Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences Volume (7), Issue (4) May (2025)

ISSN: 2957-3874 (Print)
Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences (JFHS)
https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/95
مجلة الفارابي للعلوم الإنسانية تصدرها كلية الفارابي الجامعة

معالم منهج السرهندي الصوفي وأبعاده النقدية

المدرس الدكتور إدريس خليل إبراهيم الكبيسي
شعبة الإرشاد النفسي والتوجيه التربوي جامعة الفلوجة

Features of the Sirhindi Sufi approach and its critical dimensions

Dr. IDREES KHALEEL IBRAHIM AL-KUBAISI
Division of Psychological Counseling and Educational Guidance

ملخص بحث

البحث يتناول محاولة الإمام أحمد السرهندي –أحد أئمة الطريقة النقشبندية في شبه القارة الهندية– التجديدية، لتجديد التصوف، وتنقيته من بعض الأفكار المنحرفة التي تسربت إلى نطاق التصوف، مثل نظرية وحدة الوجود، وذلك باصطناع منهج يزاوج بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، فهو يحدثنا عن المنهج الصوفي القائم على الكشف الصوفي بأدواته المختلفة من الرؤى والأحلام والفراسة والخيال والخواطر، ويضبط ذلك كله بالشرع، حيث يجعل الكلمة الفصل لهذا الشرع الحنيف المتمثل في القرآن والسنة والإجماع وأقوال السلف.

Study summary:

The research deals with the innovative attempt of Imam Ahmad Al-Sirhindi - one of the imams of the Naqshbandi order in the Indian subcontinent - to renew Sufism and purify it from some of the deviant ideas that have seeped into the scope of Sufism, such as the theory of unity of existence, by creating a method that combines the law with the truth, the apparent and the hidden. He tells us About the existing Sufi approachOn Sufi revelation with its various tools of visions, dreams, insight, imagination, and thoughts, and all of that is controlled by the Sharia, as it makes the final word for this upright Sharia represented by the Qur'an, the Sunnah, consensus, and the sayings of the predecessors.

تمهيد:

لقد لعبت الفرق المنحرفة وأصحاب الأهواء دورا كبيرا في نقل الكثير من الأفكار والعقائد الفاسدة التي استحسنتها أهواء قلوبهم،وانحرافات عقولهم عن جادة الطريق المستقيم والعقيدة الصحيحة التي جاء بها سيد الخلق ﷺ، فكان أن تسربت الكثير من الأفكار المنحرفة التي ملأت جوانب التصوف.فقد كانت نشأت التصوف منطلقة منذ ظهوره تهدف إلى ضبط السلوك الصوفي، بكثرة العبادة وما يترتب عليها من قيام الليل وصيام النهار والخوف من الله تعالى والرجاء في رحمته، ثم تسربت الأفكار المنحرفة التي أفسدت عقائد الأمم السابقة، من أمثال أفكار وحدة الوجود والحلول والاتحاد والتناسخ والغناء والموسيقى، وغيرها من الأفكار الفاسدة التي لا تتماشى أبدا مع حقيقة الدين الإسلامي، فوجدنا الصوفية ينطقون بعبارات غريبة عرفت بالشطحات، وكانت لهم تصورات لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول، وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة.ولعبت الفرق المنحرفة وعلى رأسها طائفة الشيعة الإسماعيلية[1] في نقل هذه الأفكار المنحرفة إلى دائرة التصوف، يقول ابن خلدون: "إن قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه... فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة... وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم، فأُشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر"[(2)]ومن هنا دخلت أراء الشيعة إلى التصوف، وشكل هذا خطر عظيم على الأوساط الشعبية، خاصة وأن التصوف كان قد امتد بجذوره في أعماق هذه الأوساط الشعبية الإسلامية، مما أدى إلى ظهور نزاع بين الصوفية والفقهاء لمخالفة الصوفية للشريعة، وأدرك علماء الصوفية مثل هذا الخطر العظيم فظهرت في التصوف حركات إصلاحية داخلية بين الحين والآخر. كان أبرزها حركة الإصلاح التي قام بهاالإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والذي قدم: "صوفية معدلة تقليدية في علم التوحيد السني يمكن وصفها بأنها صوفية إسلامية مطهرة من شوائبها

الشيعية" .[3]واعتبر الإمام السرهندي نفسه واحدا من هؤلاء الإصلاحيين، فرفض مثل هذه الأفكار المنحرفة، وعمل على تجديد التصوف بالشريعة وإصلاحه، فكان أن نقد هذه الأفكار المنحرفة وعمل على تطهير التصوف منها وفق منهجه الصوفي الذي يراه مستنبط من الشريعة الغراء.

أولاً: سيرة الإمام السرهندي:هو الشيخ: "أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين بن عبد الحي بن محمد بن حبيب الله"... وينتهي نسبه إلى: عبد الله بن عمر بن الخطاب [4]"ﷺ. وقد ولد: "ليلة الجمعة ١٤ من شهر شوال عام ٩٧١هـ، الموافق ١٥٦٤م، بمدينة سرهند، وسمي شيخ أحمد"[5].وقد اتفقت كلمة المؤرخين ان نسبه يتصل بسلالة سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، وقد قيل عند الامام السرهندي في نسبه أن بينه وبين سيدنا الفاروق واسطة... وكان من بين أجداده الشيخ شهاب الدين على الفاروقي[6].لقب السرهندي بعدة ألقاب منها السرهندي نسبة إلى مدينة سرهند[7]. وبلقب "الفاروقي" نسبه إلى نسبه الذي ينتهي إلى عمر بن الخطاب [8] ﷺ. وبلقب "بدر الدين"[9]. ولقبوه الإمام الرباني لعلو مكانته عندهم"[10]. وبمجدد الألف الثانية[11]. أما عن كنيته، فقد تكني بكنية أبي البركات"[12].ولد السرهندي إذن بمدينة سرهند (بكسر السين المهملة وسكون الهاء وكسر الراء وسكون النون والدال المهملة)، وهي بلدة بين دلهي ولاهور، وتعني: "رأس الهند أو آخر الهند"[13].وكانت نشأته في الربع الأخير من القرن العاشر للهجرة وذلك في أيام حكم الإمبراطور المغولي العظيم أكبر (ت ١٦٠٥م)[14]. لكن دعوته ظهرت في عصر جهان كير (ت ١٦٢٧م)[15].وكانت بلاد الهند في هذه السنوات غير مستقرة سياسيا واجتماعيا وثقافيا، فقط طغت سطوة الكفار، حتى أن المسلمين كان: "محظور عليهم أن يقوموا بشرائع الاسلام ويسعوا في نشر كلمته"[16].وكان السرهندي ينتمي إلى المذهب الأشعري عقائديا، ثم انتقل من العلوم النظرية إلى الأمور السلوكية، فتنقل –وهو اين سن سبعة عشرة سنة[17]– بين الطرق الصوفية، وعلى رأسها القادرية[18] والسهروردية[19] والجشتية[20].ورفض السرهندي هذه الطرق وخاصة الطريقة الجشتية –التي كان ينتمي إليها والده– :"لما فيها من السماع والوجد وما إليها من الأمور التي كان يعتبرها خلافا لروح الشريعة الإسلامية"[21]. ومال إلى الطريقة النقشبندية، حيث اجتمع بالعارف بالله سيدنا الشيخ مؤيد الدين محمد الباقي (ت ١٠١٤هـ)، فأخذ عنه الطريقة النقشبندية ولازمه، وتقرب إليه حتى أنه: "فوض إليه تربية مريديه بل طلب الإمداد لنفسه حتى كان يقول إن القطب الأعظم كما في الحدائق، فتصدر للإرشاد وهداية العباد وعم نفعه كل حاضر وباد"[22].وبعد حياة حافلة بنشر الطريقة النقشبندية أصيب السرهندي بنوبات من ضيق التنفس، جعلته يقطع بالعالم الخارجي الاختلاء بنفسه، وظل على هذه الحالة، ورحل عن الدنيا العالم عام ١٠٣٤ هـ. في يوم الثلاثاء ٢٨ من صفر عام ١٠٣٤ هـ[23]. ودفن في مدينته التي ولد بها مدينة سرهند، مخلفا وراءه الدعوة التي تضم الكثير من الاتباع حتى يومنا هذا تلك الدعوة التي تعرف باسم الدعوة المُجدِّدية.

ثانياً: معالم منهج السرهندي الصوفي:يفرق الشيخ السرهندي بين عالمين ذا طبيعة مختلفة، الأول العالم المادي والمعرفة فيه تقع على عاتق الحواس والعقل، والعالم الثاني عالم الأمر وهو عالم منزه عن الكيفية، وهذا العالم الأخير طريق معرفته النبوة والقلب.

(١) حدود العقل والحواس:فالحواس بالنسبة للعالم المادي تقدم معرفة حقيقية، لكنها معرفة محصورة في الموجودات العينية، لا الغيبيات، لأنها فوق حدود الحواس، إذ: "من الظاهر البديهي أن المجالات التي لا تستطيع الحواس البشرية أن تعمل فيها، ولا تملك أي ركيزة لمعلوماتها الأساسية، ولا تعرف مباديها وأولياتها، ولا يمكن أن يكون لديها أي تقدير وتجربة لحقيقتها، ولا دخل للقياس فيها"[24]. فدائرة الحواس هي: "الأشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة"[25]. فدور المعرفة الحسية منحصر في العالم المادي الحسي.وكما أن للحس حدوده التي لا يمكنه تخطيها، فكذلك العقل، فهو نعمة من نعم الله تعالى، ودائرته المعرف العقلية أوسع من دائرة معرفة حواس فـ :"طور العقل وراء طور الحسّ حيث يدرك بالعقل ما لا يدرك بالحسّ"[26].ورغم هذا الاتساع في دائرة المعرفة العقلية إلا أنه في الكيفيات الغيبية عاجز عن إدراكها تماما، فالمعرفة الغيبية: "وراء طور العقل"، بمعنى :"أن العقل لا يهتدي إليه قاصر عن إدراكه"[27]. فماهية الذات الإلهية وصفاتها وراء طور العقل، وكذلك الأمور المتعلقة بالنبوة: "فإن طور النبوة وراء طور العقل"[28]. وكذلك الأمور الآخروية مثل الميزان والحساب والصراط وغيرها فهذه الأمور : "لا يقدر العقل أن يهتدي إلى تلك المطالب العالية بدون تأييد تقليد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام"[29]. وكذلك الأمور المتعلقة بالولاية، فـ: "إن طور الولاية وراء طور نظر العقل"[30]. فهذه الغيبيات كيفياتها فوق قدرة العقل والحواس معا.وقصور العقل –في نظر السرهندي– عن إدراك مثل هذه الأمور يرجع إلى عدة أسباب، منها:

١. تعلقه بالجسم الهيولاني المحاط بالقوى الغضبية والشهوانية، فالعقل :"لا يزول عنه التعلق بهذا الجسم الهيولاني بالكلية ولا يحصل له التجرد التام، فتكون القوة الوهمية في عقبه دائما، ولا تترك القوة المتخيلة ذيل خياله أصلا وتكون القوة الغضبية والشهوية مصاحبتين له في جميع الأزمان وتكون رذيلة الحرص والشره نديميه في كل أوان".وهذا التعلق الهيولاني: يصيبه بعدة آفات منها أنه: "لا ينفك عنه السهو والنسيان اللذان هما من لوازم نوع الإنسان دائما، ولا يفارقه الخطأ والغلط اللذان هما من خواص هذه النشأة أبدا، فلا يكون العقل إذا حقيقا وحريا بالاعتماد، ولا تكون الأحكام المأخوذة بواسطته مصونة من سلطان الوهم وتصرّف الخيال، ولا محفوظة من شائبة الخطأ ومظنّة النّسيان"[31].

٢. أن العقل من عالم الخلق بينما الأمور الغيبية تنتمي إلى عالم الأمر: "لهذا كان نظره قاصرا في أحكام اللاكيفي وضالا محضا عن الطريق في إدراك الغيب وذلك علامة كونه من عالم الخلق"[32]. فللعقل حدوده العاجزة عن إدراك الكيفيات الغيبية لهذين السببين، لهذا فالعقل لا يدرك كيفيات الغيبيات، ولكن يمكنه إدراك وجودها.(٢) القلب وأدواته:يرى السرهندي عالم الأمر ذو الطبيعة اللاكيفية ذو خمسة درجات معرفية، فيقول: "ميل عالم الأمر إلى اللاكيفي وتوجهه إلى ما تنزه عن الكيفية وابتداء عالم الأمر من مرتبة القلب، وفوق القلب الروح، وفوق الروح السر، وفوق السّرّ الخفيّ، وفوق الخفيّ الأخفى"[33]. فهذه الطبيعة اللاكيفية تدرك بخمسة وسائل يعلوا بعضها فوق بعض، وهي: "القلب– الروح– السر– الخفي– الأخفى"، فالقلب هو مفتاح معرفة عالم الغيب.وللقلب أدواته من الكشف أو الحدث والذوق والروئ والأخلام والخيال، فأصحاب الاتجاه الصوفي يرون أن للقلب منهجه القائم على الكشف، الذي هو في اللغة رفع الحجاب، وفي الاصطلاح :الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجودا وشهودا"[34]. والكشف أشمل الوسائل للتعبير عن منهج الصوفية الذوقي.والسرهندي –على النقيض من الكثير من الصوفية– يرى أن الكشف يقدم معارف صادقة في الغالب، ولكنه ليس منزه عن النقص، بل يقع في الخطأ، لذا نراه يقول: "مجال الخطأ كثير في الكشف فلا يدري ماذا رأى وماذا فهم"[35]. وخطأ الكشف يأتي من طريقين:

١. تربص الشيطان: وفي ذلك يقول: "إن الغلط في الكشف غير منحصر في إلقاء شيطاني فإنه ربما يتخيل أحكام غير صادقة في القوة المتخيلة لا مدخل للشيطان فيها أصلا ومن هذا القبيل رؤية النبي ﷺ في المنام والاخذ عنه بعض الأحكام مما الحق في الحقيقة خلاف تلك الأحكام"[36] .

٢. المخالفة لإجماع الأمة: وفي ذلك يقول: "مجال الخطأ في الكشف كثير فلا اعتداد به مع كونه مخالفا لإجماع المسلمين"[37] .وللأخطاء التي تقع من جانب الكسف يرى السرهندي أن الذي يقلد أصحاب الكشف في الخطأ ليس بمعذور على نحو ما هو في تقليد العلماء في الأمور الشرعية، لذا نراه يقول إن: "مقلدي أهل الكشف فإنهم ليسوا بمعذورين، بل هم محرومون عن نيل درجة الصّواب على تقدير الخطأ، فإن كلاً من الإلهام والكشف ليس بحجّة للغير"[38]. فالمقلد في الكشف الخطأ ليس بمعذور .وللكشف أدواته المتنوعة من الإلهام والفراسة والرؤى والأحلام والخيال.. الخ فما دور هذه الأدوات في منهجه الذوقي هذا.

١. الإلهام: هو: "ما يلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل: ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين"[39]. ويرى السرهندي أن الإلهام مصدر للمعرفة الغيبة، بل إن: "العلوم الحاصلة للنبي بطريق الوحي منكشفة للصديق بطريق الإلهام، وليس بين هذين العلمين فرق سوى كون حصول أحدهما بالوحي والآخر بالإلهام"[40]. وإن كان من فرق فإن هذا الفرق يرجع إلى أن الأول قطعي والثاني ظني، وهنا يقول :"إن في الوحي قطعا وفي الإلهام ظنا"[41]. والنتيجة المترتبة على ذلك: "أن الإلهام لم يكن حجة على الغير"[42]. فالإلهام من المعارف التي يحيطها الخطأ والسهو والاضطراب.

٢. الفراسة: الفراسة في اصطلاح الصوفية: "مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب"[(43)]. وللفراسة عند السرهندي عدة وظائف للصوفي، منها:

– وسيلة كبيرة لمعرفة عيوب نفس السالك، وفي ذلك يقول: "فإن كان بصر بصيرة سالك الطريق بصيرا ورأى جميع عيوب نفسه بنور الفراسة، وشاهد كمال غيره يعني اعتقد أنّ كلّ أحد أفضل منه"[44]. فالفراسة تكشف عيوب النفس للسالك.

– معرفة صحة بعض الوقائع التاريخية، فـ: "العلماء المجتهدون من التّابعين وتبع التّابعين لمّا أدركوا كمالات الشّيخين بنور الكشف الصّحيح والفراسة الصّادقة والأخبار المتتابعة في الجملة"[45].

٥. الخيال: هو: "قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك[46] من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك، ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ"[47].

والخيال عند السرهندي يلعب دورا كبيرا بالارتقاء العلمي بالسالك، وذلك أن: "الخيال هو الذي يرى كيفيات أحوال السالك ومقاماته بالتصوير ويجعله من أرباب العلم، فلو لم يكن الخيال أو كان قاصرا لزم الجهل ومن ههنا ليس فوق مرتبة الظلال[48] غير الجهل والحيرة، فإن جولان الخيال إنما هو في مراتب الظلال، وحيث لا ظلال فيه لا مجال للخيال فيه"[49]. فالخيال يقوم بمهمته الرئيسة في العالم الظلي. ولذا فإن الخيال :"لا سلطنة لسلطان الوهم والخيال في خارج دائرة الآفاق والانفس"[50]. أي في عالم الظل.

٨. الرؤى والأحلام: إن: "الرؤيا والحُلْمُ عبارة عما يراه النائم في نومه من الأَشياء. ولكن غَلَبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، وغلب الحُلْمُ على ما يراه من الشر والقبيح؛ ومنه قوله ﷺ: أَضْغاثُ أَحْلامٍ... وصح الخَبَرُ أن:(الرؤيا الصادقة جُزْءٌ من النُّبُوَّة)... وفي الحديث: (الرؤيا من الله والحُلْمُ من الشيطان)[51].ويرى السرهندي أن الرؤى والأحلام –كشأن كل أدوات الكشف– يمكن أن تكون صادقة ويمكن أن تكون غير

صادقة، ولهذا يقول فكل: "ما يدخل تحت الرؤية والخيال فهو قابل للنفي"[52]. وقد تكون الرؤية صادقة أو لها تأويل على غير وجهها. وقد تكون الرؤية مجرد تطلع نفسي فـ :"من رأى نفسه أنّه صار سلطانا في المنام ليس هو في نفس الأمر كذلك ولكن هذا المنام يورث رجاء وطمعا لصاحبه لا اعتبار للوقائع المنامية في الطّريقة النقشبندية وهذا البيت مسطور في كتبهم العليّة"[53].وبصرف النظر عن بعض الأخطاء التي يقع فيه الكشف بأدواته من الروئ والأخلام والفراسة والخيال، فإن الكشف في العموم يبقى: "عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره"[54]. فالكشف يقدم معارف ظنية ولكنها يمكن أن تحمل بعض اليقين.

(٣) الخبر :الخبر نوعان منزل وغير منزل، فالمنزل هو القرآن والسنة والإجماع والقياس، وغير المنزل يتمثل في الأخبار المروية عن العلماء.يؤكد السرهندي على أن الخبر المنزل ينحصر القرآن والسنة والإجماع[55] والقياس[56] هي مصادر الحق، ولكنه رد الإجماع والقياس إلى القرآن والسنة، وفي هذا يقول: "إن ما هو القطعي الحقيقي بالاعتماد هو الكتاب والسنة فإنهما ثبتا بالوحي القطعي وتقررا بنزول الملك وإجماع العلماء واجتهاد المجتهدين يعني القياس راجعان إلى هذين الأصلين، وما وراء هذه الأصول الأربعة كائنا ما كان إن كان موافقا لواحد من هذه الاصول فهو مقبول وإلا فلا"[57]. فالقرآن والسنة الإجماع والقياس هم مصدر العلم اليقيني.وإليهما يضيف أثار السلف، وهو ما يؤكد بقوله: "إن من جملة ضروريات الطريق للسالك الاعتقاد الصحيح الذي استنبطه علماء أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف"[58].وهذه المصادر يتفق عليها أكابر علماء الحقيقة والكلام والشريعة، فيقول: "وهؤلاء الأكابر متفقون مع علماء أهل السنة والجماعة في جميع المعتقدات الكلامية الثابتة على وفق الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة"[59]. فالكتاب والسنة –وتوابعهما من الإجماع والقياس وأثار السلف– هما معيارا الحق في كل من يدعي أنه معه حقا. ولكن يأخذ الباحث على الإمام السرهندي اعتماده على الأحاديث الضعيفة والموضوعة على ما يتضح عند تخريج كثيرا من الأحاديث الذي يستدل بها على قضايا فكره.أما عن الخبر غير المنزل: فيعده السرهندي مصدرا من مصادر المعرفة، غير أنه يرى أن هذا الخبر قد يحمل الصدق أو الكذب. ويمكن تمييز الكاذب من الصادق بمعيار الكتاب والسنة[60]. فالتكلم بالكذب خروج عن الشريعة و:"عدم التكلم بالكذب شريعة[61].ولكن السرهندي يدعو أتباعه إلى التمهل في تكذيب العلماء الراسخين في العلم، فقد يحدثونا عن أخبار ترجع إلى شهودهم أو كشفهم، مما قد لا يتطابق مع الواقع، وذلك مثل من يرى صورة في المرآة، فإن الصورة موجودة في المرآة لا في الواقع، فلا: "يقال لهذا الشخص في العرف إنه كاذب فيه، وإن لم يكن مطابقا لنفس الأمر فهو معذور في هذا الحكم، وعلامة الكذب مرتفعة عنه"[62]. فلا يجب تكذيب العلماء في معارفهم الراجعة إلى الشهود، وذلك أن معارف الشهود ربما لا تتطابق مع الواقع.وبهذا يتضح أن السرهندي يضبط منهجه الكشفي بالقرآن والسنة والإجماع وأقوال السلف الصالح، ومثل هذا المنهج المنضبط بهذه الضوابط يمكن يقود: "أهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم"[63] .
وهو في هذه الحالة المنضبطة يمكن أن يقود صاحبه إلى أن: "تفاض العلوم والمعارف مثل فيضان المطر من سحاب الرّبيع بحيث تعجز القوّة المدركة عن تحمّلها وإطلاق القوة المدركة مجرّد تعبير وإلا فلا يحمل عطايا الملك إلا مطاياه"[64].وبمثل هذا المنهج المنضبط بضوابط الشريعة الغراء يواجه السرهندي الأفكار المنحرفة التي تسللت إلى البيت الصوفي وشوشت على أهله كثيرا في عقائدهم وأفكارهم وسلوكهم.

ثالثاً: نقد نظرية وحدة الوجود:من خلال منهجه الصوفي السالف الذكر يتجه السرهندي إلى نقد الأفكار المنحرفة التي تسربت إلى نطاق التصوف، مثل وحدة الوجود وكنموذج لهذه النزعة النقدية يعرض الباحث لنقد السرهندي لنظرية وحدة الوجود.

(١) نقد نظرية وحدة الوجود:يرى الإمام السرهندي أن القول بوحدة الوجود من الأفكار المنحرفة عن الفهم الإسلامي الصحيح لذا يعمد إلى بيان مفاسد هذا المذهب وتقديم مذهبه في وحدة الشهود الذي يراه يتلاءم مع العقيدة الإسلامية الصحيحة.ونقد السرهندي لمذهب وحدة الوجود لم يأت تبعا لهوى نفسه بل لتجربة طويلة عاشها في ظل هذا المذهب فلما تكشف له عورات هذا المذهب تركه وبين جوانب الفساد الذي يترتب على الاعتقاد به. وهذا ما يوضحه الباحث على النحو التالي.

١. ماهية نظرية وحدة الوجود وأبعادها:تنطلق نظرية وحدة الوجود من أن الوجود كله واحد، فوجود الله عين وجود الأشياء، ووجود الأشياء عين وجود الخالق، لا فرق في ذلك بين الخالق والمخلوق، وكل فارق يظهر في ذلك إنما يرجع إلى الحس الظاهر، والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي في ذاتها من وحدة ذاتية تجمع فيها الأشياء جميعا، وفي ذلك يقول مؤسسها في العالم العربي والإسلامي ابن عربي: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"[65]. يقول شعرا:

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لمـــا تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه ... فيك فأنت الضيق الواسع[66]

فلا فرق بين الحق والخلق، أي أنه لا اثنينية، بل ينظر إليهما باعتبارهما حقا من وجه وخلقا من وجه آخر، ولو نظرنا إليهما بعين واحدة لاختفت هذه الاثنينية، وهذا ما يؤكد ابن عربي بقوله شعرا أيضاً:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر
جمـــع وفرق فإن العين واحدة ... وهـــــي الكثرة لا تبقي ولا تذر[67]

فلا كثرة إذن ولا اثنينية، إذ :"أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء، فالحقيقة واحد والفرق الظاهر يرجع إلى أن هذه الحقيقة اتخذت من الأشياء مظاهر لتجليها، ولذلك كان وجود الحق في كل آن يما لا يحصى عدده من الصور"[68]. فالحقيقة الوجودية واحدة والكثرة المشاهدة من أوهام العقل والحواس.وبعد أن ظل السرهندي يعتقد هذا المذهب لسنوات طوال تحول عنه بعد أن اكتشف حطورته على العقيدة الإسلامية.

(٢) أبعاد نظرية وحدة الوجود:لنظرية وحدة الوجود أبعاد غاية في الخطورة إذا أنها تقود إلى:

١. احتفاء ذاتية الله تعالى بين موجوداته: فالإله عند أصحاب النظرية ذو وجود كلي، إذ لا وجود له إلا في جزئيات العالم. فالوجود في مذهب وحدة الوجود: "ليس محمولاً منطقياً ولا فكرة مجردة، فهو أظهر الحقائق وأجلاها، لأنه متجسد في الأشياء كافة، ولكنه، في الوقت نفسه، أكثر الحقائق خفاء وأشدها مجهولية، لأنه يحيط بالأشياء كلها، فليس بالإمكان إيجاد شيء مغاير له، ليحد ويعرف من خلاله، فالوجود لا يدرك بالعقل، وإنما بالحدس، بالكشف والذوق"[69]. وهذه أحد الأسباب التي من أجلها ترك السرهندي مذهب وحدة الوجود واتجه إلى وحدة الشهود، حيث وجد السرهندي أن ضياع ذاتية الله بين أشياء العالم :"أن هذا المذهب ينفي مقام العبدية"[70]. فمقام وحدة الوجود لا يفرق بين الرب والعبد، بينما وحدة الشهود تؤكد المفارقة بين إلا لرب والعبد.

٢. القول بصحة كل الأديان: فكل العقائد –وفق وحدة الوجود– صحيحة، فالموحدون على حق، والقائلون بإلهين أو ثلاثة على حق، وعباد البقر والشجر الحجر على حق من حيث تجلي الذات الإلهية لهم على هذه الحال، يقول ابن عربي في ذلك:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعـــــبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[71]

وقد أدرك السرهندي ذلك بقوله: "وهؤلاء الجماعة يسمون من يقول بتعدد الوجود والموجود وينتزه عن عبادة ما سوى المعبود تعالى وتقدس مشركا، ويقولون لمن يقول بوحدة الوجود موحدا ولو كان يعبد ألف صنم، بتخيل إنها ظهورات الحق سبحانه وأن عبادتها عبادته سبحانه"[72]. فالنظرية تقود بالضرورة إلى وحدة الأديان، وهذه أحد الأسباب التي قادت السرهندي إلى ترك وحدة الوجود والاتجاه إلى وحدة الشهود.

٣. التحلل من الشريعة: وفي هذا يقول ابن عربي: "لا تنكر الباطل في طوره فإنه بعض ظهوراته"، فقد أفاد هذا أنهم يعتقدون: "أن الباطل هو الله ولو لم يكن في هذا إلا أنه يدعو إلى البطالة والخلاعة والضلالة، لكان كافيا في استهجانه ومنابذته للدين"[73]. ولقد أدرك السرهندي تحلل أصحاب وحدة الوجود من الشريعة حين ذهب إلى أن المتأخرين من الصوفية: "طفقوا يخرجون رقابهم بهذه الحيلة من ربقة الإسلام وتكاليف الشريعة، ويخترعون أنواع المداهنات في الأحكام الشرعية، ويفرحون بهذه المعاملات الغير المرعية. ولئن اعترفوا بإتيان الأوامر الشرعية إنما يعترفون به بالتبعية ويتخيلون المقصود الأصلي وراء الشّريعة العلية حاشا وكلا ثم حاشا وكلا نعوذ بالله سبحانه من هذا الاعتقاد السوء، فإن الطريقة والشريعة كل منهما عين الآخر لا مخالفة بينهما مقدار شعرة، وإنما الفرق بينهما بالإجمال والتفصيل والاستدلال والكشف وكلما هو مخالف للشريعة فهو مردود. وكل حقيقة ردته الشريعة فهو زندقة[74]. فهؤلاء زنادقة، وهذا هو السبب الثالث الذي جعل السرهندي يغادر مذهب وحدة الوجود.

٤. ضياع مفهوم الوعيد والوعيد: فأصحاب وحدة الوجود يرون أنه لا ثم وعد ولا وعيد، فـ :"الثناء لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز، {فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ}[إبراهيم ٤٧]، لم يقل ووعيده بل قال :{وَيَتَجاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ}[الأحقاف ١٦] مع أنه توعد على ذلك، فأثنى على إسماعيل عليه الصلاة والسلام بأنه كان صادق الوعد"[75]. فأصحاب النظرية يرون أن كل الناس مآلهم إلى الجنة، يقول ابن عربي في ذلك: "ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن، أي مصدقا بما جاءت به الأخبار الإلهية"[76]. وهذا أيضا أحد الأسباب التي من أجلها ترك السرهندي نظرية وحدة الوجود إلى وخدة الشهود التي يراها منزه عن هذه المثالب. ويتعجب السرهندي من اتباع النظرية من جرأتهم في وصفهم للموحدين بالله القائلين بالاثنينية مشركون، ويقولون لمن قال بوحدة الوجود موحد، فيقول: "الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود، ولم يقولوا لمن قال بتعدد الوجود مشركا بل كانت دعوتهم إلى وحدة

المعبود جل سلطانه، وأطلقوا الشرك على عبادة ما سواه تعالى، فإن لم يعرف الصوفية الوجودية ما سواه تعالى بعنوان الغيرية لا يتخلصون من الشرك وما سواه تعالى هو ما سواه تعالى عرفوا ذلك أو لا"[77]. وبهذا يرفض السرهندي نظرية وحدة الوجود لخطورتها على عقيدة الأمة وسلوك أبناءها.

(٣) من وحدة الوجود إلى وحدة الشهود:من مميزات منهج السرهندي أنه منهج ذو بعدين، فهو لا يهدم فقط، بل يهدم ويقدم البديل، والسرهندي هنا يهدم نظرية وحدة الوجود ليقدم بدلا عنها نظريته في وحدة الشهود.وذلك أن السرهندي يميز في التوحيد الصوفي بين نوعين: توحيد شهودي وتوحيد وجودي، فيقول: "اعلم أن التوحيد الذي يظهر في أثناء طريق هذه الطائفة العلية على قسمين: توحيد شهودي، وتوحيد وجودي، فالتوحيد الشهودي هو مشاهدة الواحد يعني لا يكون مشهود السالك غير واحد، والتوحيد الوجودي هو أن يعلم السالك ويعتقد الموجود واحداً وأن يعتقد أو يظن غيره معدوما، وأن يزعم الغير مع اعتقاد عدميته مجالي ذلك الواحد ومظاهره"[78]. فالتوحدي الوجودي يثبت العينية، بمعنى أنه لا موجود إلا الله، والتوحيد الشهودي يثبت الغيرية، فيثبت ثنائية الله تعالى والعالم. وهو ما يذهب السرهندي إلى هدمهما انحيازا إلى نظريته الجديدة أب وحدة الشهود، على النحو التالي.

١-وحدة الذات والصفات:إذا تقود نظرية وحدة الوجود أصحابها إلى نظرية في وحدة الكل، يقول ابن عربي :"إن أسماء الواجب وصفاته جل وعلا عين ذات الواجب سبحانه، وكذلك بعضها عين بعض الآخر، مثلا: العلم والقدرة كما أنهما عين ذاته تعالى، كذلك كل منهما عين الآخر أيضا، فلا يكون في ذلك الموطن اسم التعدد والتكثر ورسمه أصلا ولا التمايز والتباين قطعا"[79].وهذا ينفي -بالضرورة- الاثنينية أو التعدد والكثرة اللذين يفرقا بين عالم الحق وعالم الخلق، على ما تؤكد نظرية وحدة الشهود.ويدعونا السرهندي إلى عدم الاغترار بنظرية وحدة الوجود التي قد تثبت بنوع من الكثرة والتعدد، فالسرهندي يرى أنه ليست كثرة خارجية بل كثرة داخلية يحتويها العلم الإلهي لا أكثر، وهنا يقول :"إن تلك الأسماء والصفات والشئون والاعتبارات حصل لها التمايز والتباين في حضرة العلم إجمالا وتفصيلا، فإن كان التمايز إجماليا يعبر عنه بالتعين الأول، وإن كان تفصيليا يسمي بالتعين الثاني، ويسمون الأول وحدة، ويرونه الحقيقة المحمدية، ويقولون للتعين الثاني واحدية ويظنونه حقائق سائر الممكنات، ويسمون حقائق الممكنات أعيانا ثابتة، ويثبتون هذين التعينين العلميين في مرتبة الوجوب"[80]. فهذه الكثرة هي كثرة موهومة داخل العلم الإلهي، ولا تشير إلى وجود خارجي، وهو على نقيض نظرية وحدة الشهود التي تثبت الكثرة الخارجية الحقيقية.والذي يؤكد أن أصحاب وحدة الوجود يقولون بكثرة داخلية أنهم يقوقون عن الأعيان الثابتة أنها ما شمت رائحة الوجود أبداً، يقول السرهندي العالم ببطن هذا المذهب: "إن تلك الأعيان ما شمت رائحة من الوجود الخارجي، ولا موجود في الخارج غير الأحدية المجردة أصلا، وهذه الكثرة التي ترى في الخارج إنما هي عكس تلك الأعيان الثابتة انعكست في مرآة ظاهر الوجود الذي لا موجود في الخارج غيره وعرض لها الوجود التخيلي، كما أن صورة شخص إذا انعكست في المرآة يعرض لها وجود تخيلي في المرآة"[81]. فلا كثرة حقيقة في الواقع الخارجي كما أن صورة المرآة لا تعبر عن وجود حقيقي.ولذلك :"لما لم يثبت عندهم شيء في العلم ولا في الخارج غير ذات الواجب تعالى وغير صفاته وأسمائه جل سلطانه التي هي عين ذاته تعالى وتقدس، وتوهموا أن الصورة العلمية عين تلك الصورة لا شبحها ومثالها، وكذلك تصوروا صورة الأعيان الثابتة التي صارت منعكسة في مرآة ظاهر الوجود عين تلك الأعيان لا شبحها حكموا بالاتحاد ضرورة، وقالوا: "الكلّ هو"[82]. هذه هي الآفة الأولى التي تفرق بين نظريتي وحدة الوجود ووحدة الشهود.

ب- نفي الاثنينية:الآفة الثانية التي تفرق بين نظرية وحدة الوجود ووحدة الشهود هي نفي الاثنينية بين الخالق والمخلوق، فأثبتوا: "للممكن ما للواجب، ولم يدروا أن الذي أثبتوه هو من لوازم الممكن في نفس الأمر لكنه مشابه بالواجب ولو في الصورة والاسم، فإن فرقوا ذلك وميزوا الممكن من الواجب بالتمام لما يقولون باتحاد العالم بالحق سبحانه وعينيتهما بل يرون العالم متميزا من الحق، ولما يقولون بوحدة الوجود"[83].ولكن إذا كان الكل واحد وأنه لا ثمة كثرة ولا تعدد فإن لا مجال للحدوث عن القرب الإلهي والإحاطة والمعية، فمثل هذه الأقوال أمور في غاية التناقض، لذا نرى السرهندي يقول :"العجب من الشيخ محيي الدين وتابعيه حيث يقولون لذات الواجب مجهولة مطلقة، وإنها ليست بمحكومة بحكم من الأحكام قطعا، ومع ذلك يثبتون الإحاطة والقرب والمعية الذاتيات وما هذا إلا حكم على الذات تعالت وتقدست، فالصواب ما قاله العلماء من القرب والإحاطة العلميين"[84]. فالقول بالقرب والبعد والإحاطة أمور بعيدة كل البعد عن حقيقة مذهب وحدة الوجود.ويواصل السرهندي هدمه لنظرية وحدة الوجود فيرى أن أصحاب هذه نظرية وحدة الوجود وبرغم أنهم تفرقتهم بين الواجب والممكن في العلم إلا أنهم هذه الاثنينية في الخارج، وهذا ما أكده ابن عربي حين: "حكم بوحدة الوجود، وقال بعينية وجود الممكنات بوجود الواجب تعالى وتقدس، وقال بنسبية الشر والنقص ونفي الشر المطلق والنقص المحض، ومن ههنا لا يقول بوجود قبيح بالذات حتى إنه يقول: إن قبح الكفر والضلالة إنما هو بالنسبة إلى الإيمان والهداية لا بالنسبة

إلى ذاتهما"[85]. وبهذا يتضح خطورة إنكار الاثنينية، حيث أدى بأصحاب النظرية إنكار التمايز بين ماهية الكفر والإيمان، ومن ثم ضياع مفهوم الوعد والوعيد، على نحو ما بينت سالفا.فالمذهب الحق في نظر السرهندي هو مذهب وحدة الشهود لا مذهب وحدة الشهود، ويؤكد ذلك من خلال إثباته لأحد أهم الفوارق بين العالمين، فالوجود الإلهي وجود أصيل، بينما الوجود المخلوق وجود ظلي، ولا يمكن أن يكون وجود ظل الشيء هو عين الشيء، وفي ذلك يقول: "ظل شيء ليس عين شيء... وحمل أحدهما على الآخر ممتنع، فعند الفقير لم يكن الممكن عين الواجب، فإن حقيقة الممكن عدم والعكس الذي انعكس فيه من الأسماء والصفات شبح، تلك الاسماء والصفات ومثالها لا عينها"[86]. فالسرهندي يثبت أن ثمة تغاير جوهري بين الخالق ذو الوجود الأصيل والمخلوق ذو الجود الظلي.فرفع الاثنينية الذي يقتضيه مذهب وخدة الوجود خطير على عقيدة المسلمين، ولذا ينتهي السرهندي إلى تكفير من يرفع الاثنينية، وذلك ما يؤكده بقوله: "ينبغي أن يعلم أن الكفر الحقيقي عبارة عن رفع الاثنينية واستتار الكثرة بالتمام"[87]. ولذا يرى السرهندي أن وحدة الشهود هي النظرية التي يجب أن تسود بدلا عن نظرية وحدة الوجود.وبهذا يتضح أن السرهندي ذلك الإمام الصوفي لا يترك الوحدة مطلقا، بالكلية بل ينتقل من وحدة يختلط فيها الكل بالكل، إلى وحدة يتلاشى فيها الوجود الظلي أمام نور الوجود الأصيل، وهذا الذي أدركه السرهندي هو الذي دفعه إلى ترك نظرية وحدة الوجود حيث تبينت له عورات هذه النظرية، وفي هذا يقول :"إن معتقد الفقير من الصغر كان مشرب أهل التوحيد يعني توحيد الوجود، وكان والد الفقير قدس سره في ذلك المشرب بحسب الظاهر وكان مشغولا بهذا الطريق على سبيل الدوام"[88]. فالسرهندي –ووالده– كان من القائلين بوحدة الوجود. ثم منّ الله تعالى عليه فتبين فساد هذا المذهب فتركه، وفي ذلك يقول :"وامتد هذا الحال إلى مدة مديدة وانجر الأمر من الشهور إلى سنين عديدة"[89]. فلقد مكث السرهندي في هذا المذهب سنوات طويلة ثم تركه لخطورته على الأمة.فمذهب وحدة الشهود هو المذهب الحق عند السرهندي، فهو مذهب لا يقول بوحدة الذات والصفات، ولا يقول بنفي الاثنينية بين الخالق والمخلوق، فوحدة الشهود هي طريق الصوفي الصحيح الذي لا يتعارض مع منهج الإسلام الصحيح الممثل في القرآن والسنة وإجماع الأمة وأقوال السلف الصالح.

تعقيب:لقد تبين للباحث من خلال مباحث وموضوعات هذا البحث النتائج الآتية:أولاً: ينتمي السرهندي صوفيا إلى الطريقة النقشبندية التي يراها أصح الطرق الصوفيه وأقربها إلى الحق.ثانياً: يقسم السرهندي الوجود إلى وجودين: أصيل (وجود الله تعالى)، وظلي (وجود العالم)، ولكل وجود من هذين الوجودين أدواته المعرفية.ثالثاً: تنحصر أدوات المعرفة المادية المتعلقة بالعالم في الحواس والعقل، بينما ينطلق منهج المعرفة المتعلق بالعالم اللاكيفي الإلهي من القرآن والسنة والإجماع وأقوال السلف الصالح في جانبه الشرعي، بينما ينطلق في جانبه الصوفي من القلب وأدواته من الكشف والفراسة والرؤى والأخلام والخيال.رابعاً: يرى السرهندي من أن معارف الولي كمعارف النبي، والفرق بينهما أن معارف النبي بالوحي ومعارف الولي بالكشف، ولكنه يرى أن معارف الولي ظنية بينما معارف النبي يقينية.خامساً: اتجه السرهندي بمنهجه إلى هدم نظرية وحدة الوجود، ليقدم نظريته في وحدة الشهود، من منطلق أن الأولى لا تفرق بين الخالق والمخلوق، بينما الثاني تثبت التعدد والكثرة، مما يوضح التمايز بين الخالق والمخلوق.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م.
٢. ابن عربي (محى الدين): فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الفكر العربي، مصر د. ت.
٣. ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت د. ت.
٤. ابن عربي: ترجمان الأشواق، بيروت، سنة ١٩٦١م.
٥. ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ.
٦. الألوائي (د. محي الدين): الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
٧. أوليري (ديلاسي): الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، القاهرة ١٩٩٧م.
٨. البدليسي (حسام الدين): سر الصيام، مخطوط مكتبة قونية بتركيا رقم٤٦٥٧.
٩. البقاعي (برهان الدين): مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، سنة ١٩٥٢.
١٠. البكرامي (غلام علي آزاد الحسيني الواسطي): سبحة المرجان في آثار هندستان، تقديم وتحقيق محمد سعيد الطرايحي، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.

١١. الجرجاني (السيد الشريف): التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، د. ت.
١٢. الحفني (د. عبد المنعم): الموسوعة الصوفية، طبعة دار الرشاد، د. ت.
١٣. خلاف (عبد الوهاب): علم اصول الفقه، طبعة عام ١٩٤٠م.
١٤. السرهندي (أحمد): المسلك الجلي في شرح الولي، ويليه الكشف والشهود في معرفة واجب الوجود، تحقيق د. محمد عبد القادر نصار، دار الاحسان، ط١.
١٥. السرهندي (أحمد): المكتوبات، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٦. سعدييف (أرثور) وسلّوم (توفيق): الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، لبنان، سنة ٢٠٠م.
١٧. ظهير (إحسان إلهي): دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد، ط١، ١٤٢٦ –٢٠٠٥.
١٨. عبد الرحمن (د. السيد محمد): الشيعة الإسماعيلية وفلسفتهم الباطنية، المكتبة العصرية بالمنصورة مصر، ط١، ٢٠١٠م.
١٩. العزاوي (عباس): الطريقة السهروردية، وزارة الثقافة والاعلام– دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ١٩٦٥مم.
٢٠. غازي (محمود أحمد): تاريخ الحركة المجددية دراسة تاريخية تحليلية لحياة الإمام المجدد أحمد بن عبد الأحد السرهندي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٩.
٢١. الندوي (أبو الحسن): رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الإمام السرهندي حياته وأعماله، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م... وطبعة دار القلم للنشر، الكويت، ط٢، ١٤١٤هـ– ١٩٩٤م.
٢٢. وهبه (د. مراد): المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بمصر، ط٣، سنة ١٩٧٩م.
٢٣. ياسين (عبدالسلام): الإحسان، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨– ١٩٩٩م.

هوامش البحث

[1]. هي فرقة من فرق الشيعة تعرف بالإسماعيلية، نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق وكذلك عرفوا بالشيعة السبعية، كما عرفوا أيضا –في العراق– بالباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخرسان التعليمية والملحدة، وفي مصر بالفاطمية والعبيدية، نجحت في البحرين، وفي اليمن، ومن اليمن انطلقت الدعوة إلى شمال إفريقية حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسي بإقامة دولة مستقلة عاصمتها "القيروان" في عام ٢٩٧هـ، ومنها دخل المعز مصر ليؤسس بها الدولة الفاطمية عام ٣٦٢، وكان أهم ما يميز هذه الطائفة أنهم خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة، فقالوا مثلهم: بقدم العالم، وإنكار البعث والثواب والعقاب والجنة والنار، كما عرفوا أفكار التناسخ والحلول والاتحاد ووحدة الوجود والإباحة والتجسيم .. الخ [د. السيد عبد الرحمن: الشيعة الإسماعيلية وفلسفتهم الباطنية، المكتبة العصرية بالمنصورة مصر، ط١، ٢٠١٠م، ص٥ وما بعدها].

[2]. ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م، ص٤٦٧، ٤٧٠، ٤٧٣.

[3]. ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، القاهرة ١٩٩٧، ص١٤٧.

[4]. أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٣، الإمام السرهندي حياته وأعماله، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م، ص٢٤٨.

[5]. ابو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٣، ص١٤٥.

[6]. المرجع السابق، ص٨١.

[7]. غلام علي آزاد الحسيني الواسطي البكرامي: سبحة المرجان في آثار هندستان، تقديم وتحقيق محمد سعيد الطرايحي، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٥م، ص١٠٦.

[8]. كان الإمام السرهندي يعتز بهذه الصلة النسبية بسيدنا عمر الفروق، وكان يري حميته الدينية من مقتضيات هذه النسبة وآثارها الطبيعية [أنظر أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة، الإمام السرهندي حياته وأعماله، ج٣، دار القلم للنشر، الكويت، ط٢، ١٤١٤هـ– ١٩٩٤م، ص١١٣. محمود أحمد غازي: تاريخ الحركة المجددية دراسة تاريخية تحليلية لحياة الإمام المجدد أحمد بن عبد الأحد السرهندي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٩، ص٨١.

[9]. محمود أحمد غازي: تاريخ الحركة المجددية، ص٨٢.

[10]. عبدالسلام ياسين: الإحسان، ج٢، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨- ١٩٩٩م، ص٢٠٤.

[11]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٩٢.

[12]. محمود أحمد غازي: تاريخ الحركة المجددية، ص٨٢.

[13]. غلام علي آزاد الحسيني الواسطي البكرامي: سبحة المرجان في آثار هندستان، ص١٠٦.

[14]. د. محي الدين الألوائي: الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٢٢٠.

[15]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٩٢.

[16]. المصدر السابق، ج١، ص٩٢.

[17]. الإمام السرهندي: المسلك الجلي في شرح الولي، ويليه الكشف والشهود في معرفة واجب الوجود، تحقيق د. محمد عبد القادر نصار، دار الاحسان، ط١، ص١٣.

[18]. الطَّريقةُ القادِريَّةُ هي إحدى الطُّرُقِ الصُّوفيَّةِ الكَبيرةِ والشَّهيرةِ، ذات الانتِشارِ الواسِعِ في مُختَلَفِ بُلدانِ العالمِ الإسلاميّ، سَواءٌ في إفريقيا أوِ الدُّوَلِ العَرَبيَّةِ أو في شِبهِ القارَّةِ الهنديَّةِ الباكِستانيَّةِ، وهي مَنسوبةٌ إلى الشَّيخِ عَبد القادِرِ الجيلانيّ[إحسان إلهي ظهير: دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد، ط١، ١٤٢٦ -٢٠٠٥، ص٢٤٩].

[19]. الطريقة السهروردية، أحد الطرق الصوفية السنية، تأسست على يد شهاب الدين عمر السهروردي المتوفى سنة ٦٣٢ هـ[عباس العزاوي: الطريقة السهروردية، وزارة الثقافة والاعلام- دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ١٩٦٥م، ص٢٤ -٣٤].

[20]. الطريقة الجشتية الهندية يقال إن مؤسس الطريقة الجشتية هو الشيخ احمد ابدال الجشتي، ولد عام ٥٣٧ هـ في بلدة جشت في خرسان من فارس (توفي عام ٦٣٣هـ) في بلدة اجمير من الهند، كان لقبه "شمس مملكة الهند"، كان الشيخ احمد كثير السفر حتى وصل بغداد حيث صاحب الصوفي الشيخ نجم كبرى، مؤسس الطريقة الكبراوية، وشهاب الدين السهروردي، المؤسس الفعلي للطريقة السهروردية، إذ كان عمه أبو نجيب بدأ بأنشائها قبل وفاته عام ٥٦٣ هـ، ومن بغداد سار عام ٥٨٩ هـ إلى مدينة دلهي في الهند، التي كانت في ذلك الزمن باسم دلهي، ومنها انتقل إلى بلدة اجمير، وتوفى فيها عام ٦٣٣ هـ، وقبره مزار يؤمه الناس للبركة... والجشتية يركزون في الذكر على الشهادة ويؤكدون على -إلا الله- ويترنمون في صلاتهم، ويلبسون الثياب المصبوغة بلحاء شجر السنط، ومن شعائر الدخول في الطريقة إن المريد يصلي أولا ركعتين، ثم تؤخذ عليه التوبة، ويلقن معاني كلمات مثل الفقر والقناعة والرياضة، ويكشف له عن اسم من أسماء الله. ثم يحرم عليه من بعد ذلك تعاطي المسكرات أو المخدرات. وبعد وفاة أخر أئمتها "الشيخ جراغ دهلي"، عام ٧٥٧ هـ لم يستخلف أحدا وبذلك انتهت الطريقة الجشتية في الهند بانتهاء أئمتها [د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، طبعة دار الرشاد، د. ت، ص١٠٣].

[21]. محمود أحمد غازي: تاريخ الحركة المجددية، ص٨٦.

[22]. الإمام السرهندي: المسلك الجلي في شرح الولي، ص١٣.

[23]. المصدر السابق، ص١٧٨.

[24]. أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٣، ص١٥٧.

[25]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٢٩٦.

[26]. المصدر السابق، ج٣، ص٢٥٩.

[27]. المصدر السابق، ج٣، ص٤٠٧.

[28]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٣٥٢.

[29]. المصدر السابق، ج١، ص٣٥٢.

[30]. المصدر السابق، ج١، ص٢٢٨.

[31]. المصدر السابق، ج١، ص٣٤٩.

[32]. المصدر السابق، ج١، ص٧٠.

[33]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٧٠.

[34]. الجرجاني: التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، د. ت، باب الكاف، ص٢١٠.

[35]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٣١٠.

[36]. المصدر السابق، ج١، ص١٥٦.

[37]. المصدر السابق، ج١، ص٣٥٣.

[38]. المصدر السابق، ج١، ص٦٢.

[39]. الجرجاني: التعريفات، باب الهمزة، ص٤٤.

[40]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٧٩.

[41]. المصدر السابق، ج١، ص٧٩.

[42]. المصدر السابق، ج١، ص٦٣.

[43]. الجرجاني: التعريفات، باب الفاء، ص١٨٨.

[44]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص١٥٦.

[45]. المصدر السابق، ج١، ص٣٠١.

[46]. يسمى بالحس المشترك، لاشتراكه في إدراك محسوسات المشاعر الظاهرة بحيث يجمع ويتأدى مدركات الحواس الظاهرة كلها إليه كبحيرة تجري إليها أنهار خمسة" [البدليسي: سر الصيام، مخطوط مكتبة قونية بتركيا رقم٤٦٥٧، ص٢٧].

[47]. الجرجاني: التعريفات، باب الخاء، ص١١٤.

[48]. بقسم السرهندي الوجود إلى وجود أصيل، ووجود ظلي.

[49]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج٢، ص١٤٨.

[50]. المصدر السابق، ج٢، ص١٧.

[51]. ابن منظور: لسان العرب، ج١٢، بيروت، بدون تاريخ، مادة (حلم)، ص١٤٥.

[52]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٢٩٠.

[53]. المصدر السابق، ج١، ص١٧١.

[54]. الجرجاني: التعريفات، باب الذال، ص١٢٠.

[55]. الإجماع في اصطلاح الأصوليين هو: اتفاق جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية، في عصر من العصور، بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي [عبد الوهاب خلاف: علم اصول الفقه، طبعة عام ١٩٤٠، ص ٢٧]

[56]. القياس في اصطلاح الأصوليين هو إلحاق ما لا نص فيه بما في نص في الحكم الشرعي [عبد الوهاب خلاف: علم اصول الفقه، ص٣٥].

[57]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٢٥٤.

[58]. المصدر السابق، ج١، ص٣٩٩.

[59]. المصدر السابق، ج١، ص١٩١.

[60]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج٣، ص٣٢٧.

[61]. المصدر السابق، ج١، ص٧٨.

[62]. المصدر السابق، ج١، ص٦٣.

[63]. ابن خلدون: المقدمة، ص٤٤٠.

[64]. المصدر السابق، ج١، ص٤١.

[65]. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، دار صادر، بيروت د.ت، ص ٦٠٤.

[66]. ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الفكر العربي، مصر د. ت، ص ١٢٩.

[67]. المرجع السابق، ص٦٩.

[68]. أبو العلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم لأبن عربي، ص٢٨.

[69]. أرثور سعدييف وتوفيق سلّوم: الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، لبنان، سنة ٢٠٠م، ص٣١٧-٣١٨.

[70]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٢٣٥.

[71]. ابن عربي: ترجمان الأشواق، بيروت، سنة ١٩٦١م، ص٤٤.

[72]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٣٧٠.

[73]. البقاعي: مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، سنة ١٩٥٢م، ص٢٤٥.

[74]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٨٣.

[75]. ابن عربي: فصوص الحكم، جـ١، ص ٩٣-٩٤.

[76]. المرجع السابق، ص٢١٢.

[77]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج١، ص٣٧٠.

[78]. المصدر السابق، ج١، ص٨٣.

[79]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج٢، ص١١.

[80]. المصدر السابق، ج٢، ص١٠.

[81]. المصدر السابق، ج٢، ص١٠.

[82]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج٢، ص١١.

[83]. المصدر السابق، ج١، ص١٩٢.

[84]. المصدر السابق، ج١، ص٦١.

[85]. المصدر السابق، ج١، ص٢٨٣.

[86]. الإمام السرهندي: المكتوبات، ج٢، ص١٣.

[87]. المصدر السابق، ج١، ص٢٩٤.

[88]. المصدر السابق، ج١، ص٦٠.

[89]. المصدر السابق، ج١، ص٦١.