الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
– قسنطينة –

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة
قسم العقيدة ومقارنة الأديان

رقم الإيداع :.....

رقم التسجيل :.....

موقف ابن قيم الجوزية من التصوف

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالب :
الهادي الورعادي

إشراف الأستاذ الدكتور:
أسعيد أعليوان

أمام اللجنة

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
1-		
2-		
3-		
4-		

السنة الجامعية : 1425-1426هـ/ 2004-2005م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــــداء

- إلى روح جدي سيدي اعمر بن علي الشريف الونوغي.

- إلى أبي وأمي.

- إلى إخوتي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكـــــــــــــر

1- إلى الأستاذ المشرف اسعيد عليوان على ما أفادنا به من نصائح، وتوجيهات وانتقادات، ومعارف.

2- إلى الأستاذ عبد الوهاب فرحات على ما أفادنا به من مراجع ومعلومات.

3- إلى الأخ طارق وعبد القادر لتحملهم معنا عناء مراجعة الرسالة.

4- إلى عاملات وعمال مكتبة جامعة الأمير عبد القادر على التسهيلات التي قدموها لنا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عني التصوف الإسلامي بالكثير من الدراسات، سواء من الباحثين المسلمين أو المستشرقين، واتجهوا لدراسة التصوف الإسلامي بكل اتجاهاته وكانت لكل باحث غايته من الدراسة لاسيما عند المستشرقين، وقد تتجه الدراسة نحو موضوع بعينه أو شخصية من الشخصيات الصوفية.

ويقوم اختيار الشخصية المبحوثة عادة على أساس ما لها من زاد علمي أو عملي في التصوف، غير أننا نجد شخصيات أخرى لم يعرف عنها أنها كانت من أهل التصوف، ولكن لها زاد علمي وعملي فيه، بما يكون لها من مواقف تجاهه، ومن هذه الشخصيات نجد ابن قيم الجوزية.

وهو أحد أئمة السلف المعروفين، والذي كانت له بحق مواقف جريئة وحرة تجاه التصوف والمتصوفة على السواء، لذلك اخترته كموضوع للبحث تحت عنوان: موقف ابن قيم الجوزية من التصوف.

وقصدنا بالموقف هنا آراء ابن القيم في مختلف القضايا والمفردات التي دارت حول التصوف، وكذا انتقاداته التي وجهها لجملة من الممارسات الصوفية، إضافة إلى إشادة ابن القيم بالتصوف ورجاله، فالآراء والانتقادات يمكن أن نعبر عليها بالموقف، وقد يكون هذا الموقف غير معبر عنه عند ابن القيم في إشارة أو عبارة ولكننا نستنتجه استنتاجا من خلال الأصول العامة التي سار عليها ابن القيم من خلال بحثه في التصوف.

والتصوف الوارد في العنوان هو جملة الممارسة الصوفية كما عرفت عند أهلها انطلاقا من مجاهدة النفس إلى الترقي في المقامات والأحوال وسائر أعمال التخليق والأخلاق، وصولا إلى المعرفة والتحقق، مع الإشارة إلى المزالق التي تنسب إلى المتصوفة كالحلول ووحدة الوجود.

قيمة البحث:

لا يخلو البحث في التصوف من القيمة العلمية خاصة إذا تعلق الأمر بشخص مثل ابن القيم الذي يملك تراثا علميا كبيرا في شتى العلوم الشرعية، فبيان موقفه من التصوف يعد عملا إضافيا لإسهاماته في العلوم الأخرى التي تناولها الباحثون بالدراسة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهذا العمل يعد إسهاما في تبيان موقف تيار السلف من التصوف، لاسيما أن ابن القيم تتلمذ على يد ابن تيمية.

وفي الوقت ذاته يمكن أن يساهم في إثراء علم التصوف الأصيل الذي يبتعد عن الشعوذة والانحراف اللذين اتخذاهما أدعياء التصوف سبيلا لبلوغ غاياتهم.

إشكالية البحث:

من المعلوم أن علم التصوف لم يكن أحسن حظا من علم الكلام فقد وجهت له انتقادات من مختلف التيارات الإسلامية، ولاسيما من الاتجاه النصي الذي تبلور عند ابن تيمية وابن القيم، ولاشك أن هذه الانتقادات مست المنهج الذوقي الصوفي بصفة عامة على اعتباره منهجا يخالف السمع والعقل في استقاء المعرفة والعلم، لكن موقف ابن القيم من التصوف يحيطه غموض كبير خاصة أنه عرف بروحانيته الإسلامية وزهده وورعه وكثرة عبادته إلى غير ذلك من القيم التي هي أساس التصوف الإسلامي.

وانطلاقا من هذا كان مهما أن نطرح تساؤلات علّنا نجد لها جوابا من خلال هذا البحث وهي:

- ما هي الأشكال التي عبر بها ابن القيم عن موقفه من التصوف ؟.
- هل هذه الآراء والانتقادات والمواقف الإيجابية تعبر عن منهج خاص لابن القيم في التصوف أم لا ؟.
- وإذا كان ذلك صحيحا فما هي إذا معالم علم التصوف عند ابن القيم ؟.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب ودوافع ذاتية وموضوعية جعلتني أختار البحث في التصوف من جهة، ومن جهة أخرى البحث في شخص ابن القيم.

أ- الأسباب الذاتية:

رغبتي كانت ولا تزال تدفعني دوما للاطلاع والبحث على جوانب النفس الإنسانية ومعرفة كنهها، والوقوف على الجانب الروحي منها، وقد وجدت أن التصوف يعنى بجانب كبير من هذا، لثرائه في الجانب الروحي والنفسي، ومن هذا الدافع اخترت البحث في التصوف إضافة جوانب موضوعية جعلتني أختار البحث في شخص ابن القيم.

ب- الأسباب الموضوعية:

الأسباب الموضوعية التي جعلتني أطرق هذا الموضوع كثيرة منها:

- أن ما يعرف بالفكر السلفي والذي يعد ابن القيم أحد أعلامه، ينكر على التصوف والمتصوفة، وهو في هذا يبني أحكامه على المتقدمين من أمثال ابن تيمية وابن القيم دون دراسة عميقة ليتوصل إلى أحكام عامة وسطحية، وهذا التصور انعكس سلبا على الفكر الإسلامي بل على المنظومة العقدية كذلك التي يشكل التصوف أحد أركانها الأساسية على اعتبار اختصاصه بالجانب الخلقي والباطني من الدين.

- أصبح التصوف مقرونا بالطرق الصوفية، كما صار جزءا من الممارسة التي تتبع مسالك خاصة أفضت إلى حصر مفهومه في تصوراتها الجزئية، مما أفقد التصوف معناه كما كان عند المتقدمين، وصار مجرد رسوم وطقوس، مع أن الممارسة الصوفية جزء لا يتجزأ من الدين، وهو ما دفعنا إلى توسيع هذا المفهوم.

- اعتبار بعض الباحثين المسلمين وكثير من المستشرقين التصوف أجنبيا عن البنية الثقافية الإسلامية. وقد ساعدهم في ذلك بعض النزعات الصوفية سواء تمثلت في أشخاص أو تيارات، ودراسة موقف ابن القيم المعروف بتتبعه للنصوص الوحي، قد يمكننا في هذا الشأن من التحقق من هذا الحكم والتدقيق فيه بغية الارتقاء بعلم التصوف إلى مستوى أكبر في التأصيل.

- اتجاهات المستشرقين في دراسة التصوف، كما نجد ذلك عند هنري كوربان، ماسنيون، نيكلسون وغيرهم، والتي تمارس الانتقائية في المواضيع والشخصيات، يجعلنا نبحث في شخصيات مقابلة لفهم التصوف ومصدره الأصلي مما يوصلنا إلى حكم دقيق عن طبيعته ومنبعه.

أهداف البحث:

تتوخى من خلال هذا البحث تحقيق مجموعة من الأهداف نذكر منها خاصة الأهداف العلمية:

- جمع ما تفرق من أفكار وتجارب ابن القيم في التصوف، وهو ما يساهم في توضيح نظرته الشاملة عنه، وتكملة ما قدمه الباحثون في هذا الشأن.

- إزالة اللبس عن كثير من المفاهيم والأحكام التي نجدها كثيرا في الخطابات الإسلامية القديمة والمعاصرة.

- ربط تجارب الزهاد والمتصوفة السابقين على ابن القيم بتصوفه، وبتصوف معاصريه، ولاحقيه للوصول إلى أن عمل ابن القيم وسابقيه ولاحقيه يصدر من مشكاة النبوة.

- إبراز أهمية الروح كمحرك وباعث أساسي للتجاوب مع الوحي وجعله واقعا معاشا في كل عصر بعيدا عن الخطابات المادية، والخطابات الدينية المسيسة.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات التي تناولت ابن القيم في شتى العلوم الشرعية، ومن بينها التصوف. ومن بين هذه الدراسات نجد دراسة لعبد العظيم شرف الدين التي عنوانها "ابن القيم عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف" وهي دراسة مقدمة لنيل درجة الماجستير سنة 1995م، وقد تناول آراء ابن القيم في التصوف في فصل منفرد، مبينا مصادر التصوف عنده، وما عابه على المتصوفة، كما تكلم عن بعض المقامات، وأثر ابن القيم في التصوف. غير أن هذه الدراسة وغيرها يلاحظ عليها غياب بعض الجوانب الهامة في الممارسة الصوفية. لذلك سأركز من خلال البحث على النقاط التالية، والتي أرى أنها تنقص الدراسات السابقة:

- المقارنة الواسعة بين آراء المتصوفة وآراء ابن القيم.
- التدقيق في بعض المسائل مثل: الفناء، والحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود.
- التركيز على أسماء الله الحسنى وعلاقتها بالممارسة الصوفية.
- إبراز التصورات العقدية في جوانب عديدة من الممارسة الصوفية.

المنهج المتبع في البحث:

في خلال هذا البحث توسلنا بمنهجين: المنهج المقارن والتحليلي. بحيث نعمد إلى تحليل النصوص المعطاة والستجارب سواء لابن القيم أو المتصوفة أو غيرهما، ثم نقارن بين آراء المتصوفة وابن القيم في كل الآراء والمفردات التي تناولناها، كما نقارن أيضا بين بعض الجوانب من الممارسة الصوفية وغيرها من الممارسات المشابهة لها في الثقافات الأخرى.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى تمهيد وثلاثة فصول:

تطرقت في التمهيد إلى حياة ابن القيم والحياة الروحية في عصره، وقد ركزت في حياته على الجوانب الروحية منها كيما أبرز ارتباط الجانب العملي من حياته بالتصوف. ومن خلال الحياة الروحية في عصره أردت أن ألفت الانتباه إلى مدى التفاف المجتمع حول القيم الروحية، لأن موقف ابن القيم من التصوف سلبا أو إيجابا بدون شك نابع من مدى معايشته لما كان يحدث في مجتمعه، ولما تلقاه من علوم ومعارف، مع الإشارة إلى الفكر الصوفي في ذلك العصر.

أما الفصل الأول فجاء بعنوان النفس وتعرضت لها في هذا البحث لأهميتها في التصوف من جهة وفي معرفته من جهة أخرى، وتطرقت فيها للنفس عند الفلاسفة لما لها من علاقة بمعرفتها عند المتصوفة وابن القيم كذلك، ثم تناولت النفس عند المتصوفة، ثم عند ابن القيم مع شيء من المقارنة بين آرائه فيها وآراء المتصوفة.

وفي الفصل الثاني تعرضت لمقتضيات الممارسة التخليقية وموقف ابن القيم منها، فكانت العناصر التي تناولتها في هذا الفصل هي: الشيخ، الذكر، المقامات، والأحوال، وأسماء الله الحسنى، ومن خلال عنوان الفصل يظهر اعتمادنا على آراء المتصوفة بشيء كثير، بحيث أعمد في كل هذه المفردات إلى جمع آراء المتصوفة ثم أردفها بموقف ابن القيم، وقد تكون لابن القيم والمتصوفة نفس الآراء فأكتفي بذكر أحد الطرفين وهو يعبر عن الرأي الآخر، مع الإشارة إلى أن هذه الجوانب ليست هي كل الممارسة الصوفية التخليقية بل هي أهمها سواء من الناحية التربوية الروحية، أو الناحية التعبدية والتخليقية.

وفي الفصل الثالث والذي عنونته بـ "الممارسة التحقيقية مقتضياتها وموقف ابن القيم منها" فتعرضت فيه للمعرفة، مشيرا في هذا إلى المعرفة الصوفية ومرتبتها ضمن مصادر المعرفة الأخرى، وأهميتها، ومدى قبولها، ثم تعرضت لأهم مظاهر هذه المعرفة

مركـــزا عـــلى الكشـــف. ثم تطرقـــت للفناء كأهم غاية في تحقق الصوفي، ثم أردفته بالحلول والاتحـــاد، لأنـــه مـــن عـــوارض الفـــناء المـــتوهمة، ثم تناولـــت الولاية وما دار حولها من مفـــردات وممارســـات، وأخـــيرا تناولـــت وحـــدة الوجود من وجهة نظر صوفية إسلامية، وفي الخاتمة تطرقت لأهم نتائج البحث المتوصل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مركـــزا عـــلى الكشـــف. ثم تطرقـــت للفناء كأهم غاية في تحقق الصوفي، ثم أردفته بالحلول والاتحـــاد، لأنـــه مـــن عـــوارض الفـــناء المـــتوهمة، ثم تناولـــت الولاية وما دار حولها من مفـــردات وممارســـات، وأخـــيرا تناولـــت وحـــدة الوجود من وجهة نظر صوفية إسلامية، وفي الخاتمة تطرقت لأهم نتائج البحث المتوصل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد

ابن القيم والحياة الروحية في عصره

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابـــن القيـــم:

ابن قيم الجوزية أحد أئمة أهل السنة الأعلام، اسمه الكامل هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي، الملقب بشمس الدين أبي عبد الله بن قيم الجوزية، اشتهر بهذا الاسم لأن أباه كان قيما على مدرسة الجوزية بدمشق، ولد سنة 691 هـ/1292م[1].

درس علوم عصره على كثير من المشايخ والعلماء، نذكر منهم أبي بكر بن عبد الدايم[2]، وابن تيمية[3]، والصفي الهندي[4] وغيرهم[5].

تصدر للتدريس بالصدرية والإمامة بالجوزية مدة طويلة.

وقد نبغ ابن القيم في علوم كثيرة كما يذكر ابن عماد الحنبلي[6]، حيث كان عارفا بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين، وعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ومتونه وبعض رجاله[7].

وهو ما جعله يحمل زادا علميا ومعرفيا يؤهله للخوض في علم السلوك والتصوف، بل ويمكنه من إيجاد نوع من المقاربة بين هذه العلوم التي حدث فيها شرح كبير في عصره، فكانت

---

(1) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، د ط، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج 4، ص 447.

(2) هو أبو بكر أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدسي الصالحي، ولد سنة 625 هـ، كان عابدا ذاكرا توفي سنة 719 هـ. ابن رجب: المرجع السابق، ص 470.

(3) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله، ابن تيمية الحراني الدمشقي، مفسر، مجتهد، أصولي، زاهد، ولد سنة 661 هـ، وتوفي سنة 728 هـ. ابن رجب: المرجع السابق، ص 387.

(4) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، صفي الدين الهندي، أصولي فقيه، ولد بالهند، استوطن بدمشق، وله مصنفات في الأصول، ولد سنة 571 هـ، وتوفي سنة 644 هـ. الزركلي: الأعلام، ط 7، دار العلم للملايين، بيروت، 1986، مج 6، ص 200.

(5) ابن حجر: الدرر الكامنة، ضبط: عبد الوارث محمد علي، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، مج 2، ج 3، ص ص 243، 244.

(6) هو عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العسكري الحنبلي، مؤرخ وفقيه، ولد بدمشق سنة 1032 هـ وتوفي سنة 1089 هـ، له كتاب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب". الزركلي: المرجع السابق، مج 3، ص 290.

(7) ابن العماد: شذرات الذهب، د ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت، ج 6، ص ص 198، 169.

له نظراته الخاصة، لاسيما أنه درس على أهم أعلام أهل السنة في عصره خاصة أستاذه الأول ابن تيمية، الذي كان له تأثير خاص في موقف ابن القيم من التصوف، وإذا كان ما سبق هو الجانب العلمي من حياة ابن القيم وكان لهذا الجانب تأثير في تشكل آراء ومواقف ابن القيم فإن الجانب العملي من حياة ابن القيم يشكل في اعتقادنا الشطر الأكبر في موقفه من التصوف، حيث تذكر كتب السير والتراجم التي عرفت بأخلاقه وعبادته الشيء الكثير، فقد كان كثير العبادة والصلاة خاصة، وكان الغالب عليه الأخلاق الصالحة والخير، وهو ما بينه ابن رجب بقوله: «كان ذا عبادة وتهجد وطول الصلاة إلى الغاية القصوى، وتأله ولهج الذكر وشغف بالمحبة والإنابة والاستغفار والافتقار إلى الله، والإطراح بين يديه على عتبة عبوديته»[1].

وهذا النص في الحقيقة أوضح من أن يعقب عليه، فهو يبين بدقة مدى صلة ابن القيم بالله وقربه منه، إضافة إلى إشارته إلى مقامات الدين التي تخلق بها ابن القيم تحقيقا لمعنى العبودية.

وفي خلال سجنه الذي تعرض له أكثر من مرة، تذكر كتب التراجم شيئا من حياته الروحية أيضا، فقد اشتغل بالعبادة والتهجد، إذ كان في مدة سجنه مشتغلا بتلاوة القرآن وتدبر معانيه والتفكر فيه ففتح عليه ذلك خير كثير وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف والدخول في غوامضهم[2].

وهذه المرحلة من حياة ابن القيم بالغة الأهمية خاصة فيما تعلق بالتصوف فهي تفسر لنا حقيقة موقفه منه في جانبه العلمي والعملي إذ أنه مارسه علما وعملا، وهو ما دفعه إلى الخوض فيه، إذ يصبح موقفه حين ذاك ليس ناتجا عن علم فقط، أو أحكام مسبقة.

بعد معرفتنا بحياة ابن القيم الروحية ننتقل إلى معرفة منهج ابن القيم في طلب المعرفة والحقيقة، يقول الشوكاني (ت 1250 هـ): «بل كان متقيدا بالأدلة الصحيحة معجبا بالعمل بها

---

[1] ابن رجب: المصدر السابق، ص 448.

[2] ابن العماد: المصدر السابق، ج 6، ص 168.

غير معول على الرأي، صادعا بالحق لا يحابي فيه أحدا... ليس له على غير الدليل معول في الغالب، وقد يميل نادرا إلى المذهب الذي نشأ عليه»[1].

لكن إذا كان معول ابن القيم بالنسبة للعلوم الشرعية هو الدليل، فهل هذا ينطبق على التصوف ؟.

من المرجح أن ابن القيم كان يعول على الدليل أيضا حتى في التصوف، وهو ما يمكننا في الحقيقة من إيجاد صيغة تأصيلية متجذرة للتصوف عنده، وقد أكد هذه الحقيقة ابن عماد الحنبلي في نص آخر: «ولا رأيت أوسع منه علما ولا أعرف بمعاني القرآن والحديث والسنة وحقائق الإيمان منه»[2].

والعبارة الأخيرة «حقائق الإيمان» هي الدالة فعلا على تعمق ابن القيم في التصوف، ذلك أن الإيمان قول وعمل وحقائقه هي أعماله الباطنة.

وقد تخرج على يد ابن القيم كثير من التلامذة الذين اشتهروا في الأمصار بعلمهم ومصنفاتهم، نذكر منهم الحافظ زين الدين أبو الفرج المعروف بابن رجب[3]، وشمس الدين محمد بن عبد القادر النابلسي[4]، وابن كثير[5]. وغيرهم[6].

---

(1) الشوكاني: البدر الطالع، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، مج 2، ص ص 59، 60.

(2) ابن العماد: المصدر السابق، ج 6، ص 168.

(3) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد الدمشقي الحنبلي، المشهور بابن رجب: اشتغل بالحديث خاصة، توفي سنة 795 هـ.. ابن العماد: المصدر السابق، ج 6، ص 339.

(4) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القادر الجعفري النابلسي الحنبلي، سمع من ابن القيم وقرأ عليه أكثر تصانيفه، توفي سنة 797 هـ. ابن العماد: المصدر السابق، ص 349.

(5) هو الحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع البصري، الدمشقي، فقيه شافعي، ولد سنة 700 هـ، صحب ابن تيمية، من مصنفاته: البداية والنهاية، توفي سنة 774 هـ. ابن العماد: المصدر السابق، ص 231.

(6) عبد العظيم عبد السلام شرف الدين: ابن القيم حياته وعصره وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، ط 3، دار القلم، الكويت، 1984، ص 74.

توفي ابن القيم في 23 رجب سنة 751 هـ/1350م[1].

وقد ترك ابن القيم تراثا علميا كبيرا في شتى العلوم الشرعية، فمن كتبه في الفقه وأصوله نجد أعلام الموقعين، الطرق الحكمية، حكم إغماء هلال رمضان، التحرير فيما يحل ويحرم من لباس الحرير، تحفة الودود في أحكام المولود.

ومن كتبه في علم الكلام، الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية، القصيدة النونية، الصواعق المنزلة على الجهمية والمعطلة، صفة الجنة، هادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مفتاح دار السعادة، جوابات عابدي الصلبان، وفي السيرة له زاد المعاد في هدي خير العباد.

أما كتبه في التصوف والسلوك والرقائق فهي كثيرة، منها: مراحل السائرين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، سفر الهجرتين وباب السعادتين، نزهة المشتاقين وروضة المحبين، مصائد الشيطان، الكلم الطيب والعمل الصالح، شرح الأسماء الحسنى، بدائع الفوائد، الفوائد، فضل الذكر والدعاء وغيرها[2].

وكتب التصوف والسلوك هذه مليئة بمفردات علم التصوف ومصطلحات القوم ويتكلم فيها ابن القيم تارة بلسان الحال، وتارة بلسان العلم، وفيها كم هائل من المعارف التي قال بها المتصوفة.

ويعتبر كتابيه مدارج السالكين وطريق الهجرتين، هما بحق عمدة رأي ابن القيم في التصوف وموقفه منه، وما دار بين المتصوفة من العلوم والمعارف وما توصلوا إليه من حقائق، ويركز في الكتابين على شرح مقامات الدين خاصة.

---

[1] ابن العماد: المصدر السابق، ص 168.

[2] ابن رجب: المصدر السابق، ج 4، ص ص 449، 450.

الحياة الروحية في عصره:

لاشك أن الحياة الروحية داخل مجتمع ما تؤثر بشكل أو بآخر في أفكار الشخص وفي حياته الروحية، من هذا المنطلق يمكن القول أن آراء وأفكار ومواقف ابن القيم كانت خاضعة لما كان يعيشه العالم الإسلامي آنذاك، والمجتمع الدمشقي على وجه الخصوص ونقصد بالحياة الروحية هنا جانبين، الجانب الاجتماعي الروحي من جهة، والفكر الصوفي من جهة أخرى، وهو ما يمكننا في الحقيقة من الغوص في المجتمع ومحاولة معرفة المظاهر التي تبين لنا مدى تجذر القيم الروحية في المجتمع خاصة في هذه الفترة، التي عرفت تدهورا حضاريا، تبعه انحطاط في القيم الأخلاقية والروحية للمجتمع.

وقبل ذلك نشير بإيجاز إلى الأوضاع السياسية والفكرية بإيجاز.

عاش ابن القيم بين سنة 691 هـ-741 هـ/1292م-1350م، وخلال هذه الفترة عرفت الدولة الإسلامية أحداث سياسية كبيرة واضطرابات ومنازعات حربية وقد بدأ الضعف يدب على الخلافة فكان مشهد احتلال بغداد وسقوطها على يد التتار سنة 656 هـ[1].

أما عن الحالة الاجتماعية فهي الأخرى كانت متدهورة إذ نقصت الأموال والثمرات وانتشرت الفاقة وكثر قطاع الطرق واللصوص وعمد الناس إلى تطفيف الكيل والميزان والغش[2].

فأثر ذلك سلبا على الحياة الروحية فاختلت الأخلاق وظهر الفساد.

---

[1] الذهبي: ذيول العبر، تحقيق: محمد السعيد زغلول، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ج 3، ص 278.

[2] عبد الفتاح محمد سيد أحمد: التصوف بين الغزالي وابن تيمية، ط 1، دار الوفاء، المنصورة، 2000، ص 185.

أما عن الحياة الفكرية والعلمية فقد اتسمت على مستوى الفروع بشيوع التقليد والتعصب للمذاهب الفقهية، ولقد ساد بدمشق عموما المذهب الأشعري، كما تعددت بها المذاهب الفقهية[1].

وقد انعكس كل ذلك على الحياة الروحية التي تتأثر بطبيعة العصر من جهة وبالفكر الصوفي من جهة أخرى.

ففيما يتعلق بطبيعة العصر فإنه عرف بداية انحطاط الدولة الإسلامية.

ويرجع الكثير من الباحثين سبب هذا الانحطاط إلى التصوف، ولعلهم يستشهدون في ذلك بحملة ابن تيمية على التصوف والمتصوفة على حد سواء، ويرجعون إليه الفساد وظهور البدع والأفكار الميتة والمميتة.

وحتى نجلي الأمر أكثر نقترب من مجتمع دمشق كما يصورها المؤرخون فقد كثر في ذلك العصر الأولياء و الرابطات وهي الخوانق، وهي برسم الصوفية وقد كانت عبارة عن قصور مزخرفة، وقد كفى الله الصوفية مؤن الدنيا وفضولها، فكانوا مقبلين على الصلاة والقراءة والذكر لا يفترون عن ذلك.[2]

فهذه الصورة تقرب لنا الصورة التي كان عليها حال التصوف وحال قومه فهي لا تخرج عن أن تكون مجموعة من الرسوم التي دأب عليها القوم وتوارثوها وهي تصور حياة الصوفي المنهمك في العبادة والذكر الذي ولى المجتمع دبره، وهم الذين سماهم ابن تيمية بصوفية الرسم تميزا لهم عن صوفية الحقائق، هذه عموما حالة التصوف في وسط المجتمع إذ طغت عليه الرسوم والانعزال عن المجتمع والإعراض عن طلب العلم .

---

[1] عبد العظيم شرف الدين: المرجع السابق، ص ي ك، وانظر محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت. ص 562.

[2] ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، د ط ، دار الفكر ودار التراث، بيروت،1968، ص 86.

أما **عند** الفكر الصوفي في ذلك العصر فله ميزاته وخصائصه ولعل أهمها طغيان الجانب الفلسفي، كما تطورت مصطلحات التصوف، وطرقه واتجاهاته، إذ من الممكن أن نقول أنها بلغت النضج في هذا العصر .

وفي هذا الصدد يمكننا أن نشير إلى نظرية وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي [1] وتبعة في ذلك ابن سبعين [2]، وابن الفارض[3]، والقونوي[4] وغيرهم [5].

كما يمكننا القول بأن الحياة الروحية التي يمثل التصوف أحد أهم وجوهها في بعض جوانبها، كان يحيطها الغموض لذلك يصعب الحكم على التصوف والمتصوفة في هذا العصر إلا بالاستناد على التصوف في مراحله الأولى، ولعل هذا من الأسباب التي جعلت ابن القيم يتجه إلى الإطلاع على التصوف والبحث فيه ليقارن بين ما يراه في عصره وما وصله من علوم ومعارف عن المتصوفة الأوائل .

فكان لابن القيم فعلا دراسات جادة في التصوف تنبئ على اطلاع وسعة في المعرفة، وكان من ذلك أن كانت له دراسات دقيقة ومتفحصة ابتداء من دراسة النفس التي يمكن اعتبارها مفتاح التصوف، وهو ما جعلنا نخصص الفصل الأول للحديث عنها، ومعرفة آراء ابن القيم فيها مقارنا بما أورده الفلاسفة والمتصوفة.

---

(1) محي الدين أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن احمد الطائي الحاتمي المرسي، كان ذكيا، كثير العلم تزهر وتفرد بالعبارة والخلوة، من أهم كتبه الفصوص، والفتوحات المكية، الناطقة باسم الوحدة . توفي سنة 638 هـ بدمشق. الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف، محي هلال السّرحان، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985،ج23، ص 48، 49.

(2) هو عبد الحق بن ابراهيم ولد بمرسية بالأندلس سنة 614هـ، اشتغل بالعلم والفلسفة، يؤثر عليه القول باكتساب النبوة والقول بالفيض. توفي سنة 699هـ، ابن كثير: البداية والنهاية، ط6، مكتبة المعارف، بيروت، 1985،ج13، ص 261.

(3) هو أشرف الدين أبو القاسم عمر بن علي بن مرشد الحموي، لقب بسلطان المحبين العشاق، ولد سنة 576هـ، نشأ على الزهد والعبادة والسياحة، وله كرمات عديدة، ابن العماد، ابن العماد: المصدر السابق، ج5،ص149.

(4) هو أحد المعاصرين لابن عربي من المتهمين بالكفر، توفي سنة، 673هـ، ابن العماد: المصدر السابق، ص152.

(5) عبد الفتاح سيد أحمد: المرجع السابق، ص 255.

الفصل الأول

النفس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لعل أول سؤال يتبادر إلى الذهن هو ما سبب التطرق لبحث النفس في موضوع يتعلق بالتصوف؟ والجواب على هذا السؤال يحيلنا مباشرة إلى ذكر نقطتين: الأولى تتعلق بالإشارات التي ذكرتها نصوص الوحي فيما يتعلق بالنفس سواء من حيث ماهيتها أوصفاتها أو ما تعلق بجهاد النفس، الثانية: عناية المتصوفة وابن القيم بموضوع النفس على اعتبار أنها تشكل مفتاح التصوف من جهة، ومن جهة أخرى مفتاح فهم التصوف، فالنفس لها تعلق كبير بالجانب التخليقي المتعلق بالمجاهدة أو حتى العمل دون أن ننسى الصلة الكبيرة بين النفس والمعرفة الصوفية.

وفهم النفس متعلق أساسا بتجارب الشخص الفردية وهو منهج التصوف على اعتبار أنه تجربة فردية على مستوى التطبيق.

وبغية فهم النفس جعلنا نتناول الموضوع عند الفلاسفة والمتصوفة وابن القيم علّنا نجد علاقات تربط الآراء ببعضها وهو ما يمكننا من فهم أكثر وتفسير للممارسة الصوفية لاسيما أن ابن القيم له آراء جريئة في تحليل النفس الإنسانية وفهمها في إطار الوحي، بل وحتى في إطار الفلسفة .

ولكي يتم ضبط مفهوم النفس رأينا أن حديثنا عنها بالإشارة إلى تعريف النفس، وتحديد معناها لغة وقرآنا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فالنفس في اللغة العربية ذا اشتقاق، ولكن لها مرادفها التي تجمع عليه المعاجم اللغوية،وهي أنها مرادفة للروح، كما أنها جملة الشيء وحقيقته[1]، ولها معان أخرى مثل الدم والجسد[2]، وهي مقابلة لكلمة:«soul» في اللغة اللاتينية، والتي تعني غير المادي في الإنسان[3].

وسنجد أن هذا المعنى اللغوي يختلف عن معنى النفس عند كل من الفلاسفة والمتصوفة، فالخلاف كبير بين الفلاسفة والمتصوفة حول ماهيتها، و لم يتوصلوا إلى إجماع بشأنها خاصة عند تحليل صفاتها وخصائصها، وذلك أن التعريف اللغوي ساير الشائع من كلام العرب في إطلاق اللفظ على معاني متعددة، ولكنها لا تخرج أن تكون مادية يقصد بها الدم والجسد أو معنوية يقصد بها الروح.

أما معاني النفس في القرآن الكريم فهي أيضا متعددة فهي تعني ذات الشيء أو الشخص لقوله تعالى: «**فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم**»[4] وهي تعني الذات الإلهية يقول تعالى« **تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك**» [5]. وهي الروح البشرية لقوله تعالى:«**ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه**»[6].

هذه هي مجمل معاني النفس في القرآن الكريم[7]، وسنعرف أن معنى النفس قد يأخذ هذه المعاني سواء التي وردت في التعريف اللغوي أو في القرآن، لكنه يتوسع أكثر في مفهوم النفس عند إعطائها بعدها الفلسفي أو الصوفي، فكل فهم النفس حسب ما هو مشتغل به.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، د ط، دار المعارف، القاهرة، ج6، ص4500، وانظر أيضا أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، د ط، دار الفكر، بيروت، 1981. ص672.

(2) أبو بكر الرازي: نفس المرجع، ص672.

(3) دار المعارف الإسلامية، ط1، مركز الشارقة، 1988، ج32، ص9949.

(4) آل عمران، آية 61.

(5) المائدة، آية116.

(6) ق آية 16.

(7) دائرة المعارف الإسلامية، ج32، ص9950.

المبحث الأول: النفس عند الفلاسفة

المطلب الأول: مفهوم النفس

جاء في تعريف النفس عند أرسطو (ت 322 ق م) بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، والكمال الأول معناه من غير واسطة، وجسم طبيعي أي غير صناعي لا في الأذهان ولا في الأعيان، وآلي أي ذي آلات يستعين بها في ذلك الكمال الأول في تحصيل الكمالات الأخرى، وتعريف أرسطو فيه دلالة على شرف النفس وأنها مكملة للبدن، والنفس تسموا بحسب كل مزية يختص بها الكائن فنفس الحيوان أسمى من نفس النبات، ونفس الإنسان أسمى منهما[1].

وسوف نعرف أن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا تعريف أرسطو هذا أو تعريفه الآخر على أنها صورة للبدن، فالنفس عند أرسطو لا يمكن تصورها خارج البدن.

على أن أفلاطون (ت 348 ق م) يذهب إلى تعريف آخر فيعرف النفس الكلية بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة أخرى زائدة عليها .

فالعالم إذن له نفس تحركه مركزها وسط العالم[2]، والسؤال الذي ينبغي طرحه هنا هل هناك تشابه بين تعريف أرسطو وأفلاطون للنفس؟،قد يساعدنا هذا السؤال في فهم النفس عند المتصوفة بل وفي الفكر الإسلامي عموما .

تعريف أرسطو كما قلنا سابقا يحاول التوفيق بين النفس والبدن أو بين الهيولي أو المادة، فالنفس تستطيع أن توجد مفارقة للبدن فالصورة لا يمكنها أن توجد من دون مادة، وهنا يحدث

---

[1] أرسطو طاليس: في النفس، مراجعة وشرح: عبد الرحمن بدوي، د ط، دار القلم، وكالة المطبوعات، بيروت، الكويت، د ت ، ص30.

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص134.

الفرق بينه وبين أفلاطون الذي يرى بأن النفس جوهر روحاني مفارق وجوده قبل وجود البدن، وستظل موجودة بعد فناء البدن[1].

بقي علينا أن نشير إلى أن أفلاطون استعان بنظرية المثل، ولعل في القول بأن النفس منفصلة عن البدن هو الرأي الذي أخذ به المتصوفة .

في حين نجد أن الفلسفة المشائية أخذت بتعريف أرسطو بحذافره مع نوع من التغيير وسنكتفي بإيراد تعريفين الأول لابن سينا (ت 428 هـ) والثاني لابن رشد (ت 595 هـ) .

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة، وهو نفس تعريف أرسطو .

أما ابن رشد فيعرفها بأنها صورة للبدن، وجوهر مستقل في نفس الوقت[2].

وهذا التعريف لا يختلف كثيرا عمّا ذهب إليه أرسطو، لكن رغم هذا الميل إلى تعريف أرسطو، سوف نرى أن الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد سوف يذهبون إلى أنها في الحقيقة جوهر مستقل بذاته عن الجسم .

ويتضح هذا خاصة عند الفارابي (ت 339 هـ) وكل الفلاسفة الذين نزعوا نزعة صوفية أو إشراقية، إذ أن إدخال حد البدن في تعريف النفس سوف يكون حائلا دون بلوغ غايتهم، فعند شرح الفارابي مثلا للعقول العشرة يذكر أن النفس قد يحصل لها الإدراك بالقوة من دون حواس، كنفس الطفل مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، فتحصل له من غير حواس ولا

---

[1] محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع نفسه ص178، 180.

[2] محمود قاسم: في النفس والعقل، ط3، الأنجلو المصرية، القاهرة، د ت ، ص 69، 70.

قصد، فالنفس قائمة بذاتها، ولا تنتقل من بدن للآخر، وهي لا تحتاج إلى الجسم وهو يحتاج إليها، فهي مصدر حياته وحركته [1].

هذا مجمل ما جاء في مفهوم النفس عند الفلاسفة وهي تتراوح بين روحانية النفس التي قال بها أفلاطون وتبعه في ذلك الفلاسفة الإسلاميون، أو في صورتها المادية كما هي عند أرسطو، وقد ندرك أشياء أكثر أهمية من حيث مادية النفس وروحانيتها عند تناولنا لقوى النفس عند الفلاسفة .

المطلب الثاني: قوى النفس

يقسم الفلاسفة النفس إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة قوى، القوى النباتية ثم القوى الحيوانية، فالقوة الإنسانية أو الناطقة.

فالنفس النباتية أدنى مراتب النفوس وهي موجودة في جميع الأحياء ويشترك فيها الإنسان والحيوان والنبات، ولها هي الأخرى ثلاث قوى،الغذائية تحيل الغذاء إلى الجسم الذي هي فيه جزء هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه باستمرار أجسام أخرى تتشابه في التخليق ما يصير شبيها بالفعل[2] وهناك القوة الحيوانية، وهي الأخرى تنقسم إلى محرّكة ومدركة، وهو ما يمكن أن يعبر عنه عند أفلاطون بالنفس الغضبية والشهوانية، فالمحركة هي الباعثة على الفعل أو على أنها فاعلة، فإما أن تكون على جذب أو على دفع الضر فتشكل بذلك الشهوة والغضب، أما القوة المحركة الفاعلة فهي المتعلقة عموما بالأفعال اللاإرادية، والإرادية، فهي محرك للعضلات وغيرها[3].

---

[1] الفارابي: التعليقات، تحقيق: جعفر آل ياسين، ط1، دار المناهل، بيروت، 1998، ص 38، 39.

[2] جمال رجب سيد بي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، د ط الهيئة العامة المصرية 2000، ص 153.

[3] أبو حامد الغزالي: معارج القدس، ط 4، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص 37.

والقوى المدركة منقسمة إلى مدركة من ظاهر ومدركة من باطن، فالمدركة من الظاهر هي الحواس الخمس، والحواس الباطنة تتضمن الذاكرة والحفظ وغيرها [1]

فكما نرى أن النفس الحيوانية أرقى من النفس النباتية وذلك لتعدد وظائفها و هي كذلك متعلقة تماما بالبدن، لذلك ربما أفلاطون نبذ هذه النفوس، وفضل النفس الناطقة، لأن هذه النفوس تميل فقط نحو التراب وكل ما هو حي فهي خسيسة غير شريفة.

أما النفس الثالثة فهي النفس الناطقة، وجاء في تعريفها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية [2].

وقد قسم الفلاسفة هذه النفس إلى قوى عاملة، وقوى عالمة، وكلا القوتين تسمى عقلا،

فالعاملة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات والأفاعيل الخاصة بالروية، وهو ما يسمى بالسلوك الخلقي، ويسميها ابن سينا أيضا بالعقل العملي وهو الذي يختص بالروية فيما ينبغي أن يفعل أو يترك فالأخلاق تكون للنفس من جهة هذا العقل، وهذا يشبه إلى حد كبير ما قالت به المعتزلة في أن التحسين والتقبيح عقليان، وهو ما اعترف به الغزالي نفسه بالقياس إلى العقل النظري مع العقل العملي فهو يولد الآراء الذائعة مثل الكذب قبيح والظلم قبيح، والصدق حسن، ويرى الغزالي (ت 505 ه) أنه لابد من تسلط هذه القوى على سائر قوى النفس الأخرى، بل ويذهب إلى أبعد من هذا إلى أن النفوس الأخرى إذا انقاد لها البدن مما يستفاد من الأمور الطبيعية وهي التي تسمى رذائل الأخلاق، فيجب أن تكون غير منقادة بل متسلطة فتكون لها فضائل الأخلاق[3].

---

[1] جمال رجب السيد: المرجع السابق، ص 89.

[2] ابن سينا: النجاة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992م، ج1، ص 196.

[3] أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ص 46، 50.

أما القوى النظرية أو العالمة، أو العقل النظري، فاختصاصها إدراك الصور الكلية وهي مصدر المعرفة، الذي قد يقابله عند المتصوفة القلب .

فالقوة النظرية بالقياس إلى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها، ولها وجهان وجه إلى البدن، ووجه إلى المبادئ العالية والعقول بالفعل.

فالقوة العملية لسياسة البدن، والقوة النظرية لتكميل جوهر النفس، ويذهب ابن سينا إلى تقسيم العقل وفق المدركات والتجريد الذي يتم على مستواها، فنجد العقل الهيولاني ويشترك فيها كل شخص ثم العقل بالقوة وهو الاستعداد لإدراك المعقولات، ثم العقل بالملكة وهو إدراك المعقولات الأولى، والعقل بالفعل يتوصل إلى اكتساب المعقولات، ثم العقل المستفاد، وهو كمال العقل بحيث تكون المعقولات حاضرة في العقل وهو يطالعها ويعقلها و به يتم كمال الإنسان وهذا العقل يستفيد من العقل الفعال [1].

والقوة الناطقة، وبصفة خاصة القوة النظرية، أو العقل النظري، هو الذي دارت عليه الفلسفة خاصة عند الفارابي مستوحيا ذلك من أفلاطون، مشكلة النفس منازل لبلوغ المعرفة الفلسفية أو الحقيقة، فالعقل النظري عند الفلاسفة حتى وإن استطاع الإدراك فهو في حاجة دائما إلى قوة خارجة عنه تمده بالمعارف، فهذه العقول في تدرج واضح نحو هذا الهدف وما يهمنا هنا النفس الناطقة وبصفة خاصة العقل النظري، فالإنسان ليس إنسانا على الحقيقة عند الفلاسفة إذا كان فاقد العقل، وكل ما ارتقى في التجريد كان له حظ أوفر من المعرفة والاتصال بالعقول الأخرى، ذكرنا هذه النفوس حتى نوجد نوعا من المقاربة بين مراتب هذه النفوس ومفهوم النفس عند المتصوفة، فمن دون شك أن الفلاسفة فصّلوا في النفس ولكنهم ربما انتهوا إلى حيث بدأ التصوف، ذلك أن غاية العقل النظري والعقل العملي كما رأينا ليس سوى

---

[1] محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين، ط1، دار الشروق، القاهرة ، بيروت، 1993م ، ص 137.

اكتساب الأخلاق والفضائل، وترك الرذائل والتصفية والتجريد ، وهو عين ما بدأ منه المتصوفة.

المطلب الثالث: علاقة النفس بالأخلاق والمعرفة عند الفلاسفة

ليس غريبا أن نرى الفلاسفة حاولوا أن يربطوا ما توصلوا إليه من جانب البحث في النفس، بالمعرفة والأخلاق.

يلخص الغزالي هذه العلاقة بين القوى النظرية والأخلاق، وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه ابن سينا والفارابي إذ يقول:«ينبغي لهذه القوة أن تتسلط على سائر القوى البدنية، وأن تكون سائر القوى متأدبة بأدبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها، بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى رذائل، بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل»[1].

وفي هذا النص يظهر مدى الارتباط الوثيق بين النفس والأخلاق، ذلك أن مصدر الأخلاق ومنبعها النفوس الأخرى سواء كانت هذه الأخلاق المحمودة أو المذمومة، فالنفس تنظم هذه العلاقات على أساس التروي والتعقل لتدرك المحمودة من المذمومة، وحاصل الأمر أن الفلاسفة ألحوا على ضرورة أن تسيطر النفس الناطقة على سائر البدن لأن القوى الأخرى تميل نحو الشهوات وهو ما يتعارض مع حقيقة السعادة، واكتساب هذه الأخلاق يتم عن طريق الأعمال البدنية إضافة إلى الأعمال الفكرية، والتجريد المستمر وتنقية الروح، وهذا عام عند الفلاسفة لكن أبا حامد الغزالي بدون شك يخالفهم في هذا، ذلك أن العقل وحده لا يمكن الوصول إلى الأخلاق الحميدة والفضائل الحسنة، وأن العقل الذي قدسه الفلاسفة لم يلبث كثيرا إذ أنهم من الناحية الأخلاقية نهجوا نهج التصوف، يقول في هذا إبراهيم مدكور:«نظرية السعادة

---

[1] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ط1، دار الفكر اللبناني، 1993م، ص182.

أو الاتصال نظرية أخلاقية في أساسها، و لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة... وبهذا نهجر أجسامنا زمنا إلى نفوسنا، والنفس والجسم كانا ولا يزالا في صراع دائم»[1].

أما علاقة النفس بالمعرفة عند الفلاسفة، هي علاقة الوسيلة بالغاية، والسبب بالمسبب فلا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فإن كانت المعرفة وطلب الحقيقة هي غاية الفيلسوف، ومن ثم تحقيق السعادة فلا شك أن النفس ومعرفتها هي الوسيلة لذلك.

سوف نقتبس نصا لإخوان الصفا يوضح بجلاء هذه الحقيقة وهي الصلة بين النفس والمعرفة، جاء في نصهم:«أن الحكماء والفلاسفة قد أكثرت في كتبها ذكر النفس وحثّت تلاميذها على طلب علم النفس ومعرفة جوهرها لأن في علم النفس ومعرفة جوهرها معرفة حقائق الأشياء الروحانية من أمر المبدأ والمعاد، والباري تعالى وملائكته، وخاصة معرفة البحث وحقيقة القيامة والنشر بعد الموت والحشر والحساب والجزاء، وثواب المحسنين وعقاب المسيئين، وذلك أن كل إنسان يعلم ذاته ولا يعلم الفرق بين النفس والجسد تكون همته كلها مصروفة إلى إصلاح أمر الجسد من لذة العيش والتمتع بنعم الدنيا، وإذا عرف الإنسان نفسه وحقيقتها وجوهرها صارت همته في أكثر الأحوال أمر النفس في إصلاح شأنها وكيفية حالها بعد الموت»[2].

هذا النص تقلناه بكامله لأنه يعبر في الحقيقة وبكل وضوح عن أهمية معرفة النفس من جهة، ومعرفة حقائق الأشياء من جهة، فمعرفة النفس هي في حد ذاتها معرفة بحقائق الأشياء، وهذا ما تداوله الفلاسفة فيما بينهم لذلك عظموا دراسة النفس ومعرفتها.

---

[1] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية،ط2، تحقيق كو، مصدر د ت، ج1، ص32.

[2] إخوان الصفا: الرسائل،د ط، دار بيروت، 1983م، مج3،ص386.

أما بصفة خاصة فإن النفس أو بعبارة أدق النفس الناطقة تأخذ المعرفة عند الفلاسفة بصفة ديناميكية.

فالعقل يأخذ الصورة المجردة عن المادة من كل جهة، فهو يترع الصور عن المحسوسات الجزئية ثم ينظمها، بحسب المعقولات الأولى، ثم ينتقل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثانية، حتى يبلغ درجة العقل المستفاد، ... والعقل الفعّال هو الذي يمكن الإنسان من الانتقال من القوة إلى الفعل وكلما كان اتصال الإنسان بالعقل الفعّال أتم كان ارتسام المعقولات في النفس أوضح وأتم[1] وهنا يتضح علاقة العقل النظري بالمعرفة إذ يصبح العقل النظري وسيلة وغاية في نفس الوقت، فبه يتم الإدراك، وهو غاية الفيلسوف في نفس الوقت حتى يدرك المعرفة الكاملة، فالنفس إذا عند الفلاسفة غاية ووسيلة في نفس الوقت.

والمعرفة قد تتعدد ولعل أهمها المعارف والعلوم الإلهية فإنها الأقرب إلى معرفة النفس، ومن ثم كان شرف معرفة النفس لتعلقها بشرف المعروف.

فأول درجة من النظر في العلوم الإلهية معرفة جوهر النفس والبحث عن مبدئها... ومن ثم وجب على كل عاقل طلب علم النفسومعرفة جوهرها وتهذيبها[2].

لعل هذه النصوص تبرز بوضوح أهمية معرفة النفس، ومعرفة جوهرها ليس فقط في إدراك المعارف الفلسفية الأخرى، بل في إدراك الحقيقة المطلقة التي هي دين كل فيلسوف، ومن المفارقة هنا أن نقول إن الفلاسفة حاولوا في ذكاء ليس له مثيل لأن يوفقو بين التصوف والفلسفة حتى لا أقول بين القلب والعقل، فلم يجدوا من ذلك سوى النفس، فكانت هي الجامع

---

[1] جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981م، ص 258.

[2] إخوان الصفا: المرجع السابق، مج3، ص76.

بين منهج المتصوفة [1] ، ومنهج الفلاسفة، فقال الفلاسفة بالفيض والاتصال والسعادة والحكمة، وكلها مصطلحات يرفضها العقل، ولكن يقبلها التصوف ليس مضمونا أو حقيقة، بل شكلا باعتبارها معارف مباشرة، فكان ترتيب العقول أو بعبارة أدق النفس الناطقةأو العقل النظري .

فظهر من هذا في الفلسفة الإسلامية من يحاول التوفيق بين المعرفة الفلسفية والصوفية، فتولدت الفلسفة الإشراقية، كما وجدناها عند إخوان الصفا، وعند الفلاسفة المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا .

وحتى نميز أكثر بين النفس عند الفلاسفة وعند المتصوفةسنعرف في العنصر الموالي النفس عند المتصوفة، بعد أن توصلنا إلى أن معرفة النفس عند الفلاسفة قد تكون هي مقدمة معرفة النفس عند المتصوفة.

المبحث الثاني: النفس عند المتصوفة

المطلب الأول: مفهوم النفس

من الممكن أن نتصور بسهولة أن المتصوفة سلكوا مسلك الفلاسفة في النفس، فهي بدون شك قد تفسح لهم المجال للطهر والنقاء والصعود والاتحاد، فإلى أي مدى يمكن أن يعتبر هذا الرأي صحيحا؟ بإمكاننا أن نرى تعريفا مقاربا لتعريفات الفلاسفة، إن لم نقل أن تعريفات المتصوفة [illegible] هذا طبعا إذا أخرجنا

[1] وهنا نلاحظ كذلك الصلة الكبيرة بين التصوف والفلسفة في الرياضة والمجاهدة والتصفية كما رأيناه عند إخوان الصفا، وكل هذا لبلوغ المعرفة.

التعريفات التي تكتفي بآثار النفس وصفاتها دون حقيقتها، جاء في تعريف النفس: «هي جوهر نوراني حي إلهي لا تبيد قواها ولا تنقطع»[1].

وبإمكاننا أن نلاحظ هذا التعريف، المبني أصلا على الفصل بين النفس كجوهر مستقل بذاته عن البدن وهو كما قلنا من قبل مذهب أفلاطون.

فالنفس لها خصائصها التي تميزها عن البدن، مثل أنها جوهر وهو يعني استقلاليتها كلية عن البدن، وهي حية، خالدة كذلك بعد فناء الجسد.

ولنذهب تحديدا إلى الإحياء لنرى كيف يضبط أبو حامد الغزالي التعريف عند المتصوفة، فهي المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان[2]، انطلاقا من الحديث، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله : «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»[3].

ومن خلال تعريف الغزالي يظهر مدى الارتباط الوثيق بين النفس عند الفلاسفة والمتصوفة وكيف أن المتصوفة قصروا النفس على المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة، وكما رأينا فإن الفلاسفة يدرجونها ضمن القوى الحيوانية، فلماذا اقتصر المتصوفة على قوى النفس الحيوانية دون غيرها ؟ والإجابة على هذا السؤال فيها ثلاثة نقاط ؛ الأولى: وهي أن منهج المتصوفة تصب ميرراته كلها تحت المجاهدة، والمجاهدة هي مجاهدة الصفات الذميمة في النفس فكان من منهجهم أن يقصر النفس على الصفات المذمومة، وبالتالي هي الجامعة لمعاني الغضب والشهرة.

---

[1] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف، ط 1، مكتبة لبنان، بيروت، 1999م، ص 276.

[2] أبو حامد الغزالي: الإحياء، ج 3، ص 4.

[3] أخرجه الترمذي: كتاب الزهد الكبير، فصل في ترك الدنيا ومخالفة النفس والهوى، تحقيق: تقي الدين الندوي، ط 2، دار القلم، الكويت، 1983م، ص 190، حديث رقم 345. قال العجلوني رواه بسند ضعيف، انظر كشف الخفا، ج 1، حديث رقم 412. وقال العراقي فيه محمد عبد الرحمن بن غزوان أحد الوضاعين.

الثانية: أن المتصوفة قد يطلقون النفس الناطقة على القلب باعتباره مصدر المعرفة عندهم، فهم يفصلون تماما بين النفس التي تميل إلى التراب وبين القلب الذي يسموا إلى الروح، فإذا كان عند الفلاسفة النفس الناطقة هي التي تسموا بعقولها، فإن القلب عند المتصوفة هو الذي يسموا، وأنا أرى أنها السبب الحقيقي في وصف المتصوفة للنفس بالشهوة والغضب.

الثالثة: ذكره القشيري وهو أن إطلاق لفظ النفس ليس المراد منه الوجود ولا الغالب الموضوع إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا من صفات العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله، وأوصاف العبد على ضربين، يكون أحدهما كسبا كالمعاصي والمنكرات، والثاني الأخلاق الجبلية المذمومة[1].

وبهذا الاعتبار الذي ذكره القشيري قد يزول اللبس وينكشف الغموض، وهو كما قلنا سابقا توفيقا للمذهب، كما لا يمنع من أن تكون هذه وجهة نظر علمية باعتبار منهج المتصوفة في المعرفة كذلك.

لذلك قال بعضهم: «علم التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفس وتصفية الأخلاق».

المطلب الثاني: الفرق بين النفس والروح عند المتصوفة

يفرق المتصوفة تماما بين النفس والروح إذ تعتبر الروح مكونا مستقلا للإنسان إضافة إلى الجسد والروح، رغم أن المتصوفة أنفسهم اختلفوا في النفس والروح، فمنهم من قال بأن النفس هي الروح[2].

---

[1] القشيري: الرسالة، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ص 45.

[2] الغزالي: الإحياء، ج 3، ص ص 4، 5.

ولكن لهذا التفريق تأثير جوهري كذلك، فكأن المتصوفة وضعوا النفس والروح في صراع دائم، تنتصر النفس أحيانا وينتصر الروح أحيانا أخرى، فالروح هي التي تقربه من المعرفة .

المطلب الثالث: صفات النفس

الفرع الأول: صفاتها باعتبار خلقتها

قصدنا من الصفات باعتبار خلقتها أي الصفات المجبولة عليها والمذمومة عند القوم، وهي المتوجه إليها بالمجاهدة.

وأصل هذه الصفات المذمومة كما سنرى عند القوم أصلين أحدهما الطيش والثاني الشره، فطيشها من جهلها، وشرهها من حرصها وهما فطرة النفس وكل هذا ناتج من خلقها الأول الذي هو التراب، فتنتج عنه مجموعة من الصفات الأخرى كوصف البخل، والشهوة، والجهل، والخداع، والحيل، والحسد[1].

وهذه الصفات كلها تتوافق وتعريف المتصوفة للنفس بأنها المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة.

وهو ما عبر عنه نيكلسون[2] بقوله: «فهم لا يريدون أن النفس الشهوانية لابد أن تتحطم بل يريدون أن من الممكن بل من الواجب أن تتطهر من صفاتها التي ليست إلا شرا خالصا وهذه الصفات: الجهل، الكبر، الحسد، البخل تستأصل وتستبدل بأضدادها»[3].

---

[1] السهروردي: عوارف المعارف، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1989، ص 453.

[2] مستشرق إنجليزي ولد سنة 1868م، من كبار الباحثين في التصوف، من أهم أعماله كتاب أهداف التصوف الإسلامي، الصوفية في الإسلام، انظر بدوي: موسوعة المستشرقين، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993، ص 393، 394.

[3] نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ط 2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002، ص 50.

يذهب أبو طالب المكي[1]، وهو أحد كبار متقدمي المتصوفة إلى تأصيل الأمر أكثر، وهي أن النفس مجبولة على الحركة وقد أمرت بالسكون، أي وكأن أخلاقها الذميمة ناتجة عن حركتها، وهو تحرك دواعي الفطرة فيها.

وجبلات النفس أربعة وهي الأصول التي يتفرع عنها الهوى، وهي من فطرة الله، فأولها الضعف وهو مقتضى فطرة التراب، ثم البخل وهو مقتضى جبلة الطين ثم الشهوة وموجبها الحمائم، والجهل وهو ما اقتضاه موجب الصلصال والظاهر أن هذه تولدات اعتبارية وليست حقيقية. وإلا كيف نقارن صفة معنوية بشيء مادي. وهناك صفات النفس مبتلاة بها كصفات من معاني الربوبية كالكبر، ومبتلاة بأخلاق الشياطين كالخدع والحيل والحسد، ومبتلاة بطبائع البهائم موجب الأكل والشرب والنكاح[2].

وهذا الذي ذكره المتصوفة من صفات النفس يمكن أن يتضمن ما يسمى في علم النفس المعاصر، الأحاسيس والعواطف، والنوازع والآمال والغرائز وغيرها.

وقد اعتنى المتصوفة بهذا الجانب من النفس لتعلقه بممارسة المجاهدة والرياضة، فلاشك أن جانبا كبيرا من المجاهدة الصوفية تتوجه نحو إفناء هذه الصفات، وهو ربما ما شكل منتقدا لهم، على اعتبار اهتمامهم بهذا الجانب بدل الاهتمام بالأمر والنهي الشرعي وإلزام النفس به.

وسنعرف ذلك عند معرفة موقف ابن القيم.

---

[1] هو أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي الواعظ، رحل صاحب مجتهد في العبادة، والرياضة، له مصنفات أهم كتبه "قوت القلوب". توفي سنة 386 هـ انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، إعداد: وداد القاضي وأحمد موسى، د ط، دار صادر، بيروت، 1977، مج 4، ص 303.

[2] أبو طالب المكي: قوت القلوب، تحقيق: عبد المنعم الحفني، ط 1، دار الرشاد، د د ن، 1991، ج 2، ص 3، 5.

لكن مع ذلك لا ننفي صفة الاعتدال التي قال بها القوم، فتواضعهم كان بين الكبر والضعة، وانفاقهم كان من غير بخل أو إقتار، وهكذا كانت سائر أخلاقهم في تعاملهم مع أخلاق النفس الذميمة والمحمودة.

وسنتعرض لهذا بالتفصيل في المبحث الخاص بابن القيم.

الفرع الثاني: صفاتها باعتبار أحوالها

يشير المتصوفة بإجماع إلى ثلاثة صفات تمثل حال النفس، وبعضهم يضيف أخرى، وكان المصدر الأول في ذكر الصفات هو القرآن الكريم، وهذه الصفات التي ذكرها القرآن الكريم، هي النفس الأمارة بالسوء، واللوامة، والمطمئنة، وقد اختلفت عبارات المتصوفة والعلماء في تعريف هذه الأنفس.

وقبل أن نتطرق لمفهوم هذه الصفات عند المتصوفة لابد من الإشارة إلى العملية الديناميكية التي تنتج هذه الصفات.

عبر عنها السهروردي[1] بقوله: «وللقلب وجه إلى النفس ووجه إلى الروح، وللنفس وجه إلى القلب، ووجه إلى الطبع والغريزة، والقلب إذا لم يبيض كله لم يتوجه إلى الروح بكله، ويكون ذو وجهين وجه إلى الروح ووجه إلى النفس فإذا أبيض كله توجه إلى الروح بكله، فيتداركه مدد الروح ويزداد إشراقا وتنويرا وكلما انجذب القلب إلى الروح انجذبت النفس إلى القلب بوجهها الذي يلي القلب وعلامة تنورها طمأنينتها، وبقاء شيء من الظلمة لنسبة وجهها الذي يلي الغريزة،... كبقاء ظاهر الصدق على ضرب من الكدر والنقصان مخالفا لنورانية

---

[1] أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه، ولد ببغداد كان شيخا صالحا ورعا، كثير العبادة والرياضة، له كتاب عوارف المعارف توفي سنة 632 هـ. انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، مج 3، ص 446-448.

باطنهم وإذا تنور أحد وجهي النفس لجأ إلى تحسين أخلاقها، والقلب يبيض بنور الإسلام بعضه، وبعضه ينور الإيمان وكله بنور الإحسان والإيقان»[1].

وفي هذا تبرز أهمية النفس وتوجهها إلى القلب من جهة، وإلى الطبع والغريزة من جهة، ثم إن النفس كونها محل الصفات المذمومة لا يعني أنها لا تنجذب من كل ناحية القلب، وهذا يزيد تأكيدا على أن النفس عند المتصوفة معتبرة من جهة أفعالها وما يصدر عنها وصفاتها لا من جهة ذاتها وجوهرها، لأنه المختص بعلمهم ومقاصده.

وتبعا لهذه العملية بالذات تنتج صفات النفس الثلاثة المذكورة في القرآن الكريم، أولها النفس الأمارة بالسوء، وثانيها النفس اللوامة، وثالثها المطمئنة.

1- النفس الأمارة بالسوء:

والأمارة من جهة الاشتقاق مشتقة من الأمر، وهو نقيض النهي كقولك افعل كذا[2]، وتبعا للتعريف اللغوي فإن النهي يصبح ليس من اختصاص النفس الأمارة، كقولك لا تفعل كذا.

وفي تعريفها الاصطلاحي فهي التي تميل إلى الطبيعة البدنية وتأمر باللذات والشهوات الحسية وتجذب القلب إلى الجهة السفلية فهي مأوى الشر ومنبع الأخلاق الذميمة والأفعال السيئة[3]. قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[4].

ومن هذا التعريف يستشف أن حقيقة النفس هي هذه عند المتصوفة، وكأن مرادهم من النفس هو النفس الأمارة بالسوء.

---

[1] السهروردي: المرجع السابق، ص 235، 236.

[2] ابن منظور: لسان العرب، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج 1، ص 13.

[3] النقشبندي: جامع أصول الأولياء، د ط، المطبعة الوهبية، د د ن، 1218 هـ، ص 102.

[4] يوسف، آية: 53.

والغزالي يجعل محل النفس هو الأساس في التمييز بين النفوس، فإذا تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء، فالفعل من إذعان للشهوات كما أنه داخل النفس فهو خارج عنها، وهنا يذكر أبو حامد الغزالي أيضا الإذعان للشيطان[1].

فالأمر بالسوء فعل النفس ثم يصير وصفا لها إذا أطاعت وأذعنت فتسمى أمارة بالسوء، والبعض عبر عنها بالهوى، وعبر عن أفعالها بأنها خارجة عنها، بحيث تلوح لها، وتتعرض لها وتبدو لها فيكون موقفها من ذلك أن تنساب نحوها تاركة سبيل الرشاد[2].

والنفس الأمارة أو النفس عموما تتخللها ثلاثة أحكام عند المتصوفة هي من صميم الممارسة الصوفية وهي: المخالفة والمجاهدة، ثم المحاسبة.

فأما المخالفة فهي كما يراها المتصوفة رأس جميع العبادات، وفي موافقتها هلاك العبد وفي مخالفتها نجاته لقوله تعالى: ﴿وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النّفس عن الهوى، فإنّ الجنّة هي المأوى﴾[3].

غير أن هذه المخالفة قد تتخذ شكل الطاعة كما عند المحاسبي[4]، لأن الأصل في النفس اتباع الهوى[5].

أما المحاسبة فهي أصل الطريق، ومقتضى المحاسبة هو الوقوف على الأفعال والتروك، وهو الآخر يقتضي مراقبة النفس على العمل الشرعي الذي يلزمها السداد والإخلاص.

---

(1) أبو حامد الغزالي، ج 3، ص 4.

(2) ابن العربي: قانون التأويل، تحقيق: محمد السليماني، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص 158.

(3) النازعات، آية: 40-41.

(4) الحارث بن أسد المحاسبي من مشايخ القوم، عالم بعلم المعاملات والإشارات، له كتاب الرعاية، وهو أستاذ أكثر البغداديين، توفي سنة 243 هـ. انظر السلمي: طبقات الصوفية، ط 3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986، ص 56.

(5) المحاسبي: الرعاية، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 326.

2- النفس اللوامة:

وهي في اللغة من اللوم أي العتب، وعند القوم هي التي تنورت تنورا قدر ما تنتهي به عن سنة الغفلة فتيقظت وبدأت بإصلاح حالها مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية كلما صدرت سيئة منها بحكم جبلتها الظلمانية وسجيتها تداركها نور التنبيه الإلهي فأخذت تلوم نفسها وتتوب عنها مستغفرة راجعة إلى باب الله ولهذا نوه الله بذكرها[1]. في قوله: ﴿**ولا أقسم بالنفس اللوامة**﴾[2].

وهذا التفسير لشرف النفس اللوامة لم يلق نفس التفسير، ففسرها آخرون بمعنى لا أقسم بالنفس اللوامة لخستها، وهو ما قال به بعض المفسرين، كقتادة بأنها هي النفس الفاجرة الجشعة اللوامة لصاحبها على ما فاته من سعي الدنيا وأغراضها[3].

فإذا أردنا أن نعطيها تعبيرا معاصرا قلنا هي نوع من القلق يحصل للإنسان،هذا القلق يؤثر بشكل مباشر على ما يسمى بالضمير، الذي هو مناداة الإنسان نفسه بنفسه،وهكذا يكون الضمير أحيانا حيا وأخرى ميتا، فكلما تحرك لمدافعة هواه ونفسه واعترض عليها سمي ضميرا حيا،فإذا أذعن وأطاع سمي ضميرا ميتا.

---

[1] النقشبندي: المرجع السابق، ص 102.

[2] القيامة، آية: 2.

[3] الألوسي: روح المعاني، د ط، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د ت، ج 29، ص 136.

3- النفس المطمئنة:

وهي التي خاض القوم فيها كثيرا لأنهم اعتبروها محطة الوصول التي من اتصف بها فقد نجا، ومن لم يتصف بها هلك، وأصلها في اللغة من السكون، فا طمأن قلبه سكن، واطمأنت نفسه سكنت[1].

والسكون يقتضي الاستقرار والهدوء والصفاء، وكلها من موجبات تعريف النفس المطمئنة.

وهي عندهم التي تنورت بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة وتوجهت إلى جهة القلب بالكلية مشيعة له في الترقي إلى جانب عالم القدس، متنـــزهة عن جانب الرجس مواظبة على الطاعات مساكنة إلى حضرة رفيعة[2].

كما قلنا سابقا فإن النفس لها جنبة إلى القلب، فإذا غلبت جهة القلب تنور القلب وصارت النفس متنورة هي الأخرى بنوره، فهل تصير هذه فانية بدخولها في عالم القلب ؟.

إدراك النفس المطمئنة كما قلنا يأتي بالمجاهدة والرياضة، وقطع عقبات النفس، وسائر الأعمال التخليقية التي يتقدمها الذكر، وبهذا المعنى تصير النفس هوية الإنسان وموقعه من ربه، وقربه منه، وبهذا يكون عند القوم النفس المطمئنة غاية السالك، إذ باجتياز عتبة النفوس الأخرى من حيث هي صفات للنفس طبعا يكون قد بلغ النفس المطمئنة، فتسكن النفس إلى ربها وتطمئن إليه ويزول ما كان يحركها ويدفعها، وبهذا المعنى يزول مسمى النفس عندهم ويبقى اسمها وهذا لا يعني طبعا زوال النفس كجوهر، أو كجسم.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة "ضمم"، ج 4، ص 2707.

[2] النقشبندي: المرجع السابق، ص 102.

وجملة القول في صفات النفس عند المتصوفة، أن الوصول إلى مقصودهم مرتبط بقطع عقبات النفس التي هي عندهم محل الصفات المذمومة والانتقال إلى النفس المطمئنة أو الروح، ولا يتم هذا دون معرفة النفس.

المطلب الرابع: صلة النفس بالمعرفة:

قصدنا من المعرفة هنا هي تلك المعارف الموهوبة من الله على أهل القرب وتتعلق هذه المعرفة بآخر صفة من صفاتها وهي النفس المطمئنة في حين إن السالك إذا وصل إلى النفس المطمئنة فيعني ارتقاؤه إلى مقام الروح، وهنا تكمن تجربة التذوق التي يعيشها الواصل، وقد عبر عنها بعضهم بأنها درجة خواص الخواص، إذ ينقشع عن قلبه الحجب، ويجتاز مرحلة القلق إلى مرحلة الطمأنينة الكاملة» وهي مرتبة شريفة منيفة لا يدركها إلا من قطع كل علائق النفس الظاهرة منها والخفية فيصير كله لله وبالله، ولا تنفصل صلة المعرفة بالنفس عن القلب.

يرى أبو حامد الغزالي أن القلب فيه استعداد لأن تنجلي له حقيقة الحق في الأشياء كلها، لكن حيل بينه وبينها، وكما يقول فالطريق إلى المعرفة في تقديم المجاهدة ومحو صفات النفس المذمومة وقطع العقبات والعلائق والإقبال بكنه الهمة على الله[1].

فأول شرط لحدوث المعرفة عند المتصوفة هو قطع عقبات النفس ومحو صفاتها المذمومة، ويتم ذلك بطريق المجاهدة، ثم الإقبال على الله بالعبادة والطاعات، ولذلك كانت معرفة النفس عند المتصوفة ضرورية، كما هي عند الفلاسفة فهم يرددون دائما القول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»» وهنا تتضمن المعرفة الجانب النظري في معرفة النفس، ثم الجانب العملي، والتحقيقي.

وخلاصة الأمر عندهم في النفس أنها مدار علم التصوف علما وعملا ومعرفة.

---

[1] الغزالي: الإحياء ج 3، ص 19.

بعد تعرفنا على النفس عند كل من الفلاسفة والمتصوفة نأتي إلى موقف ابن القيم لنعرف نظرته إلى النفس وموقفه من آراء المتصوفة فيها، وهو ما سنتناوله في بحثنا الموالي.

المبحث الأول: النفس عند ابن القيم

المطلب الأول: تعريف ابن القيم للنفس

ساق ابن القيم التعريف القائل بأنها: «جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك، وينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيه سريان الماء وسريان الدهن في الزيوت والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي هذا الجسم اللطيف مشابكا لهذه الأعضاء، وأفادها من الآثار من الحس والحركة والإرادة وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح»، ثم يقول بعد نقله هذا التعريف: «وهذا القول هو الصواب في المسألة وهذا الذي لا يصح غيره وكل الأقوال سواه باطلة وعليه دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل[1].

وثمة مجموعة من الملاحظات نسوقها على هذا التعريف بدءا بترجيح ابن القيم لهذا التعريف الذي نشم فيه رائحة الفلسفة ويبدو أن الدافع الوحيد لترجيح هذا التعريف هو موافقته للنصوص الظاهرة من الوحي.

أما الثانية فهي أن ابن القيم كما هو واضح يفرق بين النفس والبدن كما ذهب إلى ذلك المتصوفة وأفلاطون، كما أنه من الملاحظ أن ابن القيم يميل إلى تعريف أرسطو من حيث قوله أن النفس مخالفة للجسم بالماهية، وكأنه يريد أن يقول بأنها بالوجود تصبح هي والجسم سيان، بدليل أنه ركز فيما بعد على المشابكة التي تحدث بين النفس وأعضاء الجسم.

---

[1] ابن القيم: الروح، د ط، دار المدني، جدة، السعودية، د ت، ص 239.

كما ذكر ابن القيم أهم خصائص النفس التي ذكرها قبله الفلاسفة، فهي جسم وليست جوهر، والجسم له مجموعة من الخصائص فأهم ما يميزها: الحياة، والحركة، وانطلاقا من هذا فإنه يسري في الأعضاء المستعدة سلفا لقبول الآثار، وبدخول النفس للجسم تبرز مجموعة من الخصائص منها الحس، الحركة، الإرادة، وهذا ما يسمى عند الفلاسفة النفس الحيوانية، ولعل هذا ما ينتقد فيه هذا التعريف وهو تغييبه لقوى النفس الإنسانية سواء كانت العملية أو النظرية وذكر الآثار الحيوانية من حس وحركة وإرادة.

وتبعا للخصائص التي ذكرناها يحاول ابن القيم أن يطوع مجموعة من النصوص التي جاءت في الحديث عن النفس لتخدم مفردات التعريف ومن الأدلة التي ساقها، قوله تعالى: ﴿**الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مّسمًّى**﴾[1]، وهذا فيه دليل على الإرسال، وقوله تعالى: ﴿**والملائكة باسطوا أيديهمْ أخرجوا أنفسكم**﴾[2]. فهذا وصف لها بالخروج.

وقوله تعالى: ﴿**يا أيّتها النّفس المطمئنّة ارجعي إلى ربّك راضية مّرضيّة فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي**﴾[3] فقد وصفها بالرجوع والرضا والدخول[4].

وهناك صفات كثيرة للنفس وصنفها ابن القيم بنصوص القرآن والسنة كالتمييز، الانتقال وغيرها، وكلها تدل على الحركة، والحياة، والإرادة كما ذكرنا من قبل .

وخلاصة ذلك أن ابن القيم حاول أن يجمع التعريفات والمعاني التي تدور حول النفس، وانتقى ما يراه هو قريبا من نصوص الكتاب والسنة في محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين أو

---

(1) الزمر، آية: 42.

(2) الأنعام، آية: 93.

(3) الفجر، آية: 27-30.

(4) ابن القيم: المصدر السابق، ص 239، 240.

إخضاع الفلسفة للدين، لكن تظهر هنا حنكة ابن القيم هشة تماما، خاصة وأنه أخذ بظاهر التعريف دون الغوص في أعماقه الفلسفية.

المطلب الثاني: علاقة النفس بالروح عند ابن القيم

اختلفت الأقوال في النفس والروح، وهل النفس هي الروح أم أن كل منهما مستقل عن الآخر ؟.

ورأينا أن المتصوفة يميلون معظمهم إلى القول بأن النفس غير الروح، وذكرنا أن هذا يتوافق مع منهجهم في وصف الأولى بأنها محل الصفات المذمومة، والثانية محل الصفات المحمودة، ومن عالم الملكوت.

وابن القيم كان رأيه مخالف لما ذهب إليه المتصوفة حيث جمع بين النفس والروح، وهو ما أكده في التعريف بأن النفس عندما تفارق الجسد فهذا يعني خروج الروح، ويستند ابن القيم في الجمع بين الروح والنفس إلى ما جاء في القرآن فقد جاءت بمعنى الذات في قوله تعالى: **﴿فسلّموا على أنفسكم﴾**[1] أما معنى النفس والروح فقد جاء في صفات النفس، وهي الجسم النوراني المنفصل عن البدن، فقد جاءت في قوله تعالى: **﴿يا أيّتها النّفس المطمئنة﴾**[2] وقوله أيضا: **﴿إنّ النّفس لأمّارة بالسّوء﴾**[3]. فالنفس المطمئنة روح، والنفس الأمارة روح[4].

وما يهمنا هنا هو إذا كان لهذا الجمع بين النفس والروح آثار عملية عند ابن القيم، والراجح أن ابن القيم في إطلاقه لمعنى الروح والنفس التزم النص تماما، فيكون معنى النفس له معاني متعددة ومن بينها وأهمها الروح، ولعل ابن القيم يجعل النفس بمعنى الروح إذا كان

---

[1] النور، آية: 61.

[2] الفجر، آية: 27.

[3] يوسف، آية 53.

[4] ابن القيم: المصدر السابق، ص 290، 292.

المقصود بالنفس صفاتها أو من حيث ماهيتها وعدم تعلقها بالجسم ومن حيث هي حية متحركة مريدة، وهنا يظهر الاختلاف الجوهري بين ابن القيم والمتصوفة، إذ أن ابن القيم يذهب إلى أن الروح قد تكون خبيثة هي الأخرى عكس ما يذهب إليه المتصوفة ويكفي هنا أن نرى وصف النفس بالمطمئنة وهي أعلى درجات النفس من حيث زكاتها وصفائها.

وقد رد ابن القيم على المتصوفة والذين جعلوا النفس غير الروح، فيقول: «فهؤلاء استقادهم أن الروح غير النفس والقلب، ثم يقول: والروح هي الحاملة للبدن ولهذه القوى كلها، فلا قوام للبدن ولا لقواه إلا بها، فإذا أضيفت إلى محل البصر سميت بصرا... وإذا أضيفت إلى محل العقل وهو القلب سميت قلبا... وهي في ذلك كله روح.. وهو كذلك شيء واحد وله صفات متعددة فإنه يسمى نفسا مطمئنة، ونفسا لوامة ونفسا أمارة..»[1].

وفي هذا النص يؤكد ابن القيم حقيقة أن النفس صورة للبدن كما ذهب إليه أرسطو إذ الجوارح إذا أضفنا إليها الروح صارت روحا هي الأخرى أو نفس.

كما يحمل ابن القيم على المتصوفة بناء التفريق عند المتصوفة على أساس اختصاص النفس بالأخلاق المذمومة، فإذا تخلصت منها سميت روحا، ويستند دائما إلى النصوص من ذلكم قوله تعالى: ﴿**الله يتوفى الأنفس حين موتها**﴾[2] فدخل تحت مسمى النفس جميع أنفس العباد بما في ذلك نفوس الأنبياء، كما سماها رسول الله روحا على الإطلاق مؤمنة أو كافرة من ذلك قوله: «إن الروح إذا قبض تبعه البصر»[3].

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج 3، ص 247.

[2] الزمر، آية: 42.

[3] أخرجه مسلم: الصحيح عن أم سلمة قالت دخل رسول الله على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال: «إن الروح إذا قبض تبعه البصر...»- كتاب الجنائز، باب ما يقال عند المريض والميت وإغماض الميت، د ط، دار الفكر، 1981م، ج 6، ص 222.

والذي يظهر في خلاف ابن القيم مع المتصوفة خلاف حول معنى النفس والروح فتمسك ابن القيم بظواهر النصوص، في حين أن المتصوفة فصلوا بين النفس والروح وهو كما قلنا من أصلهم في التصوف، لكن هذا الخلاف حول معنى النفس بالأخلاق والمعرفة.

المطلب الثالث: صفات النفس عند ابن القيم

لم يخالف ابن القيم التقسيمات التي وردت للنفس أو صفاتها، وهي النفس المطمئنة، واللوامة والأمارة بالسوء.

وهذه النفوس الثلاثة عند ابن القيم واحدة باعتبار ذاتها، ثلاثة باعتبار الصفات، فتسمى باعتبار كل صفة باسم[1].

فأما المطمئنة فهي التي اطمأنت من الشك إلى اليقين، ومن الجهل إلى العلم، ومن الغفلة إلى الذكر ومن الخيانة إلى التوبة، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن الكذب إلى الصدق، ومن العجز إلى الكيس، ومن الفتور إلى العمل، وأصل ذلك ومنشؤه من اليقظة فهي أول مفتاح الخير، ولها جنود عديدة، ومن جنودها الملك، فهو يسددها ويقذف فيها الحق ويرغبها فيه ويزجرها عن الباطل، وبالجملة فما لله وبالله فهو من جندها[2].

فالنفس المطمئنة عند ابن القيم تختلف عما قال به المتصوفة في أنها نفس دخلت عتبة جديدة بعد أن كانت في الغفلة أصبحت في اليقظة ومن تلك المتقابلات التي ذكرها ابن القيم يظهر كذلك أن المطمئنة قد قطعت كل عقبات النفس سواء كانت الخلقية أو الخُلقية، وبعبارة بسيطة ذهاب الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة.

---

[1] ابن القيم: إغاثة اللهفان، د ط، المكتبة الثقافية، بيروت، 1989، ج 1، ص 61.

[2] ابن القيم: الروح، ص 300-302.

والنفس المُطمئنة عند ابن القيم كما أنها مجاهدة من العبد فهي كذلك فعل من الله ترد على قلب العبد حتى كأنه جالس بين يدي الله يسمع به، ويبصر به، ويتحرك به، ويبطش به، فتسري تلك الطمأنينة في نفسه وقلبه ومفاصله وقواه الظاهرة والباطنة تجذب روحه ويلين جلده وقلبه إلى خدمته والتقرب إليه[1].

وهذه الحقيقة التي يشير إليها ابن القيم مرتبة شريفة منيفة لا يبلغها إلا المقربون وهنا ينسحب وصف الاطمئنان من النفس ليعم الإنسان بكامله بدنه وروحه ونفسه وقلبه، وهي أيضا تصبح درجة لا يبلغها إلا السالكون كما عند المتصوفة.

أما النفس اللوامة فذكر ابن القيم اختلافات السلف حول اشتقاقها فمنهم من قال بأنها من التلوم والتلون، والتردد، أو هي من اللوم، قال ابن عباس هي النفس اللؤوم، وقال مجاهد هي التي تندم على ما فات، وكما لم تلق هذه النفس كبير عناية عند المتصوفة فهي كذلك عند ابن القيم إذ تكاد النفس المطمئنة والأمارة تطغى على حديثه، وذكر لها نوعان لوامة ملومة وهي الجاهلة الظالمة التي يلومها الله وملائكته، ولوامة غير ملومة، وهي التي تلوم صاحبها على تقصيره في طاعة الله مع بذله جهده[2].

أما النفس الثالثة فهي النفس الأمارة بالسوء وابن القيم في تحليله للنفس الأمارة لم يختلف عن المتصوفة، سوى أنه يصور وبعناية كبيرة الصراع الدائر بين هذه النفس والنفس المطمئنة.

وهذه النفس هي التي تأمر صاحبها بالشهوات وإتباع الباطل فهي مأوى كل سوء، وإن أطاعها قادته إلى كل قبيح وكل مكروه[3].

---

(1) ابن القيم: المصدر نفسه، ص 294.

(2) ابن القيم: الروح، ص 300-301.

(3) ابن القيم: المصدر نفسه، ص 305.

وأصل أخلاق هذه النفس عند ابن القيم الجهل والظلم[1]، فالجهل يكون بالجهل بها وبعاقبة موافقة النفس فيها، والظلم لأن فيها من ظلم العبد لنفسه.

وخلاصة القول في هذا أن النفس الأمارة عند ابن القيم لا يختلف عما قاله المتصوفة، سواء في أصل أخلاقها، أو أنها مصدر الأخلاق المذمومة، ولا تختلف عندهم كذلك أحكام هذه النفس من مخالفتها ومجاهدتها، وكثيرا ما كان يطلق ابن القيم لفظ النفس دون تقيد بوصف معين على النفس الأمارة بالسوء كما نجده عند المتصوفة ومن ذلك قوله: «فمن عرف حقيقة نفسه وما طبعت عليه علم أنها منبع كل شر ومأوى كل سوء»[2].

وهذا النص في الحقيقة مأخوذ من مدارج السالكين، وفي هذا دليل على أن ابن القيم كان يتقيد بالتقسيم تنظيرا فقط، لكن عند الحديث عن المجاهدة والمقامات فإنه يطلق النفس على أنها محل الصفات المذمومة وهو بهذا يكون شبيه بما قاله المتصوفة.

المطلب الرابع: النفس وصلتها بالأخلاق والمعرفة عند ابن القيم:

الفرع الأول: النفس وصلتها بالأخلاق:

ترتبط النفس بالأخلاق ارتباطا وثيقا سواء إيجابا أو سلبا، تأثيرا وتأثرا فلا تكاد تنفك النفس عن الأخلاق سواء كانت هذه الأخلاق جبلية مذمومة أو كانت أخلاقا مكتسبة مذمومة، أو أخلاق المجاهدة التي تسمى مقامات الدين ولابن القيم آراء في كل هذا.

فأما الأخلاق الجبلية فابن القيم يرى أن الله ركب الإنسان وله قوتين قوة غضبية وشهوانية، وهاتان القوتان حاملتان لأخلاق النفس وصفاتها ومنهما تتولد الأخلاق كالحرص، والحسد، والبخل، الشح، والظلم وغيرها وهو بهذا يشبه المتصوفة والفلاسفة في هذا التقسيم.

---

[1] ابن القيم: إغاثة اللهفان، ص 62.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ص 437.

لكن ينتقد توجه المتصوفة بإزاء هذه الأخلاق **إذ** يرى أنه كان الأولى بهم أن يشغلوا نفوسهم بالأعمال بدل صرف القوى في مجاهدة النفس على إزالة هذه الصفات، بل يذهب ابن القيم إلى أبعد من ذلك حين يعتبر هذه الصفات المذمومة قد تصبح محمودة ويضرب مثالا لذلك بالخيلاء التي هي صفة مذمومة لكنها تصبح محمودة ويحبها الله إذا كانت في الحرب فصارت عبودية[1].

ولا يقف ابن القيم كعادته عند نقد المتصوفة في هذا المسلك، بل إنه يوجه السالك إلى طريق أسلم، إذ كان ابن القيم واقعيا أكثر.

يقول في هذا: «وأصحاب الرياضات الصعبة والمجاهدات الشاقة إذ ما عملوا عليها و لم يظفر أكثرهم بتبديلها... وهذا فصل يصل به السالك مع تلك الأخلاق ولا يحتاج إلى إزالتها وعلاجها، ويكون سيره أقوى وأجل وأسرع من سير العامل على إزالتها»[2].

ولعل ابن القيم كما هو واضح من النص يريد أن يقول بأن هذه الصفات الجبلية لا يمكن قطعها البتة، فمن حاول ذلك ضيع وقته هدرا، وبالتالي فهو وجه السالك إلى طريق مختصر وهو أن بقاء تلك الأخلاق لا يعني أنها تحول بينه وبين مقصوده الذي هو سائر فيه، وفي هذا رد بالغ على المتصوفة الذين يرون أنه لا وصول إلا بقطع هذه العقبات.

ويلزم ابن القيم الاعتدال إزاء هذه الأخلاق والصفات، فالتواضع مثلا يكون بين الكبر والذل والمهانة، وكذلك الصبر يكون بين الجزع والهلع، والشجاعة بين التهور والجبن وهكذا بالنسبة لسائر الصفات يكون فيها التوسط والاعتدال[3].

---

[1] ابن القيم: المصدر نفسه، ص 313-315.

[2] ابن القيم: المصدر السابق، ج 2، ص 311.

[3] ابن القيم: المصدر السابق، ج 2، ص 309.

لكن هل هذا إذا كان ابن القيم ينقد المتصوفة في مجاهدة هذه الأخلاق يعني أنهم لم يراعوا الاعتدال ؟.

من الواضح جدا أن نجد لدى المتصوفة نصوصا كثيرة تدل على الاعتدال في الأخذ بالأخلاق- خاصة عند المتصوفة الأوائل، يقول السهروردي: «فالصوفي قوام على نفسه بالقسط عالم بطبائع النفس وجدوى القناعة، والتوصل إلى استخراج ذلك من النفس لعلمه بدائها ودوائها»[1]، ويؤكد هذا في نص آخر: «فلا يتحقق العبد بالإنسانية ألا بعد أن يراعي دواعي الحيوانية فيه بالعلم والعدل وهو رعاية طرفي الإفراط والتفريط»[2].

فثبت من خلال هذه النصوص أنه لا خلاف البتة بين ابن القيم والمتصوفة حول التوسط والاعتدال في إثبات الأخلاق، وأما الذين رد عليهم ابن القيم هم أرباب الرياضات الذين اتخذوا من هذه الصفات وتنحيتها هدفهم الوحيد في الوصول متشبهين في ذلك بأرباب الرياضات الشرقية.

وعموما فأحكام النفس الجبلية عند ابن القيم والتي يشاركه فيها المتصوفة هي: المجاهدة و الاعتدال عند الأخذ بها، وتوجيه العناية أكثر نحو الأخلاق المكتسبة التي يدور عليها التكليف الشرعي.

أما النفس وصلتها بالأخلاق المكتسبة فسنأخذها من جانب صراع النفس المطمئنة مع الأمارة، فالسبيل للتخلق بالأخلاق الحميدة هو انتصار المطمئنة على الأمارة، والتخلق بالأخلاق السيئة هو انتصار الأمارة على المطمئنة.

---

[1] السهروردي: عوارف المعارف، ص 264.

[2] السهروردي: نفس المرجع، ص 453.

وكلما جاءت المطمئنة بالخير ضاهتها هذه وجاءت من الشر بما يقابله حتى تفسده عليها، فإذا جاءت بالإيمان والتوحيد جاءت هذه بما يقدح في الإيمان من الشك والنفاق[1].

وهذا الصراع هو السبيل لدخول المعاصي عند ابن القيم والجنايات والذنوب كذلك، فكلما كثرت الشهوات والمعاصي تضعف النفس المطمئنة أما الأمارة فتقوى وتستأسد فيبقى الحكم لها، وتموت المطمئنة[2].

هذا الصراع الدائر بين النفسين قائم على أساس من الأخلاق المكتسبة المتعلقة بالشرع والداخلة تحت الأمر والنهي والأخلاق والفضائل، وهي التي اهتم بها ابن القيم دون الأخلاق الجبلية، لذلك فانتصار النفس المطمئنة هو انتصار من جانب الأخلاق المكتسبة، فتكون حين ذاك لربها.

أما مسالك الطريق التي هي محل مجاهدة السالك، أو أخلاق المجاهدة والعمل فهي لا تختلف تماما بين ابن القيم والمتصوفة، فنجد وصف ابن القيم لمسالك الطريق ترتبط تماما بالنفس وسنأخذ مثالين يوضحان هذه الرابطة بين النفس ومسالك الطريق، وأن المقامات تتجه نحو النفس مباشرة.

يقول ابن القيم: «فأما الصبر على الطاعات وهو حبس النفس عليها، وعن المخالفات، وهو منع النفس منها طوعا واختيار»[3].

فهنا مجاهدة النفس بحبسها على الصبر في ميدان الطاعات، فلا يتحقق الصبر دون حبس النفس.

---

(1) ابن القيم: الروح، ص 305.

(2) ابن القيم: الداء والدواء، د ط، دار الشهاب، باتنة- الجزائر، د ت، ص 106-107.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 163.

وكذا الزهد عند ابن القيم هو الزهد في النفس والذي يعني ذبحها بغير سكين وهو أن تميتها فلا تبقى لها عندك من القدر شيء، فلا تغضب لها ولا ترضى لها[1].

وهذا النص في الحقيقة أوضح من السابق في وصف مخالفة ومجاهدة النفس وهكذا بالنسبة لسائر مقامات الدين، وهنا لا يقصد ابن القيم إفناء النفس وإنما إفناء حضوضها منك وإفناء أخلاقها المخالفة للشريعة.

وحاصل الأمر أن النفس عند ابن القيم وصلتها بالأخلاق تخللها ثلاثة أحكام كما هي عند المتصوفة، فمن الاعتدال في الأخذ بالأخلاق الجبلية، إلى مجاهدة الأخلاق الكسبية، إلى التحلي بأخلاق المجاهدة.

الفرع الثاني: النفس وصلتها بالمعرفة

المتصوفة يقولون بأن من عرف نفسه فقد عرف به، فهل هذه المقولة مقبولة عند ابن القيم؟.

للإجابة على هذا السؤال نتطرق إلى موقف ابن القيم من قول الفلاسفة بأن تهذيب الأخلاق التي تدعو إليه الشريعة إنما لتستعد لقبول الحكمة العلمية والعملية، وقالوا تهذيبها يتم بأربعة أخلاق: العفة، الشجاعة، العلم، فهذا كمال النفس.

يجيب ابن القيم بأن كمال النفس لا يحصل لها إلا بمعرفة الله وأسمائه، وصفاته وما ينبغي له والتقرب إليه ومحبته[2].

---

[1] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 38

[2] ابن القيم: مفتاح دار السعادة، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ج 1، ص 527.

ومن ثم ينفي ابن القيم المعرفة الحقة، في ضل ابتعادها عن محبة الله وإرادته، ويعلن ابن القيم في كتاب الفوائد شعار المتصوفة متسائلا: من لم يعرف نفسه كيف يعرف خالقه ؟، ويقول: «فاعلم أن الله خلق في صدرك بيتا هو القلب.. فمن عرف بيته وقدر ما فيه من الكنوز والذخائر والآلات انتفع بحياته ونفسه، ومن جهل ذلك جهل نفسه وأضاع سعادته»[1].

وكثيرا ما كان يربط ابن القيم بين النفس والقلب والمعرفة مستنتجا نهج المتصوفة، ومعبرا عن علاقة ديناميكية بين النفس والقلب هي نفس الملاحظة التي وجدناها عند المتصوفة.

فإذا اتصف قلب العبد بصفات نفسه بحيث صار قلبه نفسا محضة فغلبت عليه آفاتها من الشهوات ودعوات الهوى فهذا حظه من السماع عند ابن القيم كحظ البهائم، لكن من اتصفت نفسه بصفات قلبه فصار نفسه قلبا محضا فغلبت عليه المعرفة والمحبة، والعقل واللب استنارت نفسه بنور قلبه واطمأنت إلى ربها وقرت عينه بعبوديته فهذا حظه من السماع كحظ الملائكة، ويصور ابن القيم الصراع بين النفس والقلب في شكل حرب تدال النفس عليه تارة ويدال عليها تارة[2].

فالقلب هنا عند ابن القيم يصير هو النفس المطمئنة، ويصير قابلا للمعرفة من أسمائه تعالى وصفاته، ونعوت كماله، وكما رأينا من قبل في علاقة النفس بالمعرفة عند المتصوفة فإن هذا الرأي هو عين الرأي الذي نقلناه عن السهروردي في ميل النفس إلى جنبة القلب، حتى كأنها تصير هي القلب، وهو حكم ينطبق على النفس المطمئنة.

ومن خلال هذه النصوص والآراء المهمة لابن القيم يظهر أن موقفه لم يختلف كثيرا في مجال النفس عن المتصوفة في الجانب العملي المتعلق بها وإنما الخلاف وقع في بعض المسائل النظرية.

---

[1] ابن القيم: الفوائد، ط 7، دار النفائس، بيروت، 1986م، ص 232.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 414.

ومن خلال تناولنا لثلاثة اتجاهات عالجت موضوع النفس، كانت غاية كل منهم بحسب ما يختص فيه من البحث، فالفلاسفة اهتموا بالنفس من حيث وجودها ومن حيث هي قضية ميتافيزيقية أيضا، فقدموا آراء مهمة حول قوى النفس، وأكدنا نحن صلتها بالمعرفة والأخلاق، ومن هذا الجانب ربطنا بين المتصوفة والفلاسفة فإن اختلفوا في المنهج والغاية فإن الشبه لا يخلو في جوانبه الشكلية، وانتهينا عند المتصوفة إلى أن النفس هي أساس طريقهم لأن عليها تتركب المجاهدة والمعرفة فكان لهم أن أ[illegible] مفهوم النفس لمنهجهم، وعند انتهائنا من ابن القيم ميزنا شيئين فالجانب النظري إلتزم فيه ابن القيم نصوص الوحي مخالفا في ذلك المتصوفة في بعض القضايا، لكن في صلة النفس بالمعرفة والأخلاق ومقامات الدين عرفنا أن ما يقوله ابن القيم هو عين ما يراه المتصوفة، فالخلاف بينهم كان في جانبه النظري لا العملي، كما تبرز شخصية ابن القيم من خلال توجيه السالك وقد ظهر ذلك جليا في موقفه من الأخلاق الجبلية.

فالنفس إذا مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمجاهدة ومقامات الدين عند كل من ابن القيم والمتصوفة وهو الموضوع الذي سنطرقه في الفصل الثاني لنعرف مقتضيات هذه المجاهدة والمقامات، ونعرف أيضا موقف ابن القيم منها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

الممارسة التخليقية مقتضياتها

وموقف ابن القيم منها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

تطرقنا في الفصل السابق للنفس وعلمنا أنها تتعلق بمبحث التخليق تعلقا كبيرا إذ أن معرفتنا مقدمةللدخول في المجاهدة التي يتعلق جزء كبير بها، والمجاهدة في جوهرها وسيلة من وسائل التخليق، الذي نقصد به على العموم الممارسة الصوفية المتعلقة بالظاهر والباطن سواء كانت رسوما أو رياضيات أو الأعمال القلبية، وقد اقتصرنا في هذا الفصل على أهمها فتناولنا فيه الشيخ وما تعلق به، وضرورته في الممارسة الصوفية، ثم الذكر باعتباره أهم دعائم المذهب الصوفي ثم فالمقامات والأحوال، وأخيرا الأسماء الحسنى .

ولما كان مقصدنا من البحث معرفة موقف ابن القيم من الممارسة الصوفية خاصة هذا الجانب منها، فقد اعتمدنا كثيرا على أراء المتصوفة في مختلف العصور ومن مختلف المدارس وبعد ذلك نقارنها بآراء ابن القيم، أو نذكر آراء المتصوفة، ثم نبرز موقف ابن القيم مع محاولة إيجاد نوع المقاربة في مختلف الآراء، وستكون البداية مع الشيخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الشيخ

المطلب الأول: الشيخ في اللغة والاصطلاح

الشيخ في اللغة الذي استنابت فيه السن وظهر عليه الشيب، وقيل الشيخ من الخمسين إلى آخره، وأشياخ النجوم هي الدّراري فتقول أشياخ النجوم وهي أصولها التي عليها مدار الكواكب وسيرها.[1]

أما في الاصطلاح: هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة البالغ إلى حد التكميل فيها، لعلمه بآفات النفوس أمراضها وأدوائها ومعرفته بواديها وقدرته على شفائها بهداها إن استعدت ووفقت لاهتدائها.[2]

والصلة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي واضحة، فمن ناحية اللغة يرتبط الشيخ بالسن أو الزمن فهو إطلاق على آخر مرحلة من الإنسان يمر بها في حياته بعد الطفولة والشباب. والكهولة، والشيخ في اصطلاح الصوفية هو الذي قطع مراحل السير بنجاح فكان كاملا. مكملا لغيره.

ومدار التعريف الاصطلاحي على نقطتين، الأولى: تتعلق بشروط الشيخ وهي العلم بالشريعة والطريقة والحقيقة إضافة إلى العمل بهم، والثانية: تتعلق بوظيفة الشيخ والتي قصرها التعريف في النفس من حيث هدايتها بعد أن علم آفاتها .

وهذه الحدود ستساعدنا في فهم الممارسة أكثر خاصة وأنها دارت حول الشيخ مجموعة من الرسوم التي حوّلت وظيفته عن مقصدها.

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادة «الشيخ» ج 4، ص 2373، 2374.

[2] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف، ط1، مكتبة ناشرون، بيروت، 1999، مادة «شيخ»، ص 515، 516.

المطلب الثاني : مشروعية الشيخ عند الصوفية

حاول المتصوفة جاهدين أن يجدوا مسوغا من الوحي لإقامة المشروعية على اتخاذ شيخ، وإن كان الأمر في الحقيقة لا يحتاج لإيجاد دليل لأن العملية تربوية تعليمية، تحتاج لإيجاد المعلم والمتعلم، التلميذ والأستاذ، وحتى المريد والشيخ، لكن ما يبرر هذا البحث هو تطور العلاقة بين الشيخ والمريد وظهور رسوم كثيرة جعلها تختلف عن أخذ العلم في العلوم والمعارف الأخرى .

ومن أبرز الأدلة التي أوردها المتصوفة للتدليل على الشيخ، ما جاء في الحديث :

قال : «والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله الذين يحببون الله إلى عباده ويحببون عباد الله إلى الله ويمشون على الأرض بالنصيحة»[1].

قال السهروردي معلقا على الحديث: وهذا الذي ذكره رسول الله هو رتبة المشيخة والدعوة إلى الله لأن الشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة ويحبب عباد الله إلى الله[2].

وهذه المهمة التي أسندها السهروردي إلى الشيخ جزء صغير من المهمة التي أسندت للشيخ في الممارسة الصوفية، لذلك فالحديث لا يبرر بحال مشروعية الشيخ كما يراها المتصوفة، فذكر النبي الصفة دون الموصوف لأن الموصوف لا يهم بقدر الصفة .

فاتخاذ الشيخ بالحدود التي ذكرناها في التعريف داخلة في باب حث الإسلام على العلم وطلب المعرفة، أما الشيخ أو الأستاذ فهو تحصيل حاصل للعملية التعليمية أو التربوية، فبان بهذا أن البحث عن مشروعية الشيخ وضرورته داخل في المصلحة وتحقيق المقصد، فكل ما يخدم

---

[1] أخرجه أبو الشيخ: التوبيخ والتنبيه، باب ذكر ما يلزم المسلم لأخيه المسلم، حديث رقم: 15. ص2.

http: //WWW.AL Waraq . COM/ index2 , htu?i = 544 & page = 1

تحميل: 25 جويلية 2004.

[2] السهروردي: عوارف المعارف، ص83.

المصلحة والمقصد فهو بلا شك مشروع، وكل ما خالف المصلحة والمقصد فهو غير مشروع، وهذا ينطبق طبعا على كل الرسوم وحتى الطقوس التي أحيطت بالشيخ.

المطلب الثالث: علاقة الشيخ بالمريد

لا يظهر دور الشيخ في الممارسة الصوفية وحتى في كتابات القوم، إلا وارتبط ذكر الشيخ بالمريد، وكل هذا يبرره الجانب العملي، فهو علم لا يؤخذ مشافهة، بل عملا وسنتناول جل جوانب العلاقات التي تربط الشيخ بالمريد.

الفرع الأول: ضرورة الشيخ للمريد

يركز المتصوفة على دور الشيخ وأهميته بالنسبة للمريد خاصة في المراحل الأولى للسالك، ويجمع المتصوفة لأجل ذلك على مجموعة من الشروط والصفات الواجب توفرها ، فهناك صنفين يصلحان للمشيخة، أولهما السالك المتدارك بالجذبة، وهو الذي كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة والمعاملة، والإخلاص والوفاء، وفتح له باب الكشف وصار ظاهره مسددا وباطنه مشاهدا ، أما الثاني فهو الذي يبادؤه الله بالكشوف وأنوار اليقين ويرفع عن قلبه الحجب، ويستنير بأنوار المشاهدة، وينشرح وينفسح قلبه ويتجافى عن دار الغرور إلى دار الخلود، ويرتوي من بحر الحال، ويمتلئ قلبه بحب ربه.[1]

وبهذين الصنفين تتضح شروط الشيخ ومواصفاتها، وهي شروط تخليقية تحقيقية لا تخرج عن حدود التعريف الذي ذكرناه، فهي فقط تفصّل حدود الشريعة والطريقة والحقيقة، وقد بان بهذا أن الشيخ عند المتصوفة لا يكتفي فيه بالعلم بل العمل والحال هو طريق المشيخة.

---

[1] السهروردي: المرجع السابق، ص88.

وتظهر أهمية الشيخ للمريد أكثر من جانب النفس، فهو يسترشد به لأنه أكثر إحاطة بدقائق الطريق، ومخاطرها، وخفايا النفس وميلها إلى الرعونة وعدم انضباطها ومحاولتها أن تخلد إلى أرض الشهوات، وهو ما يقطع ضرورة سياستها على يد الغير.

وقد أوضح أبو حامد الغزالي الفكرة جيدا عند حديثه عن النفس ، فالشيخ عنده هو الذي يبصر المريد بعيوب نفسه فمجالسته واجبة كما قال الغزالي وإلا لم يتمكن من معرفة عيوب نفس، بل والشيخ يعرفه أيضا طريق علاجها[1].

وهذه كما قلنا هي وظيفة الشيخ الأولى وهي كشف العيوب وعلاجها، وهو ما يتوافق تماما مع منهج القوم في تحقيق السعادة التي مدارها على إصلاح النفس أولا وتهذيبها والتسامي بها عن الشهوات ، ولعل هذا لا يتحقق إلا بإلزام المريد نفسه تحت شيخ معين بصير بعقبات الطريق وإلا فكيف للمريد وحده أن يسلك الطريق دون شيخ، فالتربية الروحية لا يمكنها بحال الاستغناء عن الشيخ لأن الأمر يتعلق بعيوب النفس .

ولعل هذا ملاحظ حتى في حياتنا فكثيرا ما نرتكب أخطاء لا نعلمها ولكنها في حقيقتها من عيوب النفس خاصة الباطنة منها والتي لا تظهر للعيان.

ونحن اقتصرنا على هذه الوظيفة لأنها أكثر ما يركز عليه المتصوف، فالعلاقة كذلك لا تخلوا من العلم والمعارف، وإنما قصرناها على عيوب النفس لتعلقها بالجانب العملي من جهة، ولأنها ربما أهم رابطة تجمع الشيخ بالمريد، وهذا كله يفسر لنا بداية الطريق الصوفي الذي أصله مبني على معرفة النفس ومعرفة عيوبها، لكن الشيخ يبقى مع المريد إلى نهاية الطريق لأن عقبات النفس تبقى مع السالك بحسب ترقيه في المقامات والأحوال .

---

[1] الغزالي: الإحياء، ج3، ص77.

ولعل هذا ما أطلق عليه ابن خلدون (ت 808هـ) مجاهدة الكشف والمشاهدة، والإطلاع على العالم الروحاني فهي مفتقرة إلى المعلم المربي افتقار وجوب، على خلاف مجاهدة التقوى التي لا يضطر فيها إلى شيخ، أو مجاهدة الاستقامة التي هي محتاجة بعض الشيء إلى الشيخ المربي لعسر الإطلاع على خلق النفس .[1]

فالظاهر من كل هذا هو ضرورة الشيخ المربي عند التحقق لا عند المجاهدة واكتشاف عيوب النفس.

زيادة على هذه الوظيفة الموكلة للشيخ يذكر ابن القيم وظيفة أخرى للشيخ المربي وهو أن يأمر المريد بأن يخرج إلى الأمور ويراعي حفظ قلبه مع الله [2].

وفيما حكاه ابن القيم تتأكد ضرورة الشيخ المربي، وهنا ابن القيم في كلامه شبه انتقاد للمتصوفة لتركيزهم على عيوب النفس، في حين ذهب هو إلى ضرورة الشيخ للمريد في حفظ قلبه مع الله، وبهذا يشمل ما قاله ابن القيم عيوب النفس لأن فيها قعد لحدود الله، هذا إضافة إلى سائر أعمال القلوب والجوارح التي تحتاج إلى الشيخ.

وقد سبقه إلى هذا التأكيد شيخه ابن تيمية ولو بنوع من التفصيل إذ يؤكد على التعليم الظاهر والباطن، يقول:«لا ريب أن الناس يحتاجون من يتلقون عنه الإيمان والقرآن... فكما أن المرء له من يعلمه القرآن ونحوه فكذلك له من يعلمه الدين الباطن والظاهر»[3].

وفي هذا النص يؤكد ابن تيمية ضرورة اتخاذ الشيخ وان لم يفصل في شروطه وصفاته كما قال المتصوفة، ولكنه ذكر وظيفته وهي التعليم أي تعليم الدين الباطن والظاهر .

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر: اغناطيوس عبده، خليفة اليسوعي، د ط ، المطبعة الكاثولكية، بيروت، د ت، ص ص 58، 59.

(2) ابن القيم: بدائع الفوائد، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج3،ص11.

(3) ابن تيمية: الفتاوى، ج11، ص511.

لكن الظاهر أن المتصوفة ركزوا على عيوب النفس وأدوائها في مهمة الشيخ، وفق ما يتوافق مع مراحل السير، فهم لم ينكروا الأدوار الأخرى، ولكن كما قلت من قبل فإنهم ركزوا على النفس لسببين:

- أنها مصدر الأخلاق المذمومة .

- أنها متعلقة بسائر مراحل الطريق التي يسلكها السالك في رحلته إلى ربه وأي خطأ يقع منه فمصدره النفس، فعمل الشيخ إذا وقائي أيضا .

وتأكيدا لأهمية الشيخ يؤكد علماء الأخلاق المعاصرين أن للمخالطة أثرا بينا في تكوين أخلاق الإنسان وفيما يصدر عنه من أفعال الخير والشر وكذلك فيما يناله من سعادة وشقاء في الحياة، فالإنسان موسوم بسمات من خالطه ومنسوب إليه فعله، قال عبد الله بن مسعود«ما من شيء أدل على شيء ولا الدخان على النار من الصاحب على الصاحب» [1]

مما سبق يمكننا القول أن ضرورة الشيخ للمريد لا يمكن الاستغناء عنها في الممارسة الصوفية، وأهمية الشيخ :تتمثل في التبيان، والمراقبة، والتسديد للمريد وقد ذهب ابن القيم إلى نفس رأي المتصوفة مع نوع من الإطلاق لوظيفة الشيخ المربي، التي ركز فيها المتصوفة على النفس في حين وسعها ابن القيم إلى حفظ قلب المريد مع الله.

لكن هذه الممارسة على أهميتها لا تخلوا من الأخطاء وهو ما سنتناوله في العنصر الموالي من: تبعية المريد للشيخ.

---

[1] عبد اللطيف محمد العبد: التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، ط2، دار النصر، د د ن، 1999. ص99.

الفرع الأول: تبعية المريد للشيخ

1- طاعة المريد للشيخ

لا يختلف المتصوفة في وجوب طاعة المريد لشيخه، وقد كان سلف القوم لا يعنون كثير بالشيخ بقدر ما كان اعتناؤهم بالمريد، فكان لهم أن وضعوا آدابا للمريد يلتزم بها لسلوك الطريق الصوفي وهي في معضمها أخلاقا تنظم العلاقة التربوية وترتقي بالمريد، وهذا كله تحت مسلك الإرشاد والتسليك في الغالب الأعم، فلما كان الشيخ كاملا فهو مكمل لغيره ومن هذ الباب يوليه المريد السمع والطاعة لكل ما يأمره به وينهاه عنه، وبالجملة فإن المريد لا يصلح له غير ذلك من الطاعة تجاه شيخه.

إذ تصبح كلمة الشيخ بمثابة القانون لشدة إلزاميته، كما عبر عنها نيكلسون بقوله: «والقاعدة العامة أن يتخذ له هاديا شيخا ومرشدا أي رجلا محنك التجربة، عميق المعرفة، تقوم كلمته المجردة مقام القانون»[1].

لكن هذه العلاقة بين المريد والشيخ أخذت تنحرف من تربية المريد إلى تقديس الشيخ، وأخذ التركيز يدور حول الشيخ إذ أخذت طاعته نوعا من القدسية فأصبح وكأن الغاية هي طاعة الشيخ، بدل أن تكون وسيلة لتربية المريد.

فمن ذلك أن نجد عندهم المريد ملزم بأتباع الأمر إن ظهر له خلافه واجتناب النهي وإن كان فيه حتفه، وحفظ حرمة الشيخ حاضرا وغائبا وحيا وميتا... وعزل عقله وعمله ورياسته إلا بما يوافق ذلك من شيخه.[2] .

---

[1] نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص 43.

[2] النقشبندي: المرجع السابق، ص17.

وبإمكاننا أن ندرك هذا التطور في العلاقة بين الشيخ والمريد التي أضفت على الطاعة نوعا من التقديس بإضافة رسوم أخرى، فعلى المريد مثلا أن لا يتزوج مطلقة شيخه ولا من توفي عنها إذ أن حرمة الأشياخ في الإفادة كحرمة الآباء في الولادة [1].

وقد عبر عن سلطة الشيخ هذه بلاثيوس[2] بقوله: «والسمة التي تختص بهذا التنظيم الدقيق والتي تلخص وتفسر روحه على نحو رائع هي: أنه إذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يوميا إلى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا» [3].

وابن القيم وإن كان يرى مع المتصوفة وجوب طاعة المريد لشيخه فهي جزء من التعلم، فقد كان ينكر بعض الرسوم التي كما قلنا من قبل تدخل في تقديس الشيخ بدل طاعته، فهي عند ابن القيم تعيق السالك إذ بدل توجيه المريد إلى حفظ قلبه مع الله تتجه نحو حفظ قلب المريد مع شيخه، وهذا ينعكس سلبا على المريد فتصبح غايته إرضاء شيخه فيتخلى شيئا فشيئا على غايته وهي الوصول إلى الله، وينتج عن هذا كله اختلال في مقاصد هذه العملية التربوية أصلا، ولعل من بين الرسوم التي ظهرت في عصر ابن القيم والتي كان ينكرها بناء على ما قلناه من قبل وهي خروج العلاقة أو طاعة المريد لشيخه عن مقصدها، كالسجود للشيخ حتى ولو كان تواضعا، وكذلك التوبة للشيخ[4].

وهي كما قلنا من قبل طاعة انحرفت عن مقصدها، فالطاعة المشروعة المحققة لمقصد الوصول هي التي قصدها ابن القيم، وسيتضح موقفه من الرسوم في العناصر المتبقية أكثر.

---

[1] عبد الوهاب الشعراني: الأخلاق المتبولية، تحقيق: عبد الحليم محمود، د ط، المكتبة العصرية، بيروت، د ت، ج2، ص246.

[2] بلاثيوس أسين: مستشرق إسباني، ولد بمدريد، درس الغزالي وابن عربي، توفي سنة 1944، انظر، بدوي : موسوعة المستشرقين، ص121، 126.

[3] نقلا عن: عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2001،ص454.

[4] ابن القيم: مدارج السالكين، ج1،ص344،345.

2- إتباع شيخ معين:

إذا كان المتصوفة غالوا بعض الشيء في تقديس الشيخ، إذ انتقلت العلاقة بين الشيخ والمريد من الطاعة إلى التقديس، فإن هذا لا يظهر لنا بوضوح أكثر إلا في وجوب اتباع شيخ معين.

يقول الشعراني[1]: «ومن شأنه أن لا يكون له إلا شيخا واحدا فلا يجعل له شيخين لأن مبنى الطريق على التوحيد الخالص»[2].

ورغم أنه لا يمكننا تفسير ضرورة إتباع شيخ معين سوى مع ظهور الطرق الصوفية المتعددة، ولعل لمنهج القوم المبني على الذوق والحال تأثير في هذا لأن المشايخ يختلفون فيه كما تختلف مقاماتهم ومعارفهم، ولكن هذا التفسير يظهر ضعيفا من جهة أنه موجود في العلوم الأخرى بحدة أكثر ولم يلزموا مع ذلك تلاميذهم بإتباعهم، أما المبرر الذي قدمه الشعراني فهو مماثلة بعيدة، ولا علاقة البتة بين مبنى الطريق وإتباع شيخ معين.

وهذا ما أكده ابن القيم بلهجة حادة إلى درجة أن وصفه من عمل الشيطان إذ يرى أن من كيد الشيطان أمرهم بلزوم شيخ معين وطريقة مخترعة، ويفرض عليهم لزوم ذلك، بحيث يلزمونه كلزوم الفرائض فلا يخرجون عنه ويقدحون فيمن خرج عنه[3].

ولكن هذا الموقف لابن القيم لم يكن يصدر من فراغ، فكما ذكرنا من قبل فإن هذه الرسوم قد حادت بهذه العلاقة عن مقصدها الأصلي، فاشتغل هؤلاء بحفظ الرسوم عن الشريعة والحقيقة، فوقفوا مع الرسوم المبتدعة، فهم عند ابن القيم لم يقفوا لا مع أهل الفقه ولا مع أهل

---

[1] عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي الشعراني، من علماء التصوف. له تصانيف كثيرة، منها الأنوار القدسية، توفي سنة 73هـ، انظر، الزركلي: الأعلام،ط7، دار العلم للملايين، بيروت، 1986، مج4، ص180.

[2] الشعراني: الأنوار القدسية، تحقيق: عبد الباقي سرور ومحمد العيد الشافعي، د ط، مكتبة المعارف، بيروت، 1993، ج 1، ص 64.

[3] ابن القيم: إغاثة اللهفان، ج 1، ص 100.

الحقائق، إذ أن صاحب الحقيقة أشد شيء عليه التقيد بالرسوم الوضعية فهي من أعظم الحجب بين قلبه وبين الله فمتى تقيد بها حبس قلبه عن سيره. فوقف معها بدل السير في غايته[1].

لكن إذا كان إتباع شيخ معين وإلزاميته رسما صوفيا، وهو ليس ممنوعا من ناحية أن هذه العملية التربوية تفرض رسوما تراها صالحة، لم يتخذها أوائل المتصوفة وأهل التحقيق، فمن المؤكد أن هذه الرسوم جاءت لواقع معين مع ظهور الطرق، وحدوث الانفصال بين العلوم الشرعية.

ومهما يكن من مبررات واقعية فإن ابن القيم قد لاحظ بدون شك تأثير هذه الرسوم على المريد، فبدل أن يكون الشيخ هو الذي يزيل حجب القلب أصبح اتخاذه من أكبر الحجب بين قلب المريد وربه، فاشتغل المريد بالرسوم بدل اشتغاله بغايته وهي وصوله إلى الله، فموقف ابن القيم هنا واضح تماما، فهو موقف إن شئنا قلنا تصحيحي توجيهي، لما كان عليه دور الشيخ عند أهل الحقائق.

3- لبس الخرقة:

ترتبط الخرقة بالشيخ كرمز لإعلان الولاء والتبعية للشيخ، وهي تعني كذلك تحكيم المريد للشيخ في نفسه وتسليم أمره إليه، وتصرف الشيخ في مريده.

فهي بعبارة وجيزة رمز التفويض والتسليم، ودخوله في حكم الشيخ دخوله في حكم الله. وحكم رسوله وإحياء لسنة المبايعة[2].

وقد حاول السهروردي صاحب العوارف جاهدا أن يثبت مشروعية الخرقة وقراءة النصوص قراءة رمزية ليستنتج في الأخير حكم الخرقة.

---

[1] ابن القيم: المصدر السابق، ج 1، ص 100.

[2] السهروردي: المرجع السابق، ص 95.

وقد استدل بحديث أم خالد بنت خالدة قالت: أتى النبي بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال: من ترون نكسو هذه، فسكت القوم فقال رسول الله: إيتوني بأم خالد، قالت: فأتي بي فألبسنيها بيده فقال: أبلي واخلقي، وكان علم في الخميصة أخضر وأصفر فقال: يا أم خالد هذه سناه وسناه بالحبشة حسن»[1].

وإضافة إلى هذا يستدل السهروردي بالمبايعة، وجملة الدليل أن الخرقة فيها معنى المبايعة، فهو إحياء لها[2].

أي بما أن لبس الخرقة إعلان عن تبعية المريد لشيخه ومن ثم تبعية المريد لرسول الله ، فالمبايعة ليست إلا دليلا ماديا على إعلان الولاء والتبعية لرسول الله فهي رمز على تحكيمه، كذلك الخرقة رمز فقط لتبعية المريد لشيخه.

فالمبرر الذي قدمه السهروردي مقبول رمزا، لكنه عند ابن القيم مجرد رسم مثل باقي الرسوم التي لا تخدم مصلحة المريد، وهو نفس المبرر الذي قدمه ابن القيم في إتباع شيخ معين، إذ أن أمر المريد بالتزام زي واحد ولبسة واحدة وهيئة واحدة لا تخرج من كيد الشيطان، فهي تدخل كلها تحت حفظ الرسوم المبتدعة التي لم يقل بها أهل الحقائق وهي الأخرى حجب بين قلب السالك ووصوله إلى ربه، فكان من أحسن أحواله الوقوف معها[3].

فابن القيم وقف مع المقصد والغاية دون الرسم، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل هذه الرسوم على الجملة تعد حجبا بين المريد وبلوغ مقصده ؟ أو بعبارة أخرى أيهما أقوى حجة أهو الدليل الذي قدمه السهروردي، أم الحجة التي قدمها ابن القيم ؟.

---

(1) البخاري: الصحيح، كتاب اللباس، بابا الخميصة السوداء، ج 7، ص 42.

(2) السهروردي: المرجع السابق، ص 25.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 100.

لا نشك في أن الرسم الذي يعبر عنه في رمز دلالة على الانتماء لمجموعة ما كما هو حال المريد الذي يعبر بخرقته عن انتمائه للمتصوفة ودخوله في طريقهم، وهي الرموز التي نجدها عند كل الثقافات والديانات ودون أن نذكر دليل ابن القيم القوي الذي يعتبر الرمز أو الرسم حاجبا بين المريد وبين وصوله إلى الله، فإن الدخول في الإسلام والإيمان لا يشترط مثل هذه الرسوم أو الرموز، بل يشترط التخلي عن الرسوم والرموز، فإذا كان في الدخول في الإسلام. فهو من باب أولى فيمن يريد سلوك طريق القوم لأنه جزء من الكل، فثبت بهذا أن الرسم أو الرمز لا يغني في التصوف شيئا ولا يغني في علاقة تبعية المريد للشيخ شيئا.

وعلى الجملة فالعلاقة التي بين المريد والشيخ أو الشيخ والمريد عند ابن القيم وأهل التحقيق كثيرة ذكرنا أهمها، فمن ضرورة الشيخ للمريد في سبيل تزكية النفس والمجاهدة، إلى تصحيح وتحديد ابن القيم حدود تبعية المريد للشيخ المتضمنة للطاعة المشروعة ونفي الرسوم أو الرموز المعيقة لغاية المريد ومقصده الأسمى.

هذا المقصد الذي هو غاية المريد هو وصوله إلى ربه، لا يتحقق إلا بالذكر، منشور الولاية وعمدة الطريق الذي من أوتيه وصل ومن حرمه انقطع، وهو الموضوع الذي يكون محل بحثنا في العنصر الموالي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: الذكر

المطلب الأول: مفهوم الذكر

الفرع الأول: الذكر في اللغة

الذكر له معاني كثيرة في اللغة، منها الحفظ للشيء تذكرة، والذكر جري الشيء على لسانك وهو نقيض النسيان[1]، وأضاف ابن الفارس معنى العلاء والشرف لقوله تعالى: ﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾[2] أي ذي الشرف[3].

وذهب القرطبي مذهبا آخر إذ اعتبر أن أصل الذكر التنبه بالقلب للمذكور والتيقظ له. وسمي الذكر باللسان ذكرا لأنه دلالة على ذكر القلب[4]، وهذا تنبيه إلى أن أصل الذكر القلب، وليس اللسان كما جاء في التعريف الأول.

والذكر قد يكون عن نسيان، كما يكون لا عن نسيان بل عن إدامة الحفظ[5].

وقد ذكرنا هذه المعاني كلها لأنها ستساعدنا في فهم الذكر في الاصطلاح، وعموما فمعانيه تدور حول أصله الذي هو القلب، ووسيلته التي هي اللسان، كما فيه دلالة على عدم النسيان والغفلة.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة "ذكر"، ج 3، ص 1507.

(2) ص، آية: 1.

(3) ابن الفارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: محمد هارون، د ط، دار الفكر، 1979، مادة "ذكر"، ج 2، ص 358.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، د ط، دار الكتب المصرية، 1954، ج 2، ص 471.

(5) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، د ط، بيروت، د ت، مادة "ذكر"، ص 179.

الفرع الثاني: الذكر في اصطلاح الصوفية

يفرق الصوفية بين نوعين من الذكر، الذكر باللسان والذكر بالقلب واتجه اهتمامهم إلى النوع الثاني وعليه تدور حدود الذكر ومفهومه.

فجاء عن رابعة العدودية أن الذكر أصله الخلاص من النسيان بدوام حضور القلب مع الحق[1]، فالذكر هنا مرتبط جملة بالطريق الصوفي فهو عنوان تخلص السالك من غفلته عن الله. وإتباعه إليه بقلبه.

وهذا المعنى أكده ابن عطاء الله السكندري في مفهوم الذكر بقوله: «الذكر هو التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق[2].

وهذا هو المعنى الذي أخذ به ابن القيم من أن الذكر أصله القلب وأنه يقابل الغفلة بكاملها، فالقلب عنده يصدأ كما يصدأ النحاس والفضة وجلاؤه بالذكر، وصدؤه يكون بالغفلة والذنب وجلاؤه بالاستغفار والذكر[3].

ولا يختلف ابن القيم عن أبي حامد الغزالي في أن المداومة على الذكر اللساني مع الغفلة تؤدي إلى حضور القلب، وفي نفس الوقت فإن ذكر القلب هو الآخر إذا قوى استتبع لسانه فتواطأ جميعا[4].

فأصل الذكر إذا عند ابن القيم والمتصوفة هو القلب، لأن الذكر يقابل الغفلة، والانتباه يكون من القلب، وقد يكون من اللسان مع الغفلة ولكنه في نهاية المطاف يؤدي إلى الذكر

---

(1) رفيق العجم: المرجع السابق، ص 960.

(2) ابن عطاء السكندري: مفتاح الفلاح، د ط، هامش لطائف المنن للشعراوي، د ط، المطبعة الميمنية، مصر، د ت، ج 2، ص 90.

(3) ابن القيم: فضائل الذكر والدعاء، د ط، دار الجيل، بيروت، دار الشهاب، باتنة، د ت، ص 49.

(4) ابن القيم: الفوائد، د ط، دار النفائس، د د ن، 1986، ص 247.

القلبي فهو المقصود من الذكر وإلا فقد الذكر معناه، فالأرجح أن يكون إطلاق الذكر عندهم على اللسان من باب المجاز لا الحقيقة، والتعريفات تؤيد هذا.

المطلب الثاني: تأصيل الذكر

لا يختلف علماء الإسلام في جملتهم على أن الذكر منه مندوب ومنه الواجب، لكن المتصوفة أولوا عناية خاصة بالذكر وجعلوا له قيمة استثنائية، كما وصفها ابن القيم، فهو منزلة القوم الكبرى التي منها يتردون وفيها يتجرون وإليها دائما يترددون فالذكر منشور الولاية الذي من أعطيه اتصل ومن منعه عزل وهو قوت قلوب القوم التي متى فارقها صارت الأجساد لها قبورا وهو سلاحهم الذي يقاتلون به قطاع الطريق وماؤهم الذي يطفئون به التهاب الطريق ودواء أسقامهم التي متى فارقهم انتكست منهم القلوب والسبب الواصل والعلاقة التي كانت بينهم وبين علام الغيوب»[1].

وانطلاقا من هذه الأهمية الخاصة للذكر التي تسند على خصوص الوحي من القرآن والسنة كان تركيز المتصوفة على الذكر.

ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تحث على الذكر والإكثار ومنها فمن ذلك قوله تعالى: **﴿فاذكروني أذكركم﴾**[2] وقوله: **﴿ اذكروا الله ذكرا كثيرا﴾**[3] وكذا قوله: **﴿فإذا قضيتم مّناسككم فاذكروا الله كذكركم٫آباؤكم أو أشدّ ذكرا﴾**[4].

ومن السنة هناك أحاديث كثيرة وردت في شأن الذكر وأهل الذكر، من ذلك ما روي عن معاوية أن رسول الله خرج على حلقة من أصحابه فقال: «ما أجلسكم؟» قالوا: جلسنا

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 423.

[2] البقرة، آية: 152.

[3] الأحزاب، آية: 41.

[4] البقرة، آية: 200.

نذكر الله ونحمده على ما هدانا للإسلام ومنّ به علينا قال: آلله ما أجلسكم إلا ذلك، قالوا: آلله ما أجلسنا إلا ذلك، قال: أما أني لم أستحلفكم تهمة لكم ولكنه أتاني جبريل فأخبرني أن الله عز وجل يباهي بكم الملائكة»[1].

وفي حديث مطول نقتصر على ذكر مقدمته وخاتمته، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله : «إن لله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر، فإن وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا وهلموا إلى حاجتكم (إلى أن قال): هم القوم لا يشقى بهم جليسهم»[2].

وهناك الكثير من الأحاديث في فضل الذكر والاجتماع عليه، وقد جمع ابن القيم في فضائل الذكر والدعاء و الذكر من الكتاب والسنة والأذكار المأثورة ثلاثة كتب له وهي: "فضائل الذكر والدعاء" و "الوابل الصيب من الكلم الطيب" وكتاب "أذكار اليوم والليلة". في حين أن المتصوفة لا تخلو كتاباتهم قط من الذكر، فهو وإن كان خاصية إسلامية، فإن الإكثار منه بل والتفرغ له هو من خاصية الصوفية.

المطلب الثالث: أنواع الذكر

يجمع المتصوفة على نوعين من الذكر، هما ذكر اللسان، وذكر القلب، وذكر القلب أفضل من ذكر اللسان، لذلك جعلوا ذكر اللسان مع الغفلة في آخر المراتب وسموه ذكر العادة[3].

---

[1] رواه مسلم: الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ج 17، ص 23.

[2] البخاري: الصحيح، د ط، دار الفكر، د د ط، 1981، كتاب الدعوات، باب فضل ذكر الله عز وجل، ج 7، ص 168.

[3] السهروردي: المرجع السابق، ص 75.

وفي هذا وافقهم ابن القيم، فهو الآخر يقسم الذكر إلى نوعين ذكر اللسان وذكر القلب. ويضع ذكر اللسان مع القلب في الدرجة الأولى، وذكر القلب وحده في الدرجة الثانية، وذكر اللسان وحده في الدرجة الثالثة[1].

غير أن الخلاف واضح فالمتصوفة يجعلون ذكر اللسان مجرد وسيلة يمكن الاستغناء عنه إذ وصل الذكر إلى القلب وصار القلب لا يفتر عن الذكر ومعناه أن يكون حضوره مع الله دائما وأبدا، ولهذا السبب ربما وضعوا صيغ يتدرج فيها السالك حتى تضمحل الصيغ ويبقى الذكر في القلب، ولكن هذا ليس عند المتصوفة كلهم كما سنعرف في صيغ الذكر.

ويضيف بعضهم ذكر السر وذكر الروح، وهو يتواءم مع الدرجة التي بلغها السالك. بحيث إذا صح ذكر الروح سكت السر والقلب واللسان عن الذكر وهو ذكر المشاهدة، وإن صح ذكر السر سكت القلب واللسان عن الذكر وهو ذكر الهيبة وإن صح ذكر القلب فتر اللسان عن الذكر وذلك ذكر الآلاء والنعماء، وإذا غفل القلب عن الذكر أقبل اللسان على الذكر فذلك ذكر العادة[2].

والنوعين الأولين هما من اختصاص الخواص وخواص الخواص ولا يعني ذلك سوى أن تصبح الجوارح والأعضاء بأجمعها تذكر الله دون فتور ولا انقطاع، أما ذكر المشاهدة والهيبة فهو يكون تبعا لحالة المتصوف التي وصل إليها، والذي يجمع بينها هو الحضور، أي حضور الذاكر مع الحق، ولعل هذه الأنواع هي التي قصدها ابن القيم في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فاذكروني أذكركم﴾[3] فذكرك الله يغنيك عن ذكرك، ويبقى ذكر الله لك فقط.

---

(1) ابن القيم: فضائل الذكر والدعاء، ص 116.

(2) السهروردي: المرجع السابق، ص 75.

(3) البقرة، آية: 152.

المطلب الرابع: صيغ الذكر

تطرح مسألة صيغ الذكر إشكالا كبيرا من حيث تبعيتها لنصوص الوحي، أو بالأحرى هل يلزم فيه من الصيغ ما كان يذكر به النبي أم أن الأمر مفتوح، ورغم الاختلاف الحاصل في المسألة فهناك اتفاق كبير حول أفضلية بعض الصيغ على الأخرى.

فصيغة الذكر بـ "لا إله إلا الله" من أفضل الذكر وهو ما اختاره جماعة من مشايخ الصوفية باعتبار ما لهذا الذكر من تنوير للباطن إذا داوم عليه صاحبه مخلصا[1].

وتستند هذه الأفضلية على كثير من الأحاديث الواردة في هذا الشأن.

من ذلك قوله ﷺ عن جابر بن عبد الله قال: سمعت رسول الله يقول: «أفضل الذكر لا إله إلا الله»[2].

لكن هذه الصيغة وغيرها من الصيغ الكثيرة الأخرى تصبح عند بعض المتصوفة مجرد مرحلة للمرور إلى صيغ أخرى، إذ يصبح الترقي في الأذكار بحسب الترقي في ثمرات الذكر، وهي التي كان لابن القيم وشيخه ابن تيمية موقف تجاهها.

وقد كان للمتصوفة ما يبررون به خروجهم عن السنة، ويمكننا أن نلخص خطين للمتصوفة في هذا الاتجاه فمن تناغم الذكر مع الحركات الخارجية إلى اختصار الذكر وفنائه مطلقا عنه.

---

[1] السهروردي: المرجع السابق، ص 75.

[2] الترمذي: الجامع الصحيح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط 2،م دار الفكر، بيروت، 1983، أبواب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، ج 5، ص 130، ج/ 3443. قال حديث حسن غريب. وأخرجه ابن ماجة: السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط. دار القلم، د م ن، كتاب الأدب، باب فضل الحامدين، ج 2، ص 1249، ج/ 3800.

وقد عبر نيكلسون عن هذا التناغم بقوله: «والصوفية اتخذوا رياضة تكريم اسم الله أو ترديد بعض العبارات الدينية، مثل سبحان الله، لا إله إلا الله مصحوبا بتنغيم آلي، وحشد تام لجميع القوى حول هذه الكلمة أو العبارة»[1].

من الواضح أن تناغم الذكر مع الحركات كان مرفوضا لدى ابن القيم إذ هو من الابتداع، فالتحرك والتمايل والاهتزاز والرقص، كما هو الحال عند ذكر "لا إله إلا الله" فيما يذهب إليه بعض الصوفية إلى أنه يهتز من فوق رأسه إلى أصل قدميه وأنه يبتدئ بـ "لا" بميز وبـ "إله" فيوسط، ويختم بـ "إلا الله" يسار القلب، وفي الحقيقة فإن هذا التناغم في صيغ الذكر لا يتوافق مع منهج المتصوفة أنفسهم، فإذا كان الذكر القلبي عندهم هو الأساس فكيف هذا الاهتمام بتناغم الحركات مع الصيغ، فهو مما ظهر مع الطرق الصوفية، فالأصل في الذكر القلب، سواء عند المتصوفة أو عند ابن القيم.

لكن أكثر ما آثار الجدل وجعل الخلاف يتسع في الذكر هو الصيغ المختصرة سواء إلى الاسم المفرد "الله" أو إلى الاسم المضمر "هو".

وإذا كان بعض المتصوفة مثل أبي طالب المكي يرى أنه لابد من التزام الأثر في صيغ الذكر، فإن المتصوفة اتخذوا من الاسم المفرد "الله" أو الاسم المضمر "هو" من الصيغ الهامة في الذكر وجعلوها من اختصاص القوم.

وقد استندوا في صيغة الاسم المفرد إلى الحديث فعن أنس قال: قال رسول الله : «لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله»[2].

---

[1] نيكلسون: المرجع السابق، ص 55.

[2] مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان، ج 2، ص 178.

وتعد صيغة الذكر هذه أكثر استساغة عندهم لأنها ذكر الخاصة، ويجعلها أبو حامد الغزالي من أذكار المريد الهامة في أول مراحله لتزول بعد ذلك.

فالمواظبة على الذكر بهذه الصيغ تسقط الأثر عن اللسان، وتبقى صورة اللفظ في القلب ثم لا يزال كذلك حتى يمحي عن القلب حروف اللفظ وصورته وتبقى حقيقة معناه لازمة للقلب حاضرة معه[1].

ومن الحكايات التي تدعم هذا المذهب ما حكاه الجريري قال: كان من أصحابنا رجل يكثر أن يقول الله الله، فوقع يوما على رأسه جذع فشج وسقط الدم فاكتتب على الأرض الله الله[2].

وينتقد ابن القيم هذه الصيغ المختصرة ليس على اعتبار أنها مبتدعة فحسب، بل إن ابن القيم يضيف قيدا آخر للصيغ وهو الإفادة من جهة الاعتقاد مثل "لا إله إلا الله" أو "أستغفر الله" فهي صيغ تدل إما على التوحيد، أو متضمنة للدعاء.

فهي عند ابن القيم لا تفيد مدحا أو تعظيما ولا يتعلق بها إيمان ولا يدخل بها الذاكر في الإسلام، فالكافر لو قال الله، الله من أول عمره إلى آخره لا يصير مسلما.

وانتقد ابن القيم الدليل الذي استندوا عليه في ذلك وهو قوله تعالى: ﴿قل الله﴾[3] أي قل هذا الاسم، لكن ابن القيم يرى أنه تفسير باطل فهو اسم جواب لقوله: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس﴾[4] أي أن الله أنزله[5].

---

[1] الغزالي: الإحياء، ج 3، ص 192.

[2] السكندري: المرجع السابق، ص 6.

[3] الأنعام، آية: 91.

[4] الأنعام، آية: 91.

[5] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 339.

أما الصيغة الثانية بـ "هو" وهي عندهم لخواص الخواص وتعتبر كدلالة على الحاضر الغائب، فهي عند ابن القيم نوع من المبالغة على الذكر الأول، ومن أنواع الخيالات الباطلة[1]. وقد كان ابن تيمية أبلغ في الرد على مثل هذه الصيغ إذ أنها ليست بكلام تام، ولا جملة مفيدة، ولا تعطي القلب معرفة مفيدة ولا حالا نافعا، فهي عند ابن تيمية لا تُفيد في نفسها تصورا مطلقا ولا يحكم عليه بنفي أو إثبات، فالشرع فيه من الأذكار ما هو مفيد بنفسه[2].

ولعل ما ذهب إليه ابن القيم فيه جانب كبير من الدقة ذلك أن اللفظ له تأثير على التصور ومن ثم على القلب، فكلما كان اللفظ الذي تذكر له ذا معنى كان له تأثير على الفكر والقلب، وكلما ذكرت لفظا غير ذي معنى لم يكن له تأثير، وإن كنا نرى بأن المتصوفة لم يقولوا ذلك عبثا، لذلك قالوا هو ذكر خواص الخواص البالغين مرتبة عليا من الذكر، فصار حضور الله في قلوبهم كاملا وتوحيده كذلك، لذلك لم يقولوا بهذه الصيغ للمريدين لأنهم في أوائل الطريق، ولكن مع ذلك فإن الصيغ الأخرى تؤدي غرضها حتى مع الخواص وخواص الخواص بالنسبة لابن القيم فهي أكمل للعارف من اختصار الذكر.

المطلب الخامس: غايات الذكر

للذكر ثمرات كثيرة سواء للذاكر مع نفسه، أو مع الله، فكما هو وسيلة للتربية الروحية، فهو كذلك طريق للمعرفة، وكما قال أبو علي الدقاق فهو منشور الولاية فمن وفق للذكر فقد أوتي المنشور ومن سلب الذكر فقد عزل ويعده البعض من الأسباب الموصلة إلى الحضرة الربانية والأكثر فاعلية فيها لتعلقه بالقلب.

---

(1) ابن القيم: المصدر نفسه، ص 399.

(2) ابن تيمية: الفتاوى، مج 9، ص 226-227.

قال ابن تيمية في هذا المعرض: «فالأدعية والأذكار النبوية هي أفضل ما يتحراه المتحري من الذكر والدعاء وسالكها على سبيل أمان الفوائد والنتائج التي تحصل لا يعبر عنه لسان ولا يحيط به إنسان»[1].

وقد تابعه ابن القيم في تأكيد دور الذكر في المعرفة والولاية والأحوال فمن فتح له باب الذكر فتح له باب الدخول على الله عز وجل، فهو كالشجرة تثمر المعارف والأحوال، بل إن الذكر عند ابن القيم يثمر المقامات كلها من اليقظة إلى التوحيد فهو أصل كل مقام[2].

فالثمرات عند ابن القيم بالمقامات والقرب والولاية والمحبة وهو ما أكده الحديث القدسي. عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يحدث عن ربه عز وجل أنه قال: «أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه»[3].

فهذا الحديث يؤكد المحبة وهي من أهم ثمرات الذكر الخلقية والتحقيقية.

وهذه المحبة عند ابن القيم أخص من المحبة الحاصلة للمحسن والمتقي، فهي معية لا تدركها العبارة، ولا تنالها صفة، وحاصل إدراكها بالذوق[4].

فالعلاقة بين الذكر والذاكر والمذكور تمتد إلى القرب، والمحبة والأحوال الواردة على العبد.

وهذه العلاقة آلية تماما، فالذكر يؤثر في القلب بجلائه وانقشاع الحجب عنه، وكل ذلك يحصل للذاكر بالاطمئنان.

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، مج 22، ص 511.

[2] ابن القيم: الوابل الصيب، تحقيق: السيد الجميلي، ط 1، دار البحار، بيروت، 1986، ص 79.

[3] أحمد: المسند، د ، دار الفكر، د د ن، د ت، مسند أبي هريرة ، مج 2، ص 540- إسناده صحيح. كذا قال محمد شاكر في شرح المسند، د ط، دار المعارف، القاهرة، 1985، ج 21، ص 183.

[4] ابن القيم: الوابل الصيب، ص 98.

وأول هذه الحجب الشهوات كما يؤكد السكندري بأن إحضار القلب واللسان يحرق الشهوات والشياطين ويستولي ذكره فيضعف ذكر اللسان عند ذلك وتمتلئ الجوارح والجوانح بالأنوار ويتطهر القلب من الأغيار وتنقطع الوساوس[1].

فالإكثار من الذكر يؤدي حتما إلى زوال الشهوات من القلب باعتباره مصدرها.

ويربط ابن القيم بين حجب القرب والمعرفة إذ يرجع هذا الحجب إلى أمرين الغفلة والذنب، مما يؤدي إلى عدم انطباع صور المعلومات على ما هي عليه، فبتراكم ذلك على القلب يظلم القلب فلا تظهر له صور الحقائق، يقول تعالى: ﴿**ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتّبع هواه وكان أمره فرطا**﴾[2].

وكل هذا لا يختلف عن جوهر ما قال به المتصوفة كما لخصه ابن خلدون في المقدمة بأن تنمية الروح تعتمد أساسا على الذكر.

ويصبح الذكر شرطا أيضا للدخول في باب الإحسان، يتحقق بالذكر الخفي، أي ملازمة الحضور مع المذكور ومشاهدة القلب له حتى كأنه يراه[3]، وهذا الذي أشار إليه المتصوفة وسموه ذكر المشاهدة.

وقد توسع ابن القيم في ذكر فوائد الذكر على القلب والجوارح، وهذا هو عمدة المذهب الصوفي، أولهما تخلية القلب من الغفلة والأغيار ويكون بتحليته بالذكر وكل هذا ينتج تنور القلب حتى يصل إلى مقام الإحسان، ولعل من أهم ثمرات الذكر عند المتصوفة وابن القيم هي المحبة،

---

(1) ابن عطاء: المرجع السابق، ص 92.

(2) الكهف، آية: 28.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 435.

فهي غاية من غايات المُريد وقد أكد ذلك أبو حامد الغزالي ذلك بقوله: «فإن من أحب شيئا أكثر من ذكره ومن أكثر من ذكر شيء، وإن كان تكلفا أحبه»[1].

فالذكر والمحبة متلازمان ينتج كل منهما الآخر، فالتكلف يكون في بداية الأمر بصرف القلب واللسان عن الوساوس إلى ذكر الله فإن وفق إلى الذكر انغرس في قلبه حب المذكور.

وقد أكد ابن القيم أن الذكر يستلزم المحبة ويثمرها ولابد من ذلك فمن أكثر من ذكره أثمر له ذلك محبته[2].

وكل هذه الإشارات تنفي تماما ما ذكره المستشرق فولد زيهر من أن الذكر وحركاته تخالف السنة للوصول إلى المحبة الإلهية[3].

ولعل غاية الغايات من الذكر عند المتصوفة هو فناء الذاكر في الله عما سواه، لأن الذكر إذا استمكن من القلب وانمحى الذكر وخفي فلا يلتفت الذاكر إلى الذكر ولا إلى القلب، وهذه الغاية للذكر عند المتصوفة يشرحها ابن القيم بتوسع في شرحه لكلام الهروي[4]، معتمدا على قوله تعالى: ﴿فاذكروني أذكركم﴾[5]، إذ يرى ابن القيم أن ذكر العبد لربه محفوف بذكرين من الله، ذكر قبله به صار العبد ذاكرا له، وذكر بعده صار العبد مذكورا، ويستند ابن القيم كذلك على قول الرسول ﷺ الحديث القدسي عن أبي هريرة : «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير

---

(1) الغزالي: الإحياء، ج 1، ص 301.

(2) ابن القيم: بدائع الفوائد، ج 3، ص 10.

(3) فولد زيهر: العقيدة والشريعة، ترجمة: محمد يوسف موسى، د ط، دار الرائد العربي، بيروت، د ت، ص 139.

(4) هو عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، فقيه حنبلي، وصوفي واعظ، ولد سنة 396 هـ، عارف بالله، وعابد زاهد، ذا أحوال مقامات وكرامات، من مؤلفاته مناقب الإمام أحمد، منازل السائرين، علل المقامات، توفي سنة 481 هـ. انظر: ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج 3، ص 50-67.

(5) البقرة، آية: 152.

منهم، وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا، وإن أتاني يمشي، أتيته هرولة»[1]. وهو الذكر الحقيقي أي بأن تشهد ذكر الحق إياك والتخلص من شهود ذكرك ومعرفة افتراء الذاكر في بقائه مع الذكر، وجاء تعقيب ابن القيم على كلام الهروي بنوع من الحيطة وتوجيه الفهم ويفهم من كلام الهروي أنه ما ذكر الله إلا الله.

وابن القيم هنا يدعو إلى التفرقة وذلك بإعطاء العبودية حقها والعلم حقه ومعرفة أن العبد عبد حقيقة من كل وجه والرب رب حقيقة من كل وجه[2].

وابن القيم يؤكد أن ذكر الله لعبده سابق لذكر العبد له، وهو ما يعني سبق المنة والفضل. لذلك رأى الهروي افتراء الذاكر في بقائه مع الذكر، فالذكر عند ابن القيم هو ذكر الله أصلا، مع التفريق بينه وبين العبودية.

وابن القيم خالف بعض المتصوفة بفضل البقاء في الذكر على الفناء لأنه أكمل في حصول المعارف وشهود الحقائق على ما هي عليه[3].

فالذكر شديد الارتباط بالمعرفة عند ابن القيم، والمعرفة هي شهود الحقائق على ما هي عليه.

ويواصل ابن القيم شرح صلة الذكر بالمعرفة أي معرفة صفات الحق وأسمائه، ومشاهدتها بعين القلب، أي وجدان المذكور في الذكر والذاكر، بفناء الذكر والذاكر وبقاء المذكور من غير حلول ولا اتحاد[4].

---

[1] البخاري: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى ويحذركم الله نفسه، وقوله حل ذكرت تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك، ج 8، ص 171.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، 436-437.

[3] ابن القيم: المصدر نفسه، ج 2، ص 437.

[4] ابن القيم: المصدر نفسه، ج 2، ص 432.

إذا فللذكر غايات سلوكية تخليقية وغايات تحقيقية، والثانية ثمرة الأولى، وابن القيم يتفق مع المتصوفة في غايات الذكر من التخليق إلى التحقيق، وإن كان ينتقد بشدة الفناء بالذكر عن الذكر والذاكر لأنه قد يؤدي إلى توهم الحلول والاتحاد، وكما للذكر أهميته الخاصة في الممارسة الصوفية فثمة ممارسة هي جوهر المجاهدة الصوفية ونعني بها المقامات والأحوال التي سنتناولها في العنصر الموالي.

المبحث الثالث: المقامات والأحوال

المطلب الأول: المقام والحال والفرق بينهما

الفرع الأول: المقـــام

المقام في اللغة بفتح الميم له معاني متعددة، فهو موضع القيام، أو بمعنى الإقامة، وله نفس المعنى مع المقام، فالأول بالفتح من قام يقوم والثاني من أقام يقيم فيكون مضموما، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**لا مَقام لكم**﴾[1] بالفتح معناها لا موضع لكم، وبالضم لا إقامة لكم، ومن معاني المقام أيضا المنزلة الحسنة وأقام الشيء أدامه[2].

وهذه المعاني لها دلالات مختلفة حسية ومعنوية، فهي تدل على المكان والزمان معا وارتباطهما الوثيق به، وهذا ما ينفي تماما إرجاع بعض الباحثين المعاصرين المقام إلى معنى الدرج وحده، وأنه وجد في الموروث الهرمسي ثم نقل إلى العربية إلى لفظ مقام[3].

والفرق واضح بين المقام والدرج فإذا كان الأول مرتبطا بالزمان والمكان وكذا الوصف والدرجة المعنوية، فإن الثاني يدل على المكان فقط.

---

(1) الأحزاب، آية: 13.

(2) ابن منظور: المرجع السابق، مادة "قوم"، ج 5، ص 3781-3782.

(3) عابد الجابري: المرجع السابق، ص 464.

وسنرى كيف نقل المقام من معناه اللغوي إلى الاصطلاحي وأنه حافظ على دلالاته اللغوية في المصطلح الصوفي.

وفي الاصطلاح المقام معناه ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب (فمقام كل أحد موضع إقامته) مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقامات تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك ما مشتغل بالرياضة له[1].

ويدور التعريف حول نقاط عدة، فغاية المقام التحقق به، ثم لكل مقام جملة من الآداب يتوصل إليها بالمجاهدة والرياضة التي تصب في ذلك المقام، الذي هو عنده السالك، فهنا ثلاثة درجات كما قال الهروي: القصد والأسباب وثانيها السلوك، وآخرها المشاهدة أو الوصول.

ويشترط المتصوفة أن لا ينتقل من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام فكل مقام متعلق بالآخر فمن لا قناعة له لا يصح له التوكل، وهكذا بالنسبة لسائر المقامات. فلا يضع مقام دون استقبال الآخر.

ويوافق ابن القيم المتصوفة في الانتقال من مقام إلى آخر، ولكنه يصر على أن هذا الانتقال لا يعني بحال التخلي عن المقام الذي قبله، كمنازل السير الحسي، وكل مقام متضمن للآخر تضمن الكل لجزئه، أو مستلزم له استلزام الملزوم للازمه، ولكن لانطوائه تحته يصير المشهد والحكم للعالي[2]، لذلك فابن القيم يفضل كلام الأوائل في المقامات دون ترتيب فيكون كلاما مطلقا في كل مقام، بحيث تؤخذ المقامات جملة.

---

[1] القشيري: المرجع السابق، ص 32.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 244.

الفرع الثاني: الأحوال

الحال في اللغة كينة الإنسان وهو ما كان عليه من خير أو شر، وكذا الوقت الذي أنت فيه[1]. فالحال هنا مرتبط بالزمان، والتغير.

وفي الاصطلاح معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم[2]. فالأحوال بمثابة ثمرات المجاهدة.

الفرع الثالث: الفرق بين المقام والحال

من المسائل النظرية التي اختلف حولها المتصوفة الفرق بين الحال والمقام، ومن ذلك اختلافهم في الحال هل يدوم أم لا ؟، واختلفوا في بعض المقامات، هل هي من الأحوال أو المقامات ؟، وذهبوا اتجاه هذه المسائل فريقين.

وحقق ابن القيم في المسألة، ورجح أن تكون الواردات والمنازلات لها أسماء باعتبار أحوالها فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند أول ظهورها وبدوها.

فإن نازلها وباشرها فهي أحوال، فإن تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهي مقامات، وهي لوامع ولوائح في أولها، وأحوال في أوسطها، ومقامات في نهايتها، فالذي كان بارق هو بعينه الحال المقام[3].

فعند ابن القيم في الأصل لا فرق بين الأحوال والمقامات بما أن الحال يصير مقاما، ولكن في هذا فرق غير مباشر و لم يصرح به ابن القيم وهو الدوام الذي ذكره المتصوفة، فالحال بدوامه يتحول إلى مقام، فالفارق هنا زمني في الأصل.

---

[1] ابن منظور: المرجع السابق، مادة "حول"، ج 6، ص 1057-1058.

[2] القشيري: المرجع السابق، ص 32.

[3] ابن القيم: مدارج السالكين، ج1، ص135،136.

وهذا الذي ذكره ابن القيم ذكره السهروردي صاحب عوارف المعارف، إذ يرى أن الحال يمكن أن يتحول إلى مقام، ويؤكد أن الحال لا تكون إلا إذا دامت، فأما إذا لم تدم فهي لوائح وبوارق، وهي مقدمات الأحوال، والتداخل واضح بين المقام والحال، كالتوبة مثلا هل حال ومقام[1]، وهذا الذي أكده ابن القيم كما رأينا.

فأصل الفرق بين المقام والحال فرق على مستوى التنظير فقط ذلك أن المقام والحال عندما يدخل في الممارسة والعمل ولا يمكن التفريق بينهما، فالحال داخل في المقام والمقام داخل في الحال، وكل عارف قال في ذلك بحسب مقامه وحاله.

المطلب الثاني: غاية المقامات

المقامات والأحوال لها مكانة خاصة في الممارسة الصوفية فهي جوهر الطريق الصوفي، وهي رأس المجاهدة والتحقق ، وكل مقام لا يصل إلى قمة التحقق به إلا خواص أهل المعرفة، وهو ما رأيناه عند الهروي الذي يقسم كل مقام إلى ثلاثة درجات يكون آخرها دائما درجة خواص الخواص، ونجد هذا حتى عند الفقهاء فأحمد بن حنبل [2]يقسم الزهد إلى ثلاثة درجات، زهد العوام، وزهد الخواص، وزهد خواص الخواص [3].

وقد جعل المتصوفة غاية المقامات، الغناء والجمع الغاية الوحيدة، وهو رأي الكثير من المتصوفة الذين مقصدهم الغناء.

وهو ما انتقدهم فيه بشدة ابن القيم لأن الجميع كما يقول قد يحدث للزنديق والملاحدة والإتحادية، بل وهم فيه حظ كبير، وهو عندهم نهاية التحقيق فأين تحقيق العبودية والقيام

---

[1] السهروردي: المرجع السابق، ص471.

[2] أحمد بن حنبل بن هلال، الشيباني المروزي البغدادي، عرف عليه الورع والزهد والتقشف، وله «كتاب الزهد» توفي سنة 241هـ، أنظر ابن كثير: المصدر السابق، ج10، ص 326-328.

[3] الزهد: أحمد بن حنبل ، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، مصر، 1987، أنظر المتن.

بأعبائها، فرجع الأمر إلى أن غاية المقامات ونهايتها هو التوبة والعبودية المحضة لا جمع العين، ولا جمع الوجود[1].

وفي هذا النص يتضح تماما غاية المقامات عند ابن القيم وهي نفس الغاية التي قال بها المتصوفة الأوائل، وهي العبودية بما أن هذه المقامات جزء من الدين فوظيفتها تحقيق العبودية ليس إلا، فلا جمع ولا فناء، ولا تحقق بهما، بل التحقق الحق بالعبودية، وأصل هذا عند ابن القيم يرجع إلى أن أصل المقامات عنده من الدين فهي عمل الباطن والقلب، لذلك فهي تأتي مباشرة بعد التوحيد أو التصور العقدي.

ولعل المتصوفة قصدوا بذلك أن المقامات عند بلوغ غاية الفناء والجمع تفنى هي ذاتها، لكن ابن القيم عنده تبقى جزء من الدين والعمل بها يبقى ساريا بما أنها جزء من العبادة فتصبح عند ابن القيم غاية في حد ذاتها بما أنها هي عين العبودية.

وهذا الذي أكده ابن تيمية في قوله بأن المقامات والأحوال من أصول الإيمان وقواعد الدين، من محبة، وتوكل، وإخلاص، وشكر، وصبر، وخوف، ورجاء، وكلها مأمور بها في حق الخاصة والعامة[2].

ولا يختلف هذا في جوهره بل هو عين ما نادى به أبي حامد الغزالي عند كلامه عن المقامات، فجعلها من الدين، وقسمها إلى علم، وحال، وعمل، ولم يذهب إلى ما ذهب إليه المتصوفة من أن غايتها الفناء، بل شرحها وفق ما جاء في الوحي وما قال به السلف والمتصوفة المتقدمون.

---

[1] ابن القيم: المصدر السابق، ج 3، ص 440.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج 10، ص 5-6.

فبان بهذا أن غاية المقامات والأحوال عند ابن القيم وأهل التحقيق من المتصوفة هي العبودية، لذلك حذروا من الفناء والجمع مخافة الوقوع في تعطيل العمل.

المطلب الثالث: ترتيب المقامات

يلتزم الصوفية نظاما خاصا في تقسيم المقامات والأحوال وترتيبها مع اختلافهم في ذلك.

وقد التزم ابن القيم ترتيب الهروي صاحب كتاب المنازل مع بعض التغيير في الترتيب، فابن القيم يفضل تقديم المحاسبة على التوبة بدل القصد، وسوف لن نهتم بهذا الاختلاف بل سنهتم أكثر بشرح كل مقام، ونركز على كتاب مدارج السالكين الذي هو شرح لمنازل السائرين للهروي الأنصاري، الذي يحوي مقامات الطريق، وسنكتفي بذكر النماذج التي تكررت عند المتصوفة سواء المقامات أو الأحوال، وسنتناول المقامات والأحوال دون تفريق، محاولين المقارنة بين آراء المتصوفة وآراء ابن القيم.

الفرع الأول: التوبة

التوبة من مقامات الدين العظمى يقول تعالى: **﴿وتوبوا إلى الله جميعا أيُّهَ المؤمنون لعلّكم تفلحون﴾**[1].

والتوبة عند المتصوفة ثلاثة درجات، توبة العوام وتكون من الذنوب والمعاصي، وتوبة الخواص من حب الدنيا وأمورها والأفكار والخواطر، وتوبة خواص الخواص تكون من الاشتغال بغير ذكر الله، وهذه الدرجات المتعلقة بالخواص وخواص الخواص لابد أن تمر على المرحلة

---

[1] النور، آية: 31.

الأولى وإلا لما حصلت للمريد لذلك يصر المتصوفة على أن تتبع التوبة المحاسبة والمراقبة والمجاهدة وإلا لما صحت التوبة[1].

وإذا كانت التوبة هي أول مقامات المتصوفة فهي عند ابن القيم كذلك، ولكنه يجعلها كذلك من آخر المقامات، والحاجة إليها في النهاية أشد للعارف فهي عنده لا تنقطع أبدا[2].

وكان لابن القيم موقف من الدرجة الثالثة وهي قول بعضهم، التوبة من التوبة، عند التوجه إلى مطالعة الجناية السالفة وهو قد تاب منها فاشتغل بالجناية عن الله، فهذا يراه ابن القيم نقص ينبغي له أن يتوب منه[3].

ويبدو أن المتصوفة لم يكونوا يقصدون بهذه العبارة ظاهرها أي أن يتوبوا من التوبة. فالأصح أنهم يتوبون من رؤية التوبة، أو بمعنى آخر ذكرته رابعة العدوية[4] بقولها: أستغفر الله من قلتي صدقي في قولي أستغفر الله[5].

وثمة نقطة أخرى يركز عليها ابن القيم وهي مطالعة المنة والفضل من الله، لأن توبة العبد محفوفة بتوبة من الله على عبده، وتوبة الله على عبده إذنا وتوفيقا وإلهاما، فلما تاب العبد، تاب عليه الله قبولا وإثابة[6].

فتبين بهذا أن التوبة ضرورية للسالك بداية عند المتصوفة وابن القيم، وإذا كان المتصوفة يشترطون الاستقامة مع التوبة، فإن ابن القيم يرى التوبة أولا وآخرا تحقيقا للعبودية، ولا يختلف

---

(1) السهروردي: المرجع السابق، ص 480-482.

(2) ابن القيم: المصدر السابق، ج 3، ص 435.

(3) ابن القيم: المصدر السابق، ج 1، ص 204.

(4) رابعة العدوية: أم الخير رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية، صالحة، مشهورة، وزاهدة، عابدة، توفيت سنة 135 هـ. انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، ج 4، ص ص 285، 287.

(5) الكلاباذي: التعرف، ص 111.

(6) ابن القيم: المصدر السابق، ج 1، ص ص 312، 313.

ابن القيم مع المتصوفة في درجات التوبة من التوبة من الذنوب إلى توبة القلب من الاشتغال بغير الله، إلى التوبة من رؤية التوبة.

الفرع الثاني: الزهد

الزهد من المقامات المهمة في الطريق، إذ يرى الباحثون أن المتصوفة تطور لحياة الزهد التي عاشها السلف من المسلمين اقتداء بالنبي والآيات الواردة في تحقير الدنيا والاستهانة بها وبملذاتها كثيرة، لذلك أخذ الزهد معنى التحقير والاستهانة والترفع، والابتعاد عن الملذات والمباحات لدى المسلمين.

وقد أخذ الزهد غير هذه المعاني أو أنه توسع عليها، وهو ما يتبين من خلال القول: «الزهد خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من التتبع»[1].

فالزهد هنا زهد باختيار، وهو زهد بشقيه المادي والمعنوي، ولعل الثاني هو الذي يقصده المتصوفة كثيرا، إذ أن الأول هو ثمرة الثاني، فإذا زهد القلب في الدنيا، زهدت الجوارح فيها وفي طلبها، فهذا الزهد هو ترك الرغبة، كما عبر عنه أبو حامد الغزالي، وأيده ابن القيم من أن الزهد هو ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة[2].

وقد اجتهد ابن القيم في تقسيم الزهد، وهو يشمل ما ذكر الجنيد[3] وتتعداه فمن زهد واجب، وهو زهدك في الحرام، وزهد مستحب وهو الزهد في المكروه وفضول المباحات والتفنن في الشهوات، ثم يأتي ابن القيم إلى زهد السالكين الذين أخرجوا الدنيا جملة من قلوبهم بالكلية فلا يلتفت إليها، والزهد في النفس وهو إماتتها فلا يبقى لها عندك من القدر شيء وبذل

---

(1) السهروردي: المرجع السابق، ص 489.

(2) ابن تيمية: المرجع السابق، ج 10، ص 21، وانظر الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 216.

(3) الجنيد بن محمد أبو القاسم الخراز، من نهاوند تفقه على أبي ثور، صحب السري سقطي، والحارث المحاسبي، توفي سنة 297 هـ، انظر السلمي: المصدر السابق، ص ص 155، 156.

النفس للمحبوب جملة[1]، وأعظم الزهد عند ابن القيم هو زهدك عن زهدك وهو غياب شهود اكتسابك ومطالعة المنة.

فحاصل كلام ابن القيم في الزهد ما قاله أبو حامد الغزالي في أن الزهد انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه.

الفرع الثالث: الفقر

وردت أخبار كثيرة في تفضيل الفقر على الغنى، ولذلك قال بعض المحققين أن الفقر هو ما كان عليه الصحابة من قلة الشيء، وهو أفضل من الغنى، على اعتبار أن الفقر مضرته دنيوية والغنى مضرته دينية[2].

لكن المتصوفة اختلفوا في أيهما أفضل من الآخر، ففضل الجنيد، والخواص الفقر، وفضل آخرون الغنى[3].

ويأخذ الفقر عند ابن القيم معنى الغنى، إذ معنى الفقر عنده هو فقره في نفسه، وافتقاره إلى الله، فلا يأخذ معنى الفقر بالمعنى المادي الذي رأيناه عند المتصوفة لأنه يدخل عنده في مسمى الزهد، فالفقر بهذا المعنى يكون اختياري لا اضطراري.

ويروي ابن القيم في معنى الفقر، أن أحدا سئل متى يستحق الفقير اسم "الفقر" ؟، فقال: إذا لم يبق عليه بقية منه، فقيل له وكيف ذلك ؟ فقال: إذا كان له فليس له، وإذا لم يكن له فهو

---

(1) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص ص 215، 252.

(2) ابن حجر: فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج 11، ص 245.

(3) الغزالي: نفس المرجع السابق، ج 4، ص 205.

له، قال: وهذا من أحسن العبارات في معنى الفقر، وهو أن يصير كله لله عز وجل لا يبقى عنده بقية من نفسه وحظه وهواه... فحقيقة الفقر هو عين الغنى بالله[1].

وكأن معنى الفقر أخذ معنى الزهد تماما والاختلاف واقع فقط في اللفظ.

الفرع الرابع: التوكل

التوكل من أصول الدين ومقاماته، وعندما ينظر إليه المستشرقون والباحثون من جهة المتصوفة يأخذونه بمفهومه المنحرف، فالصوفي هو الذي يترك كل شيء لعناية الله وقضائه فهو كالميت بين يدي الغاسل[2].

وقد اعترف الغزالي بهذا التناقض الظاهري، إذ من جهة أن ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عليها طعن في الشرع والاعتماد على الأسباب من غير أن تراها أسبابا تغيير في وجه العقل.

وللتخلص من هذا جمع الغزالي بين التوحيد والتوكل، إذ أن توكلك عليه بأن لا ترى فاعلا إلا الله، وهذا لا يمنع من اتخاذك الأسباب بعدها ظاهرا[3].

وقد شرح هذا المعنى الهروي في تقسيمه التوكل إلى ثلاثة درجات، توكل مع السبب، ثم توكل مع إسقاط الطلب وغض العين عن السبب، ثم التوكل بالخلاص من علة التوكل، وهذه العلة هي التفاته إلى غير الله سواء نفسه أو غيره.

وكعادته يربط ابن القيم المقامات كلها بالعبودية أو بالأحرى بالله تعالى وهو في هذا يشبه تماما الغزالي الذي ربط بين التوحيد والتوكل، إذ التوكل عند ابن القيم توحيد القلب وهو أن لا

---

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 240-241.

(2) فؤاد زيهر: المرجع السابق، ص 127.

(3) الغزالي: المرجع السابق، ج 4، ص 247.

يلتفت إلى غير الله، ويوفق ابن القيم بين اتخاذ الأسباب والتوكل، فمتى سكن القلب إلى الله لا يلتفت إلى الأسباب قلبه، وإن أخذ بها ظاهرا إذ لا يبالي بإقبالها أو إدبارها ولا يضطرب قلبه. وهو الذي يسميه ابن القيم توحيد التوكل[1]، وهو عين ما ذهب إليه حجة الإسلام الغزالي في توفيقه بين التوحيد والتوكل.

وينتقد ابن القيم الذين يحصرون التوكل في العامة دون الخاصة فيجعل توكل الخواص أعظم من توكل العامة، والدليل على ذلك أن التوكل مرتبط بالقرب، وهو ما قصدوه في قولهم: «التوكل تخليص القلب من علة التوكل»[2].

الفرع الخامس: الصبر

الصبر من أعظم مقامات الدين، فهو أساس الإستمرارية والمواظبة على المجاهدة، لذلك جعله المتصوفة في مقابل الطاعة والمعصية ومصائب الدنيا.

فعند شقيق البلخي[3] الصبر يكون على الجوع والعري وعلى طول الصيام، والذل واليؤس، ويجعل في مقابل ذلك السرور والفرح، والتفضيل، وطيب النفس، والرضا[4].

فالصبر عنده استبدال أخلاق إذ يقتضي العمل زيادة على الصبر أي الحبس.

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 120.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 263.

[3] شقيق البلخي: هو شقيق بن إبراهيم البلخي، من شيوخ خرسان، صاحب إبراهيم بن أدهم وهو أستاذه، وحاتم الأصم، توفي سنة 153 هـ. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 2، ص ص 475-476.

[4] أبو نعيم: الحلية، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، ج 8، ص 60.

غير أنه عند ذي النون المصري[1] يأخذ معنى آخر، فهو الركون إلى الله مع تجرع غصص البلية وإظهار الغنى مع حلول الفقر[2] وهو شبيه بتعريف البلخي من حيث حبس النفس وإظهار الغنى، وإن حصره ذو النون في الغنى والفقر.

وقد قسم المتصوفة الصبر إلى مراتب: صبر في الله، وصبر لله، وصبر عن الله.

وابن القيم يعقب على قولهم الصبر عن الله بأنه مذموم لأنه يتضمن تعطيل كمال العبد. وتفويت ما خلق له، ويرى أن الصبر لله أكمل من الصبر بالله لأن الأول متعلق بألوهيته ومحبته والثاني متعلق بربوبيته ومشيئته والصبر على الله فهو الصبر على أحكامه الكونية والدينية، وهو متضمن في معاني الصبر الأخرى[3].

ويضيف ابن القيم درجات عليا فوق الصبر كلها تجمل ما رأيناه من تعريف المتصوفة للصبر، فيضيف التصبر وهو تكلف الصبر وتجرع مرارته، والاصطبار هو افتعال الصبر. والمصابرة مقاومة الخصم في ميدان الصبر[4].

وبهذا يأخذ معنى التصبر عند ابن القيم المعنى الذي ذكره ذي النون المصري، والاصطبار والمصابرة متضمنة في المعنى الذي ذكره شقيق البلخي على اعتبار أن الصبر يأخذ عنده معنى الحبس من جهة، واستبداله بمعاني مضادة لما يصبر عليه.

---

[1] ذو النون المصري: ذو النون إبراهيم المصري أبو الفيض، أو ثوبان بن إبراهيم، أحد رجال الطريقة، كان أوحد زمانه علما، وورعا وأدبا، من جملة من روى الموطأ عن مالك، توفي سنة 245 هـ على الراجح. انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، ج 1، ص ص 315، 318.

[2] أبو نعيم: المرجع السابق، ص 362.

[3] ابن القيم: عدة الصابرين، ط 1، مكتبة التراث، المدينة المنورة، 1984، ص 44.

[4] ابن القيم: المصدر نفسه، ص 20.

الفرع السادس: الرضا

الرضا عند المتصوفة فوق الصبر، فروي عن سليمان الخواص[1] أنه قال: الصبر دون الرضا، فالرضا أن يكون الرجل قبل نزول المصيبة راضيا بأي ذلك كان، والصبر أن يكون بعد نزول المصيبة يصبر[2].

وقد اختلف حول حقيقته أهو حال أم مقام ؟ ووفق ابن القيم بين الرأيين بأن يكون مقاما باعتبار سببه، حال باعتبار حقيقته.

ويضع الهروي ثلاثة درجات للرضا: أولها الرضا بالله ربا، والثانية الرضا عن الله بما قضى وقدر، والثالثة الرضا برضا الله فلا يرى لنفسه رضا ولا سخط بغيابه برضا ربه عن رضاه هو، ويعارض ابن القيم الهروي في تقديمه للثانية على الأولى لأن الثاني قد يكون للكفار، والأول للذين رضوا بالله ربا، ولكن الذي يبدو هو أن المتصوفة قصدوا به الرضا عن المصائب التي تصبح فرعا عن الرضا به ربا، أما الدرجة الثالثة، فابن القيم يرى أنها حال تعرض ولا يمكن أن يدوم له ذلك[3].

الفرع السابع: الشكر

يعرفه ابن القيم بأنه ظهور أثر نعمة الله على لسان عبده، ثناء واعترافا على قلبه شهودا ومحبة وعلى جوارحه انقيادا وطاعة، وكذا شكره على المحاب والمكاره[4].

---

[1] الخواص: إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل، كان له مقام كبير في التوكل واشتهر به، وهو من أقران الجنيد، والنوري، وله سياحات عديدة. توفي سنة 291 هـ. انظر: السلمي: المرجع السابق، ص 284.

[2] أبو نعيم: المرجع السابق، ج 8، ص 277.

[3] ابن القيم: مدارج السالكين، ج2،ص183.

[4] ابن القيم: المصدر نفسه، ج2، ص244.

فالشكر عند ابن القيم له جانبين جانب كلامي يتضمن الثناء والشكر باللسان، وله جانب عملي متعلق بالقلب والجوارح من حيث الانقياد والطاعة .

واختلف المتصوفة في الصبر والشكر أيهما أفضل، ففضل قوم الصبر على الشكر اعتبار من كون الفقر أفضل من الغنى، وفضل قوم الشكر على الصبر.

لكن ابن القيم يذهب مذهب أبي حامد الغزالي في اعتبار أن الشكر هو عين الصبر إذ أخذ من وجه أن الصبر يكون في الطاعة والمعصية، فالصبر على الطاعة هو عين شكر الطاعة. والصبر على المعصية هو عين شكر الله باجتناب معاصيه، إلا في البلاء فهنا يحدث تفاوت فيكون الصبر أفضل أحيانا، والشكر أفضل أحيانا أخرى، وخلاصة القول في ذلك أنهما متلازمان إذا بطل أحدهما بطل الآخر [1].

الفرع الثامن: الخوف والرجاء

الخوف والرجاء من الإيمان، ولهما تعلق كبير بالمحبة، وصفات الله وأسمائه، ويجعل المتصوفة أو بعضهم على الأقل الرجاء أفضل للسالك خاصة عند بلوغه درجة المشاهدة، باعتبار أن الخوف حجاب بين السالك والله، ولتعلق الرجاء بالمحبة وأقرب العباد إلى الله أحبهم إليه، فالخوف هنا مرتبط بالفراق فإذا اشتغل قلبه به كان ذلك نقصا في الشهود[2].

هذا الرأي لم يقنع ابن القيم الذي يرى أن الرجاء والخوف يسيران في خط واحد مع المريد والعارف، (رغم تعظيم ابن القيم لمقام الرجاء المرتبط بالمحبة) ، ويقسم ابن القيم الرجاء إلى ثلاثة درجات: الرجاء الباعث على الاجتهاد لنيل الثواب ، ورجاء أرباب الرياضيات في

---

[1] ابن القيم: عدة الصابرين، ص277، وانظر الإحياء، ج4، ص139.

[2] أبو حامد الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 155.

بلوغ مقصودهم، والدرجة الثالثة التي يفضلها ابن القيم وهي رجاء أرباب القلوب، وهو لقاء المحبوب الباعث على الاشتياق[1].

ورغم تعظيمه لهذا المقام الذي يربطه بالمحبة التي تعد عنده من أعظم المقامات فإن هذا لم يمنعه من تعظيم مقام الخوف، الذي رآه من أعظم مقامات الخاصة كذلك.

فإذا كان المتصوفة يرون أن الخوف من الفراق يؤدي إلى نقص الشهود فعند ابن القيم العكس من ذلك فالخاصة أشد خوفا من العامة، فالعبد عنده كلما كان أقرب إلى الله كان خوفه أشد، ذلك أن القريب من الله مطالب بما لم يطالب به غيره[2].

الفرع التاسع: المحبة

لاشك أن المحبة هي زبدة العمل الصوفي، فمن تحقق بها نجا ومن لم يذق طعمها خاب وخسر، وقد تعرض القوم للمحبة، بالشرح فتعددت مقالاتهم فيها، يرى ابن القيم أن تعاريف المحبة قاصرة عن درك كنهها وأن لفظها أقرب إلى الفهم، وحقيقتها لا تعلم إلا بذوقها ووجودها، وللمحبة صلة مباشرة بالتوحيد، إذ أنها مرتبطة بالتعبد وهو أحد مراتبها.

ويتعدى رأيه في المحبة إلى العلاقة بين الحياة والله عز وجل، فالحب عنده يفسر جميع مشكلات الوجود ويهدي إلى الغاية والهدف من الحياة، فقد خلق الله العالم، وأحب من خلقه أن يعبدوه.

والمحبة تتعلق بسائر المقامات فهي متعلقة بالرضا والحمد والشكر، والخوف والرجاء والصبر والتوكل، فالصبر صبر المحبين، والتوكل توكل على المحبوب، والزهد هو زهد المحبين، والحياء هو حياء المحبين ، والفقر فقر الأرواح إلى محبوبها، والشوق هو لب المحبة وسرّها ، فالمحبة

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 52 إلى 54.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 284 و 286.

عند ابن القيم رأس المقامات كلها ، بل هي حقيقة المقامات وسرّها ويعترض ابن القيم على المتصوفة يقولهم الفناء عن المحبة بحيث لا يبقى لها رسم ولا إشارة، فالبقاء مع المحبة عنده أكمل وأشرف وهو مقام الأنبياء[1].

الفرع العاشر: اليقين

واليقين في اللغة يحتمل معنيين، العلم وإزاحة الشك، واليقين من الإيمان بمنزلة الروح من الجسد، فهو مادة جميع المقامات والعلم اليقيني عند أبي حامد الغزالي هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم[2].

والواضح أن المتصوفة يضعون كل اعتماداتهم على الذوق لبلوغ اليقين لا على العقل، وقد قسموا اليقين إلى ثلاثة مراتب وردت في القرآن الكريم وهي علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، وفي حين يرى المتصوفة أن حق اليقين هو من خصائص أرباب الذوق لأنهم يشاهدون الحقائق بأعيانها، فإن الأول والثاني فهو خاص بالعوام، وأهل النظر .

وهذا التقسيم يقترب من التقسيم الذي وضعه ابن القيم، مع اختلاف في معنى كل منهم، فعلم اليقين متضمن للأوامر والنواهي، والمعاد، والصفات،فعلم اليقين متضمن لكل ما هو تحت السمع، أي الوارد بطريق الشرع، وهو علم نظري تصوري، وعين اليقين هنا يستغني صاحبه عن طلب الدليل بعد رفع الحجاب وهو الخاص هنا بأرباب القلوب، أما حق اليقين، فهو عند ابن القيم خاص بالأنبياء، كمعاينة النبي للجنّة والنار[3].

فحق اليقين عند ابن القيم خاص بالأنبياء، وهو بمعنى التحقيق كما عند المتصوفة أي مشاهدة الشيء عيانا من غير سمع ولا استدلال، فإن كانت الرتبتان الأوليتان تتضمنان يقين

---

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 26 و 40.

(2) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، د ط ، دار الأندلس، بيروت، د ت، ص22.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين: ج 2، ص 403، 404.

خبر واستدلال، فإن اليقين الثالث عند المتصوفة يتضمن المشاهدة، والمعاينة، وهو عند المتصوفة حق اليقين، لكنه عند ابن القيم هو عين اليقين وكذا حق اليقين.

وجملة القول في المقامات والأحوال عند الصوفية وابن القيم أنها من أصول الدين، وفي كل مقام درجات، فمن المجاهدة ومراعاة آداب المقام، إلى التحقق بذلك المقام وهو أن لا ترى فعلك وإنما ترى فعل الله، وبقاؤك مع الله.

وهنا يجب التأكيد على أن المقامات والأحوال هي جزء من الدين لا تنفك عنه، فهي متعلقة بأعمال القلوب، أو بعبارة أخرى تعبد القلب لله تعالى، فهي في الحقيقة جوهر العبودية وأساسها.

وجملة رأي ابن القيم في المقامات أنه في شرحه لمقامات الهروي كان كثيرا ما يوافقه بل ويعضد رأيه بقول المتصوفة الأوائل، وأحيانا أخرى كان ينتقده كما كانت له آراء خاصة في المقامات، في جملتها ربط ابن القيم للمقامات بالعبودية، وإذا كانت هذه المقامات هي أحد أهم أوجه العبودية، فإن أسماء الله الحسنى لا تخلوا هي الأخرى من هذا الوجه، ونظرا لهذه الأهمية سنتناول موضوع أسماء الله الحسنى في فصل التخليق، وهو الموضوع الذي سنتناوله في المبحث الموالي.

المبحث الرابع: أسماء الله الحسنى

المطلب الأول: تعريف الأسماء الحسنى

وهو اسم مركب من لفظين الأسماء والحسنى، فالاسم في اللغة من سموت وفيه التنويه والرفعة، أما الحسنى فهي من الحسن وهو ضد القبح والسوء[1].

---

[1] أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، مادة«ح.س.ن» ص316.

وفي الاصطلاح الاسم هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع، أما الحسنى فهي الكاملة بإضافتها إلى الله تعالى.

أما من حيث كونها لفظا مركبا، فهي الألفاظ .. أعلاما على الذات بالتخصيص أو بالغلبة كاسم الله فهو علم عليه بالتخصص، أما الرحمن فبالغلبة ، والحسنى معناه المتصف بالحسن الكامل في ذاته المقبول لدى العقول السليمة المجردة عن الهوى[1].

والتعريف يحوي مجموعة من النقاط منها أن الاسم الأصل فيه الوضع، وكذا فإن إضافة الأسماء الحسنى وصف الحسن إلى الله فيه دلالة على الكمال، وأخيرا أن هناك أسماء يختص بها الله وحده مثل اسم «الله»، وهناك أسماء يشترك فيها مع الإنسان مثل، الرحمن.

المطلب الثاني: الأسماء الحسنى في القرآن والسنة

الفرع الأول: الأسماء الحسنى في القرآن

ووردت الأسماء الحسنى في القرآن في أربعة مواضع هي:

قوله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه**﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿**قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾[3].

وكذا قوله: ﴿**الله لا إله إلاّ هو له الأسماء الحسنى**﴾[4].

---

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، د ط، الدار التونسية، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ج9، ص186.

[2] الأعراف: الآية 180.

[3] الإسراء: آية 110.

[4] طه: آية 8.

وفي قوله: ﴿هو الله الخالق البارئ المصوّر له الأسماء الحسنى﴾ [1].

وفي هذه الآيات تنبيه القرآن الكريم إلى قيمة الأسماء الحسنى، وقد ركز القرآن على جانبين في الأسماء، جانب الاعتياد من حيث أن الله وصف نفسه بصفات وسمى نفسه بأسماء، ونسبها لذاتها فهي جزء من التوحيد والجانب الثاني هو التعبد بهذه الأسماء وهو المقصود من قوله:«فادعوه بها» فهو متضمن الجانب العملي من هذه الأسماء، بعد اعتقادها تصورا.

الفرع الثاني: الأسماء الحسنى في السنة

الأخبار في السنة كثيرة عن الأسماء الحسنى، سواء في ذكر فضلها أو إحصائها.

ومن هذه الآثار ما جاء عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله : «لله تسعة وتسعون اسما لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر»[2].

وهذه جاءت بصيغة الحفظ، ووردت في رواية أخرى بصيغة الإحصاء، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله : «إن لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة»[3].

ومن الجدير أن نعالج المسائل التي دارت حول حصر الأسماء وإحصائها وهي متعلقة بالأحاديث المروية في هذا الشأن، وقد وردت أحاديث في حصر الأسماء وذكرها.

---

[1] الحشر: آية 24.

[2] البخاري: الصحيح، كتاب الدعوات، باب لله عز وجل مائة اسم غير واحد، ج 7، ص 169.

[3] البخاري: الصحيح، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط في الثنيا في الإقرار والشروط، ج3، ص185.ومسلم: الصحيح: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله وفضل إحصائها ج17، ص5، وأخرجه ابن ماجة: السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د ط، دار الفكر، د ط، د س.

فذهب الأشعري وابن حزم وغيره إلى الالتزام بالعدد الوارد في الأحاديث، أما الجمهور فيرى أنه لا يصح حصر الأسماء في عدد معين وأن أسماؤه تعالى لا حصر لها، وهو ما ذهب إليه ابن عباس، والرازي، والبيهقي وغيرهم[1].

والأكيد أن رأي الجمهور هو الأصح، ويعضد هذا أن النبي دعا فقال: يا حنان يا منان ولم يقع هذا فيما روى من التسعة والتسعين [2].

أما سرد هذه الأسماء فإن النقاد حكموا على هذه الأحاديث بالضعف، فابن عطية قال في أحاديث سرد الأسماء نظر، ونقد طريق الحديث، زيادة على النقصان والزيادة بين الأحاديث[3].

فسرد الأسماء في الأحاديث وحصرها في تسعة وتسعين اسما غير مقطوع فيه البتة.

وقد اختلف العلماء أيضا في معنى الإحصاء الوارد في الحديث، فقيل المراد بها الإحاطة بمعانيها، وقيل العمل بمقتضاها مع فقه معناها وقيل عدّها حتى يستوفي حفظها، ومنهم من جمع بين حفظها، وحسن مراعاتها، والمحافظة على حدودها في معاملة الرب بها [4].

وهذا الذي أكده المتصوفة في معنى الإحصاء بتيقن معانيها والعمل بمقتضاها والتحقق بها .

وفصل ابن القيم في معنى الإحصاء فذكر ثلاثة مراتب للإحصاء، بدءا بإحصاء ألفاظها وعددها، ثم فهم معانيها ومدلولها، ثم دعائه بها سواء دعاء ثناء وعبادة أو دعاء طلب ومسألة [5].

---

[1] أحمد مختار عمر : أسماء الله الحسنى، عالم الكتاب، القاهرة، ط1، 1997، ص ص 11، 12.

[2] ابن عاشور: المرجع السابق، ج 9، ص 187.

[3] العسقلاني: فتح الباري، ج 11، ص 214.

[4] البيهقي: كتاب الأسماء والصفات، د ط، دار إحياء التراث، بيروت، د ت، ص 6.

[5] ابن القيم: بدائع الفوائد، ج1، ص163.

وسنعرف أن ابن القيم انطلق من نصوص القرآن والسنة، لكنه لم يتوقف على الدعاء بها من جانب العبادة، ولكنه توسع في معنى التعبد بالأسماء وكل هذه الآراء في الحقيقة تثبت أن معنى الإحصاء بعيد تماما على مجرد حفظها كما قد يذهب إلى ذلك بعض الباحثين بل يتعداه إلى معنى الفهم أولا ثم العمل بمقتضى المعاني المتحقق بها.

المطلب الثالث: مفاهيم كلامية حول أسماء الله الحسنى

الفرع الأول: الأسماء والاعتقاد الوثني

أدرجنا هذا العنصر كي نعرف العلاقة التي تربط الإنسان بمعتقده في الله، واتجاهه دائما نحو إعطاء أسماء لآلهته، وهو ما يبرز أهمية الأسماء في المعتقد، وسنكتفي بعرض النموذج الجاهلي.

ويمكننا أن نلاحظ هذا الارتباط من خلال صفات الآلهة وحاجة الناس إليها من خلال اشتقاق هذه الأسماء.

يروي ابن هشام الكثير من الآثار التي تحكي تعلق الجاهليين بالآلهة، والأصنام تحديدا وعند قراءة هذه النصوص نجد أن أهلها عبدوها لتحقيق أغراضهم الدنيوية باعتقادهم أنها تجلب لهم المصالح وتدفع عنهم المضار، فمن ذلك أنها تمطرهم المطر وهذا متضمن بمعنى صفة الرزق، وكذا تنصرهم على أعدائهم فهي متضمنة لصفة النصر، وكذا توفر لهم الأمن والأمان[1]، وهكذا بالنسبة لسائر الآلهة في الجاهلية أو حتى في الديانات الأخرى فقد كانت تنسب لها صفات يعتقد أنها تنفع وتضر.

---

[1] ابن هشام: السيرة، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، د ط، دار الفكر، د د ن، 1981، مج 1، ص ص 82،91

وثمة فكرة أقوى من هذه توضح الصلة بين الأسماء التي يطلقونها على الآلهة، وبين أسماء الله الحقيقة، وكأن هذه الأسماء هي عين معبودهم، فجسدوا أسماءه في أصنام، ولعل هذا نوع من الإلحاد في أسمائه، فجاء التصحيح الإسلامي لأن أسماء الله هي لله وحده .

من ذلك ما نلاحظه مثلا في اشتقاق اللات من الله، والعزى من العزيز، ومناة من المنان[1].

وقد عبر عن هذه الفكرة أحد الباحثين المعاصرين، في أن الأسماء الحسنى هي أهم المعايير التي استخدمها القرآن لكي يتخطى الحدود الفاصلة بين أنواع السلوك الإيجابية، وأنواع السلوك التي تهدم هذا النظام [2].

فتبين من خلال هذا العرض حاجة الإنسان إلى اتخاذ أسماء لما يعبده كونه ربما يعرف أن تلك الأسماء جزء من وجود ذاته، أو أن تلك الأسماء لها تأثير بذاتها في الكون المحيط به، وهو يعبر في الحقيقة على الكمال الذي تحويه هذه الأسماء والصفات.

الفرع الثاني: الفرق بين الاسم والمسمى

العلاقة بين الاسم والمسمى من أهم المسائل الكلامية التي اختلف فيها المتكلمون ولها نتائجها في تقرير العقائد، إذ عليها تبنى مسألة العلاقة بين الصفات والأسماء والذات، ولها تأثير غير مباشر على الصعيد العملي أو الصوفي، خاصة في باب التحقق بالأسماء، أو تأثير مباشر في علاقة الأسماء بالخلق.

---

[1] ابن القيم: أسماء الله الحسنى، جمع: عماد زكي البارودي، د ط، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ت، ص40.

[2] محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هشام صاغ، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص23.

الاسم هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع، والمسمى هو عبارة عن نفس ذلك الشيء[1]. فالاسم لفظ موضوع، دال على شيء هو المسمى، لكنه خارج عنه بالماهية والوجود، وهنا بالضبط وقع الخلاف في العلاقة بين الاسم والمسمى أي هل الاسم هو المسمى، أم أنه يختلف عنه؟.

ذهب جملة من المتكلمين وعلى رأسهم الرازي والغزالي إلى أن الاسم و المسمى يختلفان عن بعضهما وهو رأي المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة.

وقد فصل الغزالي في هذه المسألة وقدم أدلة قوية، فقسم وجود الأشياء إلى وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، فالوجود العيني هو الوجود الأصلي الحقيقي. والوجود في الأذهان هو الوجود الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي. فالقول دليل على ما هو في الذهن، وما هو في الذهن صورة لما هو في الوجود مطابقة له، أما اللفظ فهو حروف مقطعة موضوعة للاختيار الإنساني للدلالة على الأشياء، فالاسم لفظ دال و المسمى مدلول[2].

ورغم هذا الدليل القوي الذي قدمه الغزالي لكي يفصل بين الاسم والمسمى فهذا لا ينفي العلاقة مطلقا بين الاسم والمسمى، وهو الذي دافع عنه جملة من المتكلمين، وأهل الحديث، ومنهم الجويني، الذي استند إلى قوله تعالى:﴿**ما تعبدون من دونه إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم**﴾[3]، ومعلوم أن عبدة الأصنام عبدوا المسميات، وقوله تعالى:﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾[4]، فالمسبح هنا وجود الباري دون ألفاظ الذاكرين[5].

---

[1] الفخر الرازي: شرح أسماء الله الحسنى، تقديم: عبد الرءوف ساعد، د ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1976. ص 18.

[2] الغزالي: المقصد الأسنى، ضبط: أحمد القباني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 22، 23.

[3] يوسف: آية: 40.

[4] الأعلى: آية: 1.

[5] الجويني: الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت،1985. ص136.

لكن الجويني (ت 478 هـ) يميل بعد ذلك إلى رأي أستاذه الأشعري (ت 324 هـ) عند تطبيق القاعدة على أسماء الله الحسنى ومعانيها، ومن أسمائه ما هو هو، كالتسمية على وجوده، ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، مثل الخالق، الرازق، يدل الاسم على فعله ،ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو لا يقال إنه غيره، وهي صفة خاصة به كالعالم القادر[1]،هذا ويمكن القول أن من الأسماء ماهو متعلق بالذات ومنها ما هو محدث مخلوق .

وعموما فالمسألة تختلف عند معالجتها في ذاتها، وعند معالجتها في العلاقة بين الله والمخلوق، فرأي أبو حامد الغزالي كان هو الأقرب للحقيقة لأنه طرق المسألة بشكل أفقي، مستبعدا جوانبها الخارجية.

وهذا الرأي هو الذي مال إليه ابن تيمية حيث فرق بين الاسم والمسمى، فالاسم عنده هو اللفظ الدال على الشيء، والمسمى هو عين ذلك الشيء، فاسم «الله» ليس ذاته، الذي خلق السموات والأرض، وقوله تعال: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[2] المراد أنه نفسه له الأسماء الحسنى، ومنها اسمه الله، فالقصد ليس الاسم له الأسماء الحسنى، بل القصد أن المسمى له الأسماء الحسنى، والمسبح ينطق بالاسم وهو الله، وتسبيحه وقع على الاسم لكن مراده هو المسمى[3].

أما ابن القيم فقد ذهب عكس شيخه تماما وإن لم يعالج المسألة كما عالجها الغزالي فاكتفى بتطبيق ذلك على أسماء الله الحسنى، وأنها هي عينها أو ذاتها، فمعاني هذه الأسماء موجودة في هذه الأسماء وإلا لساغ وقوع أسماء الإنتقام، والغضب مقام الرحمة والإحسان، وكذلك فإن الأسماء لو لم تكن مشتملة على معاني وصفات لم يصغ أن يخبر عنها بأفعالها، فلا يقال يسمع ويرى، ويعلم، ويريد، كذا لو لم تكن أسماؤه ذوات معان لكانت جامدة كالأعلام

---

[1] الجويني: المرجع السابق، ص 137.

[2] الأعراف: آية: 180.

[3] ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، تحقيق: عبد القادر عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج 1، ص 106-109.

المحضة التي لم توضع لمسماها، لذلك فإنه من المكابرة أن نجعل اسم قدير هو معنى اسم السميع والبصير، ومعنى اسم التواب هو اسم المنتقم[1].

فابن القيم إذا يرى أن أسماء الله لها معانيها الموضوعة لها أصلا، فلا يصح استبدال اسم مكان اسم فعنده أن للاسم أو اللفظ معنى في ذاته هو المقصود به المسمى، فالاسم عنده هو المسمى، وهو رأي المتصوفة في أسماء الله الحسنى، فأسماؤه تعالى لها دلالتها في ذاتها. فمسماها هو اسمها واسمها هو مسماها.

الفرع الثالث: اشتقاق أسماء الله الحسنى

وهي المسائل الكلامية التي لها أثر بالغ في الجانب العملي، وهي تدل على ذات الله بالمطابقة وعلى الصفات المشتقة منها بالتضمن، ويكتفي العلماء في أسماء الله بالسمع، وعند الأشاعرة الأسماء إما تدل على الذات وإما تدل على الصفات القديمة، ومنها ما يدل على الأفعال[2].

كقولنا: راضيا، مشتق من الرضا، محبا مشتق من الحب، ومبغضا من بغض، وهكذا وأثرها من الجانب العملي من حيث أن الأسماء تدل على فعله تعالى، فلها علاقة بالخلق والأمر من حيث الاشتقاق.

وعند ابن القيم فإن الأسماء مشتقة من أصواف ومعان قامت به وأن كل اسم مناسب ما ذكر معه، واقترن به فعله وأمره، فأسماء الله عند ابن القيم أوصافه، ويضع صفات الجلال والجمال، وصفات الفعل، وصفات الإحسان، ولكل صفة متعلقاتها من الأسماء[3]. فأسماؤه إذا مشتقة من أفعاله وصفاته أو من ذاته، ومن أجل ذلك ارتبطت أسماؤه تعالى بخلقه ارتباط في

---

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 28.

(2) الجويني: المرجع السابق، وانظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 250.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 33 و 37.

الخلق، وفي قيومية السموات والأرض، فجعل الله للإنسان أن يعرفه بأسمائه التي هي دلالة على فعله، ومنعه، وجلالته، وعظمته، فكان نصيب القوم من ذلك أن حاولوا التخلق بها قدر المستطاع تحقيقا للعبودية، وهو العنصر المهم في الأسماء الذي سنتناوله في العنصر الموالي.

المطلب الرابع: أسماء الله الحسنى والجانب العملي

الفرع الأول: التخلق بالأسماء الحسنى

ونعني بذلك تحديدا مباشرة التربية الإيمانية الروحية العملية للأسماء الحسنى، أو التنمذج بمعاني هذه الأسماء، وهي في العادة التخلق الظاهري البسيط، وقد نعني بها التخلق بمعناه الأوسع المعمق وهو التحقق، وهذا نأخذه في قسم خاص به.

سنأخذ أمثلة نوضح من خلالها التخلق بالأسماء بمعناه التربوي البسيط، مثل اسم الوكيل فهو يدل على توكل المؤمن على الله، ويوكل أمره إليه ويفوض كل أموره إليه، والرقيب بأن يعتقد بأن الله مهيمن على كل شيء الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يغفل عن شيء، فالمتخلق بهذه المعاني تترك فيه أثرا عمليا.

وهذه المعاني تصبح أكثر فاعلية عند المريد، إذ تصبح أسماء الله الحسنى من أذكاره، ومن ثم تصبح دواء لنفسه، ولكل أمراض القلوب فاسم الصادق مثلا ذكره يعطي المحجوب صدق اللسان، وهذه مرتبة ذكرناها من قبل، بينما يعطي المريد الصوفي صدق القلب، وشتان بين صدق اللسان والقلب[1].

---

[1] السكندري: المرجع السابق، ص ص 123-124.

وذكر الاسم يكون باستحضار معناه في القلب، وفي هذا يصبح الذاكر متخلق بالاسم. أو متحليا به، لذلك فسر بعضهم الإحصاء على أنه التخلق بالأسماء، ومعنى التخلق بالأسماء هو التخلق بمعانيها وفحواها، لا أن يصير الله أو صفته متعلقة بك فهذا محال.

والتخلق الحقيقي إذا لا يكفي فيه إدراك معاني الأسماء، بأن تسمع اللفظ وتفهمه وتفسره، وتعتقده بقلبك، فإدراك معاني الأسماء يكون بالكشف.

وهذا ينتج لدى المتخلق بها تشوقا للإتصاف بها ليتحقق بالقرب، والسعي إلى اكتسابها والتحلي بها حتى يتحقق له وصف الربانية[1].

وكل هذه المعاني سنتناولها في باب التحقق، ويكفي أن نشير إلى أن التخلق له معنيين، معنى بسيط يمس كل مؤمن، ومعنى أعقد يمس المريد.

وقد لخص ابن القيم هذه الرابطة بين العبد السالك وبين الله وأسمائه بقوله: «وسبحانه يحب موجب أسمائه وصفاته، فهو عليم يحب كل عليم، جواد يحب كل جواد، جميل يحب كل جميل، وهكذا»[2].

وبهذا يكون التخلق بالأسماء الحسنى في الممارسة الصوفية سواء عند المتصوفة أو عند ابن القيم في عمومه هو أن تكون أسماؤه تعالى حاضرة في سلوك المريد ذكرا وعلما وعملا وحالا، أي حصول معانيها لا حصول الصفات التي اختص بها الله، وتتجلى الأسماء الحسنى في جانبها العملي أكثر في صبغة التعبد بها.

---

[1] الغزالي: المقصد الأسنى، ص 51-52.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 420.

الفرع الثاني: التعبد بالأسماء الحسنى

قال تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[1].

الفصل بين التخلق والتعبد ليس شيئا جوهريا فكل منهما يصب في الآخر ولكنه فصل من باب التفصيل، على اعتبار أن التعبد بالأسماء لا يخرج عن العمل بمقتضى الأسماء وفحاويها، فاختصرنا التخلق في التربية، والذكر.

ونتناول التعبد بالأسماء من جانب علاقتها بمقامات الدين وأعمال القلوب عموما. وقد كان لابن القيم توسع في هذا، ويكفي في هذا أن نعرض نماذج تبرز الجانب التعبدي بالأسماء.

فاسم "الله" مثلا يقتضي المحبة والتعظيم، والفزع إليه، فحظ العبد من هذا الاسم التأله بحيث لا يرى في قلبه غير الله ولا يلتفت إلى سواه ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه[2] وهذا التعبد يشمل جميع الأسماء.

وقد ركز ابن القيم على الأسماء الأربعة، الأول، والآخر والظاهر والباطن، ومعنى التعبد بها عند ابن القيم أن تجعل معانيها جزء كبيرا من عملك القلبي، فالباطن مثلا أن تظهر له سريرتك فإنها عنده علانية، وأن تصلح له غيبك فهو عنده شهادة، وأن تزك باطنك فهو عنده ظاهر.

والتعبد بهذه الأسماء رتبتان، الأولى عقيدية تتعلق بهذه الأسماء الأربعة وهي الأولية، والآخرية، والعلو، والقرب والدنو، والثانية العمل بمقتضى معاني كل اسم فالتعبد باسمه الظاهر هو جمع القلب على الله والقصد إليه في الحوائج، والتعبد باسمه الباطن أن تعرف إحاطته بكل شيء وأنه لا شيء دون الله فهو أقرب إلى كل شيء من نفسه، وهذا تعبد بخالص المحبة.

---

[1] الأعراف، آية: 180.

[2] الغزالي: المرجع السابق، ص 73.

والتعبد باسميه الأول والآخر، فالأول التوجه إلى الله وحده دون غيره ومن ثم يأتي التوكل عليه، والآخر أن تجعل الله غايتك التي لا غاية لك سواه، ولا مطلوب لك سواه[1].

فالتعبد بهذه الأسماء في الحقيقة هو تحققك بها على الحقيقة، فتتمثل معانيها في قلبك. حتى يصير قلبك رهن الأسماء لا غير.

والأسماء الحسنى عند ابن القيم تتعلق بمقامات الدين كلها، فعلم العبد بتفرد الله بالنفع والضر، والعطاء والمنع، والخلق والرزق، يثمر له عبودية التوكل عليه، وكذلك علمه بكماله وجماله وصفاته العلى، يوجب له محبة خاصة بمنزلة أنواع العبودية، فرجعت العبودية كلها إلى مقتضى الأسماء والصفات[2].

فكل مقام هو ثمرة التعبد بأسمائه تعالى وصفاته، وأسمائه وصفاته تثمر العبودية بالمقامات، فالتعبد بأسمائه الحسنى هو عين عبودية مقامات الدين، وأصلها.

بالإضافة إلى مظاهر أخرى يتجلى فيها التعبد بالأسماء الحسنى، كالصلاة مثلا فهي لا تنعقد إلا بذكر أسمائه، وصفاته فهو روحها وسرها، والدعاء هو الآخر وجه من التوسل بأسمائه، ولهذا كان أفضل الدعاء ما توسل فيه الداعي بأسمائه وصفاته[3].

وبهذا يكون معنى التعبد بالأسماء الحسنى مرتبط بأعمال القلوب وأساسا بمقامات الدين التي تمثل العبودية، وبهذا تتضح الصلة بين مقامات الدين وأسماء الله الحسنى وهي تحقيق العبودية، وإن أشار المتصوفة لهذا فلم يكن عندهم ذا عناية كما اهتم به ابن القيم، إذ بين مقاصده، فالمتصوفة أشاروا إلى التخلق بالأسماء الحسنى، من حيث العمل بمعانيها المؤيدة بالكشف دون أن

---

(1) ابن القيم: طريق الهجرتين، ج 2، ص 21 و 25.

(2) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، د ط، دار الفكر، دار نجد، 1982، ج 2، ص 491.

(3) ابن القيم: أسماء الله الحسنى، ص 34.

يخوضوا في علاقتها مع مقامات الدين، وكلا النظرتين في الحقيقة تضفي على الأسماء الحسنى صفة العمل والتعبد، بدل الصبغة النظرية التقريبية للمتكلمين والفقهاء.

الفرع الثالث: التحقق بالأسماء الحسنى

يقول تعالى: ﴿**وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم السِّرّ وأخفى، الله لا إله إلاّ هو له الأسماء الحسنى**﴾[1].

ذكرنا من قبل أن التخلق والتعبد والتحقق بالأسماء الحسنى الفصل بينها ليس مضمونا، فكل منهما تتضمن الأخرى، ولكننا فصلنا بينهم من حيث الغلبة، فالتحقق متضمن للتخلق بالأسماء الحسنى، فالفصل للتفصيل أكثر.

وهنا سنركز على نقاط في التحقق هي منّة من الله وفضل منه، وبها يتخلق ويتعبد بأسمائه تعالى وهي القرب والكشف والتجلي، فمعاني الأسماء لا يمكن إدراكها إلا من طريق المكاشفة والمشاهدة، وهو الذي ذكره أبو حامد الغزالي.

وتبعه ابن القيم من خلال قوله: «وهذه العزائم إلا لمن أشرق على قلبه أنوار آثار الأسماء والصفات، وتجلت عليه معانيها وكافح قلبه حقيقة اليقين»[2].

وأهم ثمرة للتخلق والتعبد بالأسماء الحسنى هي القرب من الله، وقرب الله من عبده.

وأول ما يتجسد هذا القرب في صفات العبد التي هي من معاني صفات الحق فسمعه سمع الله، وبصره بصر الله، وكلامه كلام الله، وحياته حياة الله، وقدرته قدرة الله، فكل هذه

---

[1] طه، آية: 7 و 8.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 2، ص 6.

الصفات كما عبر عنه المتصوفة منسوبة إلى العبد بطريق المجاز والعارية وهي لله بطريق الملك والتحقيق[1].

وهذا القرب عند بعض الصوفية فيه شيء من التعسف الفلسفي، إذ اختلط التحقق بالأسماء ومعانيها بتوحيد الصفات وبين الله وبين العبد.

ومن ثم جاء تفسير أبو طالب المكي للقرب على أنه ليس في مراتب الإلهية بقدر ما هو إدراك عجز الإنسان، أمام قهر الله، فعلم معاني الأسماء يكون في مقامات القرب بمرآة نور الوجه فيرفع نور حكم المكان وتغيب المرآة عن كونها فيكون العبد قائما بقهر قيومته، فيصير العبد شبه ميتة متصاعدا بحيطة قربه لا بكونه[2].

فأسماء الله الحسنى تجعل العبد أقرب ما يكون إلى الله حتى يفنى عن نفسه فلا شيء يواري الحق في جماله وجلاله وكماله.

وحين تتكشف معاني الأسماء عند ابن القيم يصير القلب مشهدا لصفات الحق وأسمائه، فيكون الله سمعه، وبصره، ويده، ورجله، فبه يسمع وبه يبصر وبه يبطش، وبه يمشي[3].

وابن القيم يحصر القرب في التعبد باسمه الباطن، لأنه تعبد بخالص المحبة،والقرب والمحبة متلازمان، وتجلي الأسماء الحسنى يكون في قلب العبد وظهورها في شكل أنوار.

ويجعل بعض المتصوفة درجات لتجلي السماء في قلب العبد، فأعلى التجليات أن يتجلى في اسمه "الله" ثم إذا قوي العبد في الترقي تجلى الحق له في اسمه الرحمن ثم في اسمه الملك، ثم في

---

(1) الجيلي: الإنسان الكامل، د ط، دار الكتب العربية، مصر، 1334 هـ ص 8.

(2) المكي: قوت القلوب، ج 1، ص 153.

(3) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 208.

اسمه العلم، ثم في اسمه القادر، وهكذا، فمن كشف له عن اسمه الباطن كان طريقه بأن يكشف له قيام الأشياء بالله ليعلم أنه باطنها[1].

وذكر ابن القيم عناصر التجلي، وهي النور القلب، والاسم، وهي أهم العناصر التي تشكل التجلي عند الصوفية، يقول ابن القيم: «فإذا وصل إلى القلب نور صفة المنة وشهد معنى اسمه المنان وتجلى سبحانه على قلب عبده بهذا الاسم مع اسمه الأول ذهل القلب والنفس به»[2].

فالتجلي ليس كما فهمه بعض المتصوفة في أن تصبح صفات الحق هي صفات الخلق، وأسماؤه هي أسماؤهم، ولكن بمعنى تجلي الأسماء هو ظهور أنوارها على القلب، كما يعضد ذلك الغزالي بأنه لا يمكن الإحاطة بمعنى الاسم جملة عند كشف أنواره إنما المعرفة به معرفة قاصرة ناقصة عن إدراك كنه الاسم وحقيقته.

وما ذهب إليه البعض من أن تكشف بها الأسرار، فهذا ليس من رأي المتصوفة قطعا، أما قول بعضهم بأنه لا يمكن التخلق بأخلاق الله بحجة أنه شبيه بالفلسفة فهذا مخالف للسنة، ولا يمكن الوقوف على التخلق من هو أبعد الناس عنه، فكما رأينا مع المتصوفة وابن القيم أن التخلق بالأسماء مما لا يدرك كنهه وحقيقته إلا من هو من أهله، ولا يمكن الاعتراض عليه إلا بعد العلم بالحال، والمعرفة بالتحقيق.

وخلاصة القول أن التخلق والتعبد والتحقق بالأسماء الحسنى تجربة صوفية متميزة فبالإضافة إلى استعانتها بنصوص الوحي، فإنها دخلت في التجربة الحية التي مكنتها من الوقوف على معاني الأسماء ومن ثم التخلق والتعبد والتحقق بها، فكانت بحق تجربة متكاملة ومتجددة في الوقت نفسه.

---

[1] الجيلي: المرجع السابق، ص 39-40.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 26.

تطرقنا في هذا الفصل إلى الممارسة التخليقية وموقف ابن القيم منها واستطعنا في هذ الفصل أن نقارن بين مقتضيات هذه الممارسة وبين موقف ابن القيم ولم نصل إلى فوارق جوهرية كبيرة، فكل ما قاله ابن القيم إما أنه تصحيح وتوجيه، أو نقد لبعض الممارسات الصوفية، وكثيرا ما كان له رأيه الخاص بحسب العلم أو الحال.

والممارسة التخليقية إذا كانت عند المتصوفة مرتبطة بالمجاهدة أساسا فهي عند ابن القيم أصل العبودية.

ومن الممكن تقسيم الممارسة التخليقية إلى صنفين بحسب المباحث التي تناولناها إلى قسمين:

- **ممارسة تخليقية تربوية**: وهي التي تنظم العلاقة بين المريد السالك والشيخ المربي، وهذه ترتكز على مجاهدة النفس، والتخلق بالأخلاق الفاضلة، وملازمة الذكر، والقصد، والتخلص من الغفلة، والدخول في مقامات الطريق، وهنا لا ننفي الأوجه التي لم نتناولها في هذا الموضوع والتي تخص المريد من آداب، وأخلاق، ورياضات أخرى تسهل له الدخول في الطريق.

- **ممارسة تخليقية تعبدية**: وهي التي نقصد بها الذكر ومقامات الدين، والأسماء الحسنى، فهذه المفردات كلها داخلة تحت مسمى العبادة، وكلها تدخل ضمن أعمال القلوب التي هي جزء من الدين، فالذي أتاها حقها أصبح من أهل القرب.

وقد تناولنا في هذه العناصر جوانب تحقيقية تخصها، ولم نتوسع في شرحها، لذلك سنفرد فصلا للحديث عن هذه الممارسة باعتبار ماهيتها أو عينها، وبعبارة أخرى سنتناول المعرفة الصوفية، وكل ما تعلق بها علما وعملا وحالا، وفلسفة أيضا.

الفصل الثالث

الممارسة التحقيقية

مقتضيـــاتها

وموقف ابن القيم منها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

الممارسة التحقيقية كما ذكرنا من قبل تتعلق بالمعرفة الصوفية، وهي غاية الغايات في الطريق الصوفي، إذ أن التحقيق إثبات الشيء وتخلصه من غيره، وجعله هو الحق دون غيره، وعلى هذا التحقيق دارت رحى المعارف الصوفية. فكان مقصدهم طلب الحق عيانا ومشاهدته، وإذا كنا قد تناولنا في الفصل الثاني بعض جوانب التحقق العملية. ففي هذا الفصل سنتناول المعرفة الصوفية كمصدر من مصادر المعرفة الإسلامية خاصة والإنسانية عامة، وهو ما يقتضي تناول مصادر هذه المعرفة، ومنهجها وآلياتها، ونتائجها، وعلاقتها بالكون.

ونظرا للملابسات التي قد تحوم حول هذه الممارسة، فقد كان لابن القيم مواقف متوسعة فيها وجريئة أيضا، وهو ما يجعل موقفه يختلف عن مواقفه من الممارسة التخليقية، فقد نكتشف جوانب أكثر عمقا وتحليلا في آرائه.

كما أن هذه الممارسة حامت حولها الكثير من الشبهات، فكادت تخرج عن الممارسة الصوفية، خاصة وأن كتابات المستشرقين وبعض الباحثين المسلمين تدور حول هذه الممارسة، مما يجعل التدقيق في موقف ابن القيم من الأهمية بمكان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: المعرفة

المطلب الأول: تعريف المعرفة:

لم يقف الفلاسفة والعلماء عند تعريف جامع مانع للمعرفة لذلك لم يعتنوا بمفهومها بقدر اعتنائهم بمصادرها ودرجات المعرفة الموصلة إلى اليقين.

والمعرفة بمفهومها العام هي الاعتقاد الصادق الذي يوفر للمعتقد أسس لصدقه[1].

ويقابل كلمة معرفة في اللغة اللاتينية "Connaissance". وهي عبارة عن فعل التعرف، ونتيجة فعل التعرف، أو هي عملية تفكير واتصال مع موضوع خارجي، مهما كانت كيفية هذا الاتصال، وتصميم تلك النتائج المتوصل إليها في نماذج، مع اعتبار أداة عرض هذه النتائج[2].

وجملة ما يستفاد من التعريف أن المعرفة لابد لها من منهج، وموضوع ونتائج يتوصل إليها، وهي التي تصبح معارف بعد ذلك، فالمعرفة إذن منهج ونتائج. أما مفهومها عند المتكلمين الإسلاميين، نقتصر على تعريف الأشاعرة الذي يجمع بين العلم والمعرفة دون تفريق بينهما فالعلم عندهم هو معرفة المعلوم على ما هو به[3].

---

(1) محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص 180.

(2) Gérard le grand : Dictionnaire de philosophie, France, 1972, matière "Connaissance", P 63.

(3) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987، ص 25.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة:

ومصادر المعرفة مختلفة من ثقافة إلى أخرى ومن فيلسوف لآخر، فعند اليونانيين اختلفت من فيلسوف لآخر، فهي عند السفسطائيين الحواس فقط. وهي عندهم ميسورة لجميع الناس. ولما جاء سقراط قال بأن سبيل المعرفة العقل والحواس، وذهب تلميذه أفلاطون مذهبا آخر دون أن يلغي المعرفة الحسية والعقلية، فمصادرها عنده أربعة وهي: الحس، الظن، الاستدلال، التعقل، وكل مصدر أرقى من الآخر في حين ذهب أرسطو إلى أن مصادر المعرفة هي الحواس والعقل[1].

ولم تتغير عند مفكري الغرب المعاصرين، وإن ظهرت مصادر أخرى للمعرفة وهو التجربة، وهو الذي قال به التجريبيين، إضافة إلى العقل والذي قال بذلك هم العقليون، ثم نجد مصدر آخر للمعرفة وهو الحدس الذي هو قدرة العقل على أن يرى الحقيقة بعيون العقل بطريقة مباشرة دون برهان، فهو التأمل المباشر للحقيقة[2].

أما مصادر المعرفة عند عامة المسلمين فهي إضافة إلى الحواس، والعقل والذوق نجد السمع، أي الوحي.

---

[1] محمد مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د ط، عويدات، بيروت، 2000، ص 221-222.

[2] مجموعة من العلماء السوفيتيين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط 6، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص 484.

ودرجات المعرفة تختلف كذلك، بحسب الظن واليقين الذي تفيده تلك المعرفة. فقد تكون معرفة يقينية وقد تكون ظنية، فعند أفلاطون مثلا اليقين مرتبط بالتعقل لأن موضوعه التصورات الفلسفية المجردة، أو المثل العقلية، فهو يطلب المعاني الكلية والماهيات الثابتة، والصور المفارقة[1].

في حين نجد اليقين عند أرسطو هو النتائج المتوصل إليها عن طريق مقدمات ضرورية سبقتها، تكون يقينية أيضا[2].

ويميل بعض الفلاسفة المعاصرين منهم دافيد هيوم إلى القول بأن المعرفة الحدسية، يقينية أكثر من المعرفة الحسية والعقلية ثم تأتي البرهانية فالحسية بعد ذلك[3].

---

[1] محمد مرحبا: المرجع السابق، ص 124.

[2] محمد مرحبا: المرجع السابق، ص 161.

[3] محمود زيدان: المرجع السابق، ص 184.

والـــذي يهمـــنا مـــن كـــل هـــذا أمـــران، أن الـــيقين مرتـــبط أولا بالتجريد أي كـــلما ابـــتعدت المعـــرفة عـــن الحـــس كانـــت أكـــثر يقينـــية، إضـــافة إلى أن المعـــرفة المباشرة أكثر يقينية من المعرفة غير المباشرة، سواء كانت عقلية أم لا.

والـــذي نجـــده عـــند متكـــلمي الإســـلام ونقصـــد الأشـــاعرة أنهـــم قسموا العلم قســـمين، عـــلم قـــديم وهـــو المـــتعلق بـــالله، وعـــلم حـــادث يـــتعلق بالإنســـان والمخصـــوص بالبحـــث هـــنا هـــو العـــلم المحـــدث، وقســـمه الأشـــاعرة إلى عـــلم ضروري، وعلم نظر واستدلال.

المطلب الثالث: المعرفة الصوفية:

الفرع الأول: تعريف المعرفة الصوفية وما تعلق بها:

هـــي إدراك الشـــيء في ذاتـــه وصـــفاته عـــلى مـــا هـــو بـــه. ويقابلها في المفهوم الـــيوناني لـــلمعرفة الصـــوفية كـــلمة "Gnosis" ومعـــناها العـــلم بالواســـطة الناشـــئ عن الكشف[1].

ومـــن خـــلال تعـــريف المتصـــوفة يتضـــح الخـــلاف بـــين المعـــرفة الاســـتدلالية والمعـــرفة الصـــوفية، إذ أن المعـــرفة الاســـتدلالية تـــنطق مـــن معلـــوم لمحاولـــة إثـــباته، فهـــي معـــرفة خارجـــة عـــن ذات الشـــيء، في حـــين أن المعـــرفة الصـــوفية معـــرفة بذات الشيء وعينه.

---

[1] ابن العطاء: المرجع السابق، ص 152.

ومنطلق المعرفة الصوفية الإسلامية هو العلاقة بين الله والإنسان، وهي وإن كانت تختلف عن المعرفة الاستدلالية في جوهرها، فهي لا تنفيها مطلقا إذ هي حال أكثر الخلق في معرفتهم بالله، ثم إن لها ارتباط بالمعرفة الصوفية من حيث حكمها على التجارب الصوفية وتقويمها.

والمعرفة الصوفية كسبية في الابتداء، ضرورية في الانتهاء، إذ المعرفة مركوزة في النفس الإنسانية بالقوة، وبالمجاهدة الصوفية يصل الإنسان إلى التحقق بها[1].

وهو ما عبر عنه سعيد الخراز بقوله: «المعرفة تأتي من وجهين من عين الجود وبذل المجهود»[2].

وهي بهذا تختلف عن المعرفة الاستدلالية في مصدرها الذي هو عين الجود وهو الله عز وجل، وفي وسيلتها كذلك وهي المجاهدة.

وقد أورد القشيري هذه المعاني مفصلة عند كلامه عن المعرفة حيث قال: «المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه وتعالى، بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه فحظي الله بجميل إقباله وصدق الله في جميع أحواله وانقطع عند هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلة أجنبيا ومن آفات نفسه بريا ومن المساكنات والملاحظات نقيا، ودام في السر مع الله مناجاته وحق في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدثا من قبل الحق بتعريف أسراره. فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفا، وتسمى حالته معرفة»[3].

وفي هذا النص الذي يشرح انتقال الإنسان من العلم إلى المعرفة بدءا بالعلم بالله وأسمائه وصفاته من طريق السمع والعقل، إلى المجاهدة التي تتضمن إفناء الأخلاق الرديئة إلى الإقبال على

---

(1) التفتازاني: مدخل إلى التصوف، ص 103.

(2) الطوسي: المرجع السابق، ص 56.

(3) القشيري: المرجع السابق، ص 141.

الله بالذكر، وفني عن الخلق وحظوظ النفس، أتاه عند ذلك فضل الله بالكشف، فالمعرفة الصوفية هي ثمرة مقامات الدين.

وهي معرفة مستغرقة في محض التعريف، الذي هو فعل الرب، وصفة للعبد فقط.

وقد تناول ابن قيم الجوزية موضوع المعرفة بتوسع كبير، فأكد أن المعرفة الصوفية إليها بالاستدلال بل بالعمل، فمقصودهم من المعرفة تلك المرتبة الشريفة التي يصلها العارفون والتي لا يتوصل إليها بالاستدلال، بل هي فضل من الله[1].

ويفصل ابن القيم في المعرفة الصوفية أكثر، فهو يجعل وسائل هذه المعرفة، المقامات والأحوال، والأعمال، ولما كانت من الأمور الوجدانية. وهي لا تحتاج لإقامة دليل على صدقها، وغاية هذه المعرفة وحقيقتها هو إدراك المشهود لا بالعلم والخبر بل بالمشاهدة والعيان[2].

الفرع الثاني: الفرق بين المعرفة والعلم

رأينا فيما سبق شرف المعرفة الصوفية، وأنها تجمع بين العلم والعمل وهنا تتأكد أهمية العلم في المعرفة الصوفية خاصة عند المتقدمين وفي هذا الصدد نجد كتابا للحارث المحاسبي سماه "العقل وفهم القرآن"، وأوضح فيه دور العقل في فهم القرآن، يقول المحاسبي: «وإذا حضر عقلك زكا ذهنك، وإذا زكا ذهنك قويت على طلب الفهم، واستبان فيه اليقين، وصفا فيه الذكر»[3].

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 367.

[2] ابن القيم: المصدر السابق، ص ص 266-267.

[3] المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، ط 3، دار النصر، د د ن، 1999، ص 312.

وفي هذا النص إشارة إلى أهمية الفكر وإعمال العقل والفهم في فهم الوحي. فالتفريق بين العلم والمعرفة عند الصوفية قائم على أساس الشرف، لذلك فضل الصوفية المعرفة على العلم، وإن كان بعضهم يرى أن المعرفة هي العلم[1].

وقد يرجع هذا التفريق بين العلم والمعرفة إلى ذي النون المصري الذي فرق بين المعرفة الصوفية بالله، ومعرفة العقل وحده، إذ المعرفة الحقيقية هي معرفة القلب[2].

ويتبنى هذا التفريق على أساس أن المعرفة الصوفية حال بينما المعرفة الأخرى علم، والعلم أفضل من الحال، فصحة الحال من صحة العلم وصحة العلم ليست من صحة الحال[3].

هذا التفضيل للحال على العلم يرفضه ابن القيم فهو حاول التوفيق بينهما وإثبات تكاملهما، فصاحب الحال إن عصى به العلم كان منقطعا محجوباماوالمطيع للعلم إن أعرض عن الحال كان ضعيفا منقوصا مشتغلا بالوسيلة عن الغاية[4].

فالعلم والحال كل منهما مكمل للآخر في الممارسة الصوفية، ومن هذا المنطلق أيضا انتقد ابن القيم قول المتصوفة بأن العلم حجاب بين السالك والله، وقد استشهد في ذلك بكلام أهل الاستقامة من المتصوفة الذين كانوا يوصون المريدين بالعلم[5].

ولو دققنا النظر نجد أن المتصوفة لا يرفضون العلم، وإنما يفضلون المعرفة الصوفية على الاستدلال، كون الثاني نتائجه ظنية خاصة في باب التوحيد، فالتفريق قائم بين مسمى كل من العلم والمعرفة عندهم.

---

(1) الرسالة: القشيري، ص 141.

(2) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 309.

(3) الهجويري: كشف المحجوب، ص 512.

(4) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 134.

(5) ابن القيم: المصدر نفسه، ص 935.

وهو نفس الشيء الذي فعله ابن القيم حين فرق بين العلم والمعرفة وجعل العلم أفضل من المعرفة في إطلاقهما العام، واستشهد بقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾[1] فكما أن الله اختار لنفسه لفظ العلم دون لفظ المعرفة، كان العلم أفضل من المعرفة، والعلم عند ابن القيم يقتضي مفعولين، وفعل عرف يقتضي مفعولا واحدا، وبهذا يكون العلم أوسع من المعرفة[2].

لكن هذا الرأي لابن القيم لم يكن هو مذهبه، فرغم تفضيله العلم على المعرفة من باب إطلاق اللفظ، فإنه على المستوى العملي يرى بأن المعرفة أوسع من العلم، والعارف أفضل من العالم يقول في هذا: «والفرق بين العلم والمعرفة عند أهل هذا الشأن، أن المعرفة عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالما بالله، وبالطريق الموصل إليه، وبآفاتها وقواطعها. وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة، فالعارف من عرف الله بأسمائه وصفاته وأفعاله، ثم صدق الله في معاملته»[3].

فهنا إشارة واضحة من ابن القيم إلى تفريق المتصوفة بين العلم والمعرفة وأصل هذا التفريق، المبني على أساس الطريق الصوفي بأجمعه، علما، وحالا ومجاهدة، فابن القيم فضل العلم على المعرفة من ناحية اللفظ، إضافة إلى تقليل بعض المتصوفة من شأن العلم، فإذا أخذت المعرفة الصوفية معنى العلم والعمل صارت أفضل من العلم بدون شك والعارف أفضل من العالم.

وإذا كان ابن القيم قد انتقد المتصوفة في تحكيم الذوق والحال على العلم بدل أن يجعلوه محكوما عليه. كما قال أبو حامد الغزالي. سنرى إن كان هذا الانتقاد يشمل آلة المعرفة عند المتصوفة وهي القلب، وهو ما سنوضحه في الموضوع الموالي.

---

[1] محمد، آية: 19.

[2] ابن القيم: المصدر السابق، ص 336-337.

[3] ابن القيم: المصدر نفسه، ص ص 337-338.

الفرع الثالث: القلب والمعرفة

يجمع المتصوفة على أن أداة المعرفة هي القلب، وهذا يتناسب مع موضوع معرفتهم وهو الله عز وجل.

وقد عرّف الغزالي القلب بأنه اللطيفة الربانية الروحانية التي لها بهذا القلب تعلق- أي القلب اللحمي- وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاتب والمطالب[1].

وهنا عند الغزالي لا يمكن التمييز بين القلب والعقل، إذ يصبح العقل مجرد فعل للقلب، وأحد وسائله الإدراكية مثل الحواس، لذلك كلما اتجهت المعرفة نحو القلب كانت يقينية أكثر من غيرها، ومعرفة القلب لا تتم إلا بعلم وعمل.

وإذا كان مصدر المعرفة عند المتصوفة هو القلب، فهو نفس الرأي الذي نجده عند ابن القيم، لذلك جعل له قوتان: قوة العلم والتمييز، وقوة الإرادة والحب، ومعرفة القلب تتسم باستخدام قوته العلمية في معرفة الحق[2].

والقلب هو محل العلم عند ابن القيم والسمع والبصر أدواته التي يدخل منها إلى القلب، أما وظيفة العقل فهي ضبط ما وصل إلى القلب وإمساكه[3].

ولعل هذا يشبه ما أشار إليه الغزالي من أن القلب مفتوح على وجهين إلى جهة الجوارح وعالم الشهادة، ووجه إلى عالم الملكوت[4].

---

(1) الغزالي: الإحياء، ج 3، ص 3.

(2) ابن القيم: إغاثة اللهفان، ج 1، ص 20.

(3) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج 1، ص 159.

(4) الغزالي: الإحياء، ج 3، ص 21.

فالقلب إذن عند ابن القيم والمتصوفة مستعد لقبول المعلومات سواء كانت هذه المعلومات عقلية أو شرعية، وإذا وصلت إليه وصلت على حقيقتها وعلى ما هي عليه[1] وهذا جوهر المعرفة الصوفية.

لكن هذه الحقائق وانطباعها في مرآة القلب كما هي، ليست هبة تمنح، أو علما يطلب، أو نتيجة جهد فكري، وطول النظر. بل هي نتيجة ما يسميه المتصوفة «انكشاف الحجب».

والحجب عند المتصوفة كثيرة، منها المعاصي والخبث التي تتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، وكل ذلك يؤدي إلى ظلمة القلب.

وقد فصل ابن القيم في حجب القلب حيث قسمها إلى عشرة حجب بداية بحجاب الشرك، ثم البدعة القولية، والعملية، ثم حجاب أهل الكبائر الباطنة والظاهرة، وأهل الصغائر، وأهل الفضلات والتوسع في المباحات، وحجب أهل الغفلة عن الذكر، وحجاب المجتهدين السالكين فيما يعتريهم من الرسوم[2].

وإذا كان المتصوفة قصروا الحجب على ما يعتري النفس من الأخلاق الذميمة فإن ابن القيم توسع في هذه الحجب إضافة إلى الأخلاق الذميمة، فإن هناك التصورات والعقائد الفاسدة، كالشرك والبدع، وكأن ابن القيم يشير بهذا إلى أن المعرفة الحقة أو انطباع صور المعلومات على ما هي عليه لا يتم لمن فسد تصوره واعتقاده، فلا مجال إذا لادعاء الحقائق أو المعارف الإلهية بعيدا عن الضوابط الشرعية، والتصورات العقدية، فتميز بذلك أهل الحقائق في التصوف الإسلامي بالتأييد الإلهي دون غيرهم.

---

[1] ابن القيم: إغاثة اللهفان، ج 1، ص 18.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 223-224.

وحتى نجلي الأمر أكثر نتناول بعض المظاهر في الممارسة الصوفية التي تجلت فيها المعارف الإلهية، لأنه لا يمكن حصر مظاهرها.

فبقاؤهم مع الله دوما وأبدا وفناؤهم عما سواه هو عين المعرفة ذاتها، وما هذه المظاهر التي سنذكرها إلا نماذج تناولتها الكتب بالدراسة كأحد أهم فروع المعرفة الصوفية، وهي في الحقيقة غير ذلك.

المطلب الرابع: مظاهر المعرفة الصوفية

الفرع الأول: الكشف

الكشف هو نور يقذفه الله في قلب العبد، هذا النور هو تجلي الأسماء والصفات[1].

وجاء تعريف ابن القيم أكثر دقة وأوسع وأشمل، فهي عنده علوم يحدثها الرب سبحانه في قلب العبد ويطلعه بها على أمور تخفى على غيره، وقد يواليها وقد يمسكها عنه بالغفلة عنها. ويواريها عنه بالغين، الذي يغشى قلبه وهو أرق الحجب، أو بالغيم وهو أغلظ منه أو بالران وهو أشدها[2].

فعند المتصوف نور بينما عند ابن القيم علوم، وهو ما أكده ابن خلدون من أن الكشف ناتج عن تغلب أحوال الروح على أحوال الحس، وعند كشف حجاب الحس، يتعرف للمواهب الإلهية والعلوم اللدنية[3].

---

[1] القشيري: الرسالة، ص 40.

[2] ابن القيم: المصدر السابق، ص 223.

[3] ابن خلدون: المقدمة، ص ص 886-867.

فالكشف كما تجمع هذه التعريفات هو اطلاع القلب على العلوم. بعد تغلب القلب أو الروح على النفس، وانكشاف حجب القلب بأجمعها.

وينتقد ابن القيم قول بعض المتصوفة بالكشف العيني الذي يقصد به ظهور الذات المقدسة لعيان الحقيقة، فإن لم يقع ذلك للنبي فكيف يقع لغيره، فالكشف إذا هو كشف العيان القلبي، حتى يصير الرب كأنه مرئي للعبد[1]. كما قال الطوسي: «الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي العين»[2].

والكشف عند المتصوفة وابن القيم بمنزلة العلم الضروري الذي لا يمكن جهده ولا تكذيبه، وهو يساوي في ذلك المرئي للبصر، والمسموع للأذن، والوجدانيات للنفس[3]. وقد سبقه إلى ذلك ابن تيمية في كون الكشف جزء لا يتجزأ من أنواع المعرفة التي تحصل للمسلم، كالقياس والنظر، فالمكاشفة والوجد والذوق، هي الخصائص التي تميز بها أهل الحديث، وهم أصوب الناس في ذلك[4].

والكشف قسمان محمود ومذموم، فالأول وهو الذي يحدث للمتصوفة من أهل الاستقامة الذين كشفت عندهم حجب القلب، ولم يتخذوا الكشف ديدنهم، والثاني يحدث وفق القاعدة التي ذكرها ابن خلدون وهي غلبه الروح على البدن، ولا تكون معه استقامة، وسماه ابن القيم الكشف الشيطاني، أو الجزئي، ويشترك فيه المؤمنون والكفار، الأبرار والأخيار، فيقع من الشيطان تارة ومن النفس تارة[5].

---

(1) ابن القيم: المصدر السابق، ص 227.

(2) التفتازاني: المرجع السابق، ص 173.

(3) ابن القيم: المصدر السابق، ص 227.

(4) ابن تيمية: الفتاوى، ج 4، ص 7.

(5) ابن القيم: المصدر السابق، ص 288.

وعموما فإن الكشف يقوى كلما تدرج السالك، فيظهر في مظاهر عديدة أطلق عليها القوم تسميات عدة فمنها اللوائح والطوالع، واللوامع. وكلها من أحوال الكشف.

وهناك المشاهدة وهي أعلى من الكشف، وهي آية العين والذات، أو حضور الحق[1] بفناء العبد، ويعترض ابن القيم على هذا النوع من المشاهدة على اعتبار أن الله دعا إلى النظر في صفاته وأفعاله وأسمائه دون ذاته المجردة، إذ لا يحدها وصف ولا يشهدها نعت، ولا تدل على كمال ولا جلال، فهو دائما يرجعها ابن القيم إلى أصلها العقدي كما نجده عند الجهمية الذي جرد والذات من الصفات والأسماء[2].

وكأن المشاهدة تؤكد هذا التصور الباطل، ولكن المتصوفة أكدوا أن المشاهدة هي مشاهدة تثبيت للعارف، فيشاهد الله بكل قلبه قائما بكل شيء، وكل الكائنات قائمة به[3].

الفرع الثاني: الإلهام

وهو في اللغة من "لهم" يدل على ابتلاع الشيء، فكأن الإلهام شيء ألقي في الروع فالتهمه[4].

والإلهام مما اختلف حوله المتصوفة، فهل يمكن قبوله كأحد وسائل المعرفة أم لا ؟. والإلهام مما اشتهر في سائر الديانات فكانت فلسفة الحكماء مبنية عليه، ويتم لهم ذلك بصرف اللهم وتسليط الأذهان والانقطاع عما يعوق الوصول إليه[5].

---

(1) ابن القيم: المصدر السابق، ص 40.

(2) ابن القيم: المصدر السابق، ص 233.

(3) الطوسي: المرجع السابق، ص 101.

(4) الجرجاني: المرجع السابق، ج 1، ص 263.

(5) ابن الفارس: المرجع السابق، ج 5، ص 217.

فالغزالي يعتبره مثل الكشف وأنه نور يقذف في القلب، وقد عرفه بقوله: «حصول المعرفة بغير سبب ولا اكتساب بل بإلهام من الله بعد طهارة القلب عن استحسان ما في الكونين[1]. وهو بهذا يشبه الكشف.

ومفهومنا المعاصر يكون تنبيه النفس الإنسانية من الله وإلهامها بالأفكار والعلاقات على قدر صفائها وقبولها، وقوة استعدادها ومقدار سعيها، فهي قوة كامنة أودعها الله فيها، لتوجيه استعدادها وطاقتها المدركة[2].

وإن كان الإلهام لا يقوم حجة عند العلماء على عكس الكشف فهو كذلك عند بعض المتصوفة، ولنفس السبب الذي رفضه العلماء لأجله، وهو أن صاحب الإلهام ليس لديه برهان على الخطأ والصواب، ذلك أن المعرفة متعلقة بالشرع، وهو يرجع عند الهجويري إلى أصل براهمي[3].

أما فالمتصوفة إذا اختلفوا حول الإلهام، فإن ابن القيم كان له موقف وسط تجاه الإلهام، فقد يقع الإلهام وحيا كما في حالة الأنبياء، وأرباب الرياضات وقد يكون خطابا من الملك، أو يلقى في القلب، كما له نوع آخر يأتي من الجان[4].

فالإلهام إذا ليس طريقا للمعرفة اليقينية تماما لذلك لم يعول عليه المتصوفة كثيرا، فهو منهج جزئي كما قال ابن القيم، ولا يفي بأغراض المعرفة الصوفية لذلك اشترطوا معه صحة النظر العقلي.

---

(1) الغزالي: روضة الطالبين، ص 57.

(2) هيام الملقي: التجارب الروحية، ط 1، دار الفكر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2001، ص 69.

(3) الهجويري: المرجع السابق، ص 512-513.

(4) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 37-38.

الفرع الثالث: الفراسة

وهي من وسائل الكشف الظنية التي تتوقف على مقدار إيمان الشخص، وهي تشبه الكشف من حيث كونها نور يقذفه الله في القلب، يفرق به العبد بين الحق والباطل، والصادق والكاذب[1].

وقد جاء في الحديث، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله : «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[2].

وهي بهذا تشبه نور الكشف، من حيث النتيجة، بل ولابد أيضا أن يتقدمها العمل. لذلك اشترط الجنيد شروطا في صحة الفراسة وهي غض البصر عن المحارم، والإمساك عن الشهوات، وتعمير الباطن بالمراقبة وإتباع السنة وأكل الحلال[3].

وابن القيم انتقد الفراسة الناشئة عن الرياضة والجوع والسهر، فهي فراسة يشترك فيها المؤمنين والكفار.

وهي عنده تتم بآلات هي العين والأذن والقلب تساعد القلب على الفهم من المنظور والمسموع[4].

وبناء على تعلق الفراسة بالحواس فهي الأخرى تحتاج للاستدلال في الوصول إلى نتائج ومن ثم تبقى ظنية ابتداء، وتصدق بعد تحققها عيانا.

---

(1) ابن القيم: المصدر السابق، ج 2، ص 484.

(2) الترمذي: السنن، أبواب تفسير القرآن، سورة الحجر، مج 4، ص 360، ح/ 5133.

(3) ابن القيم: المصدر السابق، ص 484.

(4) ابن القيم: المصدر السابق، ص 489.

ومظاهر المعرفة التي ذكرناها سابقا لا تمثل إلا جزءا يسيرا من المعرفة الصوفية، خاصة الإلهام والفراسة، فمعارفهم لا يحاط بها وصف ولا تعيين وتحققهم هو عين المعرفة، ووصولهم إلى بحر التوحيد هو مقصدهم.

فكشفهم الحقيقي هو تنور قلوبهم بما عرفت من الحق فأدركوا حقيقة نفوسهم وحقيقة الكون، ولم يدركوا إلا جزءا يسيرا من معبودهم، الذي ازدادوا به تعلقا وطمعا في معرفته، وكلما قويت هذه المعرفة إلا وازدادوا حبًا له، فصلة المعرفة بالمحبة كبيرة وهو ما سنتعرض له في العنصر الموالي.

المطلب الخامس: المعرفة والمحبة

يؤكد المتصوفة على أن المحبة تورث العبد وصف العينية، ومقتضاها إدراك الأشياء وحقائقها[1].

فتعلق المعرفة بالمحبة من جهة أن المعرفة لا تؤتى لأي كان، فالمحبة وسيلتها، والمعرفة علّة المحبة وسببها، كما أن المحبة ثمرتها، فتقدم المعرفة كان بالسبب، وتقدم المحبة بالشرف، فكل محب عارف وليس كل عارف محب، وتأكد المعرفة يثمر المحبة، وإذا تأكدت المحبة تجلت للمحب أوصاف حبيبه، بل ويصير كل منهما مولد للآخر، وأن المعرفة تولد المحبة، والمحبة تولد المعرفة في علاقة دائرية مستمرة قاعدتها حصول اتحاد بين الشهود والتجلي، وبمعنى آخر محبة العارف للشهود، ومعرفة المحب للتجلي[2].

---

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني، ص 158.

[2] محمد الأنصاري: مشارق أنوار القلوب، تحقيق: هـ ريتر، د ط، دار صادر، بيروت، 1959، ص ص 11-12.

ويجسد ابن القيم هذه القاعدة التفاعلية بقوله: «إن المحب كثيرا ما يستولي محبوبه على قلبه وذكره ويفنى عن غيره ويرق قلبه وتتجرد نفسه فيشاهد محبوبه كالحاضر معه القريب إليه»[1].

ويذكر ابن القيم رواية للجنيد عندما سئل عن المحبة، فأجاب: «عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه أحرقت قلبه أنوار هيبته، وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من أستار غيبته، فإذا تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله»[2].

فهنا امتزجت معرفة المحب، مع محبة العارف، فصارت محبته شهود ومعرفته تجلي، وكل منهما يؤدي إلى الولاية، التي هي جماع المعرفة والمحبة.

ورغم هذه العلاقة التفاعلية بين المحبة والمعرفة التي أردنا أن نبرزها. فإن المعرفة تبقى سابقة على المحبة كما قال به أبو حامد الغزالي، إذ لا يمكن تصور محبة إلا بعد معرفة، والإنسان لا يحب إلا من عرفه[3].

وهو ما ذهب إليه ابن القيم إذ أن معرفة الله بأسمائه وصفاته وأفعاله تؤدي إلى المحبة لا محالة، وهذا تحت قاعدة أن أوصاف المدعو إليه ونعوت كماله وحقائق أسمائه هي الجاذبة للقلوب إلى محبته، وطلب الوصول إليه، فالقلوب تحب من تعرفه[4].

لكن هذه المعرفة التي تسبق المحبة من المحتمل أن تكون هي العلم المبني على الخبر والنظر، ذلك أن المحبة ذاتها تؤدي إلى المعرفة كما قال ابن القيم في النص السابق، بأن المعرفة بأسمائه وصفاته تؤدي إلى طلب الوصول إليه، والوصول إليه هو عين معرفته.

---

[1] ابن القيم: طرق الهجرتين، ص 23.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 16.

[3] الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 296.

[4] ابن القيم: المرجع السابق، ص 351.

وقد تكون أسبقية المعرفة على المحبة من جانب آخر إذا اعتبرنا أن المعرفة هنا هي معرفة الحقائق والمعلومات على ما هي عليه، فهنا تصبح المحبة هي الغاية والمعرفة وسيلتها، ويصبح ليس كل عارف محب، وهذا يتوافق مع مذهب ابن القيم الذي يرى أن غاية السالك هي العبودية. والتي تعد المحبة جوهرها وروحها.

والمحبة في الحقيقة وإن اقترنت بالمعرفة، فإن أسمى مظهر تتجلى فيه الممارسة الصوفية هو الفناء، أي فناء المحب في محبوبه، وهو الموضوع الذي سنطرقه بعد هذا المبحث، وهو أحد أهم معالم التحقق التي يصل إليها السالكون.

المبحث الثاني: الفناء

الفناء من الموضوعات الأكثر جدلا في الممارسة الصوفية قديما وحديثا، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن هذه الحال في مفهومها الخارجي لها مثيلاتها في الثقافات الأخرى خاصة في الديانات الشرقية، لذلك فإن التدقيق في هذه المسألة ليس شيئا يسيرا خاصة وأنها عند المتصوفة ذات جوانب متعددة، وابن القيم عالج مسألة الفناء عند الصوفية بشيء من الحيطة، متوسلا في ذلك بدعائمه النظرية في التوحيد وتقسيمات شيخه ابن تيمية.

المطلب الأول: مفهوم الفناء

إن المتصفح لموضوع الفناء عند المتصوفة يتضح له للوهلة الأولى أن القوم لم يجمعوا على تعريف واحد للفناء ولكن معانيه المذكورة عندهم وحتى عند ابن القيم تدور حول نقطتين رئيستين: المظهر الخارجي للفناء، ومنهم من أسقطها على جملة من المعاني مقاربا ذلك مع الدلالة اللغوية.

عرف القشيري[1] الفناء بأنه سقوط الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة[2]. وهذا الفناء الذي ذكره القشيري ليست حالة تنتاب المتصوف بل هو نتيجة المجاهدة. فهو سقوط الأوصاف وبقاء أوصاف أخرى، لذلك فهو يفرق بين الفناء والغيبة والسكر، فالغيبة حالة تنتاب العبد بغيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ثم يغيب عن إحساسه بنفسه، والسكر غيبة بوارد قوي[3].

وهذا التفريق عند القشيري لا نجده عند عامة المتصوفة بأن يأخذ الفناء معنى ذهاب الأوصاف المذمومة وبقاء المحمودة وإنما يأخذ الفناء معنى الغيبة.

وينتج عن هذه الحال زوال العقل والتمييز، فلا يرى أوصافه، وهو المعنى الذي قصده الكلاباذي[4] بأن الفناء هو سقوط التمييز، فناءا عن الأشياء كلها[5].

وهذه الحالة تحدث للمتصوف عند بلوغه أعلى درجات التحقق، إذ يصبح الفناء بالمعنى الذي ذكره القشيري درجة دنيا للفناء.

---

(1) أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، فقيه شافعي، جمع بين الحقيقة والشريعة، له مصنفات منها الرسالة، توفي سنة 465 هـ. انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، مج 3، ص ص 205-207.

(2) القشيري: المرجع السابق، ص 37.

(3) القشيري: المرجع السابق، ص 38.

(4) أحمد بن محمد الحسين، الكلاباذي، له مصنفات منها: التعرف لمذهب أهل التصوف، وصنف في رجال صحيح البخاري، توفي سنة 398 هـ. انظر: ابن العماد: المرجع السابق، ج 3، ص 131.

(5) الكلاباذي: التعرف، ص 147.

وقد عبر عن حالة الفناء هذه السكندري[1] بقوله: «وهو أن يفنى الإنسان عن نفسه فلا يحس بشيء من ظواهر جوارحه ولا الأشياء الخارجة عنه ولا للعوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك»[2].

وهذه الحال تؤدي إلى فقدان الإحساس بالعالم الخارجي، لذلك كانت هذه الحال في التصوف الإسلامي، تشبه حالات أخرى في الديانات الشرقية فاستغل المستشرقون ذلك للمماثلة بين الفناء، والذوبان والتلاشي والاختفاء كما نجده عند الهندوسية، والأوبنشاد، والجيتا، أو النرفانا البوذية يصوغ ولترستيس نصا يقارب به ضياع الهوية عند البوذية بالفناء عند الصوفية: «كما تذوب قطعة الملح التي نلقي بها في الماء فكذلك أيضا الروح الفردية، آه يا ماتريا (بوذا) تذوب وتفنى في الوعي الخالص الأزلي اللامتناهي»[3].

وإذا كانت هذه مقاربة على مستوى المظهر الخارجي، فإن هناك من المستشرقين من يرجحون أصل الفناء إلى البوذية كما فعل ماسنيون، ويرون أن هناك ارتباط وثيق بينه وبين النرفانا والكيفاليا البوذية[4].

وقد نبه المتصوفة إلى هذه الحال، وقالوا بأن البقاء أكمل منها، وهو حال ناقص عند المتصوفة وعند ابن القيم، ويكفينا في التفريق بين حالة الفناء عند الصوفية، وما يشابهها في الديانات الأخرى، أن حال الفناء يتبعها حال البقاء، ولم تعرف فكرة البقاء عندهم، فكلما ذكر الفناء إلا وارتبط معه البقاء ولازمه.

---

(1) ابن عطاء الله السكندري هو أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله تاج الدين الإسكندراني، شاذلي الطريقة، صحب لهما العباس المرسي، توفي سنة 709 هـ. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، ج 1، ص 162.

(2) السكندري: المرجع السابق، ص 94.

(3) ولترستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، د ط، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص 153.

(4) Louis Gardiat .G.Anawati: Mystique Musulmane, Librairie Whilosaphique, Paris, 1976, P 105.

وخلاصة رأي ابن القيم في هذا الفناء أنه يعتبره حال ناقصة، وسنتعرض لهذا بالتفصيل في أقسام الفناء.

وعموما فإن مفهوم الفناء عند المتصوفة يدور حول فناء الأخلاق المذمومة، وفناء الحال وهو الغيبة، وكل هذا سنتعرض له بالتفصيل في أقسام الفناء.

المطلب الثاني: الفناء والبقاء

كما رأينا من قبل فإن المتصوفة أو على الأقل المتقدمين يفضلون حالة البقاء على الفناء، وهو الرأي الذي ذهب إليه ابن القيم، فمقام البقاء أقوى حالا من مقام الفناء، لكن هذا التفريق بين الفناء والبقاء على مستوى الحال، أما على مستوى العلم فإن الفناء يصبح هو عين البقاء، فإن العبد إذا فني عن أوصافه مثلا فهو إدراك للبقاء بتمامه.

والمتصوفة يجعلون هذه المقابلة بين الفناء والبقاء في بدايات الطريق، فبفناء الجهل يبقى العلم، وبفناء المعصية تبقى الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله[1].

وهكذا دواليك فناء في مقابل بقاء، بلا تناقض ولا تعارض، إذ يصبح معنى الفناء هنا متضمن لمعنى البقاء، هذا على مستوى الأخلاق، والمجاهدة، ثم يترقى الفناء إلى الفناء عن حظوظ النفس في الدار الدنيا، وبقاؤها مع الله.

ينتقد ابن القيم أن يكون المقصود بالفناء فناء المحدث، وبقاء القديم، لأن ذلك يؤدي إلى وحدة لا محالة[2].

---

[1] الطوسي: المرجع السابق، ص 284.

[2] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 148.

أما الفناء والبقاء عند ابن القيم فهو مرتبط بالعبودية، فهما متضمنتان في الشهادة وهما متحققان في النفي والإثبات المتضمن في "لا إله إلا الله"، فيفنى عن تأليه ما سواه علما وإقرارا وتعبدا ويبقى بتأليهه وحده[1].

وهكذا يكون الفناء والبقاء في سائر مقامات الدين، بحيث يفنى عن حبه ما سوى الله ويبقى بحب الله، ويفنى عن التوكل على غير الله، ببقائه معه في التوكل، فالفناء عند ابن القيم هو عين البقاء، إذ ارتبط بالعبودية.

المطلب الثالث: أقسام الفناء

وأقسام الفناء هي التي دارت حولها معاني الفناء عند المتصوفة، وقد أورد هذا التقسيم ابن القيم، وهو ثلاثة أقسام.

الفرع الأول: الفناء عن وجود السوى

وهذا الفناء يقتضي إسقاط رتبة الوجود الخارجي أو التعدد، وهو يستدعي إنكار السوى، فلا يبقى سوى الله، وهو مذهب أهل الوحدة، وهو كما يرى ابن القيم فناء باطل في نفسه من حيث أنه يؤدي إلى جحد الصانع وإنكار ربوبيته، وخلقه، وشرعه. فعند بلوغ هذا الفناء لا يشهد ربا ولا عبدا، لا خالقا ولا مخلوقا، لا طاعة ولا معصية[2].

وهذا الفناء شبيه أيضا بحالة فناء أوصاف الله في أوصاف العبد، وهذا عند المتصوفة أنفسهم لا يدخل في الممارسة الصوفية، فالله لا يحل في القلوب ولا أوصافه، ولكن يحل الإيمان به والتوحيد له[3].

---

(1) ابن القيم: المصدر نفسه، ص ص 167-168.

(2) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 260.

(3) الطوسي: المرجع السابق، ص 552.

وعموما فهذا النوع من الفناء يتناقض مع أصول العقيدة في وجود خالق ومخلوق، وقديم ومحدث، كما يتناقض مع العبودية التي لأجلها خلق الإنسان وأرسلت الرسل وشرعت الشرائع.

الفرع الثاني: الفناء عن شهود السوى

وهو الذي يقصد به حال الغيبة، ويرى ابن القيم أنه حدث لأرباب السلوك المتأخرين، والفاني هنا يفرق بين العبد والرب، والطاعة والمعصية.

ووجود الخالق والمخلوق، وقد انقسم أصحابه إلى قسمين: فريق يرى أن الفناء هو الغاية، والمقامات معلولة دونه، وفريق يرى أنه من لوازم الطريق، والبقاء أكمل منه إذ هو عارض من العوارض، وبناء على هذا تتعدد أسباب الفناء، فتارة تجدها من قصد السالك وإرادته أن يحصل له الفناء وجعله غاية وهو مذهب الهروي في منازل السائرين وقد يحصل ها الفناء بقوة الوارد فيستولى على السالك[1].

والسبب الأخير هو الأكثر انتشارًا خاصة عند المتقدمين، ويحصل لهم نتيجة فرط انجذابهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله، فيغيب بمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعرفته عن معروفه[2].

وفي الحقيقة فإن ابن القيم لم ينتقد هذه الحال التي يعترف أنها تنتاب السالك دون قصد منه لذلك وصفت بالوارد القوي، فانتقاده كان موجها للنتائج التي تترتب على هذا الفناء،

---

[1] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 260.

[2] ابن القيم: المصدر نفسه، ص 23.

وهي زوال العقل والتمييز، والغيبة عن شهود نفسه وأفعاله، خاصة إذا كان السالك قصد الفناء، وأعرض عن الأسباب التي توجب التمييز والعقل[1].

فهذا الفناء ناقص لا على اعتبار الحال بل باعتبار النتائج التي يؤدي إليها وهو ذهاب العقل، لأن في بقائه كمال العبودية وفي ذهابه نقصها.

يقول ابن القيم في نتائج هذا الفناء: «فشهود العبودية والمعبود درجة الكمل والغيبة بأحدهما عن الآخر للناقصين، فكما أن الغيبة بالعبادة عن المعبود نقص، فكذلك الغيبة بالمعبود عن عباده نقص»[2].

ويعتمد ابن القيم في انتقاده لهذا الفناء وذمه على أصل التوحيد عنده والذي يقسمه إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، فيرى أن أصل الفناء عن شهود السوى هو الاستغراق في توحيد الربوبية، وهو رؤية تفرد الله بالخلق والمشيئة والقدرة والتدبير، فهو فناء في توحيد الربوبية، فيشهد ما اشتركت فيه المخلوقات من خلق الله إياها، ومشيئته لها، وقدرته عليها، وشمول قيومته، وربوبيتها لها ولا يشهد ما افترقت فيه من محبة الله لهذا وبغضه لهذا، وأمره بما أمر به، ونهيه عما نهى عنه، وموالاته لقوم ومعاداته لآخرين، كما لا يشهد كثرة دلالات أسماء الله عز وجل، زيادة على مقامات الدين وذلك بمحبته ربه عن محبة ما سواه، وبتأليهه عن تأله من سواه، وبالشوق إليه وإلى لقائه من الشوق إلى ما سواه، وبالذل له والفقر إليه، ويفنى بخوفه ورجائه عن خوف ما سواه ورجائه[3].

من البين أن ابن القيم يربط بين توحيد الربوبية وفناء الحال أو الغيبة، وبين الفناء بتوحيد الألوهية الذي هو عين البقاء عند ابن القيم لأنه لا يستلزم الغيبة.

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 156.

[2] ابن القيم: المصدر نفسه، ص 151.

[3] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 90.

وتفريقه بين الفناء في توحيد الربوبية والفناء في توحيد الألوهية له دلالته العقدية، فهو ينبئ أن ابن القيم أراد أن يربط بين التصور العقدي ومضامينه وبين التصوف، لذلك ضبط الفناء وفق المقدمات النظرية للعقيدة، وانتقد الفناء في توحيد الربوبية لأنه لا يصتصحب معه العبودية، ويؤدي إلى التخلي عن مقامات الدين والفناء عنها، وعن الأوامر والنواهي الشرعية .

الفرع الثاني: الفناء عن إرادة السوى

وهو فناء خواص الأولياء والأئمة المقربين، وهو فناء بمراد المحبوب عن مراده هو من محبوبه، فاتحد مراده بمراد محبوبه، والمراد عند ابن القيم هو المراد الديني الأمري، بحيث تفنى إرادة الحب في مراد المحبوب ومقتضى هذا الفناء في عبادة الله عن عبادة ما سواه، وحبه عن حب ما سواه وخوفه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به، والطلب منه، عن خوف من سواه ورجائه والتوكل عليه.

وتحقيقه: أن لا يحب إلا في الله، ولا يبغض إلا فيه، ولا يوالي إلا فيه، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعطي إلا له، ولا يمنع إلا له، إذ يصبح ظاهره وباطنه كله لله[1] مع شهوده الغير ومعاينته، أي تنتفي عنه الغيبة، وهنا يتضح التفريق الذي وضعه ابن القيم بين المراد الديني والمراد الكوني القدري فإن الأول يعني الأوامر والنواهي وسائر مقامات الدين التي جاء بها الشرع، فالعارف الفاني هو الذي يفنى في أمره ونهيه ومقامات دينه، وعبوديته لأنه مراد الله من عبده، لا المراد الكوني القدري الذي هو من فعله تعالى.

وهو المقصود من قول أبي يزيد البسطامي:«أريد أن لا أريد»، كما ذكر ذلك ابن تيمية[2].

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج1، ص167.

[2] ابن تيمية: العبودية، ص79.

فهذا الفناء هو فناء بالعلم والشرع وبقاء مع العبودية وتوحيد الألوهية فلا يبقى للعبد غير الله، علما، وعملا، وحالا وتحققا، فهو الذوبان والتلاشي في مراد الله، لا يشبه في شكله ولا في مضمونه وغايته النرفانا البوذية ولا غيرها، وهو الذي دعا إليه المتقدمون من القوم، فهو فناء بغير غيبة يشبه فناء الغيبة في اللفظ وفي الحقيقة ومعناه البقاء، فسبق المعنى اللفظ، والمدلول الدال، والمسمى الاسم، فهو فناء لفظا وبقاء جوهرا ومعنى.

المطلب الرابع: الجمع والفرق

من حالة الفناء يحدث للصوفي ما يسمى بالجمع والفرق، وقد اختلفت تعبيرات القوم في الجمع، من معناه باعتبار وضعه الأخلاقي، إلى وضعه التحقيقي وسنكتفي بذكر المعاني التي ذكرها ابن القيم.

فأول الجمع جمع الهمة، وهي أن تكون الهموم كلها هما واحدا بحيث تجمع همة السالك فيجعل غايته واحدة وهي الوصول، ولا يكون له ذلك إلا بالدخول فعليا في الطريق.

والتفرقة في هذه الحال الموافقة للمجاهدة، أن يفرق السالك بين همومه في حظوظه وبين طلب مرافقه وملاذه، وعلى السالك أيضا أن يفرق فيما بين الخالق والمخلوق، ولا يضيف إلى الخلق ما أضاف الله إليهم، ولا بد أن يصفوا أنفسهم بالحركة فيما تحركوا فيه، ولابد أن يفرقوا في مواضع التفرقة[1].

والجمع كما هو حال الفناء عند التحقق حالة يغيب فيها العقل والتمييز، لذلك فهو غير محبذ عند بعض المتصوفة، وفي مقدمتهم الجنيد، الذي يرى أن الجمع دون تفرقة يؤدي إلى الإباحية، وهنا يفرق الجنيد، بين الجمع الأول الذي يقتضي بأن تكون الأمور كلها من عند الله،

---

[1] الطوسي: المرجع السابق، ص549.

وبقدرته، في حين ألح الجنيد على شهود الفرق الثاني، وهو أن يشهد ما يأمر به الله، ويحبه ويرضاه. وما ينهى عنه ويكرهه ويسخطه، ويفرق بين أوليائه وأعدائه[1].

وبهذا يرد الجنيد على الذين قالوا بالجمع وحده دون التفرقة، وابن القيم له رأي آخر فهو يرى تقدم الفرق على الجمع، وهو ما يسميه «فرق في جمع».

وتحقيقه، أن يفرق بين ما يحبه الله، ويأمر به وينهى عنه، ويواليه ويعاديه عملا وشهودا وإرادة وعملا كما قال الجنيد، ثم يشهد الجمع في هذا الفرق، في قضائه، وقدره ومشيئته، فالفرق: القيام بأمره ونهيه، والجمع: إفراده بالافتقار إليه، والاستعانة به والتوكل عليه والقيام بسائر مقامات الدين[2].

إذا فالجمع هنا عند ابن القيم يتوافق مع نظرته للفناء، إذ يراه حال ناقصة مع الغيبة، لذلك ربط بين الفرق والجمع، وسماه فرق في جمع، فالفرق اتجاهك نحو أوامر الدين ونواهيه، وجمعك الاتجاه نحو مقامات الدين. لتحقيق مقام القرب.

أما الجمع الذي يريده بعض المتصوفة، والذي جعلوه غايتهم العظمى، فابن القيم ينتقده، ويستدل على ذلك بأن النبي كان يشعر بعائشة إذ استفتحت الباب، فيمشي خطوات يفتح لها ثم يرجع إلى مصلاه، فلم تشغله جمعيته العظمى التي لا يدرك لها بعده رائحة عن هذه الجزئيات[3].

---

(1) ابن تيمية: الفرقان، ص133.

(2) ابن القيم: المصدر السابق، ص162.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين، ج3، ص249.

ومع ذلك فإن ابن القيم يظهر في موقف آخر يأخذ بالجمع، تارة وبالفرق تارة، بحيث يقوي كل منهما الآخر، فإذا جاءت تفرقة الأمر جد فيها وقام بها وهو في حال الجمع، ويتقوى بحال الجمع على التفرقة بالأمر والقيام به، فيرد من هذا على هذا، ومن هذا على هذا[1].

فالجمع والفرق عند ابن القيم من مقامات الدين وقواعد السلوك وليست مجرد حال تطرأ على العبد، ومن مصلحة العبد أن يجمع حين يكون الجمع له أصلح، ويفرق حين تكون له التفرقة أصلح.

المطلب الخامس: وحدة الشهود

وهي الأخرى حال تطرأ على السالك فيتحقق بها التوحيد، ويرجع الباحثون الكلام في وحدة الشهود إلى الجنيد.

يقول الجنيد في شرحه لوحدة الشهود:«وبذهابه عن الوصف، وقع في حقيقة الوجود كله، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده وبتفقد وجوده صفا وجوده، وبصفائه غيّب عن صفاته» ويواصل قائلا:«وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته، ببقاء إرادته والاقتداء بفعله بعد بلوغ غاية ماله منه»[2].

إذا فوحدة الشهود، تجمع بين الفناء والجمع، والبقاء والتفرقة. فغاية الفناء عند الجنيد هو مشاهدة التوحيد، وانفراد الله بالوحدانية، ومشاهدة كماله وجلاله.

---

[1] ابن القيم: المصدر السابق، ص250.

[2] محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 255.

فيكون العبد بسره ووحدة قلبه وكأنه قائم بين يدي الله يجري عليه تصاريف قدرته وتدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه. فيكون كما كان قبل أن يكون[1].

فهو رجوع الإنسان إلى الفطرة التي خلق عليها. هو اكتشافه لحقيقته. فيكون كما كان قبل أن يخرج للوجود فالتوحيد عند الجنيد أن يرجع العبد إلى أوله، فيكون كما كان في العالم السابق قبل أن يكون، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين**﴾[2].

فوحدة الشهود إذن تحقق بالتوحيد، إذ بعد ما كان على مستوى التصور يصير مشهودا للإنسان، ويعود بعد ذلك للتزود بالعمل والطاعات ومقامات الدين، فتصير العبودية منزله أينما حل وارتحل، وهو مقام لا يدركه إلا خاصة المقربين من الله عز وجل.

فالفناء إذا ينطلق من المجاهدة، ليصل إلى التحقق والتوحيد، وهو في كل ذلك عبودية محضة عند ابن القيم والأولياء المقربين من المتصوفة. وتحقيقا لمقصد العبودية حذر ابن القيم والمتصوفة على السواء من مغبة الوقوع في ممارسات خارجة على إطار الفناء في الممارسة الصوفية، ونقصد من ذلك الحلول والاتحاد إذ هو منزلة قدم عند بلوغ درجة الفناء وهو العنصر الذي نتناوله بعد الفناء لصلته الوثيقة به، حتى نتمكن من الربط والمقارنة.

---

[1] الطوسي: المرجع السابق، ص 45.

[2] الأعراف، آية: 172.

المبحث الثالث: الحلول والاتحاد

تطرقنا في الموضوع السابق للفناء، ونظرا للصلة الوثيقة بينهما أردنا أن نردفه بالحلول والاتحاد، إذ أن الذين حذروا من الفناء والجمع إدراكا لخطره من هذا الجانب، خاصة إذا عرفنا أن الحلول والاتحاد حالة يعيشها الفاني عن عالم الحس، في حين يكون حكمنا نحن على المظهر الخارجي.

وبغية دراسة هذا الموضوع الذي نسب لبعض الممارسات الصوفية سنركز على نقطتين، أولهما: نظرة الدراسات الإسلامية الحديثة، والاستشراقية، وثانيهما: ما وصلنا من أقوال تنسب إلى بعض المتصوفة يتوهم منها الحلول والاتحاد.

وسنعول في ذلك على المقارنة، مع فرضيتنا السابقة وهي أن الحلول والاتحاد لهما مدلولهما الخاص على المستوى الفلسفي، أي نقلهما إلى الممارسة الصوفية تقتضي نقل المدلول والمعنى، وإلا أضحى نقلهما إلى الممارسة الصوفية لا معنى له.

المطلب الأول: مفهوم الاتحاد والحلول

ليس من السهل الفصل بين الاتحاد والحلول على مستوى المعنى خاصة إذا عرفنا الخلط الواقع في مدلول الكلمتين سواء عند الأوائل وحتى الباحثين، لذلك سوف نقتصر على التفريق اللفظي، والتعريف الاصطلاحي. في حين سنجمع بينهما عند التعرض لهما في الممارسة الصوفية، على أساس أنهما مصطلح واحد.

فالاتحاد في اللغة يعني الامتزاج بين شيئين، وقد يعني الارتباط الوثيق.

أما الحلول فيطلق في اللغة على المكان، كأن تقول حل بالمكان حلولا، نقيض الارتحال[1].

وهذا التعريف فيه ثلاثة عناصر أولاها ارتباطه بالمكان وثانيهما أنه مناقض للرحيل، وهو دلالة على المكوث، وثالثها أن الأول وهو الحال، خارج عن المحل.

وعند المقارنة بين الاتحاد والحلول قد نعثر على نتائج تساعدنا في تفسير علاقة كل منهما بالتصوف، وما يلفت الانتباه هو وجود عنصرين "أ" و "ب" كل منهما يختلف عن الآخر منفصلين عن بعضهما.

كما نلاحظ أن اتحاد "أ" مع "ب" أقوى أثرا من حلول "أ" في "ب" هذا يساعدنا في ترجيح القول بأن الاتحاد قد يراد منه الوحدة، وأن ما حدث للمتصوفة الأوائل شبيه بالحلول.

والنتيجة الأخرى هي أن حلول "أ" في "ب" يقتضي بقاء الاثنينية أي انفصال "أ" عن "ب".

أما الاتحاد في الاصطلاح فهو أن تنمحي من الإنسان كل صفة من صفات الجسم ويزول عنه كل ما هو غير روحاني، ومتى تم ذلك يتحد الإنسان بالله، ويصير علمه علم الله، وقدرته قدرة الله، وعظمته عظمة الله[2].

فالاتحاد المقصود هنا هو اتحاد الصفات لا الذات، وهذا التعريف ينطبق على الثقافات الأخرى، وهو منبوذ عند الصوفية لأن اتحاد الصفات محال.

---

[1] ابن منظور: المرجع السابق، ج 2، ص 972.

[2] محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ط 3، مكتبة الهلال، بيروت، 1981، ص 233.

ولنقارن هذا التعريف بآخر يميل إلى حالة الفناء، فالاتحاد هو شهود الحق واتحاده به من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه لا من حيث له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال[1].

وهو تعريف قاصر أيضا ولا يخلو من الغلط إذ كيف يمكننا التوفيق بين حالة شهود الحق والاتحاد به، وكيف يفسر الاتحاد بصرفه عن معناه الظاهر إلى معنى شهود الوجود والعدم، وهو معنى يقول به كل المتصوفة بل ويشهدونه من حيث أنه لا فاعل إلا الله على الحقيقة، فما علاقة الاتحاد بالشهود. وقد يراد من التعريف الوحدة، إذ أن وجود كل شيء هو وجود الحق بعينه، معدوم بنفسه.

إذا فالمقصود بالاتحاد والذي نبذه المتصوفة هو سريان الهوية، أي سريان الذات الإلهية في الموجودات كلها، مما يعني سريان جميع الصفات الإلهية فيها من حياة وعلم وقدرة، فهو غيبوبة العدد في واحد الذي به ظهر وفناؤه فيه من حيث الواحد، فليس العدد غير الواحد، ولا هو نفس الواحد، بل ظهرت الأعداد بوجود الواحد[2].

وهذا التناقض هو ما يصطلح عليه بالاتحاد في الهوية مع الاختلاف، لكن هل كون أسمائه تعالى وصفاته هي أصل الخلق يعني ذلك أن هناك اتحاد بين الخالق والمخلوق ؟ وهذه وإن كانت مسلمة نظريا فهي غير مسلمة في مجال الممارسة الصوفية، والفناء بالذات.

أما الحلول فمعناه أن الله قد حل في الإنسان وفي غيره من أجزاء هذا العالم ولكن هذا العالم المشاهد عدم زائل، فإن تجرد الإنسان عن كل أثر من آثاره وصفة من صفاته يذهب المحل وهو الجسم، ويبقى الحال وهو الله[3].

---

[1] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 141 (انظر الهامش).

[2] فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، د ط، دار الفكر، بيروت، ج 10، ص ص 678-679.

[3] محمد جواد مغنية: المرجع السابق، ص 233.

وهذا التعريف يوافق الفلسفات والديانات الشرقية، وله نفس النتيجة مع الاتحاد بذهاب صفات العبد.

وثمة تعريف آخر يرى بأن الحلول هو كون الشيء حاصلا في الشيء مختص به بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقا أو تقديرا[1].

وهو تعريف أقرب لتلك الحالات الصوفية التي سميت حلولا، لذلك فهو المشار إليه.

وقد قسم الحلول إلى خاص وعام، فالحلول الخاص يكون بحلول الذات الإلهية في الذات الفردية، كما تدعي النصارى في قولهم بأن الله حل في المسيح، وحلول عام، وهو حلول الذات الإلهية في كل جزء من أجزاء العالم.

فالحلول والاتحاد وفق التعريفات مسألة نظرية مرتبطة ولو جزئيا بنظرية في الفلسفة وإن كانت تنقصها الدعائم العقلية والمنطقية.

وهي في الأصل نظرية دينية قائمة على تفسير الخلق ومحاولة ربطه بالموجود المطلق اللامتناهي. ولعل العنصر التالي سيوضح لنا حقيقة ذلك عند الشعوب والديانات الأخرى.

المطلب الثاني: الاتحاد والحلول في الثقافات

إن التعرض للحلول والاتحاد في الثقافات الخارجة عن الملة الإسلامية، قد يعطينا فكرة ما عن الأوجه المفترضة التي أثرت في التصوف الإسلامي.

يذهب الباحثون المسلمون وقبلهم المستشرقون إلى وجود أثر كبير للثقافات في التصوف الإسلامي. ويستغلون المقولات الشبيهة بالحلول والاتحاد لتأكيد نظرتهم.

---

[1] الغزالي: المرجع السابق، ص 141 (انظر الهامش).

وقد استخدمت كل ثقافة أو ديانة الحلول وفق عقيدتها الدينية، وأصل الحلول على الجملة من الثقافات الشرقية الهندية، وأصله أن روح الإله تحل في الإنسان وفي الكائنات الأخرى على السواء، وهو ما نجده مثلا في النرفانا والقيدانتا من حلول للذات الكلية في الموجودات.

كما نجد الفيدا في الديانة الهندية هي التي تفسر لنا الحلول بأكثر دقة. إذ تقول بأن الجوهر الكلي أو الموجود اللامتناهي الذي كان واحدا أحس رغبة في التكثر فخلق النور، وأحس النور الرغبة فخلق المياه، وأحست المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض، والجوهر الكلي لا يوصف لأن الصفة في الفيدا تعين الموصوف وتحده، فهو الموجود في كل موجود[1].

إضافة إلى هذا ثمة نظرية أخرى تقول بأن مصدر الحلول الديانة المصرية، يتمثل الحلول في شخصية أورزيس الإله، الذي يحل في الأنفس المقدسة أو المصطفاة[2].

وهنا الحلول يتراوح بين حلول خاص وعام.. فتارة يكون الحلول عام لكل الكائنات، وتارة يكون فيه الانتقاء والفردية.

وقبل أن ننتقل إلى الثقافة اليونانية، نحاول أن نجري مقارنة بين التعريفات وبين الحلول والاتحاد في هذه الثقافات وفق هذه المعطيات البسيطة. وقد توصلنا من التعريفات إلى أن "أ" تعني الاضمحلال التام في "ب"، كما ذكرنا أنه تبقى هناك ثنائية، فهل هذا ينطبق على الديانة الهندية خاصة، سنورد مثالا ذكره "زيمر" وملخصه تمثال شفا "Siva" الشهير المنحوت في كهف في بومباي بالهند، ويتألف هذا التمثال من ثلاثة رؤوس، ورأس مركزية طويلة وعلى جانبها رأسان أحدهما لذكر والآخر لأنثى، وهما مبدآن يرمزان إلى الثنائيات، ويذكر "زيمر" أن

---

[1] عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 13.

[2] عبد القادر محمود: المرجع نفسه، ص 9.

الرأس المركزية تمثل المطلق الذي تبدو عليه الأزلية، والحياة، في حين الرأسان الآخران حادثان»[1].

وهذا المثال الذي أوردناه وكما عقب ولترستيس يعبر عن الثنائية، بين الإله والكون، وبمعنى آخر فإن هذه الثقافات وإن كانت تؤمن بحلول الإله في المخلوقات، فقد كانت تفصل بين الإله والمخلوقات، وهو بعين الحقيقة أوضح مثال على تناقض هذه الفلسفة في ذاتها.

أما الحلول والاتحاد في الفلسفة اليونانية، فهي ترجع إلى الطبيعيين اليونانيين خاصة فكرة الاتحاد، وأصل النظرية أن الأشياء شيء واحد وظهورها بالقوة في الإنسان يتميز بها عن غيره يقربه من العلة الأولى، وهكذا فكلما اتجه الإنسان إلى هذه العلة على قدر طاقته اتحد بها[2].

ويذهب بلوتن أحد فلاسفة اليونان إلى أن الله في باطننا ولسنا نحن غيره في الحقيقة، وهنا تكمن مهمة الفلسفة بأن نعيد لذة التصادق مع اللاهوت رجعة بنا إلى وجودها الحقيقي من الفناء الذي يغرقنا في الوحدة العليا[3].

وهو نفس قول أفلوطين ت 270م، ولكنه قصد هنا مباشرة المعرفة، ولعل هذه الحلول والاتحاد جسدته مقولة سقراط: «في الإنسان حيث أوتي العقل نصيب من اللاهوت»[4].

وهذا المذهب في الحقيقة يؤسس لنوع من المعرفة الحدسية المباشرة فهو حلول واتحاد من أجل المعرفة، وهو ما يفرقه عن الحلول والاتحاد في الديانة الهندية التي كانت تعبر عن أنماط من التدين.

---

[1] ولترستيس: التصوف والفلسفة، ص ـ . 266–266.

[2] علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 48.

[3] مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1992، ج 2، ص 245.

[4] مصطفى صبري: المرجع السابق، ص 247.

لكن ثمة نقطة أكثر أهمية في الفلسفة اليونانية في نظرهم للاتحاد والحلول وهي "الماهيات". أي أن الحلول والاتحاد موجود بالماهية، أو بالقوة. ويحتاج فقط لأن يخرجه إلى ساحة الفعل عن طريق الفلسفة أو التصفية وليس من السهل إبطال هذا الرأي خاصة وأن هناك أدلة من السنة ظاهرها يثبت هذا، كما جاء في الحديث عن أبي هريرة، عن النبي قال: «خلق الله آدم على صورته»[1]. وكذا تعلق أسماء الله بالخلق.

وقد تؤول الماهية عند ذاك بعلم الله، حتى نبتعد عن تفسير ذلك بالحلول والاتحاد أو وحدة الوجود في نهاية المطاف.

وملخص الحلول والاتحاد في الفلسفة اليونانية أنهما موضوع فلسفي محض سواء بالنظر إليه من جانب الماهية، أو بالنظر إليه على مستوى تحققه الخارجي فالغرض منه المعرفة.

ونأتي إلى الديانة المسيحية التي استغلت فلسفة الحلول وكيفيتها مع معتقدها بعد أن كانت مجرد قرارات مجامع، أصبحت تؤطرها فلسفة محكمة رأسها الحلول أي حلول اللاهوت في الناسوت، وقد استفادت كثيرا من الفلسفة الهندية واليونانية كذلك، ترى اليعقوبية[2]. وهي من أشد فرق النصارى تطرفا أن المسيح جوهر واحد فيه الإنسان والإله وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحادا كاملا في الهوية في شخص المسيح[3].

اكتفينا بهذا المثال لأنه ينطبق في الحقيقة مع آية وردت في القرآن الكريم وهي قوله تعالى: ﴿**لّقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم، قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن**

---

[1] البخاري: الصحيح، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، ج 7، ص 125.

[2] اليعقوبية (فرقة مسيحية، تنسب إلى يعقوب) وعاش اليعاقبة في مصر والحبشة، يدور مذهبهم على القول بأن المسيح هو الله نفسه، وأن الإله مات وصلب وقتل وأن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر، ثم رجع بعد ذلك. انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عمر الرحمن عميرة، ط 1، عكاظ، الرياض، السعودية، 1982، ج 1، ص 111.

[3] عبد القادر محمود: المرجع السابق، ص 37.

يُهلك المسيح بن مريم وأمه، ومن في الأرض جميعا، ولله ملك السّموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء، والله على كلِّ شيء قدير﴾[1].

ونحن لا نبالغ إذا قلنا أن القرآن الكريم كان أبلغ في وصف عقيدتهم إذ هي في الآية بمعنى أن المسيح صار هو الإله نفسه، واتحدا في الهوية، وهو الذي عبر عنه تعالى في قوله: ﴿**الله هو المسيح ابن مريم**﴾ فهذه مقولتهم، و "هو" تدل على اتحاد الهوية وحلول الله في المسيح وتجسده فيه.

ونشير لرد القرآن لمزيد من الإيضاح، فقد جاء رد متسلسلا بدءا بنفي الهوية المشتركة وإثبات الثنائية، بين الخالق والمخلوق.

ثم نفيه الهوية بينه وبين الأرض لأنها تحت قبضته وقدرته فهي تأكيد على خروجها عنه، وإلا كيف يهلكها ؟.

بعد هذا انتقل القرآن إلى إثبات الصفات الموجبة للكمال والتنزه عن المخلوقات، وأولها: الملك، فملكك الشيء خروجه عن ذاتك، ثم أثبت الخلق نفيا لأي صفة أخرى كالفيض أو الصدور. فإذا كان الذي يصنع شيئا هو خارج عن ذاته، فكيف بالذي يخلق الخلق، وقد أكدها بقوله ﴿**ما يشاء**﴾ وهذه دلالة قطعية على أن المخلوقات التي نراها ليست عين الله، ولا هي منه ولا اتحدت معه في الماهية والعلم والوجود، وأكد هذه المشيئة بالقدرة التي لا يحدها وصف، ولا يبلغها نعت.

وقد أوردنا إبطال القرآن لقول النصارى في الحلول، لمزيد من التعرف على الحلول والاتحاد كواقع موجود في الديانات والثقافات الأخرى له فلسفة خاصة تجاه الإله والكون.

---

[1] المائدة، آية: 17.

عرفنا بالتقريب أهم ما يدور في الثقافات حول الحلول والاتحاد ويمكننا أن نجمل أهم النتائج فيما يلي:

أن الحلول والاتحاد خارج عن الأصل وهو الثنائية، سواء بالنسبة للذين يعتبر عندهم تدين، أو للذين اتخذوه وسيلة لبلوغ المعرفة.

أنه لا ينكر أحد تأثير الحلول والاتحاد في البيئة الإسلامية، خاصة عند بعض الطوائف المنسوبة إلى الشيعة، والأصل الذي دار حوله الحلول هو الإمامة، ومن هذه الفرق تجد السبئية التي يزعم أصحابها أن الله حل في علي، وقد ارتبط الحلول والاتحاد بالخرافة، عندهم، ويذكر البغدادي طائفة الحلولية ضمن فرق الشيعة وهم الذين قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة وعبدوا الأئمة لأجل ذلك، ومنهم حلمان الدمشقي الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة فكان يمجدها لذلك، وكان غرض هذه الفرق فيما قال البغدادي إفساد التوحيد[1].

لكن هذه الفرق من الواضح أنها استغلت الحلول لبعد سياسي، أو ديني، وفكرة الحلول عندهم في عمومها تظل مبهمة، فلا يظهر منها إلا غايتها السياسية التي أصلها التقديس. ومن هذا المنطلق نستبعد أن تكون قد أثرت في التصوف الإسلامي.

بقي علينا أن نشير إلى الأثر الذي أحدثته هذه الثقافات في الممارسة الصوفية الإسلامية، أو الذي يمكن أن نراها أثرت فيه، ونحن هنا نستبعد طبعا كل البحوث التي تسلم نظريا بوجود أثر فعلي، أو على الأقل وجود تماثل وتقارب بينهما.

فإذا أردنا أن نثبت الأثر أو نبطله سنجيب على مجموعة من التساؤلات ونترك الباقي بعد تناول الحلول والاتحاد المتوهم في الممارسة الصوفية.

---

[1] البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 226.

لعل أول الجوانب التي تطرح استفهاما كبيرا هي هل هناك اتحاد وحلول فعلي بين الله والإنسان، أو أن الأمر مجرد اعتقاد ؟، كما أثبتنا من قبل فإنها في المسيحية مجرد عقيدة أو فلسفة تطورت بمرور الزمن، ولعلها تكون في الديانة الهندية والمصرية أولى باعتبار السذاجة والبساطة الموجودة عند هذه الشعوب، ولعل كثرة آلهتهم يفسر هذا، هذا على مستوى التصور أما على مستوى الممارسة فنحن لا ننكر أن الرياضات والتصفيات التي كان يمارسها الهنود قد تؤدي إلى نوع من الصفاء الروحي والتخلي عن حاجات الجسد، وقد يفتح له عن طريق ذلك معارف غير معارفنا، ويرى عوالم غير عالمنا، فهل هذه الحالات هي اتحاد مع الله، أم حالة فناء عادية تجعله يتصور أنه لا وجود للعالم، بل وجوده هو الوجود الحقيقي ؟ من المؤكد أن الحالة الثانية هي الأصح، وهي قد تحدث لكل من زكت نفسه، وصفت روحه ونقى باطنه، وترفع عن كل الشهوات وما يجذبه نحو البدن والنفس، وهي نوع من التسامي والفناء عن كل ما حوله. فيتصور أنه فوق البشر بل هو الإله عينه، وهذا طبعا يحدث في حالات الحلول والاتحاد الانطوائي الفردي.

وحالات الحلول والاتحاد في الحقيقة هي حالات البحث عن الحقيقة الموجودة الغائبة، ألا يمكن أن تكون تلك الرياضة والتصفية قد كشفت لهم حقيقة نفوسهم، وحقيقة التوحيد الغائبة عنهم والموجودة في فطرتهم، أليس الحلول والاتحاد ما هو إلا نوع من الزيغ عن فطرة التوحيد؟.

وبهذا نستطيع القول مبدئيا على الأقل أنه لا يمكن بأي حال أن نجد أثرا للحلول والاتحاد في التصوف الإسلامي.

المطلب الثالث: الحلول والاتحاد في التصوف الإسلامي وموقف ابن القيم منه

إذا كان الحلول والاتحاد، مجرد زيغ عن عقيدة التوحيد، فهل هذا ما حدث مع متصوفة الإسلام ؟، مع افتراضنا أن علم التصوف له أصوله العقدية فهو كمنهج للسلوك والمعرفة، ينطلق من نصوص الوحي.

لكن بعض الباحثين المسلمين والمستشرقين ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامي لا يخلو من مذهب الحلول والاتحاد، وهو ما يعبر عنه بالشطحات، وقد سبقهم إلى ذلك بعض المتصوفة والفقهاء، وقد اقتصر دارسوا التصوف الإسلامي على شخصيات صوفية معروفة خاصة البسطامي والحلاج.

وقبل التعرض للشخصيتين وآراؤهما نحاول أن نجري مقارنة بين ما يصطلح عليه المتصوفة القرب، وبين الحلول والاتحاد، يقول الغزالي: «وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول والاتحاد»[1].

فالقرب هنا يشبه حالة الحلول والاتحاد، وباستطاعتنا القول أن الظروف التي كان يعيشها الغزالي هي التي جعلته يفرق بينهما، أو على الأقل يربط بينهما في لهجة تحذير، إذ القرب ليس جديدا في الممارسة الإسلامية، لذلك كانت درجة المقربين لخواص عباد الله، وقد يقترن القرب من حالة الفناء التي لا يميز فيها الفاني، فتصدر عنه الشطحات الموهمة للحلول والاتحاد.

وهو ما تكلم عنه أيضا ابن القيم عندما ربط القرب بالمحبة، بحيث إذا استولت على العبد يفنى بها عن غيرها، فيصبح محبوبه كأنه يراه ويشاهده.

يقول ابن القيم في نص يكاد يشبه نص الغزالي: «فإذا لم يكن لديه معرفة صحيحة بالله وما يجب له وما يستحيل عليه، وإلا طرق باب الحلول إن لم يلجه، بسبب ضعف تميزه وقوة سلطان المحبة»[2].

---

[1] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 141.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 23.

والشبه يقع هنا في أن كل من الغزالي وابن القيم، لم يذكر أن الحلول والاتحاد موجود بالفعل، ولكن عبارة الغزالي كانت "يتخيل" وعبارة ابن القيم "طرق" وعبارة الغزالي كانت أدق، لأن التخيل لا صلة له بالحقيقية ولا وجود له واقعا، بينما "الطروق" فهو صبغة فعلية.

وثمة نقطة أخرى وهي خروج الحلول تماما عن القرب والفناء في المحبة، لذلك أشار ابن القيم إلى ضوابط العقيدة، فمن لم يكن له تصور واضح وقع في الحلول والاتحاد، وإنما قصد بذلك التوحيد بشتى فروعه، وأصله التفريق بين القدم والحدوث.

بعد أن عرفنا الفرق بين القرب والحلول، نحاول أن نتعرف على النموذجين اللذين يفترض أنهما تحققا بالقرب والمحبة. وألصق بهما الحلول والاتحاد.

وأولهما أبو يزيد طيغور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي البسطامي المتوفى سنة 264 هـ[1].

يقول التفتازاني: «والحقيقة أن البسطامي صاحب مذهب اتحادي قائم كما قلنا على أساس الفناء»[2].

ويقول كوربان أن فلسفة البسطامي مبنية على الأنا والأنت والهو ومن خلال هذه الثلاثية، يتحد الإلهي والإنساني، ويتبادلان في فعل متعال من المحبة والعشق[3].

فهل حقيقة أن مذهب البسطامي كان اتحاديا ؟.

---

[1] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 2، ص 531.

[2] التفتازاني: المرجع السابق، ص 123.

[3] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 290.

يقول البسطامي: «عملت على المجاهدة ثلاثين سنة، فما وجدت شيئا أشد علي من العلم ومتابعته، ولولا اختلاف العلماء لبقيت، واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد»[1].

وقد كانت غاية البسطامي العبودية، إذ العابد يعبده بالحال والعارف الواصل يعبده في الحال، والجمع عنده يرتبط ارتباط بالعبودية[2].

ويتكلم عن اتحاد المراد: «غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء، توقعت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري ومعرفته سبقت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي وطلبه لي أولا حتى طلبته»[3].

فبهذه النصوص نذكر أشياء لا تتفق مع الحلول والاتحاد، أولها العلم، وثانيها العبودية، وثالثها، اتحاد المراد وسبق المنة والفضل من الله على عبده.

وقد استند الذين رموه بالاتحاد والحلول إلى قوله: «منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآة نفسي لأنني لست الآن من كنت، وفي قولي "أنا" والحق إنكار لتوحيد الحق لأنني عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه، بل أنظر إن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي يتكلم بلساني، أما أنا فقد فنيت»[4].

فهذا الاتحاد على وجه التحقيق هو في الحقيقة اتحاد المراد، وهذه درجة لا يبلغها إلا الأولياء، إذ يصبح بالحق يسمع وبه يبصر، وبه يمشي ويبطش. وهو اتحاد مراد المحب مع مراد محبوبه، أو اتحاد خواص المحبين[5].

---

[1] السلمي: طبقات الصوفية، ص 70.

[2] السلمي: المرجع نفسه، ص 70.

[3] السلمي: المرجع نفسه، ص 72.

[4] التفتازاني: المرجع السابق، ص 119.

[5] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 167.

ويشتهر على البسطامي قوله "سبحاني" وقوله "ما في الجبة إلا الله" وهي ألفاظ يوهم ظاهرها الحلول والاتحاد. وكل المتصوفة يجمعون على أن البسطامي قالها في حالة سكر.

ولكن هناك عبارة صريحة للبسطامي يقول فيها: «فصرت أقول سبحاني ما أعظم شأني، من باب التحدث بنعمة ربي وتطهير نفسي»[1].

فهل هذه الحال تعبر عن القرب أم على الحلول والاتحاد ؟.

وهنا نرجح أن يكون البسطامي شرح درجة القرب التي وصل إليها بالتالي فلا نحمل كلامه على ظاهره فهو من باب الإشارة، لذلك لوردت هذه العبارات لأصحابها لانكشفت أسرارها، ومادامت هذه الأحوال الصوفية مشاعر نفسية كلها، فلا عجب أن ينطق أبو يزيد بهذه العبارات، ويكون فيها صادقا في الترجمة عن حاله[2].

هذا إضافة إلى أن الرجل بلغ مقاما لا يمكن وصفه، فما لا نملك عباراته لا يجوز لنا أن نقول إننا ندرك إشاراته، يقول الجوزاني: «إن ما قاله وهو في مقامه، فمن أراد أن يفهمه فليرتق إلى هذا المقام، وليجاهد نفسه ليبلغه كما جاهد أبو يزيد هناك يستقيم كلامه»[3].

وينتج على العبارات التي ذكرها البسطامي تحقق، في حين رأي ابن القيم وقبله ابن تيمية أنها ليست ناتجة عن تحقق، وهذه العبارة التي ذكرها البسطامي عند ابن القيم ناتجة عن فرط المحبة والقرب.

يقول ابن القيم: «فإذا لم يكن عنده معرفة صحيحة بالله وما يجب له وما يستحيل عليه، وإلا طرق باب الحلول إن لم يلجه بسبب ضعف تمييزه وقوة سلطان المحبة عليه، واستلاء

---

[1] عبد الباقي سرور: شخصيات صوفية، د ط، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1948، ص 130.

[2] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ط 3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص 38.

[3] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 56.

المحبوب على قلبه بحيث يغيب عن ملاحظة ما سواه، وفي مثل هذه الحال، يقول: سبحاني، أو ما في الجبة إلا الله... والتي نهايتها أن يغفر له ويعذر لسكره وعدم تميزه»[1].

ولا يهمنا عبارات البسطامي في الحقيقة فالمؤكد أن ما قاله هو عين ما تحقق به من القرب، فبدلا من قراءة هذه العبارات على أنها رمز الحلول والاتحاد، لما لا نقول هي رمز القرب والتحقق، إذا فرقنا بين الخالق والمخلوق، فأبو يزيد غايته العبودية من وراء كل ذلك، والعلم هو مستنده ومبدؤه وتلك العبارات التي صدرت عنه تدل على قربه وبدلا من أن نشبه هذه العبارات بالحلول والاتحاد علينا أن نبعد القرب في أي مشابهة بينه وبين الحلول والاتحاد.

وقصدنا هنا ليس تبرئة تلك العبارات والأقوال، بل كان قصدنا أن لا تبقى تلك العبارات هي أهم ما ميز حياة البسطامي، بدلا من توجيه الأنظار نحو قربه، وعبوديته اتجهت الأنظار نحو شطحاته.

بعد أن تعرضنا لشخصية البسطامي وأدركنا أن ما قاله البسطامي هو تحقق بالقرب، ننتقل إلى الحلاج.

والحلاج إضافة إلى نسبته إلى القول بالحلول، فهو شخصية غامضة وهنا لن تفيدنا شطحات الحلاج لوحدها بل سنتوسع في حياته.

---

[1] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 23.

والحلاج هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، من بلدة بيضاء بفارس، وقد صحب مجموعة من المتصوفة منهم الجنيد، وأبو الحسين النوري[1]، وعمرو بن عثمان المكي[2]، توفي سنة 299 هـ[3].

تحكي كتب السير فتنته مع عمرو بن عثمان المكي، وأنه تكلم فيه بالعظائم، فرحل إلى الهند، ثم تركستان وخراسان، وخوزستان، ثم عاد إلى بغداد ودعا الناس إليه، وقد كان له أتباع كثيرون في كل بلاد زارها[4].

ولما نعود إلى تصوف الحلاج وما اتهم به نجد قولته المشهورة "أنا الحق" وقد عذره فيها بعض المتصوفة لسكره بينما قبح عليه آخرون ومنهم الجنيد الذي يرى بأن الحلاج لم يفرق بين القديم والمحدث.

ولعل هذا ما أيده ماسنيون في قوله بأن الحلاج لم ينطق بهذه الكلمة نتيجة جذب ولا كلمة شطح، وإنما كانت تعبيرا عن نظرية كاملة في ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت[5].

فهل ما ذهب إليه ماسنيون كان حقيقة ؟ سنكتفي بذكر دليلين يدعمان رأي ماسنيون وهي أدلة بالغة الأهمية، دون أن نخوض كثيرا في أشعار الحلاج على افتراض أنها رمزية.

---

(1) أبو الحسين النوري: أحمد بن أحمد، ولد ببغداد، كان من أجل المشايخ والعلماء، صحب السري السقطي، توفي سنة 295 هـ. انظر: السلمي: المرجع السابق، ص ص 164-165.

(2) المكي: عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص، أبو عبد الله المكي، له مصنفات في التصوف صحب الجنيد، وسعيد الخراز، اختلف في سنة وفاته والراجح سنة 297 هـ. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج 12، ص 225.

(3) ابن خلكان: المرجع السابق، ج 2، ص ص 140-143.

(4) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، د ط، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، د ت، ج 8، ص 113.

(5) محمد جلال شرف: المرجع السابق، ص 292.

يذكر كتّاب السير أن الحلاج كانت بدايته جيدة وتأله وتصوف، ثم انسلخ من الدين، وتعلم السحر، واراهم المخاريق[1] كما يذكر الخطيب البغدادي أنه كان على مذهب الصوفية ابتداء ثم كانت له شطحات وافتتن به قوم من أهل بغداد وقوم من أهل طاغان وخراسان[2].

واستغل المستشرقون أقوال وأشعار الحلاج وعذابه لتفسيرهما تفسيرا لاهوتيا، فمن قول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته　　سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقـــه ظاهـــرا　　في صورة الآكل الشارب

يعلق نيكلسون على الأبيات بأن الله يشمل طبيعة الإنسان الروحي منها والجسدي، فإن لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد أو كما قال ماسنيون عن طريق الروح القدس التي تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد، لذلك قال الحلاج:

مزجت روحك في روحي　　كما تخرج الخمرة بالماء الزلال

فإن مسك شيء مســـني　　فإذا أنت أنا في كل حـــال[3]

وهناك من يشبه عذاب الحلاج وصلبه بعذاب عيسى وصلبه، أي وكأن عذاب الحلاج يشبه عذاب المسيح لأن كل منهم ادعى الحلول[4].

وبعيدا عن لغة الرمز يشرح الحلاج فلسفته الحلولية قائلا: «من هذب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يسمو ويرتقي في درجات

---

[1] ابن حجر: لسان الميزان، ج 2، ص 359.

[2] البغدادي: المرجع السابق، ص 260-261.

[3] نيكلسون: المرجع السابق، ص 139.

[4] Carra de vaux: Les penseurs de l'Islam, Librairies buentaliate, Paris, 1984, P 213.

المصافات حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى ابن مريم»[1].

وقد أوردنا الدليلين ليس لنثبت الحلول والاتحاد بقدر ما نثبت تحول حياة الحلاج الحقيقية.

وبناء على هذا يمكننا أن نميل إلى ما قاله ماسنيون من أن كلمة "أنا الحق" التي نطق بها الحلاج مبنية على أسس نظرية لا مجرد قول في حالة سكر وفناء.

وقد ذكرنا كل هذا ليس لمحاكمة الحلاج، بل كيما نشير إلى أقوال الحلاج التي استغلها المستشرقون للطعن في التصوف الإسلامي وأعلامه وحتى لو أبعدنا حياة الحلاج جانبا فإن ما هو معطى من نصوصه، قد يشكل خطرا على فهمنا للفكر الصوفي. أعني أن يصبح التصوف مجرد بحث في حقيقة الشطحات، وهل هي من الحلول والاتحاد.

ولعل عدم إشارة ابن القيم بالتفصيل لهذا المذهب ينطلق من عموم موقفه من الشطحات خاصة كل ما يؤدي إليها من الاستغراق في الفناء والجمع، إلى عين الجمع.

لذلك فابن القيم يرى أن كل من لم يفرق بين الرب والعبد، وبين القديم والحديث، وبين الصانع والمخلوق. والأمر والنهي فهو على مذهب الحلول والاتحاد[2]. وهو الذي قصده ابن القيم في النص السابق من أن أي تصور خارج عن العقيدة الصحيحة يؤدي بصاحبه إلى ولوج باب الحلول.

ولعل هذا ما وقع فيه الحلاج، ويدخل في هذا كل من لم يضع التفرقة نصب عينه والتي ذكرناها في معالجة باب الفناء.

---

[1] البغدادي: المرجع السابق، ص 263.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 348.

تبين لنا من خلال معالجة الحلول والاتحاد أنه لا يمت للممارسة الصوفية بصلة، وأن شطحات المتصوفة منها ما هو نتيجة قرب، ومنها ما هو نتيجة أصول نظرية في الحلول والاتحاد وهي خارجة عن الممارسة الصوفية، ذلك أن القرب هو مدخل الولاية، والمقربون هم أولياء الله خاصة الذين لم يتخذوا غير مسلك التوحيد والعبودية، طريقهم وغايتهم، وبغية التعرف على موضوع الولاية سنتطرق له في موضوعنا التالي.

المبحث الرابع: الولاية

لم تكن الولاية عند أوائل الصوفية شغلهم الشاغل بقدر اشتغالهم بتزكية النفس، والترقي في المقامات، والمجاهدة، لكنها صارت فيما بعد حديثا ذو بال، عند المتصوفة وظهرت لها تنظيراتها العملية، كما ظهرت في عصرنا دراسات استشراقية وإسلامية تناولت هذا الموضوع.

لذلك كان مهما دراسة موضوع الولاية والمفردات التي أحاطت بها، سواء عند المتصوفة أو عند ابن القيم أو عند غيرهم.

المطلب الأول: مفهوم الولايّة

عادة ما تربط الولاية بالولي، لذلك سنأخذ اللفظين على أساس أن معناهما واحد، وإن كان الأول مصدر والثاني وصف.

تجمع المعاجم اللغوية على أن معنى ولي يدل على القرب[1]. وقد يكون هذا القرب من حيث المكان والنسبة، أو من حيث النصرة[2].

---

[1] ابن الفارس: المرجع السابق، ج 6، ص 141.

[2] الأصفهاني: المرجع السابق، ص 533.

أما الولاية فهي التي وردت في القرآن واختلف في معناها بناء على شكلها، فمنهم من قرأها بالفتح "وَلاية" ومنهم من قرأها بالكسر "وِلاية" وهي بمعنى واحد النصرة، وإن كان هناك من فرق بينها فالبفتح تعني النصرة، وبالكسر تعني السلطان والملك[1].

وجماع معنى الولاية في اللغة القرب والنصرة وهو الذي يساعدنا في فهمها في الفكر الصوفي.

وقد لخصها القشيري من الناحية الاصطلاحية في تعريفين:

أولهما: الولي من يتولى الله أمره، لقوله تعالى: ﴿**وهو يتولّى الصّالحين**﴾[2]. فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى الله حفظه ورعايته، وثانيهما: هو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان[3].

وقد دل هذا التعريف على أن الولاية مسبوقة بمنّ الله وفضله، في مقابل ذلك فإن الولي ملزم بالاستقامة الكاملة التي لا يتخللها نقص، وهذا فيه إشارة إلى أن الولاية محض هبة من الله تعالى. وهو الذي قصده سعيد الخراز بأن الله إذا أراد أن يوالي عبدا من عبيده فتح عليه القرب، ثم رفعه إليه إلى مجالس الأنس ثم أجلسه على كرسي ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا بقي بلا هوى حينئذ صار زمنا فانيا ونهاية ذلك أن يقع في حظه تعالى، ويبرأ من دعاوي نفسه[4].

وبهذا القول تتضح المعالم الكبرى للولاية عند المتصوفة، فهي منة من الله وفضله، ومتابعة من الله لوليه، ثم مجاهدة الولي لنفسه، وحظوظها، فهي انتقال من المجاهدة والمكابدة إلى التحقق.

---

(1) الآلوسي: روح المعاني، ص 284.

(2) الأعراف، آية: 196.

(3) القشيري: المرجع السابق، ص 118.

(4) القشيري: الرسالة.

والولاية عند ابن القيم: «هي القرب من الله عز وجل، فولي الله هو القريب منه»[1]. دون أن نغفل أن ابن القيم كان يشير إلى أن منّة الله دائما تسبق فعل العبد، وإن كان تعريفه قصر الولاية على نتيجتها وهي القرب. دون أن يذكر منّة الله وفضله، ولا عمل العبد، ولكنه متضمن فيه باعتبار أن القرب من شروطه العمل.

فلا خلاف بين ابن القيم والمتصوفة في أن الولاية أولها منّة وفضل من الله ورسطها مجاهدة ومتابعة، وآخرها منّ وفضل بتقريب الله لعبده له، وقرب عبده منه.

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير اختلاف المتصوفة حول المنّة والهبة والكسب في الولاية، فهي تجمع بينهما، وهو رأي الجنيد والبسطامي. وإن كان الترمذي[2] يرى أن الولاية هبة باعتبار أن الله يجتبي أولياءه كما يجتبي الأنبياء، ويسمى عنده الولي المجذوب، الذي لا يعان من جهد الطريق[3].

المطلب الثاني: مشروعية الولاية:

قد يبدو للوهلة الأولى أن مشروعية الولاية من نافلة القول ذلك أن أهل السنة مجمعون على مشروعيتها إذا تحققت بشروطها، لكن بعض الدراسات الاستشراقية وحتى الإسلامية تجعل لزاما التطرق لتأصيلها. خاصة تلك الدراسات التي نرجع الولاية إلى مصدر شيعي، ولعلها في هذا تستند إلى تطور الولاية، فغرضنا إذا أن نثبت تبعية الولاية لنصوص الوحي، بل وأنها جزء لا ينفك عن الرسالة المحمدية الخاتمة.

---

[1] ابن القيم: بدائع الفوائد، ج 3، ص 106.

[2] الترمذي: هو محمد بن علي بن الحسن، أبو عبد الله الترمذي، صحب أبو تراب النخشبي، ويحيى الجلاء، وهو من كبار مشايخ خراسان، كان مستقيم الطريقة ويرد على المرجئة، توفي سنة 320 هـ على الراجح، انظر: أبو نعيم: المرجع السابق، ج 10، ص 218-219.

[3] عبد الفتاح عبد الله بركة: الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، د ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د ت، ج 2، ص 143.

وقد استغلت الدوائر الاستشراقية الناحية الدلالية للكلمة التي لم يخرجوها على معنى السلطة، إذ تصبح عندئذ مجرد فهم معكوس للإمامة عند الشيعة كما رأينا من قبل[1].

لكن إذا كانت الولاية هي الإمامة عند الشيعة، فما هو رأي الشيعة فيها إذن ؟.

للإجابة على هذا السؤال نورد رأي جعفر الصادق الذي يقول: «إن العلم الذي أنزل على آدم لم يرفع، وما مات عالم إلا وقد ورث علمه» ويقول الباقر[2]: «إن عليا كان عالما والعلم يتوارث».

فالولاية من نور النبوة وهي ولاية الإمام في العرفانية الشيعية[3].

ويشرح عابد الجابري- وهو من الباحثين المهتمين بالفكر العربي- استفادة الصوفية المسلمين من الشيعة بشيء من التفصيل ونوع من التبرير المنطقي الذي أنه استند إلى الهيكل التنظيمي المتأخر للأولياء الذي كما قلنا من قبل، أنه يختلف مع مستوى التأصيل.

فالولاية عند الشيعة نوعان ولاية خاصة تباطن دور كل نبي من الأنبياء الكبار ويختمها الإمام الأخير في دور الإمامة، وبالنسبة لدور النبي فخاتم الولاية بدوره هو الإمام الثاني عشر، وتتأسس الولاية بالارتباط المباشر مع أئمة الشيعة ابتداء من علي بن أبي طالب إلى جعفر الصادق[4].

---

[1] ميشيل شوركيفيتش: الولاية، ترجمة: أحمد الطيب، د ط، المجلس الأعلى للثقافة، د ف ن، 2000م، ص 18.

[2] أبو جعفر محمد بن زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الملقب بالباقر، أحد الأئمة الاثني عشر، كان عالما، توفي سنة 113 هـ، انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، ج 4، ص 184.

[3] عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ص 320-321.

[4] عابد الجابري: المرجع السابق، ص 245-246.

ولم يعطنا الباحث رغم استناده إلى أقوال المتصوفة والشيعة، أي علاقة تؤكد ارتباط الولاية بالإمامة، إذ رغم إشادة القوم بعلي فهو لم يكن عندهم إلا صحابي من كبار الصحابة المشهور بالحكمة.

ويقدم الجابري دليلا آخر على ارتباط الولاية بالتشيع مماثلة من خلال الهيكل العام المشكل لكل منهما المتمثلة في الألفاظ التي صاحبت الولي مثل القطب وهو رأس العارفين، وسمي بذلك لمدار المعرفة عليه، في مقابل الأبدال والنقباء عند الشيعة[1].؟ وهذه المقاربة التي قدمها عابد الجابري تهدم ما قاله سابقا على اعتبار أن هذه المقاربة هي مرحلة متقدمة لتطور مفهوم الولاية أو الولي.

وقد كان للمستشرقين مثل هذه المقاربات التي ذكرها عابد الجابري وقد ركز عليها هنري كوربان وهو أحد المهتمين بدراسة العرفان الشيعي، فيرى أنها من صميم التشيع[2].

وهناك من يرى أنها ذات أصول يهودية، في قولهم بأنهم أولياء الله، فهم بذلك أخذوا مرتبة رفيعة عند الله[3].

ورغم كل هذا فإننا لا ننفي وجود ذلك الشبه خاصة إذا عرفنا أن هذه الألقاب التي تطلق على الأولياء مثل الغوث ورأس العارفين جاءت متأخرة، هذا إضافة إلى التمجيد الذي يعنى به رأس العارفين مما يجعله شبيها بالإمام عند الشيعة[4].

---

[1] عابد الجابري: المرجع نفسه، ص 346.

[2] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 285.

[3] نيكلسون: المرجع السابق، ص 120.

[4] اسعيد علوان: محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق (دراسة وتحقيق)، رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، السنة الجامعية: 1986-1987، ج 1، ص ص 96، 97.

إن ما ظهر من خروقات في التصوف باسم الولاية في الثقافة الإسلامية، لا يعطي المبرر الكافي لإلغاء فاعليتها الاجتماعية وأصالتها.

فمن كتابه تعالى هناك آيات كثيرة تتحدث على أولياء الله، من ذلك قوله تعالى: ﴿**ألا إنّ أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[1]. هذا إضافة إلى الآيات التي وردت في ذكر درجة المقربين، والصديقين والأبرار، يقول تعالى: ﴿**والسّابقون السّابقون،أولئك المقرّبون**﴾[2] وقوله: ﴿**والصّدّيقين والشّهداء وحسن أولئك رفيقا**﴾[3] وقوله: ﴿**إنّ الأبرار لفي نعيم**﴾[4].

والصالحين

أما من السنة فهي البحر الذي اغترف منه القوم، وعادوا إليها لما تاهت بهم السبل، وظن بهم الناس الظنون. وأهم حديث في الباب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله : «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، في يسمع، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبد المؤمن: يكره الموت وأنا أكره مساءته»[5].

فهذا الحديث هو معتمد القوم، وهو أوسع من أن يشرح وأبلغ من أن يفسر، ولكن ثمة لطيفة نذكرها، وهي الربط بين الولي الوارد في أول الحديث، وبين التقرب بالنوافل المؤدي إلى المحبة المؤدية إلى القرب، قرب العبد من ربه، وقرب ربه منه، فالولاية تدور حول معنى القرب،

---

(1) يونس، آية: 62

(2) الواقعة، آية: 10، 11 .

(3) النساء، آية: 69.

(4) المطففين: آية: 22.

(5) البخاري: الصحيح، كتاب الرقاق، بابا التواضع، ج 7، ص 190.

الذي لا يتحقق إلا بالمحبة، والولاية لا تتحقق إلا بالمحبة فأين الشبه بين الولاية والإمامة، وشتان بين عمل ومحبة وقرب، وبين ادعاء وزعم، وفكر ونظر.

المطلب الثالث: أنواع الولاية ومراتبها

قسمها الحكيم الترمذي إلى نوعين: ولاية عامة وخاصة، فالعامة لمجموع المسلمين، وذلك في النطق بالشهادتين، أما الولاية الخاصة فهي واقع روحانية أصفياء الله الذين يتكلمون معه أو يتصلون به[1].

وهذا التقسيم تجده أيضا عند ابن القيم، فالعامة للمؤمنين المتقين أما الخاصة فهي تتطلب أن يكون العبد قائما بالله بجميع حقوقه مؤثرا له على كل ما سواه في جميع حالاته، قد صارت مراضي الله ومحابه هي همّه ومتعلق خواطره يصبح ويمسي وهمّه مرضاة ربه[2].

من السهل إدراك الفروق بين الحكيم الترمذي وابن القيم، خاصة في الولاية العامة إذ يشترط فيها ابن القيم التقوى على عكس الترمذي، في حين أن الولاية الخاصة فالشبه واضح بينهم، وهي لخاصة عباد الله، وحتى نبين الشبه أكثر نذكر رأي للترمذي يبين فيه الولاية الخاصة، فالولي هو الذي يجعل حق الله وقد أنفق جهده ووسعه، ولم يدخر طاقة في سبيل حق الله، جاعلا حق الله غايته وهدفه يرعاه ويتطلع نحوه، ويتجه إليه حتى إذا انقطع وتحير لم يجد له ملجأ يخرجه مما هو فيه غير رحمة الله، هذا القرب والاتصال ينطبع على سلوك العبد فلا يتكلم إلا بالله ولا يسمع إلا به، ولا يتحرك إلا بالله[3].

فهذا لا يختلف تماما عما قال به ابن القيم في الولاية الخاصة، وهي حقيقة الولاية.

---

[1] الحكيم الترمذي: معرفة الأسرار، تحقيق: إبراهيم الجيوشي، د ط، دار النهضة العربية، مصر، د ت، ص 49.

[2] ابن القيم: بدائع الفوائد، ج 3، ص ص 106-107.

[3] عبد الفتاح عبد الله بركة: المرجع السابق، ص 104.

ويقسم الترمذي مراتب الولاية إلى الصادقين، والصدّيقين، والمقربين، وكل هذه المراتب عنده متعلقة بمجاهدة النفس، فالصادقين هم الذين صاروا بكليتهم إلى الله، فأزالوا كل العقبات، والصديقين لم يتحرروا كلية من آفات النفس، والمقربين خاصة بالأنبياء[1].

وهو نفس التقسيم الذي نجده عند ابن القيم على مستوى اللفظ، وإن كان الترمذي أضاف الصادقين.

وقد التزم ابن القيم نصوص الوحي في ترتيب الولاية، وهذه المراتب هي المقتصدين الأبرار أصحاب اليمين، والسابقون المقربون، وإن كان يضيف مرتبة الصديقية في بعض المواضع، ولكنها تنضوي تحت مرتبة السابقين المقربين، وهم أصحاب الولاية الخاصة.

يصف ابن القيم حال المقربين وعلمهم بأنه أشرف العلوم بعد علم التوحيد، أما حالهم فيكفي أنه اعترف بأن القوم ليس من السهل إدراك طريقهم، يقول في معرض حديثه عن درجة المقربين: «بل ما شممنا له رائحة، ولكن محبة القوم تحمل على تعرف منزلتهم والعلم بها، وإن كانت النفوس متخلفة منقطعة عن اللحاق بهم»[2].

هذا وصف حال السابقين المقربين وهو أعلى درجات الولاية، لكن لماذا قصر ابن القيم هذا الوصف على المتصوفة السالكين ؟، سنحاول أن نعطي جوابا لهذا التساؤل. من المؤكد، أن ذلك يتعلق بعلم القوم، الذي قال عنه ابن القيم أنه أشرف علم بعد علم التوحيد، فلما كانت غاية القوم ومقصودهم هو الله عز وجل، وكانت وسيلتهم في ذلك عبادة الله وطاعته، وعبوديته عبودية كاملة، كان ذلك حظهم بأن أصبحوا لله وبالله ومع الله، لم يبق لأنفسهم حظ.

---

[1] عبد الفتاح عبد الله بركة: المرجع السابق، ص 254.

[2] ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 205.

فكانت طريق القوم أعظم الطرق، فاستحقوا بذلك وصف السابقين المقربين فالعبرة بالمعاني والعمل، لا بالألفاظ والفكر، بالتخلق والحال، لا بالعلم والمقال.

فلما عرفنا هذا أدركنا أن الألفاظ التي لصقت بالأولياء لا معنى لها ومن هذه الألفاظ: الغوث، والنجباء، والأمناء وغيرها من الألفاظ التي تدل على مراتب مرتبطة بالواقع أكثر من ارتباطها بمقام القرب.

وما روي بشأنها من أحاديث، لم ينطق به النبي كما ذكر المحققون إلا الأبدال[1].

إن هذه المصطلحات في الحقيقة لو تعمقنا فيها نجدها ذات بعد اجتماعي إذ يصبح القطب مثلا رئيسا روحيا لمجموعة تنضوي تحته، فهذه الأسماء استخدمت استخداما أفقيا، بدل أن تستخدم استخداما عموديا فصارت الولاية تشكل نظاما سلطويا أشبه بالنظام الكنسي، إذا تنقلت بذلك الولاية من تأنيس الأتباع إلى تقديس الأولياء، ومن الإتباع إلى التشريع، ومن التبليغ والمواصلة إلى السلطة والتسلط وأصبحت الولاية غاية ومطلبا في ذاتها مع الإشارة إلى أن هذا لا ينطبق على كل الأولياء، فقد ظلت الولاية حريصة على أداء وظيفتها المتصلة بنبوة آخر الأنبياء محمد ورسالته.

المطلب الرابع: الولاية والنبوة

وهذا في تصورنا أهم عنصر يمكن تناوله في موضوع الولاية، حتى نبرز الصلة بين الولاية والنبوة، وأهمية الولاية للنبوة والرسالة، في هذا الصدد سنتناول ثلاثة عناصر نعتقد أنها تفي بالغرض، إضافة إلى تناول خاتم الولاية في عنصر مستقل، فالعنصر الأول نبرز فيه الصلة بين النبوة والولاية، ونتناول وراثة الولاية للنبوة، كما نتطرق للكرامة والمعجزة.

---

[1] ابن تيمية: الفرقان، ص 26.

تتداخل الولاية مع النبوة، والولي مع النبي، ويرى المتصوفة أن كل نبي ولي، وتمتد لأن يحمل النبي صفات الولي، وهو ما يجعلنا نقول بأن الولاية جزء من النبوة لا تنفصل عنها، وهذه الحقيقة تجعلنا لا نقبل بعض القضايا النظرية التي دارت حول هذا المعنى، منها قول بعضهم أن الأولياء أقل من الأنبياء والمتصوفة لا يقولون بأفضلية الولي على النبي، فالولاية عندهم جزء من النبوة، فكيف يكون الولي أفضل من النبي، والنبي جمع بين الولاية والنبوة، وهو نفس الطرح للذين قالوا بأن الولاية أعظم من الرسالة والنبوة، فكيف يصح لهم ذلك، وكل رسول نبي وولي أيضا، فرسالته متضمنة لنبوته ونبوته متضمنة لرسالته.[1]

فكيف يقول هؤلاء الذين بأن الولاية أعظم من الرسالة والنبوة، فيقارنون بين العام والخاص، والجزء والكل، والدائرة والنقطة، فلا يمكن أن نسلم لهؤلاء في أن الولاية أفضل من الرسالة، أليست الولاية جزء من النبوة والنبوة جزء من الرسالة ؟ وإنما انفصال الولاية عن النبوة عامل نقص لا عامل كمال كما أن انفصال النبوة عن الرسالة عامل نقص كذلك. إذا فالنبوة فرع عن الرسالة، والولاية فرع عن النبوة.

ويستند الذين يفضلون الولي على النبي إلى قصة الخضر عليه السلام مع موسى، فظنت هذه الطائفة أن عدم إجابة موسى على الخضر، هي قوله تعالى:﴿**لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا**﴾[2]، قالوا: هذا نقص في النبوة وزيادة للخضر[3].

وابن عربي[4] وهو من الذين خاضوا في الولاية، يرى أن كل نبي ولي، لكنه بعدها يقيد الرسالة بالزمان والمكان في حين أن الولاية لا تنقطع أبدا، وفي نظريته عن الولاية يقسم ابن

---

[1] ابن تيمية: الفرقان، ص 108.

[2] الكهف: آية: 73.

[3] الطوسي: المرجع السابق، ص 535.

[4] محي الدين أبو بكر محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي، كان كثير العلم ذكيا ترجم وتفرد بالعبادة والخلوة، من أهم كتبه الفصوص، والفتوحات المكية توفي سنة 638 هـ. انظر: الذهبي: المرجع السابق، ص ص 48-49.

عربي النبوة إلى خاصة وعامة. فالنبوة العامة هي الولاية وهي لا تنقطع، والنبوة الخاصة هي نبوة التشريع والرسالة[1].

لكن ابن عربي يرى بأن الولي أفضل من النبي، فالرسول عنده أتم لأنه ولي لا من حيث هو نبي رسول بل من حيث هو ولي، والولي التابع له أقل منه فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا، فيما هو تابع له فيه[2].

ولكن مع هذا الاعتراف من ابن عربي بأن النبي أفضل من الولي من جهة التبعية، فإن في قوله بأن الولاية هي الفلك الذي تدور عليه الرسالة والنبوة، يؤدي إلى القول بأن الولاية أصل والرسالة والنبوة فرع عنها.

إلا أننا نقول بأن الرسالة هي الأصل والولاية فرع عنها، ومن ثم تصبح الرسالة هي الدائرة التي تدور في فلكها النبوة والولاية، وذلك باعتبار التبعية، فلا معنى للولاية خارج هذا الإطار.

والتبعية لها جانبان: الاقتداء، والتبليغ، والولي لا يسمى وليا إلا باقتدائه بالرسالة أولا ثم تبليغه لها.

ويعضد هذه التبعية أقوال المتصوفة، فقد قال البسطامي: «الولي هو الصابر تحت الأمر والنهي»[3]، وقال الجنيد: «العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك» ويؤكد تبعية هذه العبادة للرسالة، في قوله: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول واتبع سنته، ولزم طريقته»[4].

---

[1] ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 134.

[2] ابن عربي: المرجع نفسه، ص 135.

[3] الهجويري: المرجع السابق، ص 452.

[4] أبو نعيم الأصفهاني: المرجع السابق، ج 10، ص 257.

وتتأكد هذه التبعية في عصمة الأنبياء والرسل، واستحالتها على الأولياء ومن المتصوفة من نفي الولاية بالردة كالجنيد والمحاسبي، ومنهم من نفاها بارتكاب الكبيرة كعبد الله التستري[1]، وسليمان الداراني[2]. فشرط الولاية المداومة على الطاعة[3].

وكل هذا لا ينافي وقوع الولي في ظلم نفسه أحيانا بالذنوب والمعاصي فولايته وصديقيته لا تنافي ظلمه لنفسه، كما رأى ابن القيم[4].

وكل هذه النصوص تبين كيف أن الولاية تسقط بمجرد الخروج عن الشريعة والولي لا يسمى وليا إلا لأنه حافظ على الشريعة علما وعملا وحالا. إذن فالكمال متعلق تماما بالرسالة لا بالولاية. فالرسالة إذن هي الفلك الذي يدور فيه كل ما سواه من نبوة وولاية.

وإذا أدركنا هذا الجزء من تبعية الولاية للرسالة والنبوة، سوف ندرك وظيفة الولاية والأولياء، فالولاية قائمة على أساس إقامة الشهادة شهادة على صدق رسالة الرسول[5].

يقول الجنيد : «إن الله جل ثناؤه لا يخلي الأرض من أوليائه، ولا يعريها من أحيائه، ليحفظ بهم من جعلهم سببا لحفظه ويحفظ بهم من جعلهم سببا لكونه»[6].

---

(1) هو سهل بن عبد الله، أبو محمد التستري، من أئمة القوم وعلمائهم، تكلم في علوم الرياضات والإخلاص وعيوب الأفعال، صحب محمد بن سوار، وذو النون المصري، توفي سنة 283 هـ على الأرجح، انظر في ترجمته: السلمي: للرجع السابق، ص 206.

(2) سليمان الداراني: هو عبد الرحمن بن عطية، من أهل دمشق، أحد رجال الطريقة الصوفية المشهورين من أرباب الجد في المجاهدات، توفي سنة 215 هـ. انظر: ابن خلكان: للرجع السابق، مج 3، ص 131.

(3) الهجويري: للرجع السابق، ص 440.

(4) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص 198-199.

(5) الهجويري: للرجع السابق، ص 456.

(6) أبو نعيم: للرجع السابق، ص 280.

وهذه الحقيقة قد أكدها الهروي صاحب "منازل السائرين"، فالولي الوارث لعلوم الأنبياء الحافظ لسنة النبي، يعود دائما من عملية التطهير المستمرة ليؤدي رسالته بعد إفاقته، كإفاقة موسى بعد صعق الطور[1].

وتبعا لهذه الوظيفة فإنه يبدو أن رأي القائلين بخفاء الولي، ضعيف ذلك أنه لا يحقق هذا المقصد الذي لأجله جعلت الولاية وهو حفظ الرسالة، وهو ما أدركه أبو حامد الغزالي عندما عزم على نشر العلم بعد عزوفه عنه.

وهو الرأي الذي ذهب إليه ابن القيم، إذ الولاية لا تتحقق عنده إلا بالفهم عن رسول الله، والولي إذا علم من نفسه أنه قائم بأمر الله فهذا إن قال أنا ولي كان صادقا[2]. وهذا يبطل كذلك من قال بأن الولاية في مقام النبوة اعتمادا على أن كل واحدة منهما تعتمد الوحي أو الإلهام كما يشير إليه بعض المستشرقين[3].

وتأكيدا لهذه التبعية سنتناول أيضا موضوعا آخر له صلة كبيرة بها، وهو علاقة الكرامة بالمعجزة.

والكرامة أمر خارق للعادة يظهره الله على يد ولي من أوليائه تأييدا له، والفروق الجوهرية بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة خاصة بصاحبها، بينما المعجزة تعود على الغير، وصاحب المعجزة يقطع بأنها معجزة، في حين أن صاحب الكرامة لا يستطيع القطع بذلك[4].

وتستند الكرامة في مشروعيتها على القرآن والسنة، وعمل الصحابة، فمن القرآن ما حكى الله على كثير من أوليائه، منها قصة مريم وما كان يحصل لها من وجود الطعام. يقول

---

(1) عبد القادر محمود: دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص 310.

(2) ابن القيم: بدائع الفوائد، ص 107.

(3) EVA de vitray Meyerovitche: Mystique et poésie en Islam, 2em édition, Belgique, 1972, P 239.

(4) الهجويري: المرجع السابق، ص 455.

تعالى: ﴿كلّما دخل عليها زكرّياء المحراب وجد عندها رزقا، قال يا مريم أنىّ لك هذا قالت هو من عند الله﴾[1].

ومن السنة، ما روى أبو هريرة عن النبي أنه قال: «لم يتكلم في المهد إلا ثلاث، عيسى ابن مريم، وكان في بني إسرائيل رجل يقال له جريج، كان يصلي جاءته أمه فدعته فقال أجيبها أو أصلي فقالت: اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات وكان جريج في صومعته فتعرضت له امرأة فكلمته فأبى فأتت راعيا فأمكنته من نفسها فولدت غلاما فقالت من جريج فأتوه فكسروا صومعته وأنزلوه وسبوه فتوضأ وصلى ثم أتى الغلام فقال من أبوك يا غلام فقال الراعي، قالوا ابني صومعتك من ذهب، قال لا إلا من طين، وكانت امرأة ترضع ابنا لها من بني إسرائيل فمر بها رجل راكب ذو شارة فقالت اللهم اجعل ابني مثله فترك ثديها وأقبل على الراكب فقال: اللهم لا تجعلني مثله، ثم أقبل على ثديها يمصه، ثم مر بأمه فقالت اللهم لا تجعل ابني مثل هذه فترك ثديها فقال اللهم اجعلني مثلها، فقالت لما ذلك، فقال: الراكب جبار من الجبابرة، وهذه الأمة يقولون سرقت، زنيت و لم تفعل»[2].

وقد حدثت لكثير من الصحابة كرامات، فعمر بن حصين كانت تسلم عليه الملائكة، وقصة عمر بن الخطاب مع جيشه، وندائه «يا سارية الجبل يا سارية الجبل»، فقدم رسول الجيش، فقال: يا أمير المؤمنين لقينا عدوا فهزمونا فإذا بصائح: يا سارية الجبل، يا سارية الجبل، فأسندنا ظهورنا بالجبل فهزمهم الله[3].

فالكرامة جائزة الوقوع عقلا وشرعا تأييدا من الله لأوليائه، وقد أكد هذه العلاقة بين الكرامة والمعجزة المتصوفة، يقول النبهاني: «إذا ادعى الكرامة وكان صادقا تصير تلك الكرامة

---

[1] آل عمران، آية: 37.

[2] البخاري: الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب واذكر في الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها، ج 4، ص 140.

[3] عبد اللطيف محمد العبد: التصوف الإسلامي وأهم الاعتراضات الواردة عليه، ص 394.

معجزة لذلك النبي ومؤكدة لرسالته، وبهذا لا تكون الكرامة طاعنا في النبي بل تصير مقوية لها»[1].

وتصبح الكرامة حجة في الدين، كما كانت المعجزة، إذ يرى ابن تيمية أن الكرامات التي يكرم الله بها أولياءه والمتقين من عباده تصبح حجة في الدين، أو الحاجة بالمسلمين لها، كما كانت معجزات نبيهم كذلك[2].

وقد اشترط المتصوفة في الكرامة أن تكون مشفوعة بالوقوف على الأوامر والنواهي، والتزام حدود الشريعة، وإلا صارت مجرد سحر وشعوذة[3].

فالكرامة تحصل للولي ببركة إتباعه للرسول، فهي داخلة في معجزاته، وهذا القيد يلغي كل الخوارق التي ظهرت على يد المشعوذين والسحرة، أو حتى المكذوبة على أولياء الله، من مثل الطيران في الهواء، والمشي فوق الماء، وطي الأراضي، فالضابط في الكرامة عند المتصوفة وابن القيم هو ميثاق الكرامة مع المعجزة النبوية، والغرض من إظهار الكرامة هو إظهار تجدد معجزة النبي وصدقه في رسالته، وكل هذا لإتباعه، فإذا خولف هذا الأصل وهو تبعية الكرامة للمعجزة ومن ثم للرسالة، لم تصبح خوارق العادة كرامة.

وقد جمع ابن القيم وظيفة الكرامة وصلتها بالمعجزة في قوله: «وكرامات الأولياء هي من معجزات الأنبياء، لأنهم نالوها على أيديهم، وبسبب إتباعهم، فهي لهم كرامات وللأنبياء دلالات فلا تعارض بين المعجزات والكرامات»[4].

---

(1) يوسف النبهاني: جامع كرامات الأولياء، د ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، د ت، ج 1، ص 12.

(2) ابن تيمية: الفرقان، ص 175.

(3) أبو نعيم: المرجع السابق، ج 10، ص 40.

(4) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 505.

المطلب الخامس: خاتم الأولياء

وخاتم الأولياء من المسائل النظرية التي لا نجدها عند المتصوفة، وكان الحكيم الترمذي، هو أول من خاض فيها، وطورها ابن عربي بعد ذلك، وهذه المسألة لم تكن تلقى كبير عناية خاصة عند ابن القيم وأستاذه ابن تيمية، سوى إصدار أحكام في شأنها، فهي لا تدخل في الممارسة الصوفية، لذلك سنكتفي في موقف ابن القيم برأي أستاذه ابن تيمية.

ويستند الرأي القائل بأن هناك خاتم للأولياء بالمماثلة بينه وبين النبوة، فكما أن هناك خاتم الأنبياء، فهناك أيضا خاتم الأولياء.

وعند ابن عربي الخاتم هو أعلى عالم بالله، ولا يؤتى هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وعلم خاتم الأولياء يأخذه مباشرة روح محمد[1].

ويكتفي ابن تيمية في رد هذا الرأي إلى أنه مخالفة واضحة للعقل والشرع، ولم يقل بهذا أحد من المتصوفة سوى الحكيم الترمذي من المتقدمين[2].

وهذا الرأي في خاتم الأولياء خاصة عند ابن عربي قد يؤول من وجهين وقد قصد ابن عربي الخاتم بالفعل، أي أن هناك خاتم للأولياء، وهذا يناقض أصله في الولاية الذي يقول بعدم انقطاعها.

وخاتم الولاية عند ابن عربي نوعان ختم الولاية المطلقة وهو عيسى ، وختم الولاية المحمدية، ويرى ابن عربي أنه ظهر في زمانه، وهو الذي تحققت فيه مجموعة من الشروط الخلقية[3].

---

[1] ابن عربي: المرجع السابق، ص 25 و 62.

[2] ابن تيمية: المرجع السابق، ص 104.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، ص 49.

وفي الأخير إذا أدركنا حقيقة الولاية وكنهها عند المتصوفة وابن القيم، أدركنا حدودها، وضرورتها، ووظيفتها.

فهي قبل كل شيء قرب من الله بمحبته دون سواه، فأولياء الله هم المقربون منه، والولي تابع للنبي ابتداء وانتهاء، ومن هنا فالولاية تابعة للنبوة والرسالة، وهي دائرة في فلكها، والولي هو المجدد للرسالة النبوية الباعث لها في كل حين، وما سوى ذلك من نظريات دارت حول الولاية فهي من المسائل النظرية التي خرجت عن الأصل الذي ذكرناه، فاشتركت مع الولي والولاية بالاسم دون المسمى.

وإذا كانت هذه الممارسات التي دارت حول الولي لم يكن لها صدى كبير على المستوى النظري خاصة، إذ بقيت على مستوى ضبط الحدود وإصدار الأحكام، فإنه ثمة مسألة نظرية ارتبطت بالممارسة الصوفية النظرية وأسالت الكثير من الحبر، وهي وحدة الوجود عند بعض المتصوفة، وهو الموضوع الذي سنطرقه في المبحث الموالي.

المبحث الخامس: وحدة الوجود

وحدة الوجود من المسائل الأكثر إثارة للجدل في الفلسفة والتصوف معا، وهو ما يجعلها صعبة الدراسة وقد تطرق لها في الفكر الإسلامي كل من المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين سواء بتأييدها أو الرد عليها أو معالجة أصولها وفروعها، وقد كان الجانب الأكثر خطورة في الثقافة الإسلامية هو الآثار العملية لوحدة الوجود، والمرتبط كل الارتباط بالجانب الصوفي.

وفي هذا لموضوع سنتناول مفهوم وحدة الوجود، ثم وحدة الوجود في الثقافات والفلسفات غير الإسلامية، وأخيرا وحدة الوجود في الفكر الإسلامي عامة والجانب الصوفي خاصة.

المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود

وحدة الوجود لفظ مركب من لفظين، لكل منها معناه في اللغة، فأما الوحدة، فلها جملة من المعاني، منها الانفراد، ونفي الغير، وهي أيضا تعني التوحد كما قال سيبويه[1].

أما الوجود في اللغة فهو من وجد الشيء يجده وجودا، وهي كلمة لا نظير لها في باب المثال[2].

وتقابلها في اللغة اللاتينية الكلمة اليونانية "Pantheism"، وهي مؤلفة من "Pan" بمعنى عام شامل، و "Theism" بمعنى إله[3].

ووحدة الوجود مصطلح يعبر عن مذهب معين له نظرته الخاصة للوجود بجزئيه الإله والعالم، تختلف عن نظرة الديانات، وقد وجدت أصول مذهب وحدة الوجود في مختلف الثقافات والديانات والفلسفات.

وقد جاء في تعريفه بأن مذهب وحدة الوجود هو الذي يقول بأن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شيء، أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. ويفهم منه:

1- الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز[4].

---

[1] ابن منظور: المرجع السابق، ج 6، ص 4780.

[2] ابن منظور: نفسي المرجع، ج 6، ص 4769.

[3] وترستيس: المرجع السابق، ص 259 (الهامش).

[4] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1984، ج 2، ص 624.

وواضح من هذا المفهوم النظرة الدينية فهو لا يلغي الإله جملة، بل ينفي الموجودات وأنه ليس حقيقة ثابتة، ولعله يشبه في هذا نظرة أفلاطون للوجود الخارجي الذي يرى أنه مجرد وهم خادع، والوجود الحقيقي هو وجود الماهيات.

2- يفهم منه كذلك أن العالم وحده هو الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود، وهو مذهب وحدة الوجود المادية[1]. وهي نظرة إلحادية تلغي الإله في النهاية.

وكلا النظرتين توحد بين الله والعالم، وتجعلهما واحدا، وهي لا تنفي الثنائية مطلقا، وهو الذي يطلق عليه "مفارقة وحدة الوجود"، لذلك فالتعريف الذي يرى بأنها تعني اتحاد الله مع العالم في هوية واحدة وهي كذلك تعني تميز العالم عن الله[2]. يظهر أنه الأقرب إلى فلسفة وحدة الوجود.

المطلب الثاني: وحدة الوجود في الثقافات والفلسفات غير الإسلامية

قبل أن نرى وحدة الوجود في الثقافات والفلسفات غير الإسلامية، علينا أن نشير إلى أصل تسمية وحدة الوجود التي ترجع إلى تولاند الإنجليزي، إذ قال بأن الدين الحق هو دين الذين خلصوا من أسرار الأوهام والعقائد الموروثة وقالوا بأن الله هو روح العالم ليس منفصلا عنه وهذا كرد فعل على الديانة المسيحية واليهودية في أوربا التي كانت تحتكر الدين، وقد تطور

1- المرجع نفسه، ص 624.

2- المرجع نفسه، ص 262.

هذا المفهوم على يد أسبينوزا[1]، وأصبح إطلاق الوحدة على كل مذهب يرون فيه هذه الآثار[2].

ونبدأ بجذورها التاريخية عند الهنود، إذ نجد أن كتابهم المقدس، "ريج فيدا" ينص على مذهب وحدة الوجود بشيء من السذاجة، فنجد فيه أن العالم كائن كبير الجثة لدرجة كبيرة، قام الإله فأمر بقتله مع الآلهة الآخرون، فكانت جمجمته هي السماء، والأرض أعضاؤه[3].

وقد جاء في نص "الأوبنشاد" بأكثر دقة في التعبير عن الوحدة بين براهمان الإله والعالم: «إنك أنت النار، وأنت الشمس، وأنت الهواء، وأنت القمر وأنت الفلك المرصع بالنجوم، أنت براهمان الأعلى أنت المياه، أنت خالق كل شيء، أنت المرأة أنت الرجل أنت الشاب والشيخ... فثم وجهك في كل مكان»[4].

وتعتبر الفيدانتا أن "الأتمان" هو الموجود الأبدي اللامتناهي وكل الكائنات نشأت منه وإليه تعود، وهو أيضا يسكن قلب الإنسان، وعند تركيز الإنسان عليه يستطيع أن يدرك "الأتمان"[5].

وفي الحقيقة فإن الديانة الهندية لا يمكن أن يستخرج منها تصور واضح عن وحدة الوجود فهي تصورات ليست مبنية على فلسفة أو قواعد منطقية، عكس ما نجده في الفلسفة اليونانية.

---

(1) هو باروخ أسبينوزا فيلسوف هولندي، يهودي الديانة، توفي سنة 1677م، من أهم مؤلفاته "الأخلاق". انظر: عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ج 1، ص 136-137.

(2) فريد وجدي: المرجع السابق، ص 698.

(3) فريد وجدي: المرجع نفسه، ص 700.

(4) وليرمتيس: المرجع السابق، ص 259-260.

(5) فريد وجدي: المرجع السابق، ج 10، ص 701.

فنجدها عند "سقراط" (ت 399 ق م)، تعني "الأبيرون" أي الواحد اللامحدود اللامخلوق، اللافاني، فهو يشمل كل شيء، و "الرواقية"[1] هي الأخرى قالت بنوع من وحدة الوجود، فالله يتجلى في شكل كثرة منقسمة هي العالم، ثم جاء "أفلاطون" (ت 270 م) وقرر في فلسفته علو الله على الكون، وقال بأن الكون صدر عن الله.

أما في عصر النهضة في أوربا فهناك من قال بوحدة الوجود، حتى جاء أسبينوزا الذي كانت فلسفته محكمة في قوله بوحدة الوجود، وحاول أن يؤسس نظريته على قواعد منطقية، وجملة فلسفته أنه يوجد جوهر واحد، فالله والطبيعة جوهرين متحدين فهو لا ينتج شيئا خارج ذاته، فالله هو العلة الباطنة للوجود[2].

وخلاصة القول في هذا أن وحدة الوجود تختلف من ثقافة لأخرى، إذ لا نجد مذهبا مشتركا سوى الرأي الذي يجعل بين الله المطلق اللامتناهي، اللامحدود والعالم النسبي.. المتناهي، المحدود، علاقة بما يمكن لهذين الطرفان أن يكونا متحدين.

المطلب الثالث: وحدة الوجود في الفكر الصوفي الإسلامي

الفرع الأول: مفهوم وحدة الوجود وظهورها في الفكر الصوفي الإسلامي

ينطلق المفهوم الصوفي الإسلامي لوحدة الوجود على أساس التوحيد، فلا يمكن تصور وحدة الوجود خارجة عنه، ولو أن هناك تماثلا بين وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وفي مثيلاتها من الثقافات الأخرى، من حيث الشكل الخارجي في الجمع بين الله والعالم، ولكن

---

[1] الرواقية فرقة تشمل الروطاقية اليونانية والرومانية، متأثرة بالفكر الشرقي، مؤسسها هو "زينون" تقوم على الجمع بين العقل والفلسفة العملية. انظر: بدوي: المرجع السابق، ج 1، ص 527-528.

[2] هو فيلسوف هولندي يهودي الديانة، واسمه الكامل باروخ أسبينوزا توفي سنة 1677، من مؤلفاته "الأخلاق". انظر: بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، ط 1، المؤسسة العربية، بيروت، 1984، ج 1، ص 136-137.

سنرى أن وحدة الوجود في الفكر الصوفي الإسلامي، تأخذ منحى آخر بعيدا عما تصورته الثقافات الأخرى.

ومبنى وحدة الوجود في التصوف الإسلامي أنه ليس ثمة إلا وجودا واحدا فقط هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة[1].

ولا يمكن إيجاد تعريف لوحدة الوجود في الفكر الصوفي الإسلامي، بهذا اللفظ المركب فقد اتجهت عناية أصحابها نحو تعريف الوجود ومن ثم القول بالوحدة، ويدور مفهوم الوجود عندهم على مسائل كلامية وذوقية سنتناولها بتوسع في العنصرين المواليين.

أما ظهور فكرة وحدة الوجود فيرجعها الباحثون إلى ابن عربي أساسا وكان قد سبقه إلى ذلك ابن مسرة[2]. الذي عاش في الأندلس.

وكان آسين بلاثيوس[3] (ت 1944م)، وهو مستشرق إسباني ومن المهتمين بتصوف الغزالي وابن عربي. قد تتبع آراؤه إلى أن وصل إلى مدرسة "المرية" "Alməria"، التي كان أتباعها يقولون بوحدة الوجود، ونجد منهم أبو العباس بن العريف[4]، وكان له تلاميذ نشروا مذهبه منهم ابن برجان[5]، وهو أستاذ ابن عربي، وقد نقل تصوف وحدة الوجود من الأندلس إلى المشرق عن طريق ابن عربي[6].

---

(1) التفتازاني: المرجع السابق، ص 199.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي، ولد سنة 229 هـ وتوفي سنة 319 هـ، اتهم بالكفر والزندقة. انظر: لسان الدين الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975، مج 3، ص 466 (الهامش).

(3) انظر في ترجمة آسين بلاثيوس، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993، ص 121-126.

(4) هو أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي الأندلسي، من كبار الصالحين المتورعين، له كتاب "المجالس" أو "محاسن المجالس" توفي سنة 536 هـ بمراكش، انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، ج 1، ص 168-169.

(5) هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي اللحمي الإشبيلي، شيخ الصوفية في زمانه، له شرح الأسماء الحسنى، عرف بالتصوف والزهد والاجتهاد في العبادة، توفي سنة 536 هـ. انظر: ابن العباد: المصدر السابق، ج 4، ص 113.

(6) التفتازاني: المرجع السابق، ص 199.

ويكاد يكون إجماع من الباحثين على أن ابن عربي مذهبه هو مذهب وحدة الوجود، و لم يكن وحده في هذا المضمار، فقد نسبوا القول بالوحدة كذلك إلى القونوي، وابن الفارض، والتلمساني[1]، وعبد الغني النابلسي[2]، وعبد الكريم الجيلي[3].

في حين حاول البعض تبرئه ساحة التصوف الإسلامي من القول بوحدة الوجود ولعلهم في ذلك قصدوا توهم وجود شبه بين وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وبين غيرها في الثقافات الأجنبية.

وانطلاقا من هذا كان جديرا أن نتناول وحدة الوجود بجانبيها الكلامي والصوفي مركزا على ما انتقده ابن القيم وشيخه ابن تيمية من هذين الجانبين، ثم أذكر آثار وحدة الوجود العملية، وهو الجانب الأهم في تناول نظرية وحدة الوجود، ذلك أن الجانب الكلامي أو الصوفي كما سنرى هو مسألة اجتماعية ذوقية.

الفرع الثاني: الدعائم الكلامية لوحدة الوجود

يستند القائلون بوحدة الوجود إلى دعائم كلامية وإن كان هناك من يقلل من شأن ذلك، ويقول بأنها ضاربة، بجذورها في التصوف.

ولعل الجنيد لما قال: «التوحيد معرفة القديم والحادث» كان يدرك فعلا خطر غياب التصور العقدي، أو الكلامي في المعرفة الصوفية.

---

[1] هو سليمان بن علي بن عبد الله بن يسن العابدي، العفيف التلمساني، متقن لعلوم النحو، والأدب، والفقه، والأصول، له شرح الأسماء الحسنى، اتهم بالحلول. توفي سنة 690 هـ. ابن كثير: المصدر السابق، ج 13، ص 326.

[2] هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي، شاعر، عالم، متصوف، مكثر في التصنيف، له "ديوان الحقائق"، توفي سنة 1143 هـ. انظر: الزركلي: الأعلام مج 4، ص 32.

[3] هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، له شرح على "الفتوحات المكية لابن عربي"، توفي سنة 832 هـ. انظر: الزركلي: المرجع السابق، مج 4، ص 50.

وعندما نتصور وحدة الوجود في علم الكلام نجدها بإزاء مجموعة من المتضادات تلغي إحداهما، لتترك الأخرى، فهي تلغي الحادث ليبقى القديم، وتلغي الممكن ليبقى الواجب، وتلغي الموجود ليبقى الوجود، وتلغي العدم ليبقى الثابت، وسنورد كل هذا بنوع من التفصيل.

ولنبدأ بثبوت الأعيان في العدم أو شيئية المعدوم، وهو من أهم الأصول الكلامية التي تستند عليها نظرية وحدة الوجود لابن عربي بالتحديد. وهي رؤية اعتزالية كما قال ابن تيمية إذ المعدوم يمكن وجوده، فحقيقته ثابتة في العدم، لذلك فالأعيان متميزة بذاتها في العدم ثابتة فيه، وهذا متفرع عن قول ابن عربي وقول من قال إن الوجود قدر زائد على الماهية، وينتج عن ذلك أن الماهيات والأعيان غير مخلوقة ولا مجهولة، وأصل ذلك كله أن المعدومات قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق. وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات، وهذه الأعيان معراة عن الصفات، لا تحصل لها إلا حال الوجود، فالماهيات غير مجعولة[1].

وبطبيعة الحال فإن هذه النظرة تخالف تماما ما ذهب إليه أهل السنة من الأشاعرة، وتبعهم في ذلك ابن تيمية، من القول بأن ماهية كل شيء عين وجوده، ووجود والشيء ليس قدرا زائدا على ماهيته، وأن الماهيات مجعولة ومخلوقة، وأن المعدوم شيء ثابت في العلم، لا في العين[2].

وهو نفس الموقف الذي اتخذه ابن القيم، وإن كان ذكر بأن المسألة لا تخص التصوف لا من قريب ولا من بعيد. والتحقيق عنده، أن الوجود والماهية إذا أخذا ذهنيين فالوجود الذهني عين الماهية الذهنية. وإن أخذ خارجين اتحد الوجود والماهية، فليس في الخارج وجود زائد على الماهية الخارجية[3].

---

[1] الجرجاني: شرح المواقف، مج 1، ج 2، ص 216.

[2] ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، مج 2، ج 4، ص 18.

[3] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 3، ص 413.

وبناء على هذا تصبح الماهية هي الوجود، في حين عند ابن عربي فإن الماهية غير الوجود، فالفاعل الله ولا تأثير له في الذوات لأنها ثابتة أزلا. وإثبات الثابت محال، والمتصوفة قالوا بأنه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان إما نفسها أو جزها والأول باطل لأن الوجود مشترك عندهم، وبهذا قالوا الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير، وأصل الخلاف في هذا إثبات الوجود الذهني، فمن أثبته كالمتصوفة قال بأن الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن وهذا يخالف ما قاله ابن القيم، ومن لم يثبته قال الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا، سواء على مستوى الوجود الذهني أو الخارجي[1].

ولما كانت المسألة بهذا الشكل فهي ليست بحاجة إلى رد، فالمسألة كلامية كثر الخلاف فيها وكل فريق من المتكلمين يرد على الآخر، ولكل حججه الكلامية.

وذهب بعض المتصوفة مذهبا آخر في وصف الوجود بأنه عين الواجب تعالى، ومن هذا يتم إلغاء الممكن والحادث. وأصل ذلك أن الآثار محتاجة إلى ضممية، هذه الضممية هي الوجود. فثمة ممكن وواجب، وقالوا أن الوجود المطلق هو عين تلك الضممية التي هي الوجود.

ويكون الواجب هو الوجود المطلق، المعرّى عن الانضمام للغير، لذلك لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة، إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، الوجود الجزئي لا الكلي، فالوجود عند هؤلاء هو عين واجب الوجود ومتعين يتعين هو عينه، ووجود الممكنات وما به تحققها هو ذلك الوجود المطلق الموجود في الخارج المتعين يتعين هو عينه، وهذا معنى وحدة الوجود[2].

---

[1] الجرجاني: المرجع السابق، ج 2، ص 148.

[2] عبد النبي الأحمد نكري: مصطلحات جامع العلوم، تحقيق: علي دحروج، تقديم: رفيق العجم، ترجمة: عبد الله الخالدي، محمد العجم، ط 1 ، مكتبة ناشرون، لبنان، 1997، ص 975.

مع الإشارة إلى أن المتصوفة عاجزون عن تفسير الوجود الموجود في الخارج والوجود الممكن، فالنسبة مجهولة الكنه بذلك الوجود القائم بذاته، وقد يعبر عنها بالمعية، والقيومية.

وهذا التفسير الذي ذكرناه لمعنى وحدة الوجود يعتمد على الوجود المطلق، الذي يشترك فيه الواجب والممكن.

ولعله من مصطلح الوجود بالضبط انطلق المتصوفة، فهم يقولون بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان.

ولكن ما صلة الأعيان الثابتة بالله، أو بالوجود المطلق ؟ نجد ابن عربي يقول بأن الممكنات المعدومة ثابتة، لم تتصف بالوجود، ويسميها ابن عربي ظل الله، وظل الله الذي هو العالم معقول فقط أي له وجود في أذهاننا لكنه غير موجود في الحس، هذا العالم الذي هو ظل الله محل ظهوره أعيان الممكنات أو القوابل[1]. أو ما يمكن أن نسميه المحل، والله هو الحال.

فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات[2]. فالوجود في هويته من الله، والصور من أعيان الممكنات.

وإليك تفصيل العلاقة بين الله والعالم، وتبدأ بسريان الحق في الموجودات بالصورة وهذا سبب وجود العالم، وأن الحقائق المعقولة الكلية، هي سبب ظهور حكم الموجودات العينية، فالعالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونها، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها[3].

---

[1] ابن عربي: الفصوص، ص 101-103.

[2] ابن عربي: المرجع نفسه، ص 103.

[3] ابن عربي: المرجع نفسه، ص 55 و 82.

وابن عربي يجمع بين الله والعالم من حيث الوجود فالوجود ذاته في الأزلي وهو الله وغير الأزلي وهو الحادث، فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت[1].

ولكن هذا الحدوث عند ابن عربي لا يمس إلا الصور والصفات، والإضافات، أما العالم في أعيانه وجوهره فهو قديم- قدم الله- أي قدم الأعيان.

وعلى هذا فالحادث مرتبط بالله ارتباط افتقار فلما أعطى الوجود لهذا الحادث انتسب إليه[2].

ولكن كيف يتم هذا الوجود، أو خروج هذا الحادث إلى ساحة الفعل ؟ هنا يفرق ابن عربي بين نوعين من الفيض، ولعل هذا ما انتقد فيه بشدة لأنه شبه روح الله بالفيض المقدس، وهو في هذا قريب من الفلسفة المشائية.

ويقسم الفيض إلى الأقدس والمقدس، والأقدس سابق على المقدس في الترتيب الوجودي، فالفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات بالقوة ولا وجود لهذه التعينات في عالم الحس وما يسمى بالأعيان الثابتة أيضا، والفيض المقدس وهو التجلي الوجودي وهو تجلي الواحد في صورة الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس[3].

وخلاصة القول في هذا أن فلسفة ابن عربي خاصة وباقي صوفية وحدة الوجود، تفترض وجود الأضداد في الشيء الواحد، بدءا بالذات الإلهية، إلى وجود الأعيان، إلى وجود العالم والإنسان، ولا سبيل لإزالة هذه الأضداد إلا بالذوق أو بالكشف عن عالم الغيب مباشرة،

---

[1] ابن عربي: المرجع السابق، ص .

[2] ابن عربي: المرجع السابق، ص 52.

[3] أبو العلاء عفيفي: التعليقات على الفصوص، ج 2، ص 8-9.

والفناء في الحقيقة المطلقة عندها يزول اللبس وينكشف الغطاء عن الأشياء، فلا يكتشف الإنسان إلا أعيان الحقائق، وهذه هي الدعامة الأساسية لمذهب وحدة الوجود عند متصوفة الإسلام.

الفرع الثالث: الدعائم الذوقية لوحدة الوجود:

الدعائم الذوقية هي رأس مذهب وحدة الوجود إذ لا يمكن تأكيد تلك الحقائق الكلامية دون السند الذوقي، لذلك جاء في تعريف المعرفة عندهم أنها إدراك الحقائق على ما هي عليه.

قال ابن عربي: «فلم يبق العلم الكامل إلا من التجلي الإلهي وما يكشف الحق من أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحادثها وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها»[1].

وقال في نص آخر: «ومدار العلم الذي يختص به أهل الله على سبع مسائل من عرفها لم يعتص عليه شيء من علم الحقائق وهي معرفة أسماء الله ومعرفة التجليات»[2].

وقد صرح ابن عربي في مواضع كثيرة أن إدراك الحقائق على ما هي عليه إنما لا يتوصل إليه إلا عن طريق الكشف والتجلي الإلهي، ولا يدرك هذه الحقائق إلا العارف بالله، فحتى النبي لا يمكنه الوصول إليها خارج الوحي.

ولنبدأ بتجلي الأسماء الحسنى في الخلق وهو أمر لا يدركه إلا من له باع في التعبد والتحقق، لذلك كثرت شروح المتصوفة خاصة الذين يحسبون على مذهب الوحدة مثل ابن عربي، والتلمساني، وابن برجان وغيرهم.

---

[1] ابن عربي: المرجع السابق، ص 133.

[2] ابن عربي: الفتوحات، ج 1، ص 34.

وفي هذا نجد ابن القيم يوافق ابن عربي في أثر الأسماء الحسنى على الخلق، بدءا بإعطائها معنى في ذاتها، إلى تعلق الخلق بها، فكل اسم من أسمائه تعالى وصفة من صفاته، هي من فعل العبد وعمله، فمألوهيته تقتضي التأليه عند ابن القيم، وعند ابن عربي سمي الإله لتأليهك له أنت، فالدين والشرع والنهي والأمر عند ابن القيم كلها من مقتضى صفاته وأسمائه[1].

ويشترك ابن القيم وابن عربي في تحليل الأسماء الأربعة وهي "الأول، والآخر، والظاهر، والباطن"، وابن عربي كان صريحا في إعطائها بعد الوحدة، فالأول والباطن تدل على وحدته، والآخر والظاهر تدل على كثرته، في حين يفرق ابن القيم بين المثال العلمي الذي محله القلب والذي يشترك فيه مع ابن عربي وبين الحقيقة الخارجية التي محلها الخارج[2].

لو تعرّت الذات عن النسب لم يكن إلها، وهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناها بمألوهيتنا إلها، فلا يعرف حتى تعرف[3].

فقال ابن القيم: «فالتأليه منهم له، والربوبية منه لهم، والرحمة سبب واصل بينه وبين عباده»[4].

أي أن الألوهية ليست صفة للذات الإلهية، إنما هي نسب محدثة، من الأعيان عند ابن عربي، ومن الخلق عند ابن القيم. وهذا النص الذي ساقه ابن القيم يؤكد كذلك استقلال الأسماء، فلاحظ كيف ساق الرحمة وجعلها السبب والواصل بين الله وعباده.

---

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، 34-35.

(2) محمد جلال شرف: المرجع السابق، 227.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ص 81.

(4) ابن القيم: المصدر السابق، ص 34-35.

وأسماء الله الحسنى عند ابن القيم متعلقة بالوجود، فالعالم بما فيه من مقتضياتها وآثارها، فاسمه الغفار مثلا يقتضي وجود الجناية، والتوبة، وهكذا بالنسبة لسائر الأسماء، فهي سارية آثارها في الخلق[1].

وهذا الرأي يشبه إلى حد ما ما قال به ابن عربي من أن الحق سبحانه لما شاء من حيث أسماؤه الحسنى أن يرى أعيانها، أو يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله[2].

فالأمر بين ابن عربي وابن القيم هو نفسه من حيث تعلق الأسماء الحسنى بالخلق، وإن كانت لهجة ابن القيم لهجة علم، بينما لهجة ابن عربي لهجة ذوق وحال، وتحقيق ذلك أن الأسماء الحسنى لها تعلق بالخالق أو الله من جهة أنها أسماؤه الدالة على ذاته، ولها تعلق من جهة الخلق، إذ معاني أسمائه يدور عليها الخلق كله. ولما كانت أسماء الله قديمة قدم الذات الإلهية لأنها منها، كانت أعيان الأشياء قديمة عند ابن عربي، ثابتة في القدم، بينما هي عند ابن القيم موجودة علما في القدم.

فإذا نظرت إلى الخلق من جهة الصورة والكثرة والصفات قلت هم الخلق الحادث، وإذا نظرت إلى الخلق من جهة الأسماء الإلهية وتجلياتها قلت الخلق هم الحق.

إضافة إلى اعتماد أهل الوحدة على تجليات الأسماء، هناك مظاهر صوفية أخرى، تتجلى في عناصر الممارسة الصوفية التي رأيناها من قبل ونقصد بها أساسا: الفناء، والجمع، ووحدة الشهود.

وينطلق الفناء عند أهل الوحدة من الفناء عن وجود السوى، أي الغيبة عن الوجود كلية، ونفي الكثرة والتعدد عن الوجود، فثمة وجود وواحد هو وجود الحق، وفي هذا الفناء لا يشهد

---

[1] ابن القيم: المصدر السابق، ص 418-419.

[2] ابن عربي: المرجع السابق، ص 48.

العبد إلا ربا واحدا، فلا ممكن ولا واجب، ويشاهد الفاني أن وجود المخلوقات هو عين وجوده، وحقيقة هذا الفناء، أن يفنى من لم يكن، ويبق من لم يزل[1].

وهذا الفناء انتقده ابن القيم بشدة ووصف أصحابه بالملاحدة، لأن فيه إنكار للوجود، وثم إنكار للأمر، وهذا الفناء يؤدي إلى جحد السوى بالكلية[2].

وهذا الفناء يتحقق عن غيبة، وهو تحقيق يحدث للفاني فعلا، سواء كان من أصحاب الفناء عن شهود السوى، أو وجود السوى، لكن الاختلاف وقع في اللفظ فقط، بين الشهود والوجود، والحالة نفسها، ولكن عند الصحو يبقى الأول مع السوى، في حين أن الآخر يبقى مع نكران السوى، والظاهر أن الفناء في كلا الحالتين لا ينكر الوجود الخارجي العيني. ولكن كل منهما ينكره على التحقيق، إذ ليس ثمة وجود غير وجود الحق، فهو حق مشهود في خلق متوهم.

بعد تناولنا للفناء ننتقل إلى الجمع، وهو الذي يجسد الوحدة الحقيقية، ومشاهدة الجمع عند أهل الوحدة هي مشاهدة الوجود الواحد، الجامع لجميع الصور والمعاين والقوى والأفعال.

وهو ما عبر عنه ابن عربي بأن صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها فهي عين واحدة، فتكون في التجلي كثيرة مشهودة في عين واحدة[3].

أي أن مشاهدة الكثرة في الواحدة ليست حسية أو عقلية إنما يتم بالذوق في جمعيته مع الله وفنائه فيه.

---

[1] ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 154.

[2] ابن القيم: المصدر نفسه، ص 149.

[3] ابن عربي: المصدر نفسه، ص 124.

وقد ذم ابن لقيم جمع الوجود، وقال بأنه جمع الملاحدة لأنه يسقط التفرقة بين القديم والمحدث، والخالق والمخلوق[1].

وعموما فإن موقف ابن القيم من وحدة الوجود خاصة دعائمها الذوقية يذكرها ويرى أنها تخالف المنحى الصوفي المعتدل، لذلك فهو عند تحليله لدرجة الفناء والجمع يحذر من مغبة الوقوع في الوحدة وما قاله أصحابها، ويضطر أحيانا لتأويل كلام الهروي حتى لا يناسب قولهم.

ورغم هذا الإنكار لابن القيم فإننا نجده في الأخير يعترف أن درجة الفناء والجمع التي يصلها الصوفي درجة لا يمكن التعبير عنها، إذ أن الواصل لهذا المقام يصير له وجودا آخر غير وجوده الطبيعي المشترك بين جميع الموجودات ويصير له نشأة أخرى لقلبه وروحه...»[2].

ومعنى ذلك أن الحقائق تتغير عند العارف، وحاله أيضا ومن ثم تتغير حتى لغته التعبيرية ونظرته إلى الوجود، فهي نشأة روحية جديدة تختلف تماما عن الأولى، ولكن ابن القيم أنكر عليهم هذه الحال لأنها لم تكن في الشهود وإنما في الوجود. فهو يدعو دائما إلى بقاء مع فناء، وتفرقة مع جمع، حتى لا يصبح الحادث قديم.

والخلاصة من كل ما ذكرناه من دعائم وحدة الوجود أنها تنتهي في الأخير إلى إنكار الوجود من جهة الخلق، وإثباته من جهة الحق فهو الوجود الحق، والله هو عين الموجودات باطنا، فإذا نظرت إلى الموجودات من حيث الصفات والأسماء أو الظاهر قلت هي الخلق وإذا نظرت إليها في حقيقتها ووجودها، قلت هي الحق. والصوفي العارف هو من وصل إلى عين هذه الحقيقة الوجودية، وقد عبر عن هذه الفلسفة العميقة عبد الغني النابلسي أحد المتأثرين بابن عربي في قوله:

---

[1] ابن القيم: المصدر السابق، ج 3، ص 427.

[2] ابن القيم: المصدر نفسه، ج 3، ص 427.

في الغيب عنا وعنه نحن أفياء ... إن الوجود لـــه ذات وأسمـــاء

من الحوادث مما هن أفياء ... وهوالذي هو عين الظاهرين به

له ظهور بما فيها وأخفاء ... مصور هو للأشياء من عـــــدم

قد اقتضته فأنواع وأنواء ... وإنما الحكم للأسماء تظهر مـــــا

تؤولوه ففي تأويله الداء ... فحققوا القول مني وأفهمومه ولا

ولا اتحاد فما الأشياء أكفاء ... ولا نظنوا حلولا في مقالتنـــــــا

فإنه باطل يمحوه إفناء ... هيهات ليس الوجود الحق يشبهها

بالعلم ما كان أظنها وإبداء ... لولا مشيئة قامت تخصصهـــــــا[1]

الفرع الرابع: الأثر العملي لوحدة الوجود.

رغم أن وحدة الوجود كانت في مجملها فلسفة إن صح التعبير تبحث في الوجود وطبيعته ولها نظرة في ذلك فإنها كانت ذات بعد عملي، ونحن لا نريد أن نخوض في مقاصد أصحاب الوحدة، وما كانوا عليه من التزام بالشرع وتتبع للنصوص، بقدر ما نريد الكلام عن الفلسفة في حد ذاتها، لأنها قد تفتح الباب لغيرهم للطعن في التصوف، وأهم هذه الآثار على الإطلاق هو العبادة، التي المقصود منها عبادة الله وحده والتوجه له بها دون غيره. لكن هذا المفهوم للعبادة في وحدة الوجود ينقلب رأسا.

---

[1] عبد الغني النابلسي: ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، د ط، دار الجيل، بيروت، 1986م، ص 35.

يقول ابن عربي: «فإنه قضى إلا يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى»[1].

وفي رؤية أخرى ينقل ابن عربي قصة موسى مع أخيه هارون عندما تركه مع بني إسرائيل واتجه نحو الجبل، فلما عاد وقد وجدهم عبدوا العجل، ومن توقف عن ذلك حتى يرجع موسى، فقال هارون لموسى: ﴿**إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل**﴾[2].

فخشي هارون من نسبة الفرقان إليه، فكان موسى أعلم لأنه علم ما عبده أصحاب العجب لعلمه بأن الله قضى ألا يعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع[3].

وكل هذا طبعا للقاعدة التي ذكرناها من قبل وهي أن المعدوم شيء ثابت، فهم لم يعبدوا، ولكن أعيانهم الثابتة هي التي عبدت، والأعيان الثابتة هي عين الحق، فهم لم يعبدوا سوى الحق، ولكنه تصور لهم في صورة العجل.

ففلسفة ابن عربي حاولت بالفعل أن تحل المشكلة الأخلاقية التي طرحت دائما بإزاء الشر. إذ تصبح الطاعة كمال لأنها تجسد أسماء الرحيم والمنعم، والمعصية كمال لأنها صفة وجودية ومن مظاهرها اسم الجبار، المنتقم[4].

وعند ابن القيم يصير هذا المعبود هو الوجود المطلق الساري في الموجودات بأي معنى ظهر، وفي أي ماهية تتحقق: وما ينتج عن ذلك أيضا أنهم قالوا أن عباد الأوثان، والصلبان والنيران والكواكب كلهم موحدون[5].

---

[1] ابن عربي: المرجع السابق، ص 194.

[2] طه، آية: 94.

[3] ابن عربي: المرجع السابق، ص 192.

[4] أبو العلا عفيفي: التعليقات على الفصوص، ج 2، ص 14.

[5] ابن القيم: المصدر السابق، ج 3، ص 519.

يقول ابن القيم:

صوفيهم عبد الوجود المطلق المعدوم عند العقل في الأعيان
أو ملحد بالاتحاد بدلا التوحيـــ ـــد منسلخ من الأديان[1]

وتنتهي وحدة الوجود عند ابن القيم إلى عدم وجود رب ولا عبد، ولا مالك ولا مملوك، بل الرب هو نفس العبد وحقيقته، والراحم هو عين المرحوم والعابد هو نفس المعبود[2].

وهذا كله يؤدي إلى التحلل من الشريعة، والابتعاد كلية عن التبعية للرسالة. وهو ما حدث فعلا مع بعض المتقدمين ممن ادعى التصوف وقد كان لهم القشيري وقبله الجنيد، الذين وصفوهم بالخروج عن الطريق، لأن أصل الأمر كله في إتباع الشريعة، وهذا ما قصده ابن القيم من وراء تحذيره من وحدة الوجود، وهو آثارها السيئة على العبودية، إن فهمت بظاهرها.

أما كون وحدة الوجود رؤية فلسفية للكون والوجود فهذا مما لا يختلف فيه اثنان من كونها اجتهاد بشري في المسائل الكلامية التي أخذت بها ورتبتها وفق تصورها للوجود، ثم دعمتها بالذوق، الذي لا نشك في أن أربابه قالوا بما تحققوا به، لولا أنهم غلّبوا النزعة الفلسفية في بناء آرائهم وشرح مقولاتهم.

فوحدة الوجود من الممكن أن يكون أصحابها في بعض الوجوه، وأخطأوا وفي أخرى أصابوا، لكنها تظل تعبر عن رأي لا يمكن إخراجه في الحقيقة عن دائرة التفكير الكلامي والصوفي الإسلامي، ولا يمكن نسبة من ادعى وحدة الوجود من المسلمين خاصة أمثال ابن عربي وابن الفارض، وعبد الكريم الجيلي إلى الإلحاد أو الكفر. وزلا نعتقد أنهم كانوا يرمون من وراء القول بوحدة الوجود إلى إنشاء ديانة أخرى تعارض الرسالة الخاتمة، بل نظن أن وحدة

---

[1] محمد خليل هراس: شرح القصيدة النونية لابن القيم، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص 151.

[2] ابن القيم: المدارج، ج 1، ص 160.

الوجود في أساسها نظرة عميقة متفحصة إلى الوجود بشقيه الإنساني والإلهي. كما كان لعلم الكلام ذلك، واستعانت وحدة الوجود مثل علم الكلام بمصطلحات ومفردات الفلسفات الأخرى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البحث في التصوف عند ابن القيم يشعرك أنك أمام أحد أئمة القوم الكبار، فقد استطاع ابن القيم أن يحيط به علما وعملا وحالا، ولم تكن انتقاداته له في الحقيقة، إلا في سياق التوجيه، وضبط التصوف وفق القواعد التي سار عليها التصوف عند المتقدمين، ومن خلال شرحه للتصوف ومنهجه الخاص فيه تظهر نقطتان هما مدار التصوف عند ابن القيم وموقفه منه أيضا، أولهما: حاجة التصوف للتصور العقدي، وثانيها: مسلك العبودية في التصوف.

- **حاجة التصوف للتصور العقدي:**

يعتبر التأطير العقدي للتصوف جليا في تناول ابن القيم له، ويتجلى ذلك أكثر في الممارسة التحقيقية، إذ تحتاج هذه الممارسة إلى جملة من التصورات العقدية التي تمنعها من الوقوع في مزالق الشرك، والحلول، والوحدة، والإلحاد.

والتصورات العقدية هي الخاصة بعقيدة التوحيد، والأسماء والصفات المتعلقة بذاته عز وجل، وعقيدة النبوة والرسالة، وعقيدة اليوم الآخر، والقدر. وترتبط هذه التصورات ارتباطا لزوميا بالتصوف، من حيث حاجة التصوف لها.

فالتوحيد والذي مبناه على توحيد الربوبية والألوهية، يسمح بالتفريق بين الممارسة الصوفية الإسلامية التي تفرق بين الله الواحد الأحد، الخالق الرازق، المحي والمميت وسائر صفات الربوبية، وبين كونه المتوجه إليه بالعبادة والمحبة، والتوكل... على عكس بعض الديانات الأخرى التي تتوجه إليه بوصف الربوبية، وحتى بعض الممارسات الصوفية.

كما يفرق التوحيد بين التصور الإسلامي لله عز وجل، وبين الديانات الشركية، التي ليس لديها تصور عن الإله، فالتصوف الإسلامي أساسه الاعتقاد في الإله الواحد المتفرد بالخلق والمشيئة، فهو محفوظ من هذا الجانب لكل ما تؤدي إليه الرياضات والمجاهدات والتصفية عند أربابها في الديانات والثقافات الأخرى من حلول ووحدة وإلحاد.

أما توحيد الأسماء والصفات، وفيها جملة من المسائل التي تشتمل التفريق بين الله والعالم، وبين الخالق والمخلوق، والقديم والحادث، وسواء كانت أسماؤه وصفاته هي عين ذاته أو خارجة عنها، أو كانت أسماؤه تجليات لخلقه، أو لها تعلق بالخلق بوجه ما، فهي أسماؤه وصفاته التي سمى بها نفسه، فذاته تبقى ذاته، وخلقه هم خلقه، يخلق ما يشاء.

ولزوم عقيدة النبوة والرسالة من حيث تبعية التصوف والممارسة الصوفية تخلقا وتحققا للوحي وارتباطها به، فالأخلاق والمجاهدة الصوفية مرتبطة بنصوص الوحي من حيث أنها تستمد منها أصولها وفروعها وطرقها وغاياتها.

والمعرفة الذوقية هي الأخرى لابد أن تخضع لنصوص الوحي، وتكون محكومة بها لا هي حاكمة على النصوص مؤيدة بها لا مناقضة لها، تؤول وفق النص ولا يؤول النص وفقها. فالتصوف مداره على الرسالة بدءا ونهاية.

في حين أن عقيدة اليوم الآخر لا تنسي المتصوف مسؤولية كونه عبدا معرض للثواب والعقاب، فهو وإن كانت غايته الوصول إلى الله، فهو لاشك خائف من عذابه راج لثوابه، ملزم بأوامره ونواهيه، وكلما اقترب من ربه كان أشد خوفا ورجاء.

فارتباط العقيدة بالتصوف ارتباط ملزوم بلازمه، فلا يصح الثاني إلا بالأول، كما لا يتحقق كمال الأول إلا بالثاني، وكلما ابتعد التصوف عن التصور العقدي لزم عنه انحراف في النتائج كما هو حال الحلول والاتحاد، أو عدم بلوغ الطالب لمطلوبه، وانسلاخه عن مقصده جملة، لأنه أبطل الأصل، فبطل الفرع بالضرورة.

ولا تكاد تجد عند ابن القيم مسألة في الممارسة الصوفية إلا أرجعها إلى الأصول العقدية المذكورة، فإن خالفت أصلا من هذه الأصول رفضها.

– مسلك العبودية في التصوف:

التصوف في جوهره عبودية، وهو ما دارت عليه تحليلات ابن القيم للتصوف وأصل ذلك كله هو التقرب والقرب.

فالسالك منذ انتباهه من غفلته، صار قصده القرب، ولا يتحقق القرب إلا بالتقرب، والتقرب هو جملة الممارسات التخليقية، أو ما يصطلح عليه ابن القيم مقامات الدين التي تبدأ بالتوبة وتنتهي بها، ويصاحبها في ذلك كله، ذكر الله بأذكار نبيه، أو بأسمائه الحسنى.

وكل مقام من مقامات الدين هو تعبد قلبك وباطنك لله إلى أن يصل إلى القرب، وتتحقق بالعبودية الحقة.

ولما كان طريق العبودية محفوفا بالمخاطر حذر ابن القيم من كل ما يصد السالك في طريقة من الحجب المانعة له دون بلوغ مقصده، وهي جملة الرسوم الوضعية.

وينتهي هذا التقرب إلى قرب لا يوصف، إذ يصبح قلبك وجوارحك لله، وبالله ومع الله، فبه تسمع، وبه تبصر، وبه تبطش، وبه تمشي، وجوهر هذا القرب المحبة، التي تمد السالك بعدها بالطاقة المتجددة لمزيد تقربه وقربه، فهو دائما وأبدا في عبودية مستمرة لا تنقطع، ومتجددة دون كلل ولا ملل.

ومن خلال هذين العنصرين أردت أن أبرز صلة التصوف بالعقيدة والعمل والسلوك، وهو ما حاول ابن القيم توضيحه من خلال بحثه في التصوف فلاشك أنه لاحظ ما كان عليه التصوف في مجتمعه من فقدان لوظيفته الاجتماعية من جهة، وطغيان النظريات الفلسفية من جهة أخرى، عكس ما كان عليه التصوف عند المتقدمين وهو ما أفضى في الحقيقة إلى غياب النزعة العملية والاجتماعية فيه، فصار مجرد رسوم وهياكل وطرق لا تغني شيئا، ولا تمثل الروح الثقافية للأمة.

فغياب التصور العقدي، أفضى إلى بروز النزعات الفلسفية في التصوف، وغياب العبودية أفضى إلى ظهور أخلاق اللاعمل، والنزعة الانفرادية، وتلاشي الثقافة الروحية.

وفي ختام بحثنا هذا يمكنا أن نقول أن ابن القيم كان بحق أحد أئمة التصوف، علما وعملا وحالا، فكان مصححا موجها، وناقدا، وذا رأي أيضا، وهو ما يجعل هذا البحث غير موفٍ بحقه، مما يفتح المجال للبحوث الأكثر دقة في هذه المسائل والجزئيات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرست الأعلام

– أ –

إبراهيم مدكور.....17

ابن برجان...174 ، 180

ابن تيمية...ت ، 2، 7، 50 ،66 ،67 ، 94، 117 ، 167 ، 168 ،175 ، 176

ابن خلدون...50 ، 116.

ابن رجب الحنبلي...4

ابن رشد...13

ابن سبعين...8

ابن سينا...13 ،15 ، 17، 20

ابن عباس...36 ، 90

ابن عربي...8 ، 162 ، 163 ، 168 ، 174 ، 178 ، 179 ، 180 ، 181، 182 ، 183 ، 184 ، 186

ابن العريف...174

ابن عطاء السكندري...59 ، 125

ابن عطية...90

ابن عماد الحنبلي...2 ، 4

ابن الفارس...58

ابن الفارض...8 ، 175

ابن كثير...4

ابن مسرة...174

أبو الحسين النوري...150

أبو بكر بن عبد الدائم...2

أبو حامد الغزالي...15 ،17 ،21 ، 27 ، 30 ، 69 ، 75 ، 78 ، 80 ، 81 ، 84 ، 93، 94 ، 113 ، 114، 119 ، 145

أبو طالب المكي...24، 101

أبو هريرة...69 ، 41 ، 158 ، 146

أحمد بن حنبل...74

أرسطو...12 ، 13 ، 14 ، 31 ، 107

أسبينوزا...172 ، 173

الأشعري...90

أفلاطون...12 ، 13 ، 15 ، 21 ، 31

أفلوطين...140

أم خالد...56

– ب –

البسطامي...130 ، 145 ، 146 ، 147 ، 148 ، 149 ، 155 ، 163

بلاثيوس... 53 ، 154

بلوتن...140

البيهقي...90

– ت –

الترمذي...155 ، 159

التلمساني...175 ، 180

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهـــارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ج -

جابر بن عبد الله...63

جعفر الصادق...156

الجنيد...78 ، 122 ، 132 ، 133 ، 150 ، 155 ، 163 ، 164

جولدزيهر...69

الجويني...94

- ح -

الحلاج...145 ، 149 ، 150 ، 151 ، 152

حلمان الدمشقي...143

- خ -

الخطيب البغدادي...151

الخواص...83

-ذ-

ذو النون المصري...82 ، 111

- ر -

رابعة العدوية...77

الرازي...90 ، 93

- س -

سعيد الخراز...110

سقراط...173

سليمان الدارني...164

السهروردي ...25 ، 39 ، 42 ، 47 ، 55 ، 56 ، 74

- ش -

الشعراني...54

شقيق البلخي...81 ، 82

الشوكاني...3

- ص -

الصفي الهندي...2

- ط -

الطوسي...117

- ع -

عابد الجابري...156 ، 157

عبد الغني النابلسي...175 ، 184

عبد القادر النابلسي...4

عبد الكريم الجيلي ...175

عبد الله التستري...164

علي بن أبي طالب...156

عمر بن الخطاب...166

عمرو بن عثمان المكي...150

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– ف –

الفارابي...13 ، 16 ، 17 ، 200

– ق –

قتادة...28

القرطبي...58

القشيري...22، 110 ، 124 ، 154

القونوي...8 ، 175

– م –

ماسنيون...ث ، 150

مجاهد...36

المحاسبي...27 ، 110 ، 164

معاوية...60

– ن –

نيكلسون...ث ، 23 ، 52 ، 64 ، 151

– هـ –

الهروي...69 ، 70، 72 ، 74 ، 76
80 ، 83 ، 87 ، 128 ، 165 ، 183

هنري كوربان...ث ، 146

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرست الآيات القرآنية

﴿فاذكروني أذكركم﴾	البقرة	152	60،62، 69
﴿فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله﴾	البقرة	200	60
﴿كلما دخل عليها زكرياء المحراب﴾	آل عمران	37	166
﴿فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم﴾	آل عمران	61	11
﴿والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا﴾	النساء	69	158
﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾	المائدة	116	11
﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾	الأنعام	91	65
﴿والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم﴾	الأنعام	93	32
﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾	الأعراف	172	134
﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾	الأعراف	180	88، 94
﴿وهو يتولى الصالحين﴾	الأعراف	196	154
﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم﴾	يونس	62	158
﴿وما تعبدون من دونه إلا أسماء﴾	يوسف	40	93
﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾	يوسف	53	33
﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾	الإسراء	110	88
﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾	الكهف	28	68
﴿ولا تؤاخذني بما نسيت﴾	الكهف	73	162
﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾	طه	7-8	100
﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾	طه	8	88
﴿إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل﴾	طه	94	186
﴿وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾	النور	31	76
﴿فسلموا على أنفسكم﴾	النور	61	33

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿لا مقام لكم﴾.....	الأحزاب	13	71
﴿اذكروا الله ذكرا كثيرا﴾.....	الأحزاب	41	60
﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾.....	ص	1	58
﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾.....	الزمر	42	32، 34
﴿ما توسوس به نفسه﴾.....	ق	16	11
﴿السابقون السابقون أولئك المقربون﴾.....	الواقعة	10	158
﴿هو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى﴾.....	الحشر	24	89
﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾.....	القيامة	2	28
﴿ونهى النفس عن الهوى﴾.....	النازعات	41-40	27
﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾.....	المطففين	22	158
﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾.....	الأعلى	1	93
﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي....﴾	الفجر	30-27	32، 33

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرست الأحاديث النبوية

أتى النبي بثياب فيها خميصة سوداء..... 56

اتقوا فراسة المؤمن..... 120

أعدى عدوك نفسك..... 21

أفضل الذكر لا إله إلا الله..... 63

أنا مع عبدي ما ذكرني..... 67

إن لله تسعة وتسعون اسما..... 89

إن لله ملائكة يطوفون في الطرق..... 61

خرج رسول الله على حلقة من أصحابه..... 61

خلق الله آدم على صورته..... 141

الروح إذا قبض تبعه البصر..... 34

لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله..... 64

لله تسعة وتسعون اسما..... 89

لم يتكلم في المهد إلا ثلاث..... 166

من ذكرني في نفسه..... 70

من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب..... 158

والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله..... 47

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرست المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم- رواية ورش عن نافع.

إبراهيم مدكور:

1- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط 2، سميركو، د د ن، د ت، الأجزاء: 1، 2.

ابن بطوطة:

2- رحلة ابن بطوطة، د ط، دار الفكر ودار التراث، بيروت، 1968.

ابن تيمية أحمد:

3- كتاب الأسماء والصفات، تحقيق: عبد القادر عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج 1.

4- العبودية، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1978.

5- الفتاوى، د ط، جمع: عبد الرحمن بن محمد النجدي، د د ن، د ت، الأجزاء: 9، 10، 11، 22.

6- الفرقان، د ط، دار البحث، قسنطينة، 1987.

7- مجموعة الرسائل والمسائل، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ج 4.

ابن حزم علي بن أحمد:

8- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد نصر، عبد الرحمن عميرة، ط 1، عكاظ، الرياض، السعودية، 1982، ج 1.

ابن حنبل أحمد:

9- المسند، د ط، دار الفكر، د د ن، د ت، مج 2.

ابن خلدون عبد الرحمن:

10- المقدمة، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

11- شفاء المسائل لتهذيب المسائل، نشر: اغناطيوس عبده، خليفة اليسوعي، د ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن رجب الحنبلي:

12- الذيل على طبقات الحنابلة، د ط، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج 4.

ابن سينا أبو علي الحسين:

13- النجاة، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1992، ج 1.

ابن عاشور محمد الطاهر:

14- التحرير والتنوير، د ط، الدار التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ج 9.

ابن العربي أبو بكر:

15- قانون التأويل، تحقيق: محمد السليماني، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

ابن عربي محي الدين:

16- الفتوحات المكية، د ط، دار الفكر، د د ن، د ت، الأجزاء: 1، 2.

17- فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

ابن عطاء الله السكندري:

18- مفتاح الفلاح بهامش لطائف المنن للشعراني، د ط، المطبعة الميمنية، مصر، د ت، ج 2.

ابن عماد الحنبلي:

19- شذرات الذهب، د ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت، الأجزاء: 65.

ابن الفارس أحمد بن زكريا:

20- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: محمد هارون، د ط، دار الفكر، د د ن، 1979، الأجزاء: 2، 1.

ابن قيم الجوزية:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

21- أسماء الله الحسنى، جمع: عماد زكي البارودي، د ط، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ت.

22- إغاثة اللهفان، د ط، المكتبة الثقافية، بيروت، 1989، ج 1.

23- بدائع الفوائد، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج 3.

24- الداء والدواء، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

25- الروح، د ط، دار المدني، جدة، السعودية، د ت.

26- طريق الهجرتين وباب السعادتين، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

27- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ط 1، مكتبة التراث، المدينة المنورة، 1984.

28- فضائل الذكر والدعاء، د ط، دار الجيل، بيروت، دار الشهاب، باتنة، د ت.

29- الفوائد، ط 7، دار النفائس، بيروت، 1987.

30- مدارج السالكين، تحقيق: محمد حامد الفقي، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972، الأجزاء: 1، 2، 3.

31- مفتاح دار السعادة، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، الأجزاء: 1، 2.

32- الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: السيد الجميلي، ط 1، دار البحار، بيروت، 1986.

ابن كثير:

33- البداية والنهاية، ط 6، مكتبة المعارف، بيروت، 1985.

ابن ماجة:

34- السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، دار الفكر، د د ن، د ت، ج 2.

ابن منظور:

35- لسان العرب، د ط، دار المعارف، د د ن، د ت، الأجزاء: 2، 3، 4، 5، 6.

ابن هشام أبو محمد عبد الملك:

36- سيرة ابن هشام، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، د ط، دار الفكر، د د ن، 1981، مج 1.

أبو زهرة محمد:

37- تاريخ المذاهب الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت.

اجناس فولد زيهر:

38- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، د ط، دار الرائد العربي، بيروت، د ت.

الأحمد نكري عبد النبي:

39- موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، محمد العجم، ط 1، مكتبة ناشرون، لبنان، 1997.

اخوان الصفا:

40- رسائل اخوان الصفا، د ط، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1983، مج 3.

أركون محمد:

41- الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هشام صالح، ط 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

أرسطو طاليس:

42- النفس، مراجعة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط 2، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، 1980.

الأشعري أبو الحسن:

43- مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، د ط، المكتبة العصرية، 1990، صيدا، بيروت، ج 1.

الأصبهاني أبو نعيم:

44- حلية الأولياء، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، الأجزاء: 8، 10.

الأصفهاني الراغب:

45- المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، د ط، دار الفكر، بيروت، د ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إقبال محمد:

46- تجديد التفكير الديني، ترجمة: عباس محمود، د ط، دار آسيا، د د ن، 1985.

الألوسي شهاب الدين:

47- روح المعاني، د ط، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د ت.

الأنصاري عبد الرحمن:

48- مشارق أنوار الغيوب، تحقيق: هـ، ريتر، د ط، دار صادر، بيروت، 1959.

الباقلاني محمد بن الطيب:

49- التمهيد، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987.

البخاري محمد بن إسماعيل:

50- الصحيح، د ط، دار الفكر، د د ن، 1981، الأجزاء: 3، 4، 7، 8.

بدوي عبد الرحمن:

51- شطحات الصوفية، ط 3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1993.

52- الموسوعة الفلسفية، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1984، الأجزاء: 1، 2.

53- موسوعة المستشرقين، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993.

بركة عبد الفتاح عبد الله:

54- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، د ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د ت، ج 2.

الخطيب البغدادي:

55- تاريخ بغداد، د ط، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، السعودية، د ت، ج 8.

البغدادي عبد القاهر:

56- الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، د ط، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البيهقي أحمد بن حسين:

57- كتاب الأسماء والصفات، د ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

58- كتاب الزهد الكبير، تحقيق: تقي الدين الندوي، ط 2، دار القلم، الكويت، 1983.

الترمذي محمد بن علي الحكيم:

59- معرفة الأسرار، تحقيق: إبراهيم الجيوشي، د ط، دار النهضة العربية، مصر، د ت.

الترمذي محمد بن عيسى:

60- الجامع الصحيح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط 2، دار الفكر، بيروت، 1983.

التفتازاني أبو الوفا:

61- مدخل إلى التصوف، د ط، دار الثقافة، القاهرة، 1988.

الجابري محمد عابد:

62- بنية العقل العربي، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.

63- العقل الأخلاقي العربي، ط 1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2001.

الجرجاني علي بن أحمد:

64- شرح المواقف، ضبط محمود عمر الدمياطي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، الأجزاء: 1، 2، 3.

جواد مغنية محمد:

65- معالم الفلسفة الإسلامية، ط 3، مكتبة الهلال، بيروت، 1981.

الجويني أبو المعالي عبد الملك:

66- الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985.

الجيلي عبد الكريم:

67- الإنسان الكامل، د ط، دار الكتب العلمية، مصر، 1334 هـ، ج 2.

الخفني عبد المنعم:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

68- الموسوعة الصوفية، ط 1، دار الرشاد، القاهرة، 1992.

الذهبي محمد بن أحمد:

69- ذيول العبر، تحقيق: محمد زغلول، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، الأجزاء: 3، 4.

70- سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف، محي هلال رحان، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ج 23.

الرازي أبو بكر:

71- مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر بك، تحقيق: لجنة من علماء العربية، د ط، دار الفكر، بيروت، 1981.

الرازي فخر الدين:

72- شرح أسماء الله الحسنى، تقديم: عبد الرءوف سعد، د ط، الكليات الأزهرية، القاهرة، 1976.

الزركلي خير الدين:

73- الأعلام، ط 7، دار العلم للملايين، بيروت، 1986، الأجزاء: 4.

زيدان محمود:

74- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت، 1989.

ستيس ولتر:

75- التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، د ط، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

سرور عبد الباقي:

76- شخصيات صوفية، د ط، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، د د ن، 1948.

السلمي عبد الرحمن:

77- طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، ط 3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السهروردي عبد القاهر:

78- عوارف المعارف، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.

سيد أحمد عبد الفتاح محمد:

79- التصوف بين الغزالي وابن تيمية، ط 1، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 2000.

سيد بي جمال رجب:

80- نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، د ط، الهيئة المصرية العامة، د د ن، 2000.

شرف الدين عبد العظيم:

81- ابن القيم حياته عصره وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، ط 3، دار القلم، الكويت، 1984.

شرف محمد جلال:

82- دراسات في التصوف الإسلامي، د ط، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

الشعراني عبد الوهاب:

83- الأخلاق المتبولية، تحقيق: عبد الحليم محمود، د ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د ت، ج 2.

84- الأنوار القدسية، تحقيق: عبد الباقي سرور ومحمد العيد الشافعي، د ط، دار المعارف، بيروت، 1993.

شوركيفتش ميشل:

85- الولاية، ترجمة: أحمد الطيب، د ط، المجلس الأعلى للثقافة، د د ن، 2000.

الشوكاني محمد علي:

86- البدر الطالع، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، مج 2.

صبري مصطفى:

87- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1992، الجزء 2.

صليبا جميل:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

88- تاريخ الفلسفة الإسلامية، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.

طه عبد الرحمن:

89- العمل الديني وتجديد العقل، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

الطوسي أبو نصر السراج:

90- اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، د ط، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، 1960م.

العجلوني إسماعيل بن محمد:

91- كشف الخفاء، ط 2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1351 هـ، ج 1.

العجم رفيق:

92- موسوعة مصطلحات التصوف، ط 1، مكتبة ناشرون، بيروت، 1999م.

مجموعة من العلماء السوفيات:

93- الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط 6، دار الطليعة، بيروت، 1987.

العسقلاني ابن حجر:

94- الدرر الكامنة، ضبط: عبد الوارث محمد علي، د ط، د د ن، د ت، الأجزاء: 2، 3.

95- فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج 11.

96- لسان الميزان، تحقيق: أحمد عبد الموجود وآخرون، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

عفيفي أبو العلا:

97- التعليقات على فصوص الحكم، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

عمر أحمد مختار:

98- أسماء الله الحسنى، ط 1، عالم الكتاب، القاهرة، 1997.

الغزالي أبو حامد:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

99- إحياء علوم الدين، د ط، دار المعرفة، بيروت، د ت، الأجزاء: 1، 3، 4.
100- تهافت الفلاسفة، تعليق: جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر، لبنان، 1993.
101- روضة الطالبين، تصحيح محمد بحيث، د ط، دار النهضة الحديثة، بيروت، د ت.
102- معارج القدس، ط 4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980.
103- المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، ضبط: أحمد تباني، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
104- المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، د ط، دار الأمدلس، بيروت، د ت.

القرطبي محمد الأنصاري:

105- الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، ط 2، دار الكتب المصرية، 1954، ج 2.

القشيري أبو القاسم عبد الكريم:

106- الرسالة، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.

الكلاباذي أبو بكر محمد:

107- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود النواوي، ط 2، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1980.

كوربان هنري:

108- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة ومراجعة: نصير مروة وآخرون، ط 2، منشورات عويدات، بيروت، 1983.

لسان الدين الخطيب:

109- الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عنان، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975، مج 3.

المحاسبي الحارث:

110- الرعاية، تحقيق: عبد القادر عطا، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

111- العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسن القوتلي، ط 3، دار الكندي، بيروت، 1982.

محمد العيد عبد اللطيف:

112- التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، ط 2، دار النصر، د د ن، 1999.

محمود عبد القادر:

113- دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، د ط، دار الفك العربي، د د ن، 1978م.

114- الفلسفة الصوفية في الإسلام، د ط، دار الفكر العربي، د د ن، 1966.

مرحبا محمد:

115- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د ط، عويدات، بيروت، 2000.

مركز الشارقة:

116- دائرة المعارف الإسلامية، ط 1، مركز الشارقة، د د ن، 1988، ج 32.

مسلم بن الحجاج:

117- صحيح مسلم، د ط، دار الفكر، د د ن، 1981، الأجزاء: 2، 17.

المكي أبو طالب:

118- قوت القلوب، تحقيق: عبد المنعم الحفني، ط 1، دار الرشاد، 1991، الأجزاء: 1، 2.

الملقي هيام:

119- التجارب الروحية، ط 1، دار الفكر، بيروت، دمشق، 2001.

النابلسي عبد الغني:

120- ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، د ط، دار الجيل، بيروت، 1986.

النبهاني يوسف:

121- جامع كرامات الأولياء، د ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، د ت، ج 1.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نجاتي محمد عثمان:

122- الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين، ط 1، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1993.

النشار علي سامي:

123- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 8، دار المعارف، د د ن، د ت.

النقشبندي أحمد الكمشخانوي:

124- جامع أصول الأولياء، د ط، المطبعة الوهبية، مصر، 1298 هـ.

نيكلسون:

125- الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبه،ط 2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002.

الهجويري:

126- كشف المحجوب، د ط، دار النهضة العربية، بيروت، 1926.

هراس محمد خليل:

127- شرح القصيدة النونية، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ج 1.

وجدي محمد فريد:

128- دائرة معارف القرن العشرين، د ط، دار الفكر، بيروت، د ت، ج 10.

ثانيا: الرسائل الجامعية:

اسعيد عليوان:

129- محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، رسالة دكتوراه، الحلقة الثالثة، السنة الجامعية: 86-87، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر.

130- نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي، رسالة دكتوراه، السنة الجامعية: 2003-2004، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر.

ثالثا: المراجع باللغة الأجنبية:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Carra de veaux :
131- Les penseurs de l'islam, Librairies orientaliste, Paris, 1984.
Cérard legrand :
132- Dictionnaire de philosophie, France, 1972.
IVA de vitray Merouvitch :
133- Mystique et poésie en islam, 2[em] édi, Belgique, 1972.
Louis Cardet et G- Anawati :
134- Mystique Musulmane, Librairie philosophique, Paris, 1976.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرست الموضوعات

المقدمة.	أ ،خ
تمهيد: ابن القيم والحياة الروحية في عصره.	**1**
الفصل الأول: النفس.	**9**
تمهيد.	10
المبحث الأول: النفس عند الفلاسفة.	**12**
المطلب الأول: مفهوم النفس.	**12**
المطلب الثاني: قوى النفس.	**14**
المطلب الثالث: علاقة النفس بالأخلاق والمعرفة عند الفلاسفة.	**17**
المبحث الثاني: النفس عند المتصوفة.	**20**
المطلب الأول: مفهوم النفس.	**20**
المطلب الثاني: الفرق بين النفس والروح عند المتصوفة.	**22**
المطلب الثالث: صفات النفس.	**23**
الفرع الأول: صفاتها باعتبار خلقتها.	**23**
الفرع الثاني: صفاتها باعتبار أحوالها.	**25**
المطلب الرابع: علاقة النفس بالأخلاق والمعرفة.	**30**
المبحث الثالث: النفس عند ابن القيم.	**31**
المطلب الأول: تعريف ابن القيم للنفس.	**31**
المطلب الثاني: علاقة النفس بالروح عند ابن القيم.	**33**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: صفات النفس عند ابن القيم. **35**

المطلب الرابع: النفس وصلتها بالأخلاق والمعرفة. **37**

الفرع الأول: النفس وصلتها بالأخلاق. **37**

الفرع الثاني: النفس وصلتها بالمعرفة. **41**

الفصل الثاني: الممارسة التخليقية مقتضياتها وموقف ابن القيم منها.

تمهيد. 45

المبحث الأول: الشيخ.

المطلب الأول: الشيخ في اللغة والاصطلاح. **46**

المطلب الثاني: مشروعية الشيخ. **47**

المطلب الثالث: علاقة الشيخ بالمريد. **48**

الفرع الأول: ضرورة الشيخ للمريد. **48**

الفرع الثاني: تبعية المريد للشيخ. **52**

المبحث الثاني: الذكر. **58**

المطلب الأول: مفهوم الذكر. **58**

الفرع الأول: الذكر في اللغة. **58**

الفرع الثاني: الذكر في اصطلاح الصوفية. **59**

المطلب الثاني: تأصيل الذكر. **60**

المطلب الثالث: أنواع الذكر. **61**

المطلب الرابع: صيغ الذكر. **63**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الخامس: غايات الذكر. 66

المبحث الثالث: المقامات والأحوال. 71

المطلب الأول: المقام والحال والفرق بينهما. 71

الفرع الأول: المقام. 71

الفرع الثاني: الأحوال. 73

الفرع الثالث: الفرق بينهما. 73

المطلب الثاني: غاية المقامات. 74

المطلب الثالث: ترتيب المقامات. 76

الفرع الأول: التوبة. 76

الفرع الثاني: الزهد. 78

الفرع الثالث: الفقر. 79

الفرع الرابع: التوكل. 80

الفرع الخامس: الصبر. 81

الفرع السادس: الرضا. 83

الفرع السابع: الشكر. 83

الفرع الثامن: الخوف والرجاء. 84

الفرع التاسع: المحبة. 85

الفرع العاشر: اليقين. 86

المبحث الرابع: أسماء الله الحسنى. 87

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: تعريف الأسماء الحسنى. **87**

المطلب الثاني: الأسماء الحسنى في القرآن الكريم والسنة. **88**

الفرع الأول: الأسماء الحسنى في القرآن. **88**

الفرع الثاني: الأسماء الحسنى في السنة. **89**

المطلب الثالث: مفاهيم كلامية حول أسماء الله الحسنى. **91**

الفرع الأول: الأسماء والاعتقاد الوثني. **91**

الفرع الثاني: الفرق بين الاسم والمسمى. **92**

الفرع الثالث: اشتقاق أسماء الله الحسنى. **95**

المطلب الرابع: أسماء الله الحسنى والجانب العملي. **96**

الفرع الأول: التخلق بالأسماء الحسنى. **96**

الفرع الثاني: التعبد بالأسماء الحسنى. **98**

الفرع الثالث: التحقق بالأسماء الحسنى. **100**

الفصل الثالث: الممارسة التحقيقية مقتضياتها وموقف ابن القيم منها.

تمهيد **105**

المبحث الأول: المعرفة. **106**

المطلب الأول: تعريف المعرفة. **106**

المطلب الثاني: مصادر المعرفة. **106**

المطلب الثالث: المعرفة الصوفية. **109**

الفرع الأول: تعريف المعرفة الصوفية وما تعلق بها. **109**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثاني: الفرق بين المعرفة والعلم **111**

الفرع الثالث: القلب والمعرفة. **114**

المطلب الرابع: مظاهر المعرفة الصوفية. **116**

الفرع الأول: الكشف. **116**

الفرع الثاني: الإلهام. **118**

الفرع الثالث: الفراسة **120**

المطلب الخامس: المعرفة والمحبة. **121**

المبحث الثاني: الفناء. **123**

المطلب الأول: مفهوم الفناء. **123**

المطلب الثاني: الفناء والبقاء. **126**

المطلب الثالث: أقسام الفناء. **127**

الفرع الأول: الفناء عن وجود السوى. **127**

الفرع الثاني: الفناء عن شهود السوى. **128**

الفرع الثالث: الفناء عن إرادة السوى. **130**

المطلب الرابع: الجمع والفرق. **131**

المطلب الخامس: وحدة الشهود. **133**

المبحث الثالث: الحلول والاتحاد. **135**

المطلب الأول: مفهوم الاتحاد والحلول. **135**

المطلب الثاني: الاتحاد والحلول في الثقافات. **138**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: الحلول والاتحاد في التصوف الإسلامي وموقف ابن القيم منه. 144

المبحث الرابع: الولاية. 153

المطلب الأول: مفهوم الولاية. 153

المطلب الثاني: مشروعية الولاية. 155

المطلب الثالث: أنواع الولاية ومراتبها. 159

المطلب الرابع: الولاية والنبوة. 161

المطلب الخامس: خاتم الأولياء. 168

المبحث الخامس: وحدة الوجود. 169

المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود. 170

المطلب الثاني: وحدة الوجود في الثقافات والفلسفات غير الإسلامية. 171

المطلب الثالث: وحدة الوجود في الفكر الصوفي الإسلامي. 173

الفرع الأول: مفهوم وحدة الجود وظهورها في الفكر الصوفي الإسلامي. 173

الفرع الثاني: الدعائم الكلامية لوحدة الوجود. 175

الفرع الثالث: الدعائم الذوقية لوحدة الوجود. 180

الفرع الرابع: الأثر العملي لوحدة الوجود. 185

الخاتمة 189

الفهارس 194

فهرس الأعلام 195

فهرس الآيات القرآنية 197

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية 199

فهرست المصادر والمراجع 200

فهرس الموضوعات 213

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية