول عن مترلة الولايات: إن القلق فيها" قلق يصفى الوقت وينفي النعت" والوقت هو كما يعرفه المؤلف نفسه في موضع آخر من هذا الكتاب: هو إما بمعنى ما يصادف الصوفي من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه . والوقت الدائم عند الصوفية هو الآن الدائم؛ وعلى هذا فإن الوقت يدل على الحاضر الخالص غير المهجن بشئ من الماضي أو المستقبل ... إذ يقول عنه: " يصفي الوقت" اي أنه يجعل الآن خالصا صافياً فهو يمثل من الزمانية إذاً الآن الخالص... ونرى كيركجورد يربط بين السرمدية والقلق فيقول إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمدية" ومن هذا نراه يربط بين الزمان وبين الوجود عن طريق فكرة القلق...) (٣٤).

ومن هذه المقتطفات من شرح بدوي عن القلق يتضح لنا أنه قلق ديني روحي وجودي ذاتي من داخل الشخص للوصول والارتقاء لما هو أسمى وصالح للفرد، وهذا القلق أيضًا موجود في المذهب الصوفي، وهو القلق الديني وخوف المريد من خالقه والقلق من عدم رضائه عنه والخوف من عدم المغفرة والخطيئة، والارتقاء بنفسه إلى كل ما يقربه من الله تعالى واختيار الصالح له وللبشر.

قال الطوسي: (فأما حال الخوف فإنما ذكرنا الخوف والمحبة لأن حال القرب يقتضي حالتين)[٣٥] ؛ لأن الخوف يقربه لله، والقرب من الله يغلب على قلبه المحبة؛

لأن الله ينظر لقلوب العباد، فقلبه يطمئن من خوفه ومحبة لله بالتقرب له (وليس من شك في أن الصوفية يعانون في بداية طريقهم صراعًا نفسيًا يصاحبه الحزن والقلق، أما في النهاية فهم يتحققون بهدوء القلب نتيجة لاستقرار الإيمان بالله فيه وأنه مرجع الكل ومصدر كل نعمة، ومنتهى كل أمل، وبذلك يصدق توكلهم عليه وحده، فالمعرفة الحقيقية بالله يصاحبها اطمئنان كامل، أو فرح، أو سعادة غامرة.) ([٣٦])

ومن خلال النصوص الصوفية والوجودية يتضح لنا أن فكرة القلق كانت عنصرًا مهمًا ونقطة التقاء أساسية في المذهبين.

(٦)- الجهاد (من خلال دورهم في المجتمع):

إن للتصوف مكانة كبيرة في حياه الفرد، والمجتمع، فالمذهب الصوفي يستوعب الاجتماع والفكر، والدين والأدب، والفن وغير ذلك؛ لأنه يتميز بعلاقات اجتماعية خاصة تحكمها قواعد وأسس، ويظهر هذا في السلوك الاجتماعي من جهة، واكتشاف ضروريات المجتمع ومساعدة الآخرين وجهادهم من جهة أخرى، فهم بمثابة أطباء للمجتمع فقد أسهم التصوف في أدوار سياسية واجتماعية ودينية.

ويظهر هذا الإسهام من خلال الانخراط في المجتمع (وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المترفع المحزون الذي فيه يصيح المجذوب) ([٣٧]).

فلم تكن عبادتهم فقط في الانعزال بل كان لهم أدوار وأعمال أخرى، فقد كان لهم دورٌ فعَّالٌ في إصلاح أنفس الناس، كانوا أطباء روحانيين ونفسيين، ويحبون أن يكونوا مثلًا يحتذى به في الأخلاق واختيار الصالح فكان يحب لغيره مثلما يحب لنفسه ويخدم الآخرين كما يخدم نفسه فكانوا محبين للخير وانتشار الفضيلة بين المجتمع. (فالصوفي يخدم نفسه، كما يخدم الآخرين، يكتشف عيوب نفسه؛ ليعالجها في نفسه وفي الغير، ويرتفع بمستوى حياة الروحية، ليجعل منها نموذجا يحتذيه وليس فقط أصحابه في الطريق بل وسائر الأمة، ويستهلك نفسه في الحب الإلهي ليستطيع الشفاعة للآخرين عند مولى الشفاعة)[٣٨].

ونرى أيضًا أنهم كان لهم دور في نشر الدعوة الإسلامية، وكان لهم دور في خدمات الناس، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وزيارة المريض، وفك كرب الناس ومواساتهم، وتعلموا اللغات الأخرى حتى يواصلوا دورهم مع باقي المجتمعات الأجنبية في نشر دعوتهم ونشر الفضيلة.

وأشار د. عبد الحليم محمود إلى "صلة الصوفية بالجهاد الحربي، فمثلاً كان عبد القادر الجزائري يحارب الاستعمار في الجزائر، وفي (معركة المنصورة) نجد صفوة الصوفية مثل: (أبو الحسن الشاذلي). وإذا رجعنا إلى قبل ذلك قروناً فإننا نجد شقيقاً البلخي كان يسارع إلى خوض المعارك ومحاربة العدو[٣٩]).

يقول بدوي موضحا هذه الأدوار: (إلى جانب ما تقوم به هذه الطرق من خدمات اجتماعية، وألوان من البر والإحسان والمواساة والمؤاخاة فقد تعلموا اللغة الشعبية، واختلطوا بحياة عامة الناس. نقول: إن هذا النموذج هو الذي جعل العديد من الهندوكيين والملاويين أي سكان الملايو يعتنقون الإسلام وليس التعصب المستبد للغزاة المسلمين الذين كانوا يتكلمون لغة أخرى أجنبية)[٤٠]).

وكذلك كان الوجوديون لهم دورٌ أيضًا في المجتمع فكانوا بمثابة مساعدين لمن يحتاجهم ويؤثرون في الناس بفكرهم ودعوتهم للإيجابية فكانوا يحبون غيرهم ويختارون لهم ما يرضوه على أنفسهم فكانوا خيرًا للناس (فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا وما نختاره دائما خير لنا، ومن ثم فهو خير للناس)([٤١]).

فكما صرح سارتر بأن لهم دورًا مهما في المجتمع فنجد جون ماكوري في كتابه "الوجودية" ينفرد بذكر تعدد أدوارهم في التغيير والتأثير في المجتمع من خلال أدوارهم في مجالات كثيرة، وقد تناول ذلك في فصل كامل بعنوان" التأثير الوجودي في ميدان الفنون والعلوم" وكان لهم تأثير في (الفلسفة والثقافة-علم النفس والطب النفسي-التربية والأدب – الفنون البصرية – الأخلاق ([٤٢]).

ليس ثمة سوى مسافة قصيرة بين تأثير الوجودية (في علم النفس، وتأثيرها في ميدان التربية، فليس من الغريب أن تكون للوجودية نتائج بالنسبة إلى العملية التربوية ذلك لأن كلمة يربي " وهي باللاتينية تعني في أصلها الاشتقاقي " يخرج أو يظهر، أي أن التربية بأوسع معانيها هي العمل على إظهار إمكانات الشخص وكلمة الوجود البشري تعني الخروج أو الانطلاق نحو إمكانات المرء، فالتربية لا تعني أقل من أن نترك المرء "يوجد" أي يخرج عن حالته الراهنة ويعلو عليها إلى المجال الوجودي الذي يصبح فيه أغنى شخصًا فريدًا.)[٤٣].

(٧)- الأحوال:

الحالة هي التي يعيشها صاحبها، وهي التي تعبر عن الفرد، ومن هنا وجد بدوي علاقة كبيرة بين الحال الصوفي[٤٤] والحال الوجودي، وهي من أكثر العناصر التي اعتمد عليها بدوي، فالشخص الوجودي لدية حالات يعيشها وكذلك المذهب الصوفي الذي تتغير حالته. (فالتركيب الرئيسي في الشعور هو " الحالة " فكل ظاهرة تحمل إلى شيء وفيها معنى شيء) [٤٥] إذا الحالة هي التي تعبر عما داخل الفرد، وتعبر عن ذاته وليست الحالة هي تأمل أو مجرد تفكير في الوجود، وإنما هو من يحيا هذا الوجود وهو المركز لهذا الوجود، فهذه الحالة وجدت عند الوجوديين.

فالمذهب الوجودي هو من تكلم عن هذه الحالة ووصفها، وهو من أقدم المذاهب الفلسفية وكذلك المذهب الصوفي الذي قام على تعريف الذات وحالته التي ينتقل منها لحالات مختلفة أخرى (...فلسفة الوجود تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود. والأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية، وما يعانيه في صراعه مع الوجود، والثانية فنظرُ مجرد إلى الحياة من خارجها، وإلى الوجود في موضوعه[٤٦].

فالوجودي يعيش حالة روحية مع ذاته يشعر فيها بأنه مركز هذا الكون سواء كان ينتمي لمذهب ما أو أنه اعتنق الوجودية لذاتها، فعالمه له وحده يخصه هو، فلكل وجودي عواطفه، وميوله التي تجعله يتقبل ما يحسه وشعر بنفسه فيه، ولا يؤمن بما لا

يراه مناسبًا لذاته، والعواطف هذه تصوغها الأفعال التي يقوم بها ويهتدي بها إلى ما يحب وما لا يستحسنه، فهو مركز البحث، والكون وأحواله متعددة فيها (فالإنسان بوصفه الذات المفردة هو مركز البحث وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت، القلق، المخاطرة، هي المقدمات الجوهرية– والحرية، والمسئولية، والاختيار هي المعاني الكبرى في حياته) (٤٧).

وهذه المعاني بمعناها الخاص والعام نجدها عند الصوفية وهي حالة الوجدان، وتتحد فيها الذات والموضوع، فتكون مُعاشة لا مُتأملة فيعيش حالته ويخوض تجربة، ويتذوق تلك الحالة، أو التجربة بنفسه فتكون تجربة مباشرة وحالة ظاهرة بين العبد والرب، يجعل حالته كما يحب أن تكون، فيشعر بأنه مركز هذا الكون، ويشعر هنا صاحب هذه التجربة (بإثراء في كيانه الروحي) (٤٨)

والحق أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين، هما:

– التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

– إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله(٤٩).

ففي التجربة المباشرة حالة يعيشها في جو خاص به ومع ذاته المفردة وصاحب هذه الحالة يعيش حالات مختلفة (ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تضطرم فيه، تغمره كفيض من النور الباهر، أو يغوص فيها كالأمواج العميقة– ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة بإثراء في كيانه الروحي، وتحرر في أفكاره وخواطره، وانطلاق لطاقات حبيسة عميقة الغور في نفسه)(٥٠).

وهذه الأحوال التي تصطحب الشخص تكون غير عادية فهي كما يقولون هواجس تسيطر على الشخص من كثرة التعمق في هذه الأحوال وأحيانا تكون بسبب ظواهر نفسية (ويصطحب هذه الأحوال أحيانا ظواهر نفسية غير عادية مثل الشعور بأن ثمة هواتف وأصواتًا يسمعها، أو تخيل رؤى خارقة أو الإحساس بجذبات ومواجيد، وقد تفرط أحيانًا فتصبح أحوالًا غير سوية تمامًا كأنها نوبات هستيرية أو صراعات)(٥١)

ومن هنا نرى أن الوجودية لديها هذا الشعور، ويتفقان في الحالة والتعايش فيها والأحاسيس التي تكاد تنقلب بهواجس وأصوات غير عادية، والوجودية أيضًا الشعور بالذات فيها هو الذي يخلق الحالة التي يتعايش معها الوجودي، ويتحول لحالة أخرى (أما الذات فهي الأنا المريد. والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول: أنا أريد، ولكي يجد المرء ذاته، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة لا في الفكر كفكر، أي كحالة لا كعملية.) [٥٢] فأحوال الشخص هي التي تعبر عن ذاته، وللعاطفة أيضًا مهمة أساسية في خلق تلك الأحوال وهذا ما يؤكد عليه الوجوديون.

(٨) الزواج والشعر:

إن سير الزواج عند الصوفية وفي الوجودية مختلفة باختلاف الشخصيات، فمنهم من ينفر منه، ويقضي حياته بدون زواج، في جهاد مع أنفسهم، ومنهم من يتزوج. (إن الناس عند الوجوديين ثلاثة: رجل جمال، ورجل أخلاق، ورجل دين؛ ولذا فمدارج السالكين سبيل الحياة ثلاثة: المدرج الجمالي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني، الأول يحيا في اللحظة الحاضرة المنعزلة، والثاني يحيا في الزمان، والثالث يحيا في السرمدية. ([٥٣]).

فقسم لنا عبد الرحمن بدوي الوجوديين إلى ثلاثة أنواع، ووضح لنا من خلال التقسيم نظرية الزواج عندهم (فرجل الجمال والحساسية لا عبرة إلا بالمتعة، ولهذا ينتهب اللذات، ويسرف في الأخذ منها كلما عرضت له...أما رجل الأخلاق فيرى معنى الحياة والوجود في العيش تحت لواء المسؤولية والواجب...أما الرجل الديني فلا يحيا في الزمان، لأنه أشاح بوجهه عن هذه الدنيا، وولى وجهه قبل الآخرة، قبل عالم فوق الزمان، لا لأنه تجزئة مطلقة للزمان بل لأنه في مرتبة أعلى...إن أراد خطبة خطب في السماء فتلمس يده روح من تلك الأرواح النورانية التي تحلق في الملأ الأعلى ([٥٤]).

وقد اختلف موقف الصوفية أيضًا من الزواج، فمنهم الزاهد مع الله، كما الرجل الديني في الوجودية ومنهم من يتزوج ويحتاج لزوجة كرجل الأخلاق في الوجودية. (وقد اختلف موقف الصوفية من الزواج، فلم يجمعوا على طرحه أو اعتناقه وأبرز من دافعوا عن ضرورة الزواج أبو القاسم الجنيد، وسهل التستري، لقد قال الجنيد": أحتاج إلى الزوجة كما أحتاج إلى الطعام" وقال التستري: وقد سئل عن النساء" الصبر عنهن خير من الصبر على النار")[٥٥] ومن هنا نجد التقاء بين المذهبين في نظرية الزواج كما وجدها بدوي.أما بالنسبة للشعر في المذهبين فهو وسيلة للتعبير عما بداخل المريد والوجودي (فالشعر روح لأنه لا يعمل إلا في الإمكان بمعزل عن كل مادة، إذ هو نوع من الصورة الخالصة...ذلك أن الشاعر يخلق عالمًا من الوجود قائمًا بذاته، ويملك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف في نظر صاحبه، بل لعل الشعور عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف...فإن انتقلنا إلى موضوعات التعبير للشعر الوجودي وجدنا الأمر ميسورًا، فالشاعر الوجودي له أن يطرق أي موضوع شاء، لكن بشرط أن يكون في هذا الموضوع ما يرتفع به إلى إبداع عالم من الإمكان في نطاق الذاتية)[٥٦] إذا الشعر الوجودي تعبير عن كل ما يشعر به الإنسان وطرح لأي قضية مثل الخطيئة والندم والموت وغيرها من القضايا بلغة تخصهم وحدهم.

وإذا نظرنا إلى إحدى الطرق في التغيير عند الوجوديين لوجدنا أن الشعر كان من أهم الطرق في تغيير الواقع بأن يتخذ قضايا خاطئة بالمجتمع، ويعالجها من خلال الشعر بأن يطرح القضية بشكل مختلف ويرتقي ويعلو بذاته وبها. وهذا ما نقله لنا فيلسوفنا الوجودي عبد الرحمن بدوي في قوله: (فالشاعر الوجودي له أن يطرق أي موضوع شاء، لكن بشرط أن يكون في هذا الموضوع ما يرتفع به إلى إبداع عالم من الإمكان في نطاق الذاتية، وهو لهذا لا يضيق حدود إلهامه بشيء مما يتصل بطبيعة الموضوع المعالج)([٥٧]).

أما مراتب القلق ودرجاته عند الشاعر الوجودي، فهو يبدأ من القلق على أحوال جزئية مما يتمثل في الأحوال العاطفية للهجر والفراق وما إليها في باب الحب، ويعلو في مراتب حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة إلى كائن ما، مما يتمثل في الموت؛ ويستمر حتى يبلغ أوجهه في القلق العام، وذلك على نحوين: قلق على ما كان، وقلق على ما سيكون، وموضوعات الأول مثل: الخطيئة والشر والحماقة التي تبلغ نهايتها في "الملال" وهو الذي يتحقق فيه القلق العام على ما كان بالمعنى الأعمق الأشمل "([٥٨]).

ولو تمعنا النظر في نصوص الصوفية لوجدنا أن لهم رمزية في التعبير والكتابة فلديهم فن الشعر والكتابة ولكن برموز معينة لا يفهمها إلا الصوفية أنفسهم. (من أبرز ما يميز تصوف القرنين الثالث والرابع أيضًا اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز في التعبير عن حقائق التصوف...ويبين لنا الطوسي في " اللمع " أيضًا معنى الرمز عند صوفية القرنين الثالث والرابع" قائلا: الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله) [٥٩]. وهذا يعني أن للصوفية نصوصا وعبارات لها معنيان معنى ظاهر ومعنى خفي لا يفهمه إلا الصوفية أنفسهم وهو المعنى الخفي الباطني (ولذلك قال القناد([٦٠]): إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم، وإن سكتوا هيهات منك اتصاله)([٦١]). ويقصد القناد أن تعبيرهم بالرموز يدل على التعمق والتحليل للغتهم الخاصة فالتصوف والشعر حقلان متقاربان في عالم واحد، وهو العالم الروحي المتخفي وراء عالم الواقع، وهناك دلائل كثيرة تؤكد على الصلة بين التصوف والشعر موجودة في نصوصهم. وبما أن الصوفي وجداني بحت فلابد من أداة للتعبير عن هذه التجربة وهذه الأداة هي الشعر.

وأتفق مع الباحث بولشعار في رأيه عندما قال: (هناك ما يفصل بين الشعر والتصوف، فحقيقة الشعر واقعها إنساني بحت، بينما حقيقة التصوف هي حقيقة وجدانية متصلة بالذات الإلهية والسعي إليها، ولكن ما يجمع بينهما ويمثل محل

التقائهما أو تقاطعهما هو أن التصوف تجربة وجدانية وليست كتابية، وبالتالي تحتاج إلى أداة للتعبير ونجد ضالتها في التجربة الشعرية للتعبير وإخراج مكنونات الذات بواسطة اللغة الشعرية التي تمثل الطريقة الأنسب للتعبير اللغوي)([٦٢]).

(٩)- فكرة الإنسان الكامل:

تعد فكرة الإنسان الكامل واحدة من بين أهم النظريات التي أنتجها العرفان الصوفي، في مراحل زمنية متفاوتة، وقد ارتبطت منذ البداية بالنظرة إلى الكمل من البشر، فهي فكرة محورية، وغاية عليا يسعى إليها كل من أراد التحقق بالتصوف، وفي رأي المتصوفة، أول موجود في العالم على الإطلاق، وجد نورًا، ومن نوره وجدت الأنوار والمخلوقات فبه خلق الله الكون. وفي المعاجم الصوفية وسواها من كتب الطريقة، نرى تعريفات: (الإنسان الكامل) متفقة غير مختلفة، تلتقي في معان متحدة، تنفرد بعضها بزيادات توضح المعنى المتفق عليه دون مناقضة. وهذا الكمال يتضمن مزايا وخصائص ذاتية نذكرها على النحو الذي ذكروه:[٦٣]

(أ) الإنسان الكامل روح العالم، ونسبته إليه كنسبة الروح الإنساني إلى البدن، فبقاؤها ببقائه، وكل رقيقة منه تمتد إليه لتمده وتحفظه.

(ب) الإنسان الكامل موجود على الصورة الإلهية، وهو مرآة الحق، يرى الحق نفسه فيه، وبه تعرف الحق إلى الخلق، وبدونه لا يعرف؛ لأنه على صورته، أزلا وأبدًا.

(ج) الإنسان الكامل له جانبان: إلهي، وخِلْقي، له جميع الصفات الإلهية والكونية.

(د) الإنسان الكامل برزخ، وواسطة بين الحق والخلق، فالفيض الإلهي يصل الخلق من خلاله، ووصول الخلق إلى الحق والفناء فيه يكون من خلاله.

(د) الإنسان الكامل له أسماء كثيرة كل اسم يمثل جانبا من جوانبه المميزة.

يظهر من هذا أنها فكرة موجودة في الإسلام وخاصة الفكر الصوفي، وتواجدت أيضًا في الفلسفة الوجودية التي أكد عليها فيلسوفنا الوجودي بدوي، وهي تعني الشخص الذي وصل إلى أعلى درجات الكمال، وانفرد بشرح الفكرة كثير من الفلاسفة والصوفيين مثل: ابن عربي، والجرجاني، والجيلي.

وفكرة الإنسان الكامل قد (بدت في تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل في القدم، وكتب المتون في الدين المقارن) [٦٤] فقد وجدت هذه الفكرة منذ زمن قديم، وتكلمت عنه جميع المذاهب الإنسانية التي ترتقي بالإنسان إلى أعلى درجات السمو الإنساني الذاتي، وأعلى درجات الزهد النفسي الروحي، وتخص هذه الفكرة المذهب الصوفي، الذي يعلو بالروح ويقدر قيمة الإنسان، ويترع منه النقصان ويصفو عليه بالكمال، ويسمو بذاته ونفسه حتى يصبح خاليًا من العيوب.

وفي رأي المتصوفة هو الجامع للأسماء والصفات الإلهية، (ثم ظهر لقب" الإنسان الكامل" على يد ابن عربي، تقول الدكتورة سعاد الحكيم: اختلف الباحثون في تحديد المرة الأولى التي استعملت فيها عبارة الإنسان الكامل، فيرى نيكلسون أنها وردت أولًا عند ابن عربي، ويرى بعض الباحثين أنها وردت للمرة الأولى في رسائل إخوان الصفا...ثم إنه اشتهر فيمن بعده، وكتب فيه من كتب، منهم الجيلي، وإليه أشار صدر الدين القونوي وغيره، وقد تفنن ابن عربي في الاستدلال للفكرة بالنصوص والرموز، والأمثلة، والخيالات. وأفاض في ذلك حتى صارت فكرة مؤلفاته)([٦٥]).

ولو نظرنا في تعريفات الصوفية لفكرة الإنسان الكامل لوجدناها بمعنى الجامع للأسماء والصفات الإلهية والكونية:

(أ) الجرجاني ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، وتعدد أسمائه، وكونه روح العالم.

(ب) ابن عربي ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، ووساطته بين الحق والخلق.

(ج) الجيلي ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، ووساطته، وقطبيته، وتنوع صوره في كل زمان)([٦٦]).

ففكرة الإنسان الكامل تدخل تحت مسمى أطلقه الناس على الصوفية (وقد اختلفت الأسماء التي أطلقت على هؤلاء الأفراد في العصور المختلفة، ولكنهم جميعًا يدخلون تحت مقولة عامة، وهي التي نسميها فكرة الإنسان الكامل) [٦٧].

ومن أهم خصائص مدرسة الإنسان الكامل أو التوحيد الوجودي:

(١) الإنسان الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، ولهذا فهو خليفة الله على الأرض، والخلافة هنا كاملة، بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل الخالق والمخلوق كلا بالآخر.

(٢) إن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل، وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي، والنبي هنا يتخذ كنموذج للإنسان الحسي؛ لأن النبي في الإسلام ينظر على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وقد جاوز المفكرون العرب الموقف الإنساني عندما قرروا: أن الإنسان يتحقق إلها كيما يكون الإنسان.

(٣) تمجيد العقل، وقد بلغت هذه الخاصية أوجها في الفكر العربي، وأوغل فيها حتى رد العقل إلى مرتبة الألوهية.

(٤) القول بتقدم العلوم المطرد وبالتالي المطرد للإنسانية، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يلوح أنها في تعارض مع نظرية الزمان عند الروح العربية، وهي التي تتصوره على" أنه بدء ونهاية في فترات تبدأ بحادث خارق ديني وتنتهي به...فالإنسان هو مركز الوجود، وليس هناك فرق بين الله والإنسان، فالإنسان يتحقق كماله عندما يكون إلهًا، وبالتالي يستطيع أن ينوب كل واحد منهما عن الآخر، وبذا يتم التحول من الله إلى الإنسان فبدلًا من أن يكون الله هو محور الوجود، يكون الإنسان المؤله الكامل هو محور الوجود، ويصبح لدينا الإنسان الإلهي أو الإنسان الكامل"[٦٨].

ولو نظرنا في فكرة الإنسان الكامل في المذهب الوجودي لوجدناها موازية للصوفية من حيث النزعة الإنسانية (وفكرة الإنسان الكامل هذه تناظر في الوجودية

فكرة الأوحد خصوصًا عند كيركجورد. والصفات التي يخلعها هذا على الأوحد نجدها كلها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي، فالأوحد يحيا في ذاته في وحدة هائلة، صامتًا كالقبر، هادئًا كالموت...وهذه الفكرة أيضًا، فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية، فقد رأينا فيها أكبر توكيد للنزعة الإنسانية؛ لأن فيها تأليه الإنسان، والوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق وتقول: ليس ثمة كون غير الكون الإنساني، كون الذاتية الإنسانية)[٦٩].

وفكرة "الانسان الكامل" قد بدت في تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل في القدم. وكتب المتون في الدين المقار، وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكونية (استاتيكية) آرية، إنما ترى فيه خصوصا أنه "الإنسان الأول" و "الكيومرث" عند المزدكية، و" آدم قدمون" في كتب القبالة اليهودية و" الإنسان القديم" عند المانوية المستعربة[٧٠].

الخاتمة:

تناولت الباحثةُ في هذه الدراسة الموسومة بعنوان " **أوجه الاتفاق بين الوجودية والتصوف عند عبد الرحمن بدوي** " ملامح الاتفاق بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وكيف حاول عبد الرحمن بدوي- بوصفه فيلسوفا عربيا- التأسيس لإيجاد فلسفة وجودية في ثوب عربي من خلال تحليله لقضايا التصوف الإسلامي باعتباره تجربة روحية إنسانية.

ومن أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال هذه الدراسة:

(١) تُوجد علاقة وثيقة بين النزعة الصوفية في نسختها الإسلامية، والمذهب الوجودي الغربي، في فكر عبد الرحمن بدوي، وتراثه، من خلال وجود صلة بين النزعات العقلية والوجدانية والذاتية بين الاتجاهين؛ الوجودي، والصوفي، ومن شواهد ذلك:

(١/ ١) أن كُلًّا من النزعتين الوجودية والصوفية تصدر عن تجربة واقعية حية.

(١/ ٢) أن العقل ليس وحده الموجه للوجودي والصوفي، بل ثَمَّ جانبٌ روحيٌّ له سحره الخاص على كُلٍّ من الكائن الوجودي، والمريد الصوفي؛ سواءً، وإن اختلفتْ طبيعة الروحانية بينهما؛ كيفًا، وكثافة.

(١/ ٣) أنَّ مراحلَ كُلٍّ من الوجودي والصوفي، في ترقي نزعتهما المذهبية تكاد تكون متطابقة.

(٢)- ظهرتْ تجلياتُ هذه النزعة الثنائية: (الوجودية/الصوفية) في مواطن عديدة من فكر بدوي وتراثه؛ مثل:

(٢/ ١) تقديسِ الحرية الإنسانية، لدى النزعتين كلتيهما، وما يترتب عليها من ضلعي المثلث الأخلاقي: المسؤولية، والجزاء.

(٢/ ٢) القلقِ الذي يستبد بكُلٍّ من الوجودي والصوفي.

(٢/ ٣) تعرضِ كُلٍّ من والوجودي والصوفي للاضطرابات، والصراع النفسي.

(٢/ ٤) نزعةِ كُلٍّ من والوجودي والصوفي إلى: الوحدة، والتفكر، والتأمل.

(٢/٥) تطلعِ كُلٍّ من والوجودي والصوفي إلى السعادة الذاتية، والهدوء النفسي، والراحة الوجدانية.

قائمة المراجع

١. الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشر الهجري، زكي محمد مجاهد (١٩٩٤)، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي ، ط. الثانية ، ج١.

٢. الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٦.

٣. الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله بن عبد العظيم، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٤. الإنسانية والوجودية في الفكر العربي بدوي، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة ١٩٤٧م.

٥. بدوي واكتشاف العناصر الوجودية في المذاهب الصوفية، حسن حماد، بحث منشور بالكتاب التذكاري، لاحمد عبد الحليم عطية.

٦. تاريخ التصوف الإسلامي عن البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م
٧. تاريخ الفلسفة عند بدوي، أيوب غمام، رسالة ماجستير، ٢٠١٦، جامعة قاصدي مرباح ورقلة
٨. التصوف الثورة الروحية في الإسلام – أبو العلا عفيفي– دار الشعب، بيروت.
٩. التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا، كمال جعفر، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ م. التصوف لماسنيون ترجمة عربية، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٤م.
١٠. التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، عبد اللطيف العبد، القاهرة، دار النصر، ط٢، ١٩٩٩.
١١. الحرية عند ابن عربي، مجدي محمد إبراهيم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
١٢. الحرية عند الصوفية، دراسة تحليلية، عواد محمود عواد سالم، حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، العدد ٤٠، ٢٠٢١.
١٣. دراسات في الفلسفة الوجودية، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
١٤. الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة، بولعشار مرسلي، رسالة دكتوراه ٢٠١٥م.
١٥. الصلة بين التصوف والتشيع، كامل مصطفي الشيبي، بيروت: دار الأندلس للطباعة.
١٦. العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي، إبراهيم محمد تركى بحث منشور بالكتاب التذكاري.
١٧. المعجم الصوفي، عبد المنعم حفني، القاهرة، درار الرشاد، ١٩٩٧
١٨. عوارف المعارف، شهاب الدين السهروردي، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف
١٩. فلسفة المشروع الحضاري، أحمد محمد جاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥،ج٢.
٢٠. اللمع، أبو نصر السراج الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٩٦٠.

٢١.مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، الطبعة الثالثة، دار الثقافة للنشر، القاهرة.
٢٢.من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بدوي، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٢٣.الوجودية عند عبد الرحمن بدوي وموقف الإسلام منها-عثمان هاشم بيومى
٢٤.الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، ترجمة عبد المنعم الحفني، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
٢٥.الوجودية، جون ماركوري، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت، ١٩٨٢م.

الهوامش والإحالات :

(١) انظر التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، عبد اللطيف العبد، القاهرة، دار النصر، ط٢، ١٩٩٩،ص٦.

(٢) دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م،ص٢.

(٣) فلسفة المشروع الحضاري، أحمد محمد جاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥،ج٢، ص٦٩٤-٦٩٥.

(٤) دراسات في الفلسفة الوجودية، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م،ص٢٣.

(٥) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب، بيروت، ص١.

(٦) التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، عبد اللطيف العبد،ص٣٨ .

(٧) تاريخ الفلسفة عند بدوي، أيوب غمام، رسالة ماجستير، ٢٠١٦، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ،ص٦٣.

(٨) من تاريخ الإلحاد في الإسلام،بدوي، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص١.

(٩) التصوف لماسنيون ترجمة عربية، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٤م، ص٢٦.

(١٠) الصلة بين التصوف والتشيع، كامل مصطفي الشيبي، بيروت: دار الأندلس للطباعة، ص٤٧٤-٤٧٧ .

(١١) انظر السابق، ص٤٧٤-٤٧٧ .

(١٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام بدوي، ص١.

(١٣) أنظر السابق، ص ١، ١١.

(١٤) تاريخ الفلسفة عند بدوي، أيوب غمام، ص٥٩-٦٠.

(١٥) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بدوي، ص١١-١٢.

(١٦) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بدوي، ص ١١.

(١٧) الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ترجمة عبد المنعم الحفني، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م، مقدمة.

(١٨) سورة القصص، الآية ٦٨.

(١٩) الحرية عند الصوفية، دراسة تحليلية، عواد محمود عواد سالم، حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، العدد ٤٠، ٢٠٢١، ص٦٢١ وما بعدها .

(٢٠) المعجم الصوفي، عبد المنعم حفني، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٧، ص٧٦

(٢١) الحرية عند ابن عربي، مجدي محمد إبراهيم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص٢٦.

(٢٢) دراسات في الفلسفة الوجودية، بدوي، ص٥.

(٢٣) الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ص٤٤، ٤٥.

(٢٤) العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي، إبراهيم محمد تركي، بحث منشور في الكتاب التذكاري لدكتور أحمد عبد الحليم عطية، ص٣٠٥.

(٢٥) بدوي واكتشاف العناصر الوجودية في المذاهب الصوفية، حسن حماد، بحث منشور بالكتاب التذكاري، ص ٣١٤.

(٢٦) أنظر السابق، ص٣١٨.

(٢٧) تاريخ التصوف الإسلامي، بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م،ص٢٢.

(٢٨) الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ص١٨-٢٠.

(٢٩) هو ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن الكمشخانوي(١٨١٣، ت ١٨٩٤) عالم مسلم وصوفي تركي عثماني من أهل القرن التاسع عشر / الثالث عشر الهجري، ولد في كمشخانة بإيالة طرابزون وتعلم في اسطنبول. أقام ثلاث سنين بمصر . له نحو خمسين مؤلفا في موضوعات دينية وصوفية منها راموز الأحاديث" و " روح العارفين، ورشاد الطالبين" وجامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وغيرها .(الأعلام الشرقية في المائة الرابعة

عشر الهجري، زكي محمد مجاهد (١٩٩٤)، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي ، ط. الثانية ، ج١، ص٢٦٩.

([٣٠]) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٨٣.

([٣١]) أنظر السابق، ص٨٤.

[٣٢]) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بدوي، ص ٨٦-٨٩.

[٣٣]) أنظر السابق ، ص٨٧-٨٨.

[٣٤]) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي بدوي، ص٩٠- ٩١-٩٢

([٣٥]) اللمع، الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٩٦٠، ص٨٩.

([٣٦]) مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، . الطبعة الثالثة، دار الثقافة للنشر، القاهرة.ص١٣٣.

([٣٧]) تاريخ التصوف الاسلامي، بدوي، ص ٢٤.

([٣٨]) تاريخ التصوف الإسلامي بدوي، ص ٢٣.

([٣٩]) انظر مقدمة تحقيق عوارف المعارف، شهاب الدين السهروردي، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٣،ص١١-١٢

([٤٠]) انظر: السابق، ص ٢٦.

([٤١]) الوجودية مذهب إنساني، سارتر، ص ١٧.

([٤٢]) الوجودية، جون ماكوري، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت، ١٩٨٢م،ص٢٧٧-٢٩١.

([٤٣]) السابق، ص ٢٨٢.

[٤٤]) الأحوال عند الصوفية مواهب ومنح ترد على قلب السالك أو المريد دون اجتلاب، وهي تختلف عن المقامات التي تعتمد على الكسب والاجتهاد.

[٤٥]) دراسات في الفلسفة الوجودية، بدوي، ص١٥.

[٤٦]) انظر السابق، ص٢.

[٤٧]) انظر: السابق، ص١٤.

[٤٨]) تاريخ التصوف الإسلامي، بدوي، ص١٨.

[٤٩]) انظر: السابق، ص١٨.

(٥٠) تاريخ التصوف الإسلامي بدوي –ص١٨.
(٥١) تاريخ التصوف الإسلامي، بدوي –ص١٨/١٩.
(٥٢) دراسات في الفلسفة الوجودية، بدوي، ص٢٨٧.
(٥٣) السابق، ص٤٢.
(٥٤) دراسات في الفلسفة الوجودية، بدوي، –ص٤٨–٤٩.
(٥٥) التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا–محمد كمال جعفر.– دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ م،ص١١.
(٥٦) دراسات في الفلسفة الوجودية بدوي، ص١٠٨–١٣٧
(٥٧) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي،بدوي، ص١٣٧.
(٥٨) الوجودية عند عبد الرحمن بدوي وموقف الإسلام منها–عثمان هاشم بيومي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة المنيا،–٢٠١٦–ص٢٦٢
(٥٩) مدخل إلى التصوف الإسلامي، التفتازاني، ص١٣٦.
(٦٠) هو أبو الحسن علي بن عبد الرحيم القناد، من مشايخ الصوفية المشهورين.
(٦١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، التفتازاني، ص١٣٧.
(٦٢) الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة، بولشعار مرسلي، رسالة دكتوراه ٢٠١٥م، ص١٤.
(٦٣) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله بن عبد العظيم، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص١٤٧–١٤٨.
(٦٤) الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٦، ص١٠٨–١١٨.
(٦٥) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله بن عبد العظيم، ص١٤٣–١٤٤.
(٦٦) السابق، ص١٥.
(٦٧) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص٩.
(٦٨) فلسفة المشروع الحضاري، أحمد محمد جاد، ج ٢، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ص٦٩٦–٦٩٧.
(٦٩) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بدوي، ص٦٩–٧١.
(٧٠) الإنسان الكامل في الإسلام، بدوي، ص٢.