

الإصلاح والتجديد التربوي في الإسلام المدرسة السهروردية أنموذجاً

حمد الله حافظ محمد إبراهيم

المخلص:

لهم أثر بارز في إحداث نهضة تربوية في عصره، ترتب عليها إنقاذ العالم الإسلامي - وقتها - من فتنة التمزق والاحتلال الغربي. الإمام أبو حفص، السُّهْرَوْرْدِي، المولود في سنة ٥٣٩ هـ، والمتوفى في سنة ٦٣٢ هـ، عن عمر يناهز ٩٣ عاماً.

ردي في فترة عصبية، تعرض فيها العالم الإسلامي إلى هزائم منكرة أمام الغزو الأوروبي الغربي، فيما عرف تاريخياً باسم: «الحملات الصليبية»، التي كانت نتاجاً طبيعياً لما ساد في المجتمع الإسلامي من أفكار واتجاهات وقيم وعادات. مدرسته السهروردية من أهم المدارس التربوية التي لعبت دوراً مهماً في عملية الإصلاح والتجديد في تلك الفترة.

ولقد حاول الباحث: التعريف بمكانة المدرسة السهروردية، وجهودها في التربية، وبيان الأهمية التربوية الكبيرة لكتابات الإمام السهروردي، وكيف أنها نالت اهتمام الفلاسفة والتربويين الغربيين، لا سيما كتابه: عوارف المعارف، إضافة إلى بيان كيفية الاستفادة من المدرسة السهروردية في معالجة كثير من الظواهر المنحرفة الموجودة في بلادنا العربية والإسلامية، والتي تعاني منها الأمة.

رز للمدرسة السهروردية في الحياة العلمية في عصره، من خلال الاهتمام بالمشكلات، وتم، والتفاعل الثقافي والانفتاح على التيارات العلمية المختلفة، والتوجه لإصلاح ما فسد من أهداف التعليم وغاياته. أصاب الحياة الدينية في عصره من أمراض، فدعا إلى تحرير التصوف من سلطان الأدعياء، والوقوف أمام انتشار الفكر الباطني، وعمل على تنفيذ آراء الفلاسفة وبيان مغالطاتهم.

ولم يقتصر الإمام السهروردي في نشاطه التربوي على مجتمع التدريس، وإنما كان له تواصل مع الملوك والرؤساء وأرباب كز على دعوة الأغنياء إلى التزهد والتقلل من الدنيا، وشن حملة على الأغنياء الذين يظلمون الفقراء، وحارب النفاق والأخلاق الاجتماعية السيئة التي سادت، مما كان له أثر عظيم في إصلاح الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في عصره.

Abstract

Among the prominent figures who had a prominent impact in bringing about an educational renaissance in his era, which resulted in saving the Islamic world - at that time - from the temptation of disruption and Western occupation: Imam Abu Hafs, Al-Suhrawardi, born in the year 539 AH, and who died in the year 632 AH, at the age of 93 Years old.

Imam al-Suhrawardi lived in a difficult period, during which the Islamic world was exposed to reprehensible defeats in the face of the Western European invasion, in what was historically known as: "the Crusades," which were a natural product of what prevailed in the Islamic community in terms of

ideas, trends, values and customs. His Suhrawardi School was one of the most important educational schools that played an important role in the reform and renewal process during that period.

The researcher has tried: Defining the status of the Suhrawardi School, its efforts in education, and the great educational importance of the writings of Imam al-Suhrawardi, and how it gained the attention of Western philosophers and educators, especially his book: « Awarif Almaarif», in addition to explaining how to benefit from the approach of the Suhrawardi School in addressing many phenomena The deviant found in our Arab and Islamic countries, and from which the Ummah suffers.

The researcher concluded that there is a prominent impact of the Suhrawardi School on the scientific life of his time, through the interest in the present problems and the existing needs of society, cultural interaction and openness to different scientific currents, and the orientation to reform what has been corrupted from the goals and objectives of education. He also rose to cure the diseases that afflicted the religious life of his time, so he called for the liberation of Sufism from the authority of the supplicants, and to stand in front of the spread of esoteric thought, and worked to refute the opinions of philosophers and explain their fallacies.

Imam Al-Suhrawardi was not limited in his educational activity to the teaching community, but rather had contact with kings, presidents, and rulers of politics and government in his time, and he focused on calling the rich to asceticism and diminishing the world, and he launched a campaign against the rich who oppress the poor, and he fought the hypocrisy and bad social morals that prevailed. Which had a great impact on reforming the political, economic and Social life of his time

مقدمة:

ومكوّناتها، بل تمثل محور التربية عنده في مجرد سرِّ وقصصيّ لمآثر الماضي على أسماع الناشئة في قاعات الدرس، وربما دَعَم ذلك صيحات غاضبة من بعض الخطباء على المنابر هاتفين بالناس: «عودوا إلى الإسلام!»، لتكون المحصلة: جهلاً مركباً بكيفية العودة إلى الدين، أو عمارة الدنيا. والقسم الآخر قُلْد «الغرباء» المعاصرين، فأضحى مجرد «وكالات تربوية» للمؤسسات الغربية، توزع منتجاتها، وتترجم مطبوعاتها، وتعرّف برجالها وأعلامها، وتُدرس مناهجها وأنشطتها؛ لتكون ثمرة ذلك: زرع مشاعر النقص والضعة والهوان في نفوس الناشئة، وتهيئة المتفوقين منهم للانسلاخ العقلي والنفسي من مجتمعاتهم الأصيلة عند أول فرصة (الكيلاني، ٢٠٠٩، ٨٠).

لعلنا نتفق على أن السبب الرئيس في تخلف العالم الإسلامي المعاصر، هو عجز النظم التربوية في البلاد الإسلامية عن إخراج الإنسان المؤهل لتشخيص أزمتها القائمة، والعمل على استخلاص الحلّ الإسلامي لها. وربما حاول أصحاب القرار التغلّب على تلك المشكلة؛ فراحوا يرسلون البعثات الدراسية إلى الخارج، ويقيمون المؤسسات التربوية في الداخل، لكن غالب محاولاتهم باءت بالفشل؛ حيث ظلّ كثير من تلك المؤسسات قفراً من المؤهلات والخُطط والمناهج اللازمة لقيامها بالدور المطلوب منها في المجتمع!

لقد انقسمت غالب المؤسسات التربوية في العالم الإسلامي إلى قسمين: قسم قُلْد «الآباء» الماضين، فلم يعد عنده أدنى تصوّر لما تعنيه العملية التربوية

ولعل السبيل إلى ذلك — في نظر الباحث — أن يدْرُس المسلم المعاصر التراث التربوي لأبائه وأجداده حقَّ الدِّراسة، وأن يحيط به تمام الإحاطة والمعرفة، وأن يدرك في ذات الوقت أحكام عصره، ويصوغ مضمون رسالته بدقة ووضوح، بدلًا من الوقوف عند حدِّ التغني بالتراث وأمجاد الآباء والأجداد. فلا بُدَّ للعالم الإسلامي من وجود «فقه تربوي» يُعنى بتحليل تراث الآباء، ويستهدف توضيح المقاصد والغايات، ويرشد إلى طرق البحث التي توصل إلى تلك المقاصد، ويضع المعايير التي تحكم على قضايا التربية، ثم يسعى في إقامة علاقة المتعلم بالكون؛ وفقًا لتلك المقاصد والمعايير.

لقد أدرك القائمون على مجال التربية في الغرب — أيضا — فداحة الخطأ الذي وقع فيه من قبلهم، حين أوجبوا انحسار التربية في العالم المحسوس والرغبات الحسية، بعيدًا عن القيم والمثل العليا للدين، فناقش «ثيودور روزاك» الانشقاق الواقع بين الدين والعلم في كثير من أبحاثه، التي كان من أهمها بحثًا بعنوان: «أين تنتهي الأرض المعطلة؟» خصصه لمناقشة البعد الديني في ميادين السياسة الجارية، وكيف تعرّض الوعي الديني للكبث، وحُكِم عليه بالنفي من الثقافة المعاصرة (Rozak، ١٩٧٢، XX).

وكذا كتب «أبراهام ماسلو» بحثًا بعنوان: «خطر الانشقاق بين العلم والدين»، ركز فيه على التطورات الجديدة في ميدان علم النفس، والتي تحتم إجراء تغييرات جذرية في النظرية العلمية، بحيث تجعل المجتمع قادرًا على قبول الأسئلة التي يطرحها الدِّين، باعتبارها مكونات أساسية في نطاق العلم، فقد مهد الفصل بين الواقع الإنساني والمثل العليا الطريق للعلم المنشق عن الدِّين، ليزعم أنه يتعامل مع الوجود المادي الملموس فقط، دون غايات الحياة وأهدافها ومقاصدها الرفيعة، فغدا مثل هذا العلم القاصر سلعة رخيصة يمكن لأي شخص أن يشتريها لأي غرض، مما يجعل العلماء

والحقيقة أنه لا فرق بين كلا الاتجاهين؛ إذ الجميع يمرح في غياب عن واقع الحياة القائمة في المجتمع الإسلامي، وحاجاتها ومشكلاتها، وكلاهما يعمل على تعطيل العقل، وإن اختلفت مظاهر التعطيل.

لقد أدرك بعض الباحثين التربويين في عقد الثمانينات من القرن العشرين: أن العالم الإسلامي يعاني من «اغتراب في نظم التربية»، وأنه لا بُدَّ من «أسلمة» تلك النُظم لتجاوز الأزمة؛ فصدرت على إثر ذلك مؤتمرات، وعُقدت لقاءات ومؤتمرات، كان ناتجها في مجمله: مجرد الإشادة بثمار التربية الإسلامية في عصور الإسلام الأولى، مع إطلاق تعميمات نظرية، ربما تزوّد الدارسين بالشحنات الشعورية اللازمة للاعتزاز بالتراث الإسلامي، لكنّها لا تُفرز علمًا يمكن تحويله إلى مناهج ونُظم ومؤسسات؛ لأنها لا تميز — وللأسف — بين مستوى الفهم التجديدي، وبين المستويات التي تعوّق هذا الفهم أو تمنعه؛ إذ البحث في التربية الإسلامية هو نوع من الفهم البشري للإسلام، وليس هو الإسلام نفسه الذي تتضمنه نصوص القرآن والسنة (الكيلاني، ٢٠٠٩، ٨٢).

وقد كان مما أفرزته تلك التجربة — وللأسف — فلسفة تربوية تُوظف الإسلام كـ «أيدولوجية» اجتماعية أو حزبية، تهدف إلى إثارة العقل الجمعي، وتعبئة المظلومين ضدّ الظالمين، ثم إطلاق قوى الصراع بين الطرفين على كافة المستويات؛ لتكون النتيجة خرابًا مجتمعيًا شاملاً.

بدا واضحًا لجميع الخبراء التربويين — بعد هذه التجربة — أن الحاجة ماسّة إلى صياغة «نظرية تربوية إسلامية»؛ تعمل على تقديم التربية الإسلامية كرسالة إصلاحية، تُلبّي حاجات المجتمع الإسلامي المعاصر، وتحقق آماله، وتساعد أبناءه على دخول معترك الفكر التربوي العالمي، الذي يتطلّع إلى من ينقذه من أزيمته الراهنة.

ودراسة عبد المنعم بني عواد: «أصول الفكر التربوي عند الغزالي وابن رشد وابن خلدون» (بني عواد، ٢٠٠٧)، وغيرهم.

ومع هذا الكم من الدراسات والأبحاث، لا تزال الحاجة ماسة إلى دراسة الأفكار التربوية لأئمة المسلمين، لا سيما الذين اشتغلوا بالتربية العملية للتلاميذ والمريدين، وكان لهم أثر بالغ في تغيير الفكر التربوي في مجتمعاتهم إلى الأفضل، مع تضمينهم لأفكارهم وآرائهم وتجاربهم التربوية في مؤلفاتهم وكتاباتهم.

ومن هؤلاء الأعلام الذين كان لهم أثر بارز في إحداث نهضة تربوية عظيمة في عصره، ترتب عليها إنقاذ العالم الإسلامي - وقتها - من فتنه التمزق والاحتلال الغربي، وإعادته إلى مقدمة ركب الحضارة، ووضع في الصدارة والتقدم بين الأمم والمجتمعات: الإمام أبو حفص، شهاب الدين، عمر ابن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عمويه، الصديقي، السهروردي، المولود في سنة ٥٣٩ هـ، والمتوفى في سنة ٦٣٢ هـ، عن عمر يناهز ٩٣ عاماً.

لقد عاش الإمام السهروردي في فترة عصبية، تعرض فيها العالم الإسلامي إلى هزائم منكرة أمام الغزو الأوروبي الغربي، فيما عرف تاريخياً باسم: «الحملات الصليبية»، التي كانت نتاجاً طبيعياً لما ساد في المجتمع الإسلامي من أفكار واتجاهات وقيم وعادات، إذ إن الممارسات التي تجري في الميادين السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، هي الحلقات الأخيرة للسلوك الإنساني الذي يبدأ في العاطفة، ثم يمر في العقل، ثم ينتهي في الأعضاء خارج النفس ليظهر في مختلف ميادين الحياة (الكيلاني، ٢٠٠٢).

وقد قامت فكرة الإصلاح في هذه الفترة على يد التربويين، إيماناً بأن الاقتصاديين والعسكريين والسياسيين والعلماء: هم نتاج المناخ التربوي الموجود في المجتمع، فإذا فسد هذا المناخ فسد الناتج، وإذا صلح

مرتزقة يتكسبون بالعلم في أي مكان (ماسلو، ١٤٠١، ١٩).

لقد خلص هؤلاء جميعاً في النهاية إلى أنه لا بد من نظرية تربوية جديدة، تأخذ في اعتبارها ما للدين من أسس ومبادئ، فإن ملحد القرن التاسع عشر قد حرق البيت بدلاً من أن يُعيد ترميمه.

إن العالم المعاصر يتفاعل بسرعة شديدة، طبقاً لقانون اجتماعي يسميه (جوناس صولك): «البقاء للأكثر وعياً وحكمة» (Salk، ١٩٧٣)، والمنشود من التربية الإسلامية أن ترتفع إلى المستوى الذي يؤهلها لإخراج جيل يستشرف ملامح الطور العالمي القادم، ويعي مقوماته، ثم يتسلم زمام الدعوة إليه، والإنذار من التخلف عن عبوره، وأن تمدّ الجسور الثقافية بينها وبين الآخر، لتعبر من خلالها إلى العقول والقلوب.

ولعل مفتاح ذلك — كما تقدم — هو البحث الدقيق في التراث التربوي الإسلامي، والتنظير للأصول التي بُنيَ عليها، وإدارك العلاقة بين الواقع، وبين تلك الأصول والأساليب التربوية، ليتمكن تجديد الصالح منها، وتطوير غيره؛ ليتلائم مع واقع عالمنا الإسلامي في عصره الراهن.

لقد أُجِزَت كثيرٌ من الدراسات التي عُذيت بدراسة الفكر التربوي لدى العديد من أئمة المسلمين وعلمائهم المشهورين بنظرياتهم وآرائهم التربوية، منها: دراسة ماجد الكيلاني: «الفكر التربوي عند ابن تيمية» (الكيلاني، ١٩٨١)، ودراسني عبد الأمير شمس: «الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق» (شمس الدين، ١٩٨٤)، و«الفكر التربوي عند ابن جماعة» (شمس الدين، ١٩٩٠)، ودراسة ختام عوض: «الفكر التربوي عند الإمام أحمد بن حنبل» (عوض، ١٩٩٣)، ودراسة زكريا ربابعة: «الفكر التربوي عند الإمام السيوطي» (ربابعة، ٢٠٠٠)، ودراسة فكرت إبراهيم: «الفكر التربوي عند الإمام ابن الجوزي» (إبراهيم، ٢٠٠٥)،

الفكر التربوي لإمام مثله، مساهمة كبيرة في صياغة نظرية تربوية إسلامية.

لقد عاش الإمام شهاب الدين السهروردي حوالي ثلاثة وتسعين عاما، من عام ٥٣٩ هـ، وحتى عام ٦٣٢ هـ، وهي فترة حافلة بالأحداث المهمة في حياة الأمة الإسلامية على كافة الأصعدة: العلمية، والثقافية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وقد كان الإمام السهروردي في بغداد، وهي يومئذ عاصمة الدولة، ومستقر الخليفة العباسي، وحاضرة البلاد الإسلامية، وموطن تلاحق الأحداث التي تجري في سائر البلاد التابعة لسلطان الخلافة العباسية آنذاك.

ولا شك أن هذه الأحداث - العلمية والثقافية والدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية - التي رسمت معالم عصر الإمام السهروردي، قد أثرت في فكره التربوي تأثيرا كبيرا، لا سيما وهو شخصية بارزة في المجال التربوي والديني، وصاحب منهج إصلاحى كان له دور أصيل في معالجة كثير من سلبيات عصره، وفي وضع إطار تربوي عام للخروج من أزمت المجتمع المتهالوي، وإعادة بث روح القوة والبناء والإعمار فيما بقي منه.

وسوف يحاول الباحث في هذا البحث:

* التعريف بمكانة المدرسة السهروردية، وجهودها في التربية، حيث تعد تلك المدرسة من أهم مدارس التربية منذ نشأتها، فكما يقول سينسر ترمنجهام: «لقد كانت نظرة شهاب الدين السهروردي أعمق من تلك التي كانت لمؤسس «القادرية» و«الرفاعية»، ولقد كانت السهروردية مذهباً صوفياً، وكان أتباعه يقدمون تعليماته في كل أجزاء العالم الإسلامي» (Trimingham, 1971, 35). فقد انتشر أتباعها في كثير من الأقطار الإسلامية كأفغانستان، والهند، والعراق، ومصر، وإيران، وخراسان، وتركيا، وغيرها، وتفرع عنها أكثر

صلح، وهو منهج رباني أصيل نبه عليه الحق سبحانه في القرآن الكريم حين قال: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) [الرعد: ١١]. وحين قال أيضا: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) [الأنفال: ٥٣]. وقد قام بهذه المحاولة أربع مدارس تربوية، هي: المدرسة الغزاليّة، والمدرسة القادريّة، والمدرسة السهرورديّة، والمدرسة البطانيّة (الرفاعيّة)، وما تفرّع عنهما من مدارس صغيرة متفرقة في نواحي العالم الإسلامي.

وكانت المدرسة السهروردية — بقيادة الإمام السهروردي — من أهم المدارس التي لعبت دوراً مهماً في عملية الإصلاح والتجديد في تلك الفترة، عن طريق التركيز على هدفين رئيسيين: إخراج جيل جديد من العلماء والقادة الذين تتوحد أفكارهم ولا تتناذب، والعمل على معالجة الأمراض الرئيسة التي تنخر في جسد العالم الإسلامي، بدل الاشتغال بالمضاعفات الناتجة عن هذه الأمراض.

وإذا كانت المدرسة الغزالية والمدرسة القادرية قد وجدنا حظوة واهتماماً من التربويين، فإن المدرسة السهروردية والمدرسة الرفاعية لم تحظيا بذات العناية من الدرس التربوي.

في حين تميزت المدرسة السهروردية عن المدرسة الرفاعية بجزارة الإنتاج الفكري المكتوب، بالإضافة إلى الانتشار الواسع في كثير من أقطار العالم الإسلامي، مع ما لشخصية الإمام السهروردي من أثر تربوي بعيد المدى في عصره وبعده، ولدى الموافقين والمخالفين.

كما كان للإمام السهروردي فكر تربوي متكامل ضمنه كتبه ومؤلفاته، لا سيما كتابه الأهم: «عوارف المعارف»، الذي تظهر فيه شخصيته كمربي، كما تظهر فيه ملامح نظريته التربوية المتكاملة وآرائه في فلسفة التربية، ومناهجها، وأساليبها، ووسائلها، وفي دراسة

من إحدى عشرة مدرسة صوفية معروفة (حلمي، ١٩٣٥، ١٧٩).

* بيان الأهمية التربوية الكبيرة لكتابات الإمام السهروردي، لا سيما كتابه «عوارف المعارف»، الذي لو لم نثر من كتب الإمام السهروردي إلا عليه لكان كافياً في بيان منهجه (المناعي، ١٩٩١). حتى قال عنه الدكتور محمد مصطفى حلمي: «يمكن اعتباره كتاباً تعليمياً بكل معاني الكلمة» (حلمي، ١٩٣٣). وكان من مظاهر العناية به أن وضع عز الدين الكاشاني كتابه «مصباح الهداية» باللغة الفارسية، مستنداً إلى نص الإمام السهروردي مع إعادة ترتيبه (الكاشاني، ١٣٩١). كما ترجمه Wilberforce Clarke (ويلبار فورس كلارك) إلى اللغة الإنجليزية (Clarke، ١٨٩١). وكذا ترجمه Richard Gramlich (ريتشارد جرمليتش) إلى اللغة الألمانية، مفتتحاً به مشروعاً في تحقيق وترجمة أمات كتب التصوف الكلاسيكي (Gramlich، ١٩).

* بيان كيفية الاستفادة من منهج المدرسة السهروردية في معالجة تلك الظواهر المنحرفة الموجودة في بلادنا العربية والإسلامية، والتي تعاني منها الأمة، حيث تحاول حشد الجموع، دعوة منها إلى تغيير المجتمعات عن طريق القوة العسكرية، مدعية أن التغيير يكون من القمة لا من القاع، على الرغم من وجود آفات وأمراض متقطعة تنخر في جسد الأمة، وتجعلها أكثر قابلية للهزيمة، دون النظر إلى ضرورة العلاج التربوي لآفات المجتمع، بدلاً من الانشغال بمضاعفاتها وأثارها التي تظهر على السطح. والله الموفق والمستعان.

أولاً: أثر المدرسة السهروردية في الحياة العلمية والثقافية :

اتسمت البيئة العلمية والثقافية في المجتمع الإسلامي في عصر الإمام السهروردي بعدد من السمات البعيدة كل البعد عن طابع الثقافة الإسلامية الأصيلة، والمتعارضة تماماً مع ما ينبغي أن تكون عليه البيئة

العلمية الصالحة لإنتاج العلماء والمتعلمين، وكان أهم هذه السمات وأبرزها في تلك الفترة:

١- جمود الفكر الإسلامي وانتشار الصراع المذهبي:

مع أن المجتمع الإسلامي في عصر الإمام السهروردي لم يعدم المخلصين من المعلمين والمربين والدعاة العاملين، ومع أنه كان هناك نشاط إسلامي يعمل بدأب واستمرار، إلا أن هذا النشاط اتسم - بشكل عام - بالمذهبية والانقسام، لذلك ظلت جهود العاملين تهدر على مذابح التضحيات دون الوصول إلى نتائج تذكر.

لقد نشأت المدارس العلمية الإسلامية - في الأصل - كمدارس فكرية، مهمتها تشكيل فكر المجتمع وتحديد معالم الثقافة الإسلامية العامة، مثل مدرسة سفيان الثوري، ومدرسة أبي حنيفة، ومدرسة الشافعي، ومدرسة أحمد بن حنبل. ولم تكن هذه المدارس إلا تخصصات في إطار الرسالة الإسلامية الواحدة، وكان أغلب رجالها قد تتلمذوا على يد بعضهم البعض، وربطتهم روابط المودة والاحترام المتبادل. وكانت الوظيفة الرئيسية لهذه المدارس هي: بلورة النظم التي تتدرج إلى مؤسسات اجتماعية وثقافية وإدارية واقتصادية وهكذا، إلا أن هذه المدارس الفكرية قد تطورت في عصر الإمام السهروردي إلى مذاهب تشبه الأحزاب أو الجماعات في زماننا.

ومنذ النصف الثاني للقرن الخامس الهجري، دخل أتباع هذه المذاهب في صراع مذهبي استنفد جهود الجميع في ميادين لا طائل تحتها، ووسم جوانب الحياة الثقافية والعلمية بالسلبية والتقليد والجمود، وقسم الأمة إلى فرق متناحرة متنافرة، ودحر قضاياها الرئيسية إلى هوامش اهتمامات هذه المذاهب والفرق.

فقد كان هناك أهل الحديث: الحنابلة، الذين أنجبوا في تلك الفترة علماء اشتهروا بحماسهم واجتهادهم في جذب جماهير العامة إلى صفوفهم، كما اشتهروا بقدرتهم على إثارة المعارضة أمام الاتجاهات والعناصر

راحوا يشككون في صحة معتقدهم، ناسبين إليهم وإلى إمامهم - أبي الحسن الأشعري - أسوأ الصفات.

ولعل فيما كتبه الأهوازي (ت ٤٤٦ هـ) في كتابه «مثالب ابن أبي بشر» - يقصد الإمام أبي الحسن الأشعري - صورة واضحة لما كان بين أصحاب الاتجاهين من انقسام وفرقة، والشواهد على ذلك كثيرة جدًا في كتب التاريخ المعاصرة، وسوف يذكر الباحث نماذج منها لدى استعراضه لآثار المذهبية في تلك الفترة (الأهوازي، ١٩٧٠، ١٢٩).

كذلك كان الأشاعرة - بسبب دور الإمام أبي الحسن الأشعري في دحض عقائد المعتزلة - يعانون من عقدة الاستعلاء الثقافي. فقد كانوا يرون أنفسهم أهل الثقافة والفكر، ويرمون الحنابلة بالسطحية وضيق الأفق.

ويقدم ابن عساكر - أحد مشاهير الناطقين باسم الأشاعرة - صوراً من هذا الاستعلاء والصراع المذهبي الذي كان يستنزف طاقات العمل في المجتمع الإسلامي أمام التحديات المختلفة، حين يقول: «ولم تزل الحنابلة ببغداد من قديم الدهر على ممر الأوقات، تعترض بالأشعرية على أصحاب البدع لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات، فمن تكلم منهم في الرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم، ومن حقق منهم في الأصول في مسألة ففهم يتعلم، فلم يزلوا كذلك حتى حدث الاختلاف زمن أبي نصر القشيري ووزارة النظام، ووقع بينهما الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام، وعلى الجملة فلم يزل في الحنابلة طائفة تغلو في السنة، وتدخل فيما لا يعينها حباً للخوض في الفتنة، ولا عار على أحمد رحمه الله من صنيعهم، وليس يتفق على ذلك رأي جميعهم، ولهذا قال أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين وهو من أقران الدراقطني ومن أصحاب الحديث المتسنن: رجلا صالحان بُلِّيا بأصحاب سوء، جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل» (ابن عساكر، ١٣٤٧، ١٦٣).

التي لا يرضون عنها، متحملين في ذلك ألواناً قاسية من الاضطهاد والأذى.

وإلى جانب الحنابلة، كان هناك الأشاعرة: الشافعية، الذين اشتهروا بثقافتهم العميقة وقدرتهم على مواجهة تيار الفلسفة والعقائد الباطنية، ولقد أنجبوا في هذه الفترة علماء أفاضاً كالإمام الجويني وتلميذه أبي حامد الغزالي والكلبي الهراسي.

ورغم جلاله الدور الذي لعبه الحنابلة والأشاعرة في نشر الثقافة الإسلامية وإثراء الحياة العلمية للمجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، فقد كانوا يعانون من أخطاء منهجية، تركزت في أن ولاء هذه الجماعات كان لانتماءاتها المذهبية أكثر من ولائها للفكرة التي حملتها، أو للمجتمع الذي تنتسب إليه.

لقد كانت المشكلة الأساسية التي تفرعت عنها سلبيات هذه المذاهب: أن كل جماعة منها اعتبرت نفسها صاحبة الحق الوحيد في الوجود على مسرح الحياة العلمية والثقافة الإسلامية بسبب تاريخ أسلافها المجيد، فالحنابلة - بسبب جهاد من سبق منهم منذ أيام ابن حنبل، وبسبب المحن التي عانوها - أصبحوا يرون أنفسهم أوصياء على المجتمع الإسلامي، وأنهم هم وحدهم أهل السنة والفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية، ولهم وحدهم حق الوجود، وحق الدعوة إلى الإسلام، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبسبب هذا الاعتقاد صاروا إذا قام إلى جانبهم من يحاول الدعوة إلى الله أو تجديد الثقافة الإسلامية أو الجهاد في الميدان العلمي، اعترضوا عليه، وقاوموه، وأثاروا الشغب ضده في المساجد وخارجها.

ولذلك حين أخذ الأشاعرة في الدعوة والنشاط الإسلامي: اعتبرهم الحنابلة منافسين لهم، مخربين لجهودهم؛ فراحوا يعترضون دعاة الأشاعرة ويتهمونهم بشتى التهم، ويثيرون الشغب بوجودهم في كل مكان، بل

٥٨٧هـ ، فقد حدثت بينه وبين الحنابلة فتن كثيرة (الذهبي، ١٩٨٢، ١٢٦).

٢- فساد الروابط العلمية بين طلاب العلم وشيوخه:

لقد تسربت المذهبية الحزبية - أيضا - إلى صفوف الطلبة فأفسدت روابطهم وعلاقاتهم، وحملتهم على الخصومات والصراعات التي كانت قائمة في المجتمع، فقد حرص المدرسون من مختلف المذاهب على اجتذاب الطلاب حولهم، وغرس المفاهيم المذهبية في عقولهم واتجاهاتهم، فتحولت مجالس الدرس وساحات المدارس إلى ميادين لمناظرة آراء المذاهب وتفنيد آراء المخالفين ومهاجمتهم بالتنصيح والتلميح، ولذلك أصبحت المصادمات وحوادث الشجار بين مجموعات الطلبة ظاهرة بارزة في المدارس.

ففي بغداد سنة ٥٧٣ هـ ، تُوفي خطيب جامع المنصور - محمد بن عبد الله الشافعي - فمنع الحنابلة من دفنه بمقبرة الإمام أحمد بن حنبل، لأنه شافعي وليس حنبلياً!! وحدثت بسبب ذلك فتنة بين الطائفتين، تدخل على إثرها الخليفة العباسي المقتفي (٥٣٠-٥٥٥هـ) وأوقفها، وأفشل محاولة الحنابلة منع دفن المتوفى بمقبرتهم، وأمر بدفنه فيها، فتم ذلك (سبط ابن الجوزي، ٢٠١٣، ١٨٢).

ولم تكن الحال خارج بغداد بأفضل من ذلك، بل كانت تتور الخصومات المذهبية وتشعل الفتن حتى تتدخل السلطات وتخدم ذلك (ابن كثير، ١٩٩٩، ١٢٧).

ففي أصفهان قامت الفتنة بين فقهاء الشافعية والحنفية سنة ٥٦٠ هـ ، فكان على رأس الشافعية عبد اللطيف الخجّدي الشافعي، وعلى رأس الحنفية قاضي البلد، فحدثت بينهم فتنة كبيرة بسبب التعصب للمذاهب، فخرج المتعصبون إلى القتال لمدة ثمانية أيام، فكثرت بينهم الشرور والخُطوب، وقُتل منهم خلق كثير، وأحرقت وحُرّبت منازل ومرافق كثيرة، وبعد ثلاثة أيام اُفترقوا على أقبح صورة (ابن الأثير، ١٩٨٧، ٤٧٨).

وكتاب «تبيين كذب المفتري» - وهو ردُّ على كتاب الأهوازي المتقدّم - نموذج ثانٍ لتلك الفترة التي اتسمت بالصراع المذهبي، بينما المصائب تتوالى على المجتمعات الإسلامية من داخل ومن خارج. ولقد ذكر ابن عساكر السبب المذهبي لتأليف الكتاب بوضوح وصراحة فقال: «والمقصود منه إظهار فضله - أي الإمام الأشعري - بفضل أصحابه كما أشرت ...». إلى أن قال: «فمن ذم بعد وقوفه على كتابي هذا حزب الأشعري، فهو مفتر كذاب عليه ما على المفتري» (ابن عساكر، ١٣٤٧، ٣٣٠).

قال الذهبي: «وقد أُلّف الأهوازي جزءاً في مثالب ابن أبي بشر، فيه أكاذيب، وجمع أبو القاسم - يعني ابن عساكر - في مناقبه فوائد، بعضها أيضا غير صحيح» (الذهبي، ١٩٨٢، ٨٩).

ومن الأحداث الدالة على ذلك فتنة الخبوشاني بمصر، ومفادها أنه لما فتح السلطان صلاح الدين الأيوبي مصر سنة ٥٦٧ هـ ، أراد شيخه الفقيه الصوفي نجم الدين الخبوشاني الشافعي الأشعري (ت ٥٨٧ هـ) نبش قبر المقرئ أبي عبد الله بن الكيزاني الشافعي (ت ٥٦٢ هـ) المدفون بقرب ضريح الإمام الشافعي، وقال عن ابن الكيزاني: لا يكون زنديق بجانب صديق، ثم نبش قبره، وأخذ رفاته ودفنها في موضع آخر، فثار عليه الحنابلة وأهل الحديث، وتآلبوا عليه، وجرت بينهم حملات حربية، انتهت بانتصاره عليهم (الذهبي، ١٩٨٢، ٤٤٥).

لقد كان الرجلان - الخبوشاني و ابن الكيزاني - شافعيين في الفروع، فرّق بينهما الاعتقاد في الأصول، فكان ابن الكيزاني على مذهب أهل الحديث ، وكان الخبوشاني أشعري المعتقد، فتعصّب الخبوشاني على الرجل تعصبا زائداً، حتى نبش قبره، ولم يراع له حرمة. وكان الخبوشاني رجلاً طائشاً متهوراً، معروفاً بكثرة الفتن منذ أن دخل مصر، إلى أن تُوفي بها سنة

١- الاهتمام بالمشكلات المعاصرة والحاجات القائمة للمجتمع:

لقد أفرز المفهوم المذهبي الذي اتسمت به الحياة الثقافية الإسلامية أن تحددت أطر الإنتاج الفكري في حدود المذاهب، فصارت المؤلفات إما اجتراراً وتكراراً لأفكار من سبقوا من رجال المذاهب، أو إطرء وإشادة بتضحياتهم وجهادهم، وظهرت كتب الطبقات المذهبية كطبقات الحنابلة، وطبقات الشافعية، وظهرت الشروح والحواشي والمختصرات المذهبية، وفي كل هذه الأعمال الفكرية لم تنل المشكلات المعاصرة والحاجات القائمة التي تتعلق بالأمة الإسلامية آنذاك سوى إشارات هامشية. وهو ما جعل الإمام السهروردي يوجه كل طاقاته إلى علاج أسباب الانصراف عن المشكلات الرئيسية للمجتمع المسلم إلى الانشغال بسفاسف الأمور، فبدأ بتشخيص المرض، حتى يتمكن من وصف العلاج على وجه الدقة، ولقد توصل إلى أن علاج هذه الظاهرة ينبني على ثلاثة أمور:

أولها: أن الأساس في وجود الأمة الإسلامية هو تبليغ رسالة الرحمة والسلام إلى العالم كله، فإن الله تعالى استخلفهم في الأرض، وأقامهم بين عباده نيابة عنه تعالى (السهروردي، ٢٠١٨، ٩).

وثانيها: أن المسلمين قد قعدوا عن تبليغ هذه الرسالة، فلا بد من البحث في أسباب هذا القعود.

وثالثها: أن هذا البحث لا بد أن يخرج بالتشخيص والعلاج، وليس بمجرد توترات سلبية تقوم على إلقاء اللوم وتبادل الاتهامات (السهروردي، ٢٠٠١، ١١٤).

ولذلك خلت كتب الإمام السهروردي من تحريض المسلمين على الجهاد المسلح ضد الغزاة، كما اعتمد فيها مبدأ النقد الذاتي، بعيداً عن وضع التبريرات وإلقاء المسؤولية على الغير، كما أنه بدأ من منطلق

وفي مدينة مرو، في زمن الوزير الخوارزمي مسعود بن علي المُنوفى سنة ٥٩٦ هـ، قامت الفتنة بين الشافعية والحنفية أيضاً، وذلك أن هذا الوزير كان متعصباً للشافعية، فبنى لهم جامعاً بمرو، مشرفاً على جامع للحنفية، فتعصب الحنفية وأحرقوا الجامع الجديد، فاندلعت فتنة عنيفة مدمرة بين الطائفتين، كادت «بها الجماجم تطير عن الغلاصم» (ابن الأثير، ١٩٨٧، ٢٥٠).

وخلال هذه الفتن والمصادمات كثيراً ما كانت التهم تُلَق وتُتبادل الوشايات كما حدث حين وشى طلبة الحنابلة بأحد كبار مدرسي المدرسة النظامية من الشافعية، وهو محمد بن علي الكبري المعروف بالكيا الهراسي - الذي كان زميلاً لأبي حامد الغزالي في الدراسة على الجويني، واحتل المكانة العلمية التي احتلها الغزالي - زاعمين أن الكيا الهراسي باطني ينتسب إلى الباطنية الحشاشين، فقبضت السلطات عليه في الثالث من محرم وعُزل عن التدريس وأودع السجن. وقد انتبه لهذه الظاهرة الخطيرة العقلاء من الطرفين ومنهم شيخ الحنابلة ابن عقيل، ومضوا إلى السلطان ليشهدوا ببراءة الكيا الهراسي من التهمة الموجهة إليه فتم إطلاق سراحه (ابن كثير، ١٩٩٩، ١٦٢).

ولم تكن هذه الحوادث إلا نماذج لما كان يتكرر من أن لآخر خصوصاً أن المؤرخين الإسلاميين لم يدونوا منها إلا ما عظمت خطورته وعم أثره.

لقد أفرزت الحياة العلمية والثقافية في عصر الإمام السهروردي عدداً كبيراً من السلبيات والتداعيات الخطيرة في المجتمع المسلم آنذاك، خصوصاً ما ترتب على المفهوم المذهبي - أو المفهوم الحزبي بمصطلحنا المعاصر - مما أثر على الفكر التربوي للإمام السهروردي، حيث حاول من خلال ممارساته ومؤلفاته التربوية علاج تلك الآثار والتداعيات، مما يمكن بيانه في النقاط الآتية:

هـ ، وظل فيها إلى أن توفي عام ٦٣١ هـ (القفطي، ١٣٢٦، ١٦١).

والواقع أن هذه الظاهرة تتكرر في كل عصر تشبع فيه المذهبية أو الحزبية، ويحل (أغبياء) الطلبة محل (الأذكىاء) في الدراسات العلمية، فيهبط الفكر الإسلامي إلى الانغلاق والجمود والتطرف، ويمضي دون تبصر فكري في سائر ميادين الحياة.

ولقد كان لذلك أثر مهم في فكر الإمام السهروردي، حيث راح يؤكد على ضرورة التفاعل والتلاقح الفكري بين علماء التخصصات المختلفة، فإذا به يبعث بالرسائل للعلماء المؤثرين من أهل عصره على اختلاف توجهاتهم واختصاصاتهم. فيكتب إلى الإمام فخر الدين الرازي شيخ المتكلمين، ويصفه بأنه بلغ «رتبة الراسخين في العلم، لا المترسمين بصورة العلم المتشعب المتجزئ، وهم وراث الأنبياء عليهم السلام» بل يوجه العلماء والمتعلمين إلى الوقوف صفاً وراء الإمام الرازي، مشيراً إلى أنه «ينبغي للمتعلمين الحذاق من أرباب الديانات أن يمدوه بالدعاء الصالح» (السهروردي، خ ٠٢٠٢٣ - ١٥، ١).

كما تواصل مع الإمام محيي الدين بن العربي، أحد كبار الصوفية، والمعروف عندهم بالشيخ الأكبر، حتى زاره الأخير في بغداد سنة ٦٣٠ هـ، فتحدثا، وجرت بينهما مباحثات، فلما خرج ابن العربي من عنده، سئله بعضهم: ما تقول في ابن العربي؟ فقال: «بحر الحقائق» (السيوطي، ١٩٩٥، ١٩).

ويكتب بالإجازة إلى شيخ الإسلام بهاء الدين زكريا بن محمد القرشي الملتاني (زيدي، ١٩٧٤)، حين بلغه أثره التربوي بين أهل وطنه، وكيف انتشر وعظه بين الناس، وأقبل الكثير منهم على صحبته (السهروردي، خ Ma VI 90,4).

٣- التوجه لإصلاح ما فسد من أهداف التعليم وغاياته:

إسلامي أصيل، فلم يدع إلى تغيير عسكري أو سياسي، بل جعل منطلقه من الإصلاح الفكري والتربوي، وهو مبدأ قرره القرآن الكريم في الأساس، حيث قال تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) [الرعد: ١١]. إضافة إلى أنه لم يعالج قضايا المسلمين باعتبارهم قومية منفصلة تصارع قوميات أخرى، وإنما باعتبار هذه القضايا بعض مضاعفات قعود المسلمين عن تبليغ رسالة الرحمة والسلام للبشرية.

٢- التفاعل الثقافي والانفتاح على التيارات العلمية المختلفة:

لقد أفرز الالتزام المذهبي - أيضا - نوعاً من الإرهاب الفكري ضد المستنيرين من أعضاء المذاهب نفسها، ففرض عليهم التوقف عن التفاعل الثقافي مع نظائرهم من خارج المذهب، وألزمهم الاقتصار على مطالعة كتب المذهب وتصانيفه، والذين كانوا يخرجون على تقاليد المذاهب في الانغلاق والتعصب، ويفتحون على الآخرين يصبحون هدفاً للاتهام بالنفاق وعدم الالتزام، مهما كانت منزلتهم العلمية أو رتبته المذهبية، ومثال ذلك ما حدث مع الشيخ أبي الوفا علي بن عقيل شيخ الحنابلة في زمانه، فقد ثار عليه الحنابلة المتشددون، وأيدهم الأتباع المقلدون؛ لأنه فقط كان يجالس العلماء من غير مذهب الحنابلة، فقد اعتاد الإمام ابن عقيل أن يتردد على أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي ليحيط علماً بمذهب الاعتزال، فاتهمه الحنابلة بالخروج على تعاليم المذهب، وجرت بينه وبينهم فتنة طويلة، ولم يصطلح معهم إلا بعد أعوام (ابن الجوزي، ١٩٣٨، ٢١٢).

بل يذكر القفطي أن الإمام الأمدي أراد أن يتوسع في دراسة علوم الأوائل، وتواصل لأجل ذلك مع جماعة من نصارى مدينة الكرخ ويهودها على سبيل المباحثة العلمية، فقاطعه الفقهاء وهجروه، واتهموه في عقيدته، حتى اضطروه إلى الهجرة إلى مصر عام ٥٩٢

البيئة التي تسهل له أن يعيش تطبيقات المثل الأعلى وممارستها، كالربط والزوايا، والاستمرار في عرض المثل الأعلى على الفرد، من مراقبة الشيخ ومذاكرة سير الصالحين، ليعمل على تغيير نفسه والتمرحل بها في درجات الترقى، فيتحرر من الموروثات الاجتماعية والثقافية التي تخالف المثل الأعلى. وكلما كان مطلوب الإنسان عزيزاً وجليلاً، كلما كانت إرادته أعلى وأكمل، فالعلاقة بين المثل الأعلى والإرادة علاقة طردية. (السهروردي، خ Ma VI 90,4).

ويرى الإمام السهروردي أن الإنسان يفقد الإرادة النبيلة في ثلاث حالات: عند فقدان القدرة العقلية، وهو مستوى عدم الفهم عن الله تعالى، والجهل بالحكمة الإلهية مما يجري في الوجود، وعن تكبيل هذه القدرات بأمتلئة السوء التي تسربت إليها من خلال موروثات اجتماعية وثقافية يرثها الفرد من بيئته الأسرية والاجتماعية، ولذا فهو يركز دائماً على ضرورة مراجعة التربية لما ورثه الإنسان من بيئته الخاصة والعامة، وتقويمه في ضوء المثل الأعلى الذي تود التربية تنشئته عليه. (السهروردي، خ Ma VI 90,4).

ويؤكد على أن هذه الموروثات تقيم سدوداً حاجزة أمام المثل العليا المرئية والمسموعة والمقروءة، تتمثل في «الغشاوة» و«الران» و«الوقر» كما نص عليه القرآن، الذي أطلق على هذه الحواجز اسم «الأغلال» و«الإصر». ويرى أن هؤلاء الذين قد كبلتهم الأغلال والأصار عن بلوغ التحقق بالمثل الأعلى، لا يعذبون، وإذا تعلقوا بعدم القدرة على التحقق، وجب أن يعالجوا قسراً، ويضرب عليهم الحجر الصحي والحمية، فيعزلون عن الناس لحين تصفية أرواحهم، وتحقيقها بالمثل العليا، وتخليصها من أغلال الموروثات الباطلة، حتى لا تنتقل عدواهم إلى غيرهم. (السهروردي، خ Ma VI 90,4).

وأما الحالة الثالثة التي يفقد فيها الإنسان إرادته النبيلة فهي حالة انعدام المثل الأعلى، وهي المؤسسات

لقد انعكست آثار التعصب المذهبي على التعليم ومؤسساته بشكل خطير جداً، فقد تسرب شيوخ المذاهب إلى المدارس والمؤسسات التعليمية، وانتشروا فيها وأثروا تأثيراً بالغاً في مناهجها وأهدافها واتجاهاتها ونوع الحياة السائدة فيها، مما أدى إلى فساد أهداف التعليم وغاياته، حيث أصبحت تدور حول تأهيل الدارسين لمناصب الإفتاء والقضاء والأوقاف والتدريس في الجامعات والمدارس والحسبة وغير ذلك مما كان قائماً في ذلك الزمان، ولقد تنافست المذاهب لهيمنة آرائها في هذه المجالات تمهيداً لهيمنتها على المناصب والإدارات.

وقد حاول الإمام السهروردي معالجة ذلك، حيث جعل من تربية الإرادة عند الفرد هدفاً رئيساً من أهداف التربية، بل ويعتبر أن الإرادة هي المركب الأول للعمل الصالح، وأنها الوظيفة الثانية من وظائف القلب، وهي ثمرة تفاعل القدرات العقلية مع المثل الأعلى. ويعرف الإرادة على أنها قوة الرغبة والاختيار التي توجه الإنسان نحو قصد معين، فيتولد منها الميل إلى الشيء الحسن، والنفور من الشيء القبيح. وتهدف التربية الإسلامية في نظر الإمام السهروردي إلى تنمية مستويات الإرادة، لتتخذ مواقعها حسب نسق معين تحتل فيه إرادة العقيدة والقيم منزلة التوجيه والإرشاد، بينما تتوجه إرادة المأكل والمنكح توجهها واعياً وفق القيم والعقائد، ليبلغ الإنسان بذلك المنزلة العليا، ويخرج عن إرادات الحيوان الذي يتوقف عند إرادة الغذاء والنكاح. ويرى أنه إذا اختل هذا النسق، فهيمنت إرادة الطعام والنكاح فإن التربية تكون قد خرجت عن مسارها السليم، وهو بذلك يعارض نظم التربية التي تجعل من الرفاهية المادية وزيادة الدخل وثقافة الاستهلاك أسمى درجات المثل الأعلى الذي تتحرك إليه إرادة المتعلم، بل ولا يعتبرها نموذجاً لنظم التربية لأنها تهمل إنسانية الإنسان. ويقرر أن نمو الإرادة ونضجها يحتاجان إلى شروط معينة، تتمثل في نمو القدرات العقلية للفرد؛ ليفهم حاجته لتنمية إرادته، وتوفير

على سلوكه وجوارحه وأركانها، فيتقيد بأوامر الشرع، ويحفظ نفسه من هفوات الطبع، فيرجع بذلك إلى طهارة الفطرة، ويحصل له الزهد في الدنيا. (السهروردي، 2018، ١).

كما يبني منهج التربية على تزكية النفوس، التي يراها عملية تربوية تستهدف الارتقاء بالإنسان من مستوى الخضوع للشهوات والأهواء، إلى مستوى التحرر، ليكون في مقام العبودية الحقة، وهذا يقتضي معرفة دقيقة بحقيقة النفس البشرية، وأسباب مرضها، وكيفية علاجها وشفائها. (السهروردي، 2018، ٢).

وهو يعتمد في ذلك مبدأ التطبيق والممارسة، ولا يرى الجانب النظري وحده كفيلاً بإحداث العلاج المطلوب، بل ينبغي على الإنسان أن يجاهد نفسه بالعمل، وأن يواظب على دوام المراقبة لقلبه، وألا ينقطع عمله، وأن يخرج من إرادته واختياره، إلى ما هو الحق (السهروردي، 2018، ٣).

كما يؤكد السهروردي على ضرورة الإعداد الوظيفي، وأنه لا بد للإنسان أن يكون له عمل يأكل منه، «إذ لا ينبغي للإنسان أن يسأل غيره مهما أمكن، فقد حث النبي ﷺ على ترك السؤال بالترغيب والترهيب، حيث قال: لأن يأخذ أحدكم حبلًا فيحتطب على ظهره فيأكل ويتصدق خير له من أن يأتي رجلاً فيسأله أعطاه أو منعه ذلك، فإن اليد العليا خير من اليد السفلى» (السهروردي، 2001، ٢٥٥).

٥- الاهتمام بالعلوم الطبيعية:

وقع الانشقاق بين الدراسات الإسلامية وبين العلوم الطبيعية والدراسات الاجتماعية، فانحسرت الأخيرة في المؤسسات الخاصة بسبب اقترانها بالفلسفة، وبسبب تأثير الفقهاء على السلطات التي وقفت من هذه العلوم موقفًا سلبيًا يقوم على الريبة وعدم التشجيع.

التربوية التي خرجت عن إطار الشرع الشريف، وفصلت بين التربية والدين، أو المؤسسات التي تقوم في ظل الاحتلال والغزو على كبت الحرية والتميز العنصري. وهنا ينبغي على الإنسان أن يبحث عن المثل الأعلى بنفسه حتى يحصله، ويقتدي به، فطلب المربي من أوجب الواجبات، حتى يتخرج للعالم أناس أقوياء الإرادة. (السهروردي، خ 4، 90، VI Ma).

٤- التوجه لتجديد المناهج الدراسية وتوسيع مفهومها:

نتيجة لفساد أهداف التعليم فقد ضاق مفهوم المنهج الدراسي، فاقتصر على مباحث الفقه الخاصة بالعبادات والمعاملات التي تحددت بالأطر المذهبية، فانقسمت المدرسة الواحدة إلى دوائر وأقسام حسب المذاهب الممثلة في المدرسة، واختفت مباحث التزكية والأخلاق وعلوم الآخرة وتأهيل الدعاة والمصلحين، وتوقف التجديد والابتكار، وغلبت على المناهج أساليب الطابع الذهني والدفاع عن تعاليم المذهب ومحاولة إشاعتها بين الدارسين أكثر من معالجة مشكلات الحياة القائمة بمعناها الشامل؛ ولذلك شاعت أساليب المناظرة والجدل الذي أصبح علمًا مستقلاً له أصوله وقواعده، واختفت أساليب التطبيق والتركيز على السلوك والمهارات العقلية والعلمية.

وهو ما دفع الإمام السهروردي إلى محاولة علاج هذا الخلل، وتجاوز ذلك الجمود، إلى الاهتمام بمشكلات المجتمع القائمة، فراح يضع مناهج التربية وفق الأصول التربوية التي حددها القرآن الكريم والسنة المطهرة، مراعيًا في ذلك مشكلات المجتمع وحاجاته القائمة، فنهض إلى بناء العقيدة الإسلامية، فكتب عقيدته المشهورة «أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى»، وضمنها خلاصة العقيدة الإسلامية الصحيحة السليمة من الأهواء، وأحسن تلخيصها وتهذيبها غاية الإحسان، ومزجها بالتنبيه على ما ينبغي أن تنتجته عقيدة الإيمان في قلب الإنسان من التقوى واليقين، وما ينبغي أن تعكسه

بدعم توجه الفخر الرازي، فيرأسله قائلاً له إنه «تعيّن في الزمان لنشر العلم» (السهروردي، 2001، 1)، وأن «هذه رتبة الراسخين في العلم لا المترسمين بصورة العلم المتشعب المتجزئ، وهم وراث الأنبياء عليهم السلام» (السهروردي، 2001، 2).

ولا يكتفي بذلك، بل يوجه العلماء والمتعلمين إلى الوقوف صفاً وراء مسار الإمام الرازي، و«أن يمدوه بالدعاء الصالح»، ويطلب من الله تعالى «أن يزيد الباطن الصافي الصدري الكبرى الفخري أمدادا قدسية» وأن «ينفخ في قلوب علومه روح الإجابة، وأن يبارك الله في هذه المواصله بينهما» (السهروردي، 2001، 4).

٦- التأكيد على الروابط بين الجماعة العلمية:

انعكست آثار التعصب المذهبي على الحياة الاجتماعية وأسهمت في إشاعة التفكك والاضطراب في المجتمع فقد شكلت المذاهب طوائف اجتماعية أشبه ما تكون بالأحزاب المتنافرة المتباغضة، وصار المذهب يضم أخلاطاً من المشايخ والطلبة والتجار والعوام الذين يريدون المذهب وسيلة لمنافعهم الخاصة، وكانت تربط هؤلاء جميعاً رابطة هشة تقوم على المظهر أكثر من الجوهر، إذ يكفي الفرد أن ينتمي للمذهب انتماء اسمياً دون فهم أو تطبيق، وأن يصحب أفراد المذهب في اجتماعاتهم، وأن يكس كتب المذهب في مكتبته دون أن يقرأ صفحة واحدة منها في حياته، لينال نصرتهم ويشاركهم مكاسبهم.

أما الذين يخالفون تقاليد المذهب أو ينفصلون عنه أو يستعصون على الانتماء إليه، فيصبحون هدفاً للإيذاء وعرضة للطعن والتشكيك في الدين والخلق مهما كانت منزلتهم من الفهم والإيمان والاستقامة، ونتيجة لذلك انقسم الناس على بعضهم وانصرفوا عن التحديات التي تهددهم من الداخل والخارج، واستنزفوا طاقاتهم في الخصومات والمصادمات المذهبية. ومن الفتن المذكورة

بل إن الباحث لا يبعد عن الصواب إذا قال: إن الانشقاق حصل بين الدراسات الإسلامية وغيرها من العلوم، بدءاً بميدان اللغة والأدب، حتى اعتبر التخصص بهما دون غيرها من علوم الفقه والتفسير والحديث نوعاً من خداع إبليس، وتضييعاً للعمر، وخروجاً عن المقصد (ابن الجوزي، دت، 123)، ثم تطورت الفكرة إلى ميدان العلوم الطبيعية والفلسفية، فيذكر المؤرخون أنه في سنة 588 هـ هاجمت الشرطة دار الشيخ الفقيه عبد السلام بن عبد الوهاب الجيلاني، أحد الأساتذة بالمدرسة القادرية ببغداد، وأخرجوا منها كتب الفلسفة وعلوم الفلك والعلوم الطبيعية، بحضور الفقهاء والعلماء والقضاة والأعيان، وعلى رأسهم الوزير بن يونس، والإمام ابن الجوزي الحنبلي، ثم أضرمت نار عظيمة بعد صلاة الجمعة، فوقف الناس على اختلاف طبقاتهم، والكتب على سطح المسجد، فيمسك الفقيه ابن المارستانية ببعض الكتب، ثم يسأل عبد السلام: لماذا كتبته؟ فيقول: لأرد على قائله ومن يعتقده. فيقول ابن المارستانية للعامة: العنوا من كتبها، ومن اعتقدها، ثم يرمي الكتاب في النار، ثم حكم بتفسيق عبد السلام، وتجريده من طيلسان العلماء، ومنعه من التدريس (ابن كثير، 1999، 45).

لقد أثار هذا الموقف عدداً من العلماء المستنيرين، وعلى رأسهم الإمام فخر الدين الرازي (ت 606 هـ)، فقام ينصر دراسة العلوم الطبيعية، ويدعو إلى دراسة الفلسفة والمنطق وعلم الكلام والطب والفلك، مؤيداً لكلامه بأدلة الشرع من القرآن والسنة، ومشيداً لها بالأدلة العقلية، حيث بين أن دراسة هذه العلوم ليس منفصلاً عن قضايا الإيمان والعقيدة، فدراسة الطب تعمق الإيمان وترسخه، ومثله دراسة طبقات الأرض وتضاريسها ودراسة النبات والحيوان والفلك والمناخ (الرازي، 1420، 218).

ولقد قام الإمام السهروردي بما أوتي من نفوذ تربوي، وسلطة روحية، ومكانة عند الملوك والخلفاء

العلمية والثقافية، وهو ما جعل التدين في هذا العصر حافلاً بألوان من السلبيات، يمكن تحديدها في الآتي:

١- انقسام الصوفية وانحرافها:

الأصل في التصوف أنه مدارس تربوية - كالمدارس الفقهية - هدفها ترقية النفس وصقل الأخلاق، كالمدرسة المحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي، والمدرسة الجينية نسبة إلى الجنيد البغدادي، والمدرسة النورية نسبة إلى أبي الحسن النوري، والمدرسة النيسابورية نسبة إلى أبي جعفر النيسابوري، ومدرسة السري السقطي وغيرها (الكيلاني، 1974، 35).

ولم تكن هذه المدارس تغلو في آرائها ولا تخرج عن قيد الشريعة في شيء كما فصل ذلك ابن تيمية في فتاويه (ابن تيمية، 1979، 11). غير أن عوامل التطور عملت في هذه المدارس التربوية فطورتها إلى طرق، كما تطورت المدارس الفقهية إلى مذاهب. ومهما كان من أمر التطور التاريخي للصوفية، فقد انتهى في عصر الإمام السهروردي بانقسامها إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: الملامتية:

حيث يذكر مؤرخو الصوفية القدماء - من أمثال أبي نعيم الأصبهاني والسلمي والهجويري - أن أبرز رواد الملامتية هو: حمدون القصار، المتوفى عام ٢٧١هـ، وقد نقلوا عنه قوله: «إن النفس أمارة بالسوء، وإن لانت فهي لا تنقاد لطاعة إلا وتضمر شرًا، ولذلك يجب اتهامها في جميع الأوقات» وقوله كذلك: «الملامة هي ترك السلامة» (السلمي، 1998، 366).

ولم يكن حمدون هذا إلا واحدًا من كبار شيوخ التصوف السني، امتاز باليقظة الوجدانية، ومراقبة النفس، والحذر من الرياء في العلم والعمل.

لكن بدأ اندفاع الملامتية إلى تيار من التدين السلبي على يد تلميذه محمد بن منازل المتوفى سنة ٣٢٩هـ، والذي أصبح شيخ الملامتية من بعده. فقد جعل

في كتب التاريخ ما حدث عام ٥٢١ هـ حين قدم أحد رجالات الأشاعرة المشهورين إلى بغداد، وهو أبو الفتح الإسفرائيني، واتخذ جامع المنصور مكانًا للدرس والوعظ، فالتف الناس حوله وتأثروا به، فلم يرق ذلك للحنابلة فجمعوا أنفسهم ودخلوا على الإسفرائيني وعنفوه ثم خرجوا يصيحون في الشوارع: «هذا يوم حنبلي، لا شافعي ولا أشعري» (ابن الجوزي، ١٩٣٨، ٧).

ولا شك أن هذه الصورة كانت تدمي قلوب العارفين وهم يتذكرون الرابطة التي كانت تربط ابن حنبل والشافعي، وقد كان أحمد يأخذ بركاب الشافعي إذا ركب.

وقد راح الإمام السهروردي يعمل على رآب الصدع الموجود بين الجماعة العلمية في عصره، ويحثهم على تذكر حقوق الصحبة والأخوة في الله تعالى، فإن «المؤاخاة في الله أصفى من الماء الزلال، وما كان لله فالله مطالب بالصفاء فيه، وكل ما صفا دام، والأصل في دوام صفائه عدم المخالفة» (السهروردي، 2001، ٧٥٢). و«متى أفسد المؤاخاة بتضييع الحقوق فيها: أفسد العمل من الأول، فالأخوة في الله مواجهة، ومتى أضمر أحدهما للأخر سوء أو كره منه شيئًا ولم ينبهه عليه حتى يزيله أو يتسبب في إزالته منه، فما واجهه بل استدبره» (السهروردي، 2001، ٧٥٣).

كما يغرس في تلاميذه التودد إلى العلماء، وألا يحسد بعضهم بعضًا على المناصب العلمية أو إقبال الخلق، «وإذا كان في ناحيته شخص يشار إليه بالمشيخة، وله عند الخلق قبول، لا تتقاضه نفسه أن يكون مثله» (السهروردي، 2018، ١).

أثر المدرسة السهروردية في الحياة الدينية :

لم تكن الحياة الدينية في عصر الإمام السهروردي بأحسن حالًا من الحياة الثقافية السائدة، بل إن التعبد والتدين شابهما ذات الانقسام الحاصل في الحياة

الثاني: الحلويون والخارجون على قواعد الشريعة:

تمثل هذا الاتجاه بطوائف مختلفة يجمعها الخروج على تعاليم الشريعة، فكان منهم أتباع الحلاج الذين تداعوا لمناقشة القضايا التي صلب من أجلها، وانتهى بعضهم إلى أن صلبه من مقتضيات التضحية التي يفرضها مقامه، إذ لا معنى لفناء الصفات دون فناء الجسد، ومنهم من أنكر موت الحلاج وقال برفعه إلى السماء، وأن الذي صلب هو عدوه ألقى الله عليه شبهه. (الخطيب، 2001، 130).

ولقد ظل أتباع الحلاج في بغداد وما جاورها، حتى القرنين الخامس والسادس، وكانوا يسمون بالحلاجيين، ويتكلمون عنه في غلو يشبه غلو الشيعة في الإمام عليّ (الخطيب، 2001، 130).

ولقد تطورت نظرية الحلول في القرنين الخامس والسادس فلم يعد الحلول وفقاً على فئة العارفين، بل شمل كل شيء جميل، وانطلاقاً من هذا فقد أباح الحلويون النظر إلى المستحسنات باعتبار أنهم ينظرون إلى جمال الله (السهروودي، 2001، 131).

وبرزت طائفة تقول إن الشريعة قيد للفرد في مقام العبودية وهو مقام الجهل بالله، فإذا عرف الصوفي ربه فقد تجلى بالحرية وسقطت عنه التكاليف (السراج، د. ت، 531).

وإلى جانبها طائفة جاهلة اكتفت من التصوف بالأشكال والمظاهر كلبس المرقعات وصياغة الألحان والرقص (السراج، د. ت، 19).

ووجدت طوائف تخلط الرجال بالنساء، وحجتهم أنهم بلغوا مقاماً عصموا فيه من رؤيتهن (السلمي، 2015، 484).

وأخيراً تظهر الفلندرية وهم - حسب تعبير الإمام السهروودي - «أقوام ملكهم سكر طيبة قلوبهم حتى ضربوا العادات وطرخوا التقيد بالآداب العامة، ولم يأتوا

دناءة النفس وتأصل الشر فيها قاعدة أصيلة، ومن أقواله في ذلك: «لو صح لعبد في عمره نفس واحد من غير رياء ولا شرك، لأثر بركات ذلك عليه إلى آخر الدهر». (السلمي، 1998، 126).

ثم خلفه محمد بن أحمد الفراء فعمق هذا الأصل بمقولاته، وقرر أن: «كتمان الحسنات أولى من كتمان السيئات». كما أوّل كلام المشايخ المتقدمين تأويلاً يدعم ما جاء به، فنقل عن حمدون القصار قوله: «إذا رأيت سكراناً فتمايل لئلا تتعى عليه فتبتلى بمثل ذلك» (السلمي، 1998، 127).

ويبدو أن هذا التأصيل لشرور النفس شجع الأتباع على الخروج عن الآداب العامة، وصار احتقار الناس لهم مطلباً بحجة أن الإخلاص لا يتحقق إلا إذا سقط العبد من عيون الخلق (السراج، د. ت، 533).

فكان منهم من يعمل نهاره في السوق ليوزع ما يجنيه سراً على الفقراء ثم يسأل الناس طعامه سعياً وراء التحقير والإهانة (السلمي، 2015، 101).

ويذكر الهجويري أنه رأى منهم من هجر الطعام وراح يعيش على النفايات الملقاة والخضروات المتعفنة، ويجمع الخرق الملقاة على المزابل فيغسلها ويخيط منها مرقعات يسلمونها للقدارة والأوساخ حتى تصبح عشناً للحشرات والعقارب، وأنه شاهد في أذربيجان بعض المتصوفة وهم يدورون على بيادر القمح يتسولون لشيوخهم (الهجويري، 2007، 50).

وانتشرت الملامتية بعد ذلك ومضت قدماً في طريقها المغالي حتى إذا جاء القرن الخامس والقرن السادس آل أمرهم - كما ذكر الهجويري وابن الجوزي والسهروودي نفسه - إلى فرقة خرجت على تعاليم الشريعة، واستباححت المحرمات، وقالت إن المراد خلوص القلب إلى الله، أما التقيد بالشرع فهو رتبة القاصرين عن الفهم والمقلدين.

الشريعة واجتتاب الدعاوى الخارجة على الكتاب والسنة (السلمي، 2015، 432).

ومع أن التصوف السني قد نجح في مهمته الفكرية، واستطاع أن يبلور تصورًا متقيدًا بالشرع، إلا أنه ظل مصابًا بالانقسام ونقصان التنظيم الذي برز بشكل واضح منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، يضاف إلى ذلك أن الاضطراب الاجتماعي الذي أحاط به جعله يجنح إلى العزلة عن الحياة، ويكتفي بالعمل على خلاص الفرد في الآخرة، ولذلك فقد استقل كل شيخ بأتباعه في رباط خاص مما بينه الخلفاء والسلطين والوزراء والمحسنون في الحضرة والريف والبادية، وراح يمارس نوعًا من التطبيقات المذهبية كما كان معاصروه من الفقهاء يفعلون.

كما قامت الخصومات بين الفقهاء والمتصوفة إلى جانب الفتن المذهبية، وانتشرت طوائف الجهلة والسطحيين من الصوفية، ويروي الهجويري قصصًا من مشاهداته عن كيفية تلقي المريدين لكلام شيوخهم تلقياً حرقياً وتقليدياً، وأنهم كانوا يأخذون بظواهر الأمور، كذلك يذكر أن كثيراً من الشيوخ في زمنه أصبح همهم جمع المريدين وتصدر الأتباع طلباً للجاء والنوال (الهجويري، 2007، 49، 161).

٢- تحديات الفكر الباطني:

ازدهرت الحركة الباطنية نتيجة للمذهبية والركود اللذين أصابا الفكر الإسلامي السني ومؤسساته، ونتيجة للمظالم الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تمارسها السلطات القائمة، ويجعل المؤرخون بداية هذه الحركة بفرقة الإسماعيلية التي أنشأها الحسن بن الصباح الذي استولى عام ٤٦٣ هـ على قلعة الموت، وجعلها عاصمته ومركز أعماله.

والواقع أن الباطنية أوسع إطاراً من ذلك بكثير، فهي حلقة لسلسلة المحاولات التي قامت بها سلالات الأرسقراطيات الفارسية التي فقدت امتيازاتها بانهيـار

من العبادات إلا الفرائض، وأخذوا بالرخص، ولم يتحروا الشبهات... واكتفوا من التصوف بطيبة القلب» (السهروردي، 2001، 77).

الثالث: التصوف السني:

برز التصوف السني أمام الانحرافات التي أصابت ميدان التصوف ليتصدى لهذه التيارات المنحرفة، وليطهر الساحة الصوفية من آثارها، وقد مثل هذا التصدي مدرستان كلاهما امتداد للمدرسة الجنيديـة: المدرسة الأولى في نيسابور، والثانية في بغداد.

أما مدرسة نيسابور فقد قادها أبو نصر السراج المتوفى عام ٣٧٨ هـ (السلمي، 2015، 517). وعليه تتلمذ أبو عبد الرحمن السلمي صاحب «الطبقات» المتوفى عام ٤١٢ هـ، وعلى السلمي تتلمذ عبد الكريم بن هوازن القشيري صاحب «الرسالة القشيرية» المتوفى عام ٤٦٥ هـ، وممن اقتفى أثر السراج: الهجويري صاحب «كشف المحجوب» المتوفى عام ٤٦٥ هـ كذلك.

ولقد قام نشاط هذه المدرسة على أمرين: الأول: تدوين التراث الصوفي وصب مفاهيم التصوف في قوالب تقديدها بالشرع وتبعدها عما يفضي بها إلى الحلول والاتحاد (القشيري، 1989، 184).

والثاني: إبراز التصوف السني باعتباره عملية تزكية للنفس تدعم الإيمان والتوحيد، وتنقيه من شوائب الرياء والحظوظ النفسية، وكان من ثمار هذا النشاط تلك المؤلفات التي ما زالت تشكل المصادر الأولى للتصوف السني والتي جمعت أقوال رجال التصوف الأوائل ومن سبقهم من الزهاد (ابن تيمية، 1979، 678).

وأما مدرسة بغداد فقد اعتمدت المنابر ومجالس الوعظ، وأبرز مشايخها هو جعفر بن محمد الخدي المتوفى عام ٣٤٨ هـ، والذي أصبح مرجعاً في علوم التصوف بعد الجنيدي، وكان يعكس الاتجاه نفسه في التزام

والبيت الحرام هو الخليفة الفاطمي. وفسروا كذلك قوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) [المائدة: ٦]، هو الإقرار بالإمام الناطق الذي يفيض عنه العلم ويوصلنا إلى معرفة الله تعالى. وذكروا أن المقصود بالملائكة هو دعاة الإمام الذين يأخذون له العهد على المستجيبين ويربونهم على عقيدة الباطنية الإسماعيلية التي تمنح شخص الإمام الحاكم الريادة العقائدية والسياسية المطلقة، وتمنحه مرتبة إلهية (القاضي النعمان، 1956، 82).

كما وضعت الباطنية للعبادات والعقائد الإسلامية قاموساً لغوياً يناسب التأويلات التي ابتدعوها، من ذلك قولهم: إن كل ما ورد من الظواهر عن التكليف والحشر والنشر والأمور الإلهية هي أمثلة ورموز إلى بواطن، فمعنى الجنابة: إفشاء السر. والغسل: تجديد العهد على من أفضى السر. والكعبة: النبي. والباب: علي. والتلبية: إجابة الداعي. والطواف بالبيت سبباً: الطواف بالإمام إلى تمام السبعة. والنار: الجهل بعلوم الباطنية. والظهور: التبيري من كل مذهب يخالف مذهب إمام الباطنية (الغزالي، 1964، 55).

ولقد انتشر دعاة الباطنية في غرب العالم الإسلامي وشرقه، وأخذوا يدعون إلى إسقاط الحكومات السنية وعلى رأسها الخلافة العباسية، ولقد استطاعوا من خلال ذلك أن يفسدوا عقائد الأمة وأن يثيروا الفتن والقتال. ومضوا يغتالون الشخصيات المعارضة لهم، فقتلوا مئات القادة من الوزراء والعلماء والسلطين ونشروا الرعب في كل مكان.

٣- تحديات الفلسفة والفلاسفة:

دخلت الفلسفة إلى الحياة الفكرية في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري، حينما نشطت ترجمة العلوم اليونانية والهندية إلى اللغة العربية، غير أن الفلسفة منذ القرن الرابع الهجري اتخذت طابعاً آخر تحدى العقيدة وفكرة النبوة والرسالة في الإسلام، وارتبط

حكم الأكاسرة والزرادشتية، والرامية إلى استعادة ذلك المجد الغابر، ولتحقيق هذا الهدف لجأت إلى أساليب وشعارات جديدة، تتفق مع المنعطف العقائدي والحضاري الذي تحول إليه الشعب الفارسي المسلم بعد الفتوحات الإسلامية، ومن هذه الأساليب الجديدة: الشعوبية، والباطنية، والتشيع المتطرف، والفلسفة الأفلاطونية الجديدة، وإحياء اللغة الفارسية.

وتعود الحركة الباطنية إلى القرن الرابع الهجري حيث ضمت بين صفوفها جماعات مختلفة، يجمعها هدف مشترك هو إفساد العقيدة الإسلامية، وتدمير المؤسسة الحكومية التي تمثل هذه العقيدة. فقد ضمت فلاسفة ومفكرين كإخوان الصفا، وشعراء كأبي العلاء المعري، ويذكر ابن سينا أن والده كان يحضر اجتماعاتها السرية، ويعقد بعض الاجتماعات في بيته، ويحرص على حضور ولديه - ابن سينا وأخيه - هذه الاجتماعات والالتقاء بالمفكرين الذين يديرونها (الكيلاني، 1981، 59).

وفي النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، أفرزت هذه الحركة جناحاً عسكرياً إرهابياً بقيادة الحسن الصباح السالف ذكره، فأخذ الحسن بيت دعائه من قلعة الموت ليخدعوا الأحداث والبسطاء ويضموهم - باسم الدين ونصرة آل البيت - ويملأوا نفوسهم حقداً على المسلمين، ويربوهم على الطاعة العمياء.

ويذكر المؤرخون المسلمون أنهم كانوا يستعينون في التأثير على الأتباع بالمخدر أو الحشيش الذي يقدمونه لهم، فإذا أصابهم الدوار أمرهم بما يريدون، ولذلك سماوا: «الحشاشين».

لقد جعل الباطنية لنصوص القرآن ظاهراً وباطناً يخرجان بها عن مضامين العقيدة الإسلامية، فقد فسروا قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ) [المائدة: ٢]. بأن القلائد هم الأئمة المستورون،

اختلاف طبقاتهم، وهبئ مجلس الشراب بآلاته: وكنا نشغل به» (ابن أبي أصيبعة، 1965، 441).

ومما يذكر أن والد ابن سينا كان من جماعة الباطنية، وأنهم كانوا يعقدون اجتماعاتهم السرية في بيت هذا الوالد، حيث حضرها ابن سينا كما روى ذلك بنفسه: «وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين (الفاطميين)، ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه، ثم جاء إلى بخارى: أبو عبد الله النائلي، وكان يدعى: المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعليمي منه» (ابن أبي أصيبعة، 1965، 437).

ولا شك أن هذه الصحبة لفلاسفة الباطنية قد أثرت تأثيراً عميقاً في تفكير ابن سينا، وهيأته للدور الذي لعبه في تنشيط تيار الفلسفة واتخاذها موقف التحدي من العقيدة الإسلامية. لقد كانت القضية الأساسية في فلسفة ابن سينا هي (نظرية المعرفة)، التي وضع الفلاسفة فيها على قدم المساواة مع الأنبياء، ثم خص الفلاسفة بميزة أخرى حين قرر أن الفلاسفة استمروا في رسالتهم وارتقاء معارفهم في الوقت الذي ختمت النبوة بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

فالوجود يبدأ - حسب رأي ابن سينا - من العقل الفعال الأول (الله) ثم تتلوه مراتب الوجود بحيث تقل كل مرتبة عن سابقتها في الرتبة. وأول مراتب الوجود هم الملائكة، ثم يليهم الأجرام السماوية وبعضها أرقى من بعض. ثم يليها عالم المادة الذي يمكنه استقبال تلك الأشكال القابلة للتوالد والفناء. وبعدها يلي العناصر، ثم الرواسب المعدنية، ثم الكائنات الحية. وأرقى الكائنات الحية هو الإنسان الذي يحتاج للبقاء واستعمال المقدرات

بالأهداف السياسية الرامية إلى إعادة القيادة لأرستقراطيات التي هزمها الفتح الإسلامي.

ومؤسس هذا الاتجاه هو ابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٨ هـ) الذي يعتبر أعظم فلاسفة المسلمين، ولقد اعتبر موسوعة عصره بسبب ما أوتي من ذاكرة جبارة، وسعة في التخصص والاطلاع، وعمق في التفكير، وإن كانت شهرته كطبيب قد غطت على بقية مهاراته.

لقد كان ابن سينا تلميذاً لأرسطو ومتصوفاً في آن واحد، وهذه الثنائية جعلته رجلاً تتناقض فيه الآراء، فالبعض يعتبره تقياً كرس نفسه للعبادة، بينما يؤكد آخرون أنه كان منافقاً قنع زندقته بقناع من الصوفية الغامضة، وقديماً نعته الإمام الذهبي بأنه: «رأس الفلاسفة الإسلاميين الذين مشوا خلف العقول، وخالفوا الرسول» (الذهبي، 2004، 232). فرد عليه ابن تغري بردي: «قلت: لم يكن ابن سينا بهذه المثابة، بل كان حنفي المذهب، تفقه على الإمام أبي بكر بن أبي عبد الله الزاهد الحنفي، وتاب في مرض موته، وتصدق بما كان معه، وأعتق ممالكيه، ورد المظالم على من عرفه، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة إلى أن توفي يوم الجمعة في شهر رمضان، ومن يمشي خلف العقول ويخالف الرسول، لا يقلد الأحكام الشرعية، ولا يتقرب بتلاوة القرآن العظيم» (ابن تغري بردي، 1963، 25).

ولا شك أن الرجل كان ذا اتجاهات دنيوية مشبوهة، ولكنه كان يتوجه نحو هدفه بحذر وروية، فقد روى تلميذه المخلص - ابن أبي أصيبعة - الذي صحبه خمسة وعشرين عاماً أن ابن سينا كان يجتهد في تناول حظه من شهوات الدنيا، وأنه أسرف في الجنس إسرافاً كان من أسباب تدهور صحته، وأنه كان إذا فرغ من دروس الطب الليلية أحضر الشراب وآلات الموسيقى واستمر للهو لساعات، يقول: «وكان يجمع كل ليلة في داره طالبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء، وكان يقرئ غيري من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على

لأداء دوره في خدمة المجتمع، وتمثلت جهوده في هذا الميدان فيما يلي:

أولاً: تنقية التصوف مما طرأ عليه من انحرافات في الفكر والممارسة، ثم رده إلى وظيفته الأصلية كمدرسة تربية، هدفها الأساسي غرس معاني التجرد الخالص والزهد الصحيح، وتمثل كتبه: «عوارف المعارف»، «جذب القلوب إلى مواصلة المحبوب»، و«زاد المسافر وأدب الحاضر»، خلاصة أفكاره في هذا المجال، ولقد حظي الأول بعناية العلماء على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم وتوجهاتهم، حيث يمدنا H.RITTER بقائمة مفصلة لنسخ الكتاب الخطية، وأماكن وجودها، وأوصافها، مضيفاً إليها ثبناً بالترجمات المعروفة له إلى الفارسية والتركية، وما وضع عليه من شروح وملخصات (RITTER، 1939، 37). كما يورد حاجي خليفة طرفاً من مظاهر الالتفات إليه قديماً من شروح أو اختصارات أو تخارج لما فيه من أحاديث (حاجي خليفة، 1941، 1177).

ولم يكن الإمام السهروردي في هذه المهمة يعتمد على مجرد البحث النظري، أو الحديث والوعظ، وإنما طبقه في ميدان التربية العملية في مدرسته ورباطه. **ثانياً:** الحملة في مواضعه وكتبه على المتطرفين من الصوفية، الذين تلبسوا بالتصوف ظاهراً وشو هو معناه، لأن التصوف الحق هو اسم جامع لمعنى الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً وإن كان زاهداً، فالصوفي يضع الأشياء مواضعها، ويدبر الأوقات والأحوال بالعلم، يقيم الخلق مقامهم، ويقيم أمر الحق مقامه، ويأتي بالأمور في مواضعها بحضور عقل، وصحة توحيد، وكمال معرفة، ورعاية وصدق وإخلاص (السهروردي، 2001، 129).

وهناك قوم من المفتونين، سموهم بالملامتية، لبسوا لبس الصوفية لينسبوا بها إلى الصوفية، وما هم من الصوفية بشيء، بل هم في غرور وغلط، يتسترون بلبس

أن يعيش بشكل (جماعات)، والمعيشة مع الآخرين تتطلب وجود قانون موحي به، وهذا القانون الوحي يتسلمه الإنسان من العقل الفعال الأول (الله) الذي هو في نشاط دائم. ويرسل العقل الأول قانونه إلى العقل المستقبل الذي يوجد في أرقى بني الإنسان، وأرقى بني الإنسان هم الأنبياء والفلاسفة. والفرق بين الطرفين أن النبي يتسلم الوحي من خلال الاتصال المباشر بالعقل الفعال الأول وبدون تعليم لأن قواه العقلية تتفوق على عقليات الآخرين، أما الفيلسوف فيحصل على قدراته العقلية من خلال التعليم والجهود المتواصلة ثم يتسلم القانون (الوحي) من العقل الفعال (الله). (ابن سينا، 1968، 13).

بهذه النظرية وضع ابن سينا الفيلسوف في مستوى النبي، وجعل الفيلسوف أعلى من العلماء الدينيين والمجتهدين الفقهاء، وفتح الباب إلى استنتاج وجوب تولي الفلاسفة مراكز الإرشاد والتوجيه في المجتمعات طالما أن النبوة انتهت وختمت بنبي الإسلام.

ولم يكتف ابن سينا بتطبيق هذه النظرية خلال اشتغاله في التعليم والمنطق والطب والعلوم الطبيعية، بل شاركه في ذلك فلاسفة وعلماء شهيرين، ونشروا هذه الآراء في المدارس الإسلامية وفي أوساط المثقفين.

لقد انعكست آثار الشكلية الدينية - التي أصابت المجتمعات الإسلامية في عصر الإمام السهروردي - على فكره التربوي، ومشروعه الإصلاحية انعكاساً واضحاً، حيث نهض في محاولة لعلاج ما أصاب الحياة الدينية في عصره من أمراض، مستعملاً في ذلك جميع ما أمكنه من أدوات التغيير والإصلاح، مما يمكن بيانه في النقاط الآتية:

١- تحرير التصوف من سلطان الأدعياء:

أعطى الإمام السهروردي عناية خاصة لإصلاح التصوف وإعادةه إلى مفهوم الزهد، ثم توظيفه

وهو بذلك يقطع الطريق على التيار الباطني الذي اتخذ لنفسه قاموساً لغوياً خاصاً للمصطلحات الإسلامية، فأخرجها عن مدلولاتها، ووضعها في خدمة أهدافه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الموقف منتهى الشجاعة التي تحسب للإمام السهروردي، خصوصاً عند تذكر الإرهاب الفكري وسيل الاغتيالات الذي جرى على أيدي الباطنية لكل معارض أو منتقد لهم.

٣- تفنيد آراء الفلاسفة وبيان مغالطاتهم:

أما بالنسبة للفلاسفة، فقد تصدى الإمام السهروردي للقضايا الأساسية التي قام عليها الفكر الفلسفي، ولكبار الفلاسفة الذين مثلوا هذا الفكر، وكتابه: «كشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية»، و«إدالة العيان على البرهان»، أثران واضحان على الحملة الشديدة التي قام بها الإمام السهروردي في التصدي لتيار الفلاسفة.

وعلى حين اكتفى الإمام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» بذكر الفارابي وابن سينا؛ فإن الإمام السهروردي يذكر صراحة ثلثة من الفلاسفة ويكفرهم علانية، منهم: يعقوب الكندي، وحنين بن إسحاق، ويحيى النحوي، وأبو الفرج المفسر، وغيرهم. (السهروردي، 1999، 178).

ولقد ترك الكتاب الأول أثراً بارزاً في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، لا يمكن التغاضي عنه، فهذا المحدث والمؤرخ الإيجي المتوفى سنة ٧٨٣ هـ، يعرض لكتابه: «كشف الفضائح» للسهروردي، و«تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، بوصفهما نقطتي تحول بارزتين في مساق الفكر السني، وذلك في مقابل تعاليم الفلسفة بوجهيها اليوناني القديم والإسلامي المستحدث. ويبدو أن أمر الكتاب لم يقتصر على دوائر الأخذ به، محرضاً فئات أخرى على الرد عليه بالخلاف، فقد وضع ضياء الدين أبي الحسن مسعود بن

الصوفية توقياً تارة ودعوى أخرى، وينتهجون مناهج أهل الإباحة، ويزعمون أن الارتسام بمراسم أهل الشريعة رتبة العوام، والقاصرين عن الأفهام، وهذا هو عين الإلحاد، والزندقة والإبعاد، فكل حقيقة ردتها الشريعة فهي زندقة، والحقيقة هي حقيقة العبودية (السهروردي، 2001، 130).

كذلك انتقد ما شاع على لسان بعض المنتسبين للتصوف من القول بالحلول والاتحاد، حيث يزعمون أن الله تعالى يحل فيهم، ويحل في أجسام يصطفيها، ويسبق إلى فهمهم معنى من قول النصاري في اللاهوت والناسوت، فكل هذا ضلال، والله تعالى منزّه أن يحل به شيء، أو يحل بشيء (السهروردي، 2001، 132).

٢- الوقوف أمام انتشار الفكر الباطني:

في الوقت الذي سعى فيه الإمام السهروردي إلى إحياء رسالة التصوف، وتحريره من سلطان الأديعاء، لم يغفل عن مجابهة التيارات الفكرية المضادة، التي استهدفت العقيدة الإسلامية في أصولها، والتي تمثلت في تيارين، هما: الباطنية، والفلاسفة.

لم يلجأ الإمام السهروردي في مجابهته لهذين التيارين إلى الشتائم والسباب والقذف، وإنما اعتمد الأسلوب العلمي القائم على الدراسة والاطلاع. ولقد ركز في تفنيده لهذين التيارين على الأصول الأساسية لكل منهما، وبذلك اقتلعهما من جذورهما، حتى آل أمرهما إلى البوار والانحسار.

فقد عمد الإمام السهروردي إلى وضع تفسيره المسمى «نغمة البيان»، مركزاً فيه على معاني النص القرآني، مقررراً لمضامينه السليمة، فإن الله جعل القرآن الكريم «موعظة لمن تدبر وتفهم، وأيقظ ببشائره وإنذاره وغرائبه وأسرار راقدهم، وأرشد بهديه إلى محاسن الأخلاق وشرائف السجايا والشيم، وطرق فهوم خلقه إلى ما ينفعهم أداء لحقه دون الهجوم على المكنون المكتوم» (السهروردي، 1994، 26).

واستمرت علاقات الشك والريبة والطمع تحكم هذه الدويلات، فدخلت في صراعات وحروب تكاد لم تخل منها سنة واحدة، وانعكست هذه الصراعات على الرعايا من عامة المسلمين فكانوا يتعرضون للإيذاء والنهب والتفكك الاقتصادي والاجتماعي. وكثيراً ما استغل الأعداء من الخارج هذه الخصومات القائمة بين رؤساء الدويلات المسلمة، فهاجموا البلاد وفتكوا بأهلها (ابن كثير، 1999، 178).

وفي داخل كل دولة من هذه الدويلات السياسية المجزأة، كان أمراء الجيش وكبار القادة يقودون الانقلابات والثورات ويبيعون ولاءهم للسلطين حسب الأعطيات والهدايا، كذلك كان الجند، حيث صارت الجنديّة عندهم وسيلة للارتزاق واستغلال فرص الاضطرابات للنهب والغنائم والعطايا. وهذه كلها من الظواهر التي تمتلئ بها كتب التاريخ التي رصدت أحداث تلك الفترة.

كذلك استغلت قبيلة بني مزيد البدوية على الضفة الغربية لنهر الفرات ظروف الانقسام والتجزئة، فأتخذت بقيادة شيخها - صدقة بن منصور بن دبب بن مزيد الأسدي - من مدينة «الحلة» مقراً لها، وأقامت إمارة احترفت الغارة والنهب خلال فترات الاضطراب والفتن. (عاشور، 1963، 115). ولقد تعاضمت شرور هذه الإمارة في زمن أميرها دبب المتوفى عام ٥٢٩هـ، حيث شن حروباً عديدة على الخليفة العباسي في بغداد، وفي المناطق المجاورة من العراق وبلاد الشام، أما أمراء الحجاز فكانوا يتلونون بين العباسيين والفاطميين، وكانوا يقتلون الحجاج ويأخذون أموالهم. (ابن تغري بردي، 1963، 140).

وإلى جانب هذا التفكك الداخلي، دخلت هذه الدويلات مع الدولة الفاطمية في صراع مرير استنفد طاقتها المادية والبشرية، فقد استطاعت الدولة الفاطمية منذ القرن الرابع الهجري أن توطد نفوذها في مصر

محمود المتوفى سنة ٦٥٥ هـ، كتابا في الرد على السهروردي، أسماه: «كشف الأسرار الإيمانية وهتك الأستار الحطامية» (جنيد شيرازي، 1987، 69).

كما جعل الإمام السهروردي كتاب «إدالة العيان» رداً على الفلاسفة في مسألة النبوات، والغيبيات من السمعيات، فراح يدفع هذه الشبه الفاترة، مازجا ما يكتبه بمعان صوفية يذكرها أثناء الردود، ومن أهم الأفكار التي أكد عليها وجعلها الأساس الذي يقوم عليه الكتاب: أن مسلك الأنبياء هو اليقين والإيمان، وهذا ينتهي بهم إلى الكشف والعيان، وأما البراهين المستندة إلى الرياضيات والطبيعات والتي يزعمها الفلاسفة.. فإنها لا تغني عنهم شيئاً؛ إذ «البرهان قليل الجدوى، والعيان بعيد المدى». وقد أنكر الإمام السهروردي في فصول الكتاب على الفلاسفة ومن حذا حذوهم، وشدد عليهم في العبارة تشديداً لا يخفى على الناظر، وكثيراً ما كان يبدأ رده عليهم باستعمال الاستفهام الإنكاري والاستفهام التعجبي، كما أنه أكثر من ندائهم قبل التبيكيت بقوله: «أيها الفلسفي»، و«أيها الحكيم» (السهروردي، خ ١٠٢ - ١٤٤٧).

ثالثاً: أثر المدرسة السهروردية في الحياة السياسية :

انقسمت دولة السلاجقة بعد وفاة السلطان «ملكشاه» إلى خمس ممالك متنافسة، هي: سلطنة فارس وعلى رأسها بركياروق الذي سيطر على بغداد. ومملكة خراسان وما وراء النهر وعلى رأسها سنجر. ومملكة حلب وعلى رأسها رضوان ابن تنش. ومملكة دمشق وعلى رأسها دقاق بن تنش. وسلطنة سلاجقة الروم وعلى رأسها قلق بن أرسلان.

وفي نفس الوقت تعرضت بلاد الشام إلى انقسام آخر، وظهرت وحدات سياسية عرفت باسم الأتابكيات: كأتابكية دمشق، وأتابكية الموصل. وبعض هذه الأتابكيات صغير جداً لا يتعدى أسوار مدينة أو قلعة واحدة (عاشور، 1963، 110).

المسلمين فيقاتلون بهم ويحاصرون بهم، وإن لم ينصحوا في القتال قتلوهم (ابن كثير، 1999، 86).

ثم تزايدت هجمات التتار في سنة ٦١٨ هـ، فاستولوا على كثير من البلدان، وقتلوا أهاليها ونهبوا ما فيها، واستأسروا ذراريها، واقتربوا من بغداد (ابن كثير، 1999، 95).

وتقدم مصادر التاريخ الإسلامي صوراً مفصلة مرعبة من مواقف الحاكمين وجماعات المسلمين وإيثارهم لأموالهم الخاصة على مواجهة الخطر الداهم، كما تقدم صوراً أقيح من تقاعس الخلفاء والسلطين أمام الفطائع التي ارتكبتها الغزاة (ابن خلدون، 1988، 21).

لم يقتصر الإمام السهروردي في نشاطه التربوي على مجتمع التدريس، وإنما كان له تواصل مع الملوك والرؤساء وأرباب السياسة والحكم في عصره، واحترمه هؤلاء وعظموه جداً، وكان سفيرا بين الملوك والرؤساء، فسافر إلى الشام مرات، «وكان الملوك الذين يرد عليهم يبالغون في إكرامه وتعظيمه واحترامه؛ اعتقاداً فيه وتبركاً به» (ابن الفوطي، ٢٠٠٣، 374).

ولقد سعى الشيخ لرأب الصدع الذي حصل بين الخليفة وبين السلطان علاء الدين الخوارزم شاه، عندما قصد السلطان بغداد بجيشه.

ففي سنة ٦١٤ هـ قدم السلطان علاء الدين خوارزم شاه قاصداً إلى بغداد في أربعمئة ألف مقاتل، وقيل في ستمئة ألف، فأرسل إليه الخليفة الإمام السهروردي، فلما وصل شاهد عنده من العظمة وكثرة الملوك بين يديه، فسلم عليه الإمام، فقلقه السلطان، وعظمه لشهرة اسمه، ووقف قائماً حتى دخل، فلما استقر جالسا قال: من سنة الداعي للدولة القاهرة أن يقدم على أداء رسالته حديثاً من أحاديث النبي ﷺ، فذكر الإمام فضل بني

وجنوب الجزيرة العربية، ومضت في سياستها الرامية إلى تقويض الخلافة العباسية واجتثاث الفكر الإسلامي السني واستبداله بالفكر الشيعي، وفي سبيل ذلك راح دعائها في شرق العالم الإسلامي وغربه يدعون إلى إسقاط الحكومة السنية، ويبشرون بالعدل والرخاء للذين سيعقبان دخول المسلمين في طاعة الخليفة الفاطمي. واستنطاع هؤلاء الدعاة التأثير في صفوف العامة والجيش، وتحريك الفتن (الأصفهاني، ١٩٧٨، 18).

كما تحالف الفاطميون مع الحركة الباطنية الإسماعيلية، ومضى الطرفان في تأليب عامة المسلمين وإثارة الفتن وتنفيذ الاغتيالات، خاصة بعد استيلاء الإسماعيلية على قلعة (شاهدز) بالقرب من أصفهان، واتخاذها مركزاً ومنطلقاً للقضاء على من يعارض دعوتهم أو يقف في طريقها (ابن الأثير، 1987، 430).

ولقد ظلت هذه الفرقة تثير الفتن وتنتشر الرعب والإرهاب والفرع في أنحاء العالم الإسلامي الشرقي حتى قضى عليها المغول عام ٦٥٤ هـ.

وفي الوقت الذي كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من الفساد والضعف في ميادين الحياة المختلفة، وأمراء العالم الإسلامي على حالهم من التفكك والصراع، دخل التتار سنة ٦١٧ هـ إلى بلاد الإسلام، واستنقل أمرهم، واشتد إفسادهم من أقصى بلاد الصين إلى أن وصلوا بلاد العراق وما حولها، حتى انتهوا إلى إربل وأعمالها، فملكوا في سنة واحدة سائر الممالك إلا العراق والجزيرة والشام ومصر، وقهروا جميع الطوائف التي بتلك النواحي، وقتلوا في هذه السنة من طوائف المسلمين وغيرهم في بلدان متعددة كبار ما لا يحد ولا يوصف، وبالجملة فلم يدخلوا بلداً إلا قتلوا جميع من فيه من الرجال والنساء والأطفال، وأتلفوا ما فيه بالنهب إن احتاجوا إليه، وبالحرير إن لم يحتاجوا إليه، ويخربون المنازل وما عجزوا عن تخريبه يحرقوه، وأكثر ما يحرقون المساجد والجوامع، وكانوا يأخذون الأسارى من

ذلك لأنفسهم ويقتصرون في الإنفاق على شهواتهم الخاصة.

ولذلك صرف القرآن الكريم الناس عن التفكير بمصادر الرزق، لكنه فصل في توجيههم إلى مراعاة الكسب الحلال والإنفاق الحلال، وأداء ما أمر الله بأدائه. والخلط بين الأمرين هو منشأ التخبط الذي وقع فيه المسلمون في فترات الانحطاط، وهو ما طبع الحياة الاقتصادية في عصر الإمام السهروردي.

لقد قامت وسائل الكسب - في هذه الفترة - على أسس غير مشروعة. فالدولة تفننت في أنواع الضرائب وابتزاز الجبابة، حتى الحجاج كانوا يدفعون الكثير من الضرائب للبلد الذي يمرون فيه - كما كان يفعل الفاطميون مع حجاج المغرب في مصر - «ومن عجز عن الأداء حبس، وربما فاته الوقوف بعرفة» (ابن كثير، 1999، 299).

وخلال هذه الممارسات أثرى القائمون على أمور الإدارة إثراءً يفوق التصور، ومن أمثلة ذلك ما يذكره ابن خلكان عن الثروة التي وجدت عند الوزير الفاطمي بدر الجمالي بعد وفاته فيقول: «خلف ستمئة ألف ألف دينار عيئاً (٦٠٠ مليون)، ومئتين وخمسين ألفاً ديناراً درهم، وخمسة وسبعين ألفاً ثوباً أطلس، وثلاثين راحلة أحقاق ذهب عراقي، ودواة ذهب فيها جوهر قيمتها اثنا عشر ألف دينار، ومئة مسمار من ذهب وزن كل مسمار مئة مثقال في عشرة مجالس، وفي كل مجلس عشرة مسامير على كل مسمار منديل مشدود بذهب، بلون من الألوان أيما أحب منها لبسه. وخمسمئة صندوق كسوة من دق تنيس ودمياط. وخلف من الخيل والرقيق والبغال والمراكب والطيب والحلي والتجمل ما لا يعلم قدره إلا الله تعالى. وخلف من البقر والجواميس والغنم ما يستحي الإنسان من ذكر عدده، وبلغ ضمان ألبانها في سنة وفاته ثلاثين ألف دينار. ووجد في تركته صندوقان

العباس وشرفهم، وأورد حديثاً في النهي عن أذاهم، والترجمان يعيد على الملك، فقال الملك: أما ما ذكرت من فضل الخليفة، فإنه ليس كذلك، وأما ما ذكرت من النهي عن أذاهم، فإني لم أؤذ منهم أحداً ولكن الخليفة في سجونهم منهم طائفة كثيرة، فقال الشيخ: إن الخليفة إذا بويع على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجتهاد أمير المؤمنين، فإن اقتضى اجتهاده حبس شريعة لأصلاح الأمة، لا يقدر ذلك في طريقته المثلى، وطال الكلام في ذلك، وانصرف الإمام السهروردي راجعاً، وأرسل الله تعالى على الملك وجنده ثلجا عظيماً ثلاثة أيام، ووصل إلى قريب رءوس الأعلام، وتقطعت أيدي رجال وأرجلهم، وعمهم من البلاء ما لا يحصى ولا يوصف (ابن كثير، 1999، 76).

رابعاً: أثر المدرسة السهروردية في الحياة الاقتصادية :

ليس صحيحاً أن الازدهار أو التخلف الاقتصاديين يعتمدان على وفرة مصادر الثروة أو قلتها، وعلى تقدم وسائل الإنتاج أو تخلفها، ولكنهما يعتمدان على التصور العقلي الذي يوجه طرق الكسب وطرق الإنفاق.

فإذا قام هذا التصور على أساس الكسب المشروع والإنفاق المشروع ازدهرت الحياة الاقتصادية وشاع الرخاء، أما إذا تشكلت هذه التصور عكس الطرق المشروعة انتكست الحياة الاقتصادية وعمت الأزمات، والسبب أن التصور الأول يوجه طرق الكسب وطرق الإنفاق لما فيه صالح الجميع، ويكون دور القائمين على شؤون الاقتصاد دور الجامع الموزع. أما التصور الثاني فيوجه الكسب والإنفاق لما فيه مصلحة الفرد القوي ويكون دور القائمين على شؤون الاقتصاد دور النهائيين والمحتكرين، الذين ينهون ما بأيدي الناس بالغش ورفع الأسعار والمضاربة والضرائب وغير ذلك، ثم يحتكرون

كذلك قلد السلاطين والولاة وكبار الموظفين: بقية الأغنياء، وشابههم الكثير من وعاظ المذاهب الذين كانوا يعظون بأسلوب ويعيشون في بيوتهم بأسلوب آخر، ولقد أورد ابن الجوزي وابن كثير نماذج من شيوخ المذاهب الذين حينما تقلدوا مناصب القضاء والأوقاف، أخذوا الرشاوي واقتنوا الجوارى وآلات الموسيقى وفرش الحرير.

أما المصالح العامة فلم تتل شيئاً من الإنفاق، من ذلك إهمال العناية بالري والزراعة فكثرت الفيضانات - مثل دجلة والفرات - التي أهلكت المرافق العامة، وأهملت الطرق وشؤون الأمن فاستغل العيارون واللصوص الفرصة وشاركوا في نهب المحلات التجارية والبيوت، أضف إلى ذلك ما كان يقوم به الأعراب من غارات على الريف ونهب المحاصيل والتربص بقوافل الحجاج والتجارة (ابن الكيلاني، ١٩٧٤، 99).

ونتيجة لهذا كله عانت جماهير المسلمين من ضروب الجوع، وما لا يمكن تصويره ولا تصديقه، فقد وجدت جماعات لم تجد مصادر للعيش إلا ضفاف الأنهار وسواقي المياه حيث تلتقط أوراق الخضار الساقطة، وانتشرت المجاعات والأوبئة في أقطار العالم الإسلامي كله، ولربما أنشب الجوع أظفاره في بعض العائلات فلم تجد من سبيل لمجابهته إلا افتراس أحد أصدقائها أو أطفالها أو المتوفى من أفرادها، وليست هذه رواية مؤرخ منفرد في روايته، وإنما هي ظاهرة تواتر الخبر بها عند جميع مؤرخي الفترة كابن الجوزي وابن كثير وابن تغري بردي وغيرهم.

ففي سنة ٥٩٧ هـ اشتد الغلاء بأرض مصر جداً، فهلك خلق كثير من الفقراء والأغنياء، ثم أعقبه فناء عظيم، وأكلت الكلاب والميتات فيها بمصر، وأكل من الصغار والأطفال خلق كثير، يشوي الصغير والداه ويأكلانه، وكثر هذا في الناس جدا حتى صار لا ينكر بينهم، فلما فرغت الأطفال والميتات غلب القوي

كبيران فيهما إير ذهب برسم الجوارى والنساء» (ابن خلكان، 1998، 160).

واقطفى الجند آثار الأمراء والوزراء، فكانوا إذا ما نشبت الفتن بين أمرائهم أو السلاطين والملوك يستغلون الفرصة، وينهبون المدن والمحلات التجارية والبيوت.

كذلك تفنن التجار في رفع الأسعار - خاصة خلال ندرة الأقوات والحاجات - حتى «باع رجل داراً بالقاهرة كان اشتراها قبل ذلك بتسعمئة دينار بعشرين رطل دقيق، وبيعت البيضة بدينار، والأردب القمح بمئة دينار في الأول، ثم عدم وجود القمح أصلاً» (ابن تغري بردي، 1963، 17).

أما وسائل الإنفاق فقد اقتصر على شهوات الأغنياء والمترفين، الذين كانت تحمل لهم في الصيف من جبال لبنان ألواح الثلج ملفوفة بالصوف والخيش، ولقد تقلبوا في أعطاف النعيم إلى درجة تفوق الوصف، ولعل الأمثلة التالية تقدم صوراً مما كانوا عليه في هذا الشأن:

يصف ابن كثير جانباً من حياة أبي نصر أحمد بن مروان الكردي والي بلاد بكر وميارفين فيقول: «كان عنده خمسمئة سرية سوى من يخدمهن، وعنده خمسمئة خادم، وكان عنده من المغنيات شيء كثير، كل واحدة مشتراة بخمسة آلاف دينار وأكثر، وكان يحضر في مجلسه من آلات اللهو والأواني ما يساوي مئتي ألف دينار» (ابن كثير، 1999، 87).

وأقامت زوجة الخليفة المسترشد بالله حفلة ختان لأولادها، فزينت بغداد، وأقيمت بباب النوى قبة علقت عليها من الديباج والجواهر ما أدهش الأبصار، وعلقت على باب السيد العلوي غرائب الحلبي والحلل (ابن قاضي شهبه، 1971، 89).

ركز الإمام السهروردي على دعوة الأغنياء إلى التزهد والتقلل من الدنيا، وأن يلزموا أنفسهم طبع القناعة والخير. فإن الصبر على مضض النفس في المنازعة إلى الباطل، وإكراهها على المعاوذة إلى طريق الحق والسلامة، أقل خطراً، وأخف مؤونة، وأعظم وِزراً (السهروردي، خ ٠٠٤ - ١٣٨٢).

كما شن حملة على الأغنياء الذين يظلمون الفقراء ويأكلون حقوقهم، ويخصون أنفسهم دونهم بأطاييب الأطعمة وأحسن الكسوة وأفخر المنازل، وبين أن الفقراء هم صفوة الله من عباده، وموضع أسرارهِ بين خلقه، بهم يصون الله الخلق، وبركاتهم يبسط عليهم الرزق (السهروردي، خ ١٠٨٤).

ولهذا أقبلت العامة والفقراء على الإمام السهروردي إقبالا شديداً، وتحمسوا له، وتاب معظمهم على يديه، لما رأوا من رأفته بهم، وربما عرضته هذه الرأفة بالفقراء أحياناً لتبرم الأمراء وذوي النفوذ.

ففي سنة ٦٠٥ هـ عاد من دمشق بهدايا من الملك العادل، فتلقاه الجيش، فشرع في تفريقها على الفقراء والمساكين، فاستغنى منه خلق كثير، فلما عاد منع من الوعظ وأخذت منه الرابت التي كان يبأشرها (ابن كثير، 1999، 51).

خامساً: أثير المدرسة السهروردية في الحياة الاجتماعية:

كان لانهايار وحدة التصور في الحياة الفكرية وشيوع المذهبية أثارهما في الحياة الاجتماعية، فقد انهار مفهوم المجتمع المسلم، وحلت محله مفاهيم العصبية العشائرية والإقليمية والمذهبية، حتى إن العصبية كانت بين أحياء المدينة الواحدة.

وكتب التاريخ الأصلية مليئة بحوادث الشجار والفتن خلال هذه الفترة، من ذلك ما ذكره ابن الأثير عن الفتن التي نشبت بين أحياء بغداد في باب البصرة، وأهل

الضعيف فذبحة وأكله، وكان الرجل يحتال على الفقير فيأتي به ليطعمه أو ليعطيه شيئاً، ثم يذبحة ويأكله، وكان أحدهم يذبح امرأته ويأكلها، وشاع هذا بينهم بلا إنكار ولا شكوى، بل يعذر بعضهم بعضاً، ووجد عند بعضهم أربعمئة رأس، وهلك كثير من الأطباء الذين يستدعون إلى المرضى، فكانوا يذبحون ويؤكلون، كان الرجل يستدعي الطبيب ثم يذبحة ويأكله، وقد استدعى رجل طبيباً حاذقاً وكان الرجل موسراً من أهل المال، فذهب الطبيب معه على وجل وخوف، فجعل الرجل يتصدق على من لقيه في الطريق ويذكر الله ويسبحه، ويكثر من ذلك، فارتاب به الطبيب، ومع هذا حملته الطمع على الاستمرار معه حتى دخل داره، فإذا هي خربة، فارتاب الطبيب أيضاً، فخرج صاحبه فقال له: ومع هذا البطء جئت لنا بصيد، فلما سمعها الطبيب هرب فخرجا خلفه سراعاً فما خلص إلا بعد جهد وشر (ابن كثير، 1999، 26).

وفي سنة ٥٩٦ هـ وقع بمصر غلاء شديد، فهلك الغني والفقير، وعم الجليل والحقير، وهرب الناس منها نحو الشام، ولم يصل منها إلا القليل من الفئام (الذهبي، 1966، 260).

وفي سنة ٥٩٧ هـ أيضاً، وَقَعَ وَبَاءٌ شَدِيدٌ بِلِلَادِ عَزْرَةَ بَيْنَ الْحِجَازِ وَالْيَمَنِ، وَكَانُوا عَشْرِينَ قَرْيَةً، فَبَادَتْ مِنْهَا ثَمَانِي عَشْرَةَ لَمْ يَبْقَ فِيهَا دِيَارٌ وَلَا نَافِخٌ نَارٍ (ابن كثير، 1999، 26).

وفي سنة ٦٢٨ هـ، كان غلاء شديد بديار مصر، وبلغ النيل ستة عشر ذراعاً وثلاثة أصابع فقط، بعد توقف عظيم، فغلا سعر القمح، حتى هلك كثير من الناس (ابن كثير، 1999، 128).

وهكذا عم الفقر وتحدرت المصائب والأمراض سنة بعد سنة، وأصبحت سمة ميزت المجتمعات الإسلامية، وأسهمت إسهاماً بالغاً في إضعافها أمام الأخطار التي جذبتها روائح الضعف من الخارج.

الكرخ، وسوق المدرسة وغيرها (ابن الأثير، 1987، 170).

ولقد أصبحت الصفة العامة للحياة الاجتماعية هي الشغب والاضطراب، فلطالما تمرد العيارون واللصوص - حتى في قلب العاصمة بغداد - واحتلوا أحياءها واستعصوا على قوات الحكومة، ولطالما اشتبك العامة بغلمان الخليفة من الأتراك (ابن الجوزي، 1938، 103-113، 137-138، 216-228).

وفي غمرة الفساد الذي ضرب الحياة الاجتماعية، انصرف المجتمع بمختلف هيئاته إلى الانشغال بقضاياها اليومية الصغيرة التي تدور حول الغذاء والكساء والماوى والتنافس في التجارات واللهو وتلبية الشهوات، وانتشر النفاق، وسقطت القيم، وانهارت الأخلاق، وصار الحديث عن المثل العليا والقضايا العامة إما وسيلة ثقافية يتكسب بها الخطباء والوعاظ والمدرسون، أو مثاليات وخيالات يستخف بها الكثيرون ولا يعبرونها انتباهاً (الجيلاني، 1864، 9).

وقد وصف المؤرخ أبو شامة مجتمع تلك الفترة فقال: «كانوا كالجاهلية، همة أحدهم: بطنه وفرجه، لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكراً» (أبو شامة، 1974، 37).

ورافق هذا الفساد مضاعفات في اللهو وفساد الأخلاق، فقد شاعت ألعاب مصارعة الحمام، وشاع الزنى، وشرب الخمر، وانتشرت الملاهي والجواري والمغنيات إلى درجة ارتفعت من أجلها الشكاوى (ابن كثير، 1999، 105).

أما الممارسات الدينية فقد اقتصر على أداء الشعائر والعبادات واختفت آثار التوجيه الديني في العلاقات والمعاملات، وكتب التاريخ التي رصدت تلك الفترة مليئة بشواهد ذلك ومظاهره.

نظر الإمام السهروردي إلى المجتمع في عصره على أنه مجتمع الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام، وهذه الصفات قد أحالت المجتمع إلى جسد لا روح فيه، فقد كان الناس ورقاً بلا شوك، وهم الآن شوك بلا ورق (السهروردي، 2018، 2).

ولذلك ركز تركيزاً قوياً على محاربة النفاق والأخلاق الاجتماعية التي سادت، واعتبر مهمته الأولى هي تغيير تلك الأخلاق، فمن أراد أن يكون عزيزاً عند الله مكرماً، فليتنق الله في أقواله وأفعاله سرا وعلانية (السهروردي، 2018، 8).

لقد عمل الإمام السهروردي على الإعداد الاجتماعي، الذي يستهدف توثيق العلاقات بين الأفراد والجماعات، والقضاء على أسباب التفكك الاجتماعي الذي ساد المجتمع في عصره.

والميدان الذي كان يتم فيه هذا الإعداد، هو المدرسة السهروردية، والربط التي كان يشرف عليها الإمام بنفسه، كرباط المنصور، ورباط المأمونية، حيث يتدرب المرید على ما يجب أن يتحلى به الفرد خارج المدرسة في المجتمع الكبير.

ويشمل هذا الإعداد تنظيم حياة المرید الخاصة، وعلاقات المریدين بالقيادة، المتمثلة في الشيخ، وعلاقاتهم ببعضهم البعض، وعلاقاتهم بالمجتمع المحيط.

أما عن حياة المرید الخاصة، فقد حدد المنهاج السهروردي آداباً تنظم دقائق السلوك اليومي للفرد، كاللباس، والنوم، والدخول، والخروج، والزينة، والجلوس، والسير، والطعام، والشراب، ومعاملة الزوجة، والأبناء، والوالدين، والإقامة، والسفر ... وفي جميع هذه الآداب يسترشد بما ورد في السنة النبوية.

كذلك حرص الإمام السهروردي أن يتعد بالمرید عن كل ما ينزل من مكانته الاجتماعية، كالبطالة، والعيش على هبات المحسنين، وسؤال الناس، وحثه على

١٠- وعلى المرید ألا يمنع أدواته عن إخوانه، وإن استعار شيئاً رده، وأن ينظر لما في يده على أنه ملك لله، أما ما كان في يد الغير فيستعمل فيه حكم الشرع والورع.

١١- إذا نزل رباطاً أو مدرسة تأدب مع الشيخ والمريدين، ولا يكثر النوافل بين أيديهم، ولا يكلمهم بأمور الدنيا، وأن يصاحبهم بأدب الشرع في كل أحواله.

وأما عن تنظيم علاقة الطلبة والمريدين بالمجتمع المحلي، فقد وضع الإمام السهروردي قواعد محددة لذلك، فطالب المرید أن يوالي الأشخاص ويجافهم حسب طاعتهم لله أو معصيتهم له، وألا يخالط المقصرين، وينفر من البطالين. ولا يعني ذلك أن يعادي الناس، وإنما المقصود بذلك موالاة القلب وبغضه. أما في المعاملة، فيجب أن يعامل الناس بالشفقة والرحمة، وأن يحفظ حرمتهم ويصبر على سوء أخلاقهم، وألا يغتابهم، ولا يتبع عوراتهم (السهروردي، 2018، 2).

ونخلص من ذلك كله إلى أنه لم تكن لدى الفكر الإسلامي والمؤسسات التي كانت تمثله في عصر الإمام السهروردي الأهداف والمفاهيم التي تتناسب والحاجات والتحديات القائمة، ولم تكن هناك الاستراتيجيات التي تمكن هذه المؤسسات من تحمل مسؤولياتها في المجتمعات الإسلامية.

فالانحطاط الذي أصاب المجتمع المسلم في ذلك العصر، لم يكن إلا نتيجة لما كان يسود المجتمع آنذاك من أفكار واتجاهات وقيم وعادات، وذلك أن الممارسات التي تجري في ميادين السياسة والدين والاجتماع والاقتصاد، هي الحلقات الأخيرة للسلوك الذي يبدأ في العاطفة، ثم يمر في العقل، ثم ينتهي في الأعضاء خارج النفس، وفي ميادين الحياة السياسية أو الدينية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. وهذا ما يقره القرآن الكريم حين يذكر أن النكسات في المجتمع تبدأ في محتويات

الاشتغال بالكسب والتجارة، مع مراعاة قواعد الأخلاق والأمانة.

أما عن تنظيم علاقة المرید والطالب بالشيخ، فقد أوجب الإمام السهروردي على المرید طاعة الشيخ في الظاهر والباطن، وأن لا ينقطع عنه، وأن يستشيريه في جميع شؤونه. وفي المقابل أوجب على الشيخ أن يعامل مرديه بالحكمة والشفقة، وأن يؤدبهم ابتغاء مرضاة الله، وأن يكون لهم ملجأ وسنداً وراعياً، فإذا لم يكن في هذه المنزلة فليترك المشيخة وليعد إلى شيخ يؤدبه.

وأما عن تنظيم علاقة المریدين ببعضهم البعض، فقد أوجب الإمام السهروردي على طلابه ومرديه أن يصحبوا بعضهم بعضاً بالإيثار والفتوة والصفح، وأن يتعاملوا طبقاً للأمور التالية:

- ١- أن يخدم الفرد منهم الآخرين في جميع حالاتهم، ويسعى في قضاء حاجاتهم.
- ٢- ألا يرى لنفسه على أحد حقاً ولا يطالب أحداً بحق.
- ٣- إظهار الموافقة لهم في جميع ما يقولون أو يفعلون.
- ٤- أن يتأول مخالفاتهم، ويتلمس الأعذار لهم، ولا ينافرهم، ولا يجادلهم، وأن يتعاضد عن عيوبهم.
- ٥- أن يجتنب فعل ما يكرهون ويحفظ مودتهم.
- ٦- ألا يحقد على أحد منهم، وإذا خامر قلب واحد منهم كراهة له، تودد لهم حتى يزول ذلك.
- ٧- أن يصلحهم ويحسن إليهم.
- ٨- أن يتحاشى إيذاءهم أو غيبتهم.
- ٩- وعلى الغني منهم أن يؤثر الفقراء على نفسه في المأكل والمشرب والمجلس، وفي كل شيء، دون أن يرى له بذلك فضلاً ولا منة، بل يشكر الله إذ جعله أهلاً لخدمتهم، لأن الفقراء الصالحين هم أهل الله وخاصته.

٨. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (١٩٧٩م)، **الفتاوى، كتاب التصوف**، ج ١١، المنصورة، دار الوفاء.
٩. جنيد شيرازي، جنيد بن محمود، (١٩٤٩م)، **شد الإزار في حط الأوزار عن زوار المزار**، طهران، جابخانة مجلس.
١٠. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (د.ت)، **نقد العلم والعلماء المعروف بتبليس إبليس**، تصحيح: محمد منير الدمشقي، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.
١١. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (١٩٣٨م)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
١٢. الجيلاني، عبد القادر بن موسى، (١٨٦٤م)، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، القاهرة، دار الطباعة العامرة.
١٣. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، (١٦٤١م): **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٤. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، (٢٠٠١م)، **تاريخ مدينة السلام**، ج ٨، تحقيق: عواد بشار معروف، دار الغرب الإسلامي.
١٥. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (١٩٨٨م)، **تاريخ ابن خلدون المسمى: العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ج ٥، بيروت، دار الفكر.
١٦. الذهبي، محمد بن أحمد، (١٩٨٢م)، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٥، تحقيق: بشار معروف ومحيي السرحان، بيروت، مؤسسة الرسالة.
١٧. الذهبي، محمد بن أحمد، (٢٠٠٤م)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر تدمري وآخرين، بيروت: دار الكتاب العربي.

الأنفس، أي ما فيها من معتقدات وقيم وتقاليد وعادات توجه نظمه وتطبيقاته وممارساته: (ذَلِكَ يَأْنُ اللَّهُ لَمْ يَكُنْ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [الأنفال: ٥٣].

ومن هنا كان للمدرسة السهروردية أثر بارز في الإصلاح التربوي، والتأثير من خلال ذلك في الحياة العامة السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية، مما ساعد بعد ذلك في قيام الأمة الإسلامية ونهضتها من جديد، فيما تلا ذلك من عصور الازدهار مرة أخرى.

المصادر والمراجع

١. إبراهيم، فكرت: (٢٠٠٥م)، **الفكر التربوي عند الإمام ابن الجوزي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية.
٢. ابن الأثير الجزري، علي بن محمد، (١٩٨٧م)، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣. الأصفهاني، محمد بن حامد، (١٩٧٨م)، **تاريخ دولة آل سلجوق**، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
٤. الأهوازي، الحسن بن علي، (١٩٧٠م)، **مثالب ابن أبي بشر**، تحقيق: ميشيل ألارد، دمشق، **مجلة معهد الدراسات الشرقية الفرنسية**، العدد ٢٣.
٥. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، (١٩٦٥م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت، مكتبة الحياة.
٦. بني عواد، عبد المنعم، (٢٠٠٧م)، **أصول الفكر التربوي عند الغزالي وابن رشد وابن خلدون**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات التربوية العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا.
٧. ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي، (١٩٦٣م)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة.

٢٨. السهروردي، عمر بن محمد، (٢٠١٨)، رسالة في الإرادة، ضمن مجموع رسائل السهروردي، تحقيق: عائشة المناعي، جدة، دار المنهاج.
٢٩. السهروردي، عمر بن محمد، (٢٠١٨)، أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى، ضمن مجموع رسائل السهروردي، تحقيق: عائشة المناعي، جدة، دار المنهاج.
٣٠. السهروردي، عمر بن محمد، (٢٠١٨)، رسالة إلى علي ابن الموقاني، ضمن مجموع رسائل السهروردي، تحقيق: عائشة المناعي، جدة، دار المنهاج.
٣١. السهروردي، عمر بن محمد، (١٩٩٤م)، نغمة البيان في تفسير القرآن، تحقيق: يشار دوزنلي، إستانبول.
٣٢. السهروردي، عمر بن محمد، (١٩٩٩م)، كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تحقيق: عائشة المناعي، القاهرة، دار السلام.
٣٣. السهروردي، عمر بن محمد، إدالة العيان على البرهان، مخطوط، المكتبة السليمانية، إستانبول، مكتبة حميدية، برقم (٠١٢ - ٠١٤٤٧).
٣٤. السهروردي، عمر بن محمد، سبب الهم والغم، مخطوط، المكتبة السليمانية، إستانبول، مكتبة شهيد علي، برقم (٠٠٤ - ١٣٨٢).
٣٥. السهروردي، عمر بن محمد، إرشاد المريدين وإنجاد الطالبين، مخطوط، مكتبة جار الله، إستانبول، برقم (١٠٨٤).
٣٦. ابن سينا، علي بن عبد الله، (١٩٦٨م)، في إثبات النبوات، بيروت، دار النهار.
٣٧. السيوطي، أبو بكر بن عبد الرحمن، (١٩٩٥م)، تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، القاهرة، دار العلم والثقافة.
١٨. الرازي، محمد بن عمر، (١٤٢٠ هـ)، التفسير الكبير المسمى: مفاتيح الغيب، ج٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٩. ربابعة، زكريا، (٢٠٠٠م)، الفكر التربوي عند الإمام السيوطي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك.
٢٠. سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي، (٢٠١٣م)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، دمشق، دار الرسالة العالمية.
٢١. السراج، عبد الله بن علي، (د.ت)، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة، دار الكتب الحديثة.
٢٢. السلمي، محمد بن الحسين، (١٩٩٨م)، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٣. السلمي، محمد بن الحسين، (٢٠١٥م)، رسالة الملامتية، تحقيق: أبو العلا عفيفي، بيروت، منشورات الجمل.
٢٤. السهروردي، عمر بن محمد، (٢٠١٨)، إدالة العيان على البرهان، ضمن مجموع رسائل السهروردي، تحقيق: عائشة المناعي، جدة، دار المنهاج.
٢٥. السهروردي، عمر بن محمد، (٢٠٠١م)، عوارف المعارف، مكة المكرمة، المكتبة المكية.
٢٦. السهروردي، عمر بن محمد، رسالة إلى الإمام الرازي، مخطوط، المكتبة السليمانية، إستانبول، رقم (١٥ - ٠٢٠٢٣).
٢٧. السهروردي، عمر بن محمد، إجازة البهاء زكريا، مخطوط، مكتبة توبنجن، برقم (Ma VI 90,4).

٣٨. أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، (١٩٧٤م)،
الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية،
ج ١، تحقيق: إبراهيم الزبيق، بيروت، مؤسسة
الرسالة.
٣٩. شمس الدين، عبد الأمير، (١٩٨٤م)، الفكر
التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي، بيروت،
دار اقرأ.
٤٠. شمس الدين، عبد الأمير، (١٩٩٠م)، الفكر
التربوي عند ابن جماعة، بيروت، الشركة العالمية
للكتاب.
٤١. يدي، شميم محمود، (١٩٧٤م)، أحوال وأسرار
الشيخ بهاء الدين الملتاني، رولندبدي، مركز
تحقيقات فارس.
٤٢. عاشور، سعيد عبد الفتاح، (١٩٦٣م)، الحركة
الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي،
ج ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو.
٤٣. ابن عساكر، علي بن الحسن، (١٣٤٧هـ)، تبيين
كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن
الأشعري، دمشق، مكتبة القدسي.
٤٤. عوض، ختام، (١٩٩٣م)، الفكر التربوي عند
الإمام أحمد بن حنبل، رسالة ماجستير غير
منشورة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،
جامعة اليرموك.
٤٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (١٩٦٤م)،
فضائح الباطنية، القاهرة، الدار القومية للطباعة
والنشر.
٤٦. ابن الفوطي، عبد الرزاق بن أحمد، (٢٠٠٣م)،
الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة
السابعة، ج ٢٢، تحقيق: مهدي النجم، بيروت، دار
الكتب العلمية.
٤٧. القاضي النعمان، (١٩٥٦م)، الرسالة المذهبية،
ضمن: خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق: عارف
تامر، بيروت، دار الإنصاف.
٤٨. ابن قاضي شبهة، أبو بكر بن أحمد، (١٩٧١م)،
الكواكب الدرية في السيرة النورية، تحقيق:
محمود زايد، بيروت، دار الكتاب الجديد.
٤٩. القشيري، عبد الكريم بن هوازن، (١٩٨٩م)،
الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود،
القاهرة، دار المعارف.
٥٠. القفطي، علي بن يوسف، (١٣٢٦هـ)، إخبار
العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: محمّد أمين
الخانجي، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٥١. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (١٩٩٩م)، البداية
والنهاية، ج ١٠، بيروت، دار المعرفة.
٥٢. الكيلاني، ماجد عرسان، (٢٠٠٩م)، فلسفة التربية
الإسلامية، عمّان، دار الفتح للدراسات والنشر.
٥٣. الكيلاني، ماجد عرسان، (١٩٨١م)، الفكر التربوي
عند ابن تيمية، رسالة دكتوراه غير منشورة،
جامعة بتسبرج.
٥٤. الكيلاني، ماجد عرسان، (٢٠٠٢م)، هكذا ظهر
جيل صلاح الدين، الإمارات العربية المتحدة، دار
القلم.
٥٥. الكيلاني، ماجد عرسان، (١٩٧٤م)، نشأة القادرية،
رسالة ماجستير غير منشورة، دائرة التاريخ،
الجامعة الأمريكية، ببيروت.
٥٦. ماسلو، أبراهام، (١٤٠١هـ)، خطر الانشقاق بين
العلم والدين، ترجمة: ماجد عرسان الكيلاني، مجلة
الأمة، قطر، عدد ربيع الأول.
٥٧. الهجويري، علي بن عثمان، (٢٠٠٧م)، كشف
المحجوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.

60. Salk, Jonas, (1973). **The Survival of the Wisest**, New York: Herper & Row Publishers.

58. Ritter, Helmut, (1939), **Philological IX: Die Vier, Suhrawardi** (Fortsetzung und Schuß), Der Islam, vo. 1, XXV.

59. Rozak, Theodore, (1972), **Where the Wasteland Ends**, (New York: Double day & Co. INC).