التصوف
والعرفان الإسلامي

دراسة في المفاهيم
والأصول والنظريات

الكتاب: التصوف والعرفان الإسلامي
الكاتب: أ. م. د. ياسين حسين الويسي

الطبعة الأولى: 2017
جميع الحقوق محفوظة

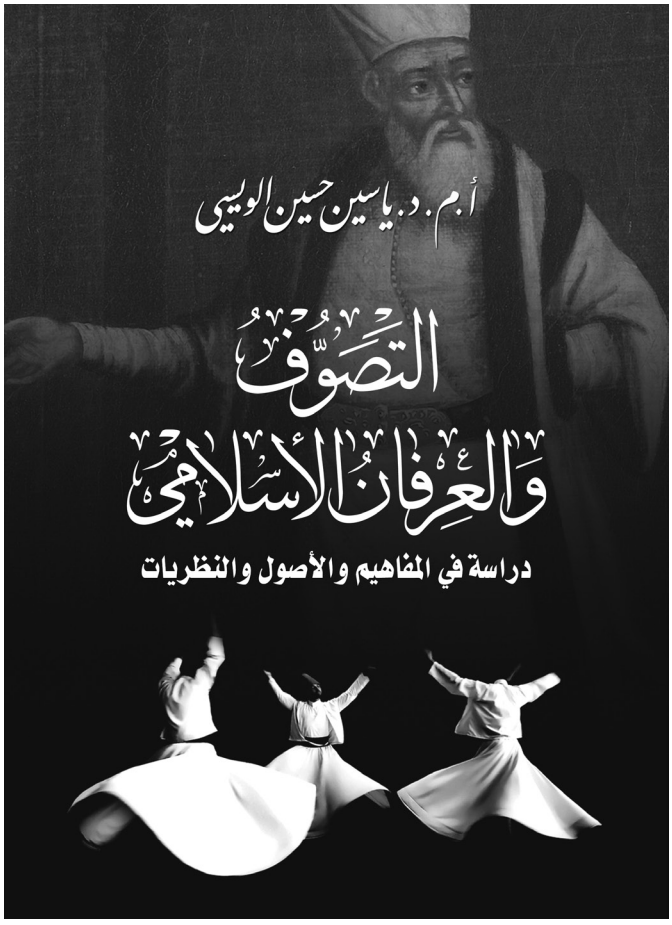
الناشر: دار الزمان
للطباعة والنشر والتوزيع
فايبر وواتس آب:
00964 772 4223169
موبايل: 00964 750 3598630
E-mail: zeman005@hotmial.com
Website: www.darzaman.net

په رتووكخانه يا نوودەم
Mob: 00964 750 3598630
00964 770 4572613
Viber – whatsapp:
00964 772 4223169
E. mail: zeman005@yahoo.com
Facebook: Pertûkxana nûdem

الإخراج الداخلي: دار الزمان
الغلاف: م. جمال الأبطح

Copy Right © Dar Zaman Publishing
لا يسمح بطباعة هذا الكتاب أو تصويره أو نسخه
إلا بإذن خاص ومسبق من الناشر
All right reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted.
without permission in writing from the publisher

أ. م. د. ياسين حسين الويسي



التصوف
والعرفان الإسلامي

دراسة في المفاهيم والأصول والنظريات

الاهداء

إلى

روح والدي رحمه الله ...

إلى

والدتي العزيزة دامها الله وأمدها بالصحة والعافية ...

إلى

زوجتي المتفانية في العطاء أم لارا ...

إلى

أولادي الاعزاء أحمد والأمين ونور الدين ولارا ....

إلى

من استمدوا البقاء من الفناء أهل العرفان في كل زمان ومكان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أنعم والشكر له على ما ألهم والثناء على ما قدم والصلاة والسلام على نبينا الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصحبة وتابعيه إلى اليوم المُعَلّم وبعد فإنّ كلمة التصوف مشتقة من فعل صَوَفَ، وتصوَّف أي صار صوفّياً، بمعنى تخلق بأخلاق الصوفية. والصوفية فئة من المتعبدين، واحدهم صوفي .

قال ابن خلدون في (المقدمة): قال القشيري رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب. ومن قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي. قال: وكذلك من الصوف ... قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف وهم غالباً ما يختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس ثياب الصوف[1].

ولا يصح نسبتهم إلى أهل الصفة (فقراء الصحابة)، لأن النسب إليهم صفي.

والأقرب أنّه نسبة إلى لبس الصوف. لقول الحسن البصري أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف، و(البدريون) هم الذين شاركوا في معركة بدر، وهذا القول به دلالة الأقدمية والسبق في تكوين الصوفية بأن يكون العهد بهم إلى منشأ التصوف اصطلاحاً هو النظر إلى هذه الاقدمية والسبق لما كان عليه الصحابة الأوائل من التفاني في ذات الله وحبه والزهد في الدنيا والعكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وقال الكرخي «التصوف هو الاخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق» وقال ذو النون المصري «أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء»[2] وبهذه الرؤية نشأ موضوع التصوف ومحور أفكاره وأدبياته في البحث عن العوارض الذاتية، ولايخفى على المتابع أنّ هذا الموضوع هو المبدأ الأصيل للتصوف وذلك عبر مجاهدات النفس لمتع الدنيا وأيضا محاسبة النفس، والكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل:

(1) مقدمة ابن خلدون: دار الفكر، بيروت – لبنان:467.

(2) ظهر الاسلام لأحمد امين: دار الكتاب العربي بيروت – لبنان ط5: 150.

الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الاكوان في صدورها وتكونها، والتصرفات في العوالم بأنواع الكرامات.

وعلى وفق هذا التأسيس فقد تبنى المتصوفون منهجهم في التصوف رادين النشأة الأولى إلى الامام علي بن ابي طالب عليه السلام.

ولعله قد تكون نقطة الخلاف المهمة بين المتصوفة، وبقية العلماء من فقهاء ومتكلمين وأصوليين، هو أنّ الفقهاء والأصوليين يعتمدون في أبحاثهم على النقل والعقل، مقدمين النقل في كل دراساتهم وتحقيقاتهم، ونرى المتكلمين ينطلقون من الكتاب والسنة كذلك ويدافعون عن الاسلام بالعقل وآلياته .

وطريقة الفلاسفة الاسلاميين الانطلاق من الكتاب والسنة، إلاّ أنهم يفسرون ما ورد في الكتاب تفسيرا لا يتعارض بينهما (كما بين ابن رشد في فصل المقال).

واما طريقة المتصوفة فهي: الكشف والعلم اللدني. وخلاصتها: أنّ العلم يأتيهم عن طريق الكشف عن الحقائق من الخالق مباشرة الى عبده الولي الصوفي بلا واسطة وهو مايسمى بالعلم اللدني.

أخذا من قوله تعالى: (وعلمناهُ من لدناَ علماً)، وهو سند يعود برأيهم إلى القران الكريم وهو مصدر فكرهم إذ إنّ الآية الكريمة وردت في سورة الكهف، ولا يخلوا منهجهم هذا من نقد وانتقاد من بعض العلماء

فبعد أن كان التصوف طريقة في الزهد، والتحلي، والتخلي ،فقد أصبح فيما بعد طريقة تضم مجموعة لها شيخ يكون هو القدوة، والموجه وصاحب المنهج المتبع في مسلك المعرفة اللدنية ويستمر معهم إلى أن يأتي من بعد وفاته من يخلفه في الطريقة، ومن هذه

الطرق: القادرية، والتيجانية، والشاذلية، والرفاعية،..... وطرق أخرى لها تسميات معروفة متأثرة بمؤثرات هلينسية الأفلاطونية المحدثة والهندية، والمسيحية وغيرها كأي فئه فلسفية وقد ظهر ذلك جليا عند الحلاج، وابن سبعين.

فأخذ الفكر الصوفي يتوسع بضروب فناء، ووحدة الوجود، والحلول والاتحاد، وفيه تأثر بالحضارات الشرقية الهندية، وفناء في براهما، وقولهم بنظرية الكشف،

وهي عين نظرية الفيض والاشراق، عند الأفلاطونية المحدثة[1]. ومن هنا أيضاً نشأ الطريق العملي للتصوف، والطريق الفلسفي، فممّا لا شك فيه أنّ المتصوف يمر بدرب السالكين الذي يصقل الانسان ويعوده على العيش الخشن، ويعلمه الدربة على الاحتمال والصبر والانقطاع عن اللغو، وارتكاب الآثام، ويعلمه أنّ هذه الدنيا فانية وأن الاخرة هي المستقر، فيفنى (السالك) حياته في العبادة والزهد والتأمل، ومساعدة الآخرين، والدعوة إلى الله تعالى، فالتصوف يقدم للإنسان حلولا علمية تساعده على ترويض نفسه وهذا ما يسمى بـ (التصوف العملي) فهو يهذب الاخلاق، ويخلص ذاته من الأنانيات المفرطة، ويعطي الحواس الظاهرة فرصة الاقبال على الله تعالى والبلوغ الى غاية استحضار عظمته في ملكه. أما الطريق الفلسفي، فيمثله الفلاسفة المتصوفة: كالحلاج، القائل بالحلول، والاتحاد حتى قال ما في الجبة الا الله وابن العربي القائل بوحدة الوجود، فعندهم ان الوجود الحقيقي هو الله، وان العالم وما فيه هو عين وجود الخالق، وإنّ المعدوم شيء ثابت في العدم، وقالوا: إنّ الله وجود مطلق، والمطلق لا يوجد إلاّ في الخارج مطلقاً، ولا يوجد المطلق الا في الأعيان الخارجة، وأن ليس لله وجود حقيقي إلا وجوده في المخلوقات. وكذا قال ابن سبعين إذ إنّ أغلب الأفكار والمرتكزات العلمية والفلسفية جاءت عن طريقه وآخرين من علماء المتصوفة إذ تم الرد عليها ورفضها من بعض علماء المسلمين من غير المنتمين لفلسفتهم وعلى الضد من ذلك فقد حظي التصوف العلمي والاجتماعي باحترام شديد من المسلمين، وقد احترمه أهل الملة جميعاً، وتأثروا به، وذلك لأنه مرتبط ارتباطاً مباشراً بالكتاب والسنة كما يقول الجنيد البغدادي رحمه الله تعالى[2].

على ما في المسلمين من تنوعات عرقية وجنسية ولغوية وذلك لأنها توافرت على فوائد منها:

إنّ التصوف يمثل الحياة الروحية السليمة للديانات السماوية، فلا حقد، ولا عداء، ولا حسد، ولا بغضاء، ولا كراهية، ولا إسفاف، ولا تطاول على حقوق

(1) تاريخ التصوف الاسلامي: د. عبد الرحمن بدوي – القاهرة – الشعاع للنشر ط3 ، 2008: 40 (بتصرف).

(2) رسائل ابن سبعين: القاهرة 1965 وتاريخ التصوف 87.

المخلوقين. وأيضاً فان التصوف يقدم للإنسان حلولاً عملية تساعده على ترويض نفسه وتهذيب أخلاقه، وتخليص ذاته من الأنانيات المفرطة، ويعد الانسان للإقبال على الله عز وجل، والبلوغ إلى غاية الاديان بأناة واعداد وتربية سامية.

ان الفراغ الروحي، والعطش النفسي، والاضطراب الذي يواجهه المجتمع الانساني في اي مكان من المعمورة لا يمكن القضاء عليه إلاّ بمسلك يؤدي حتما إلى اقتلاع مسبباته من عقول وأرواح كثير من شباب اليوم، ألا وهو مسلك احياء القيم الروحية، تجاه فتن ومغريات الحياة، وبذلك يكون حلاّ عمليا واجتماعيا لمشاكل الإنسان الآنية.

وحري بنا أن نذكر أنّ تصوف وزهد الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان، كان الممثل الشرعي للتصوف الاسلامي، الذي إذا ما درس وتم بعثه من جديد، (كما كان على يد الحسن البصري وأضرابه) فإنه كفيل بانتشال مجتمعاتنا من كثير من أمراضها النفسية والاجتماعية، وردها إلى الله تعالى رداً جميلاً ويمكن أن يكون بديلاً رائعاً عند علم الاخلاق، بل هو علم الاخلاق والسلوك في انقى صوره.

أما التصوف فقد اشتهر عند الامامية باسم العرفان، وليس بينهما كبير فرق يُذكر.

والعرفان مشتق من المعرفة لغة.

اما في الاصطلاح: فهو المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لا بفضل المعرفة الحسية، وان العارف ينظر الى العالم على انه مظهر من مظاهر الباري عزّ وجل وان كل ظاهرة تعكس الجمال الأحدي، وهو وجود الباري عز وجل .

وللعرفان أنواع وما يقال في أنواعه قريب جدا مما يقال في أنواع التصوف، وينقسم العرفان على نوعين هما :

العرفان النظري: وهو فرع من فروع المعرفة الانسانية التي تحاول أن تشرح نظريتها المتكاملة في الوجود مفسرة له مظهرة لتجلياته .

والعرفان العملي: وهو الذي يختص بضروب المجاهدات والتصفيات وبيان مقامات العارفين، ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بالتزكية للنفس البشرية.

فهو لا يختلف كثيرا عن التصوف العملي .

وعلى هذا التأسيس فقد كانت غاية العرفان وهدفه الرئيس هو الوصول إلى الخالق والفناء فيه. حتى لا يرى السالك أو العارف في الوجود غير الله فيفنى فيه.

والفائدة المتوخاة من هذه الغاية والاهداف المرجوة هو بلوغ الكمال المنشود، وتدريب النفس على مشاهدة الحق، فيعصمه ذلك عن الزلل فيعيش بالقرب من الحضرة الالهية . ففي الحديث القدسي: (لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبه، فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها)[1]

ولا عيرة لما أوردهُ البعض من إشكال على تعلم التصوف وذلك أنه قد ورد حديث منسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام أنّه قال: (سيأتي زمان على الناس .. علماؤهم شرار خلق الله على وجه الارض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف ...)

أورد الرواية الشيخ النوري الطبرسي في مستدرك الوسائل نقلا عن (حديقة الشيعة) المنسوب للاردبيلي نقلا عن السيد المرتضى بن الداعي الحسيني الرازي بإسناده عن الشيخ المفيد، (عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد) عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد، عن سعد بن عبد الله عن (محمد بن عبدالله)، عن محمد بن عبد الجبار عن الامام الحسن العسكري عليه السلام، وذلك لأسباب منها أنّ الحديث ضعيف لا تقوم به حجة حيث أنّ (أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد) مجهول كما نبه عليه السيد الخوئي وغيره.

وكذلك يوجد في سند الرواية محمد بن عبد الله، وهو مجهول أيضاً وأما بالنسبة للكتاب (حديقة الشيعة) المنسوب للشيخ الأردبيلي نقل المحققون من مثل (المجلسي) كون الكتاب للأردبيلي والحاصل أن الرواية لا تنطبق عليها شروط قبول حديث الآحاد.

وعلى الجملة فقد استطاع الباحث والمفكر الإسلامي الدكتور ياسين حسين الويسي أن يلج إلى عالم التصوف والعرفان رابطاً بينهما، وكاشفاً عن أسرارهما وهي تشكل نقطة حقيقية في توحيد الأمة إذ إن المسارات – واقول هذا جازماً –

(1) اصول الكافي: 352/2.

هي مسارات توحيدية وإن اختلفت المنطلقات الفكرية والفلسفية وما أحوجنا في هذا الوقت إلى هذا المسلك الذي أجهد الباحث نفسه في الغوص على أسراره وبيان خصائصه منذ النشأة وبيان تطوره ومدارسه ومصادر معرفته واللغة الرمزية التي يتعامل بها أرباب الصوفية والعرفان.

عارضا الموضوع بلغة سلسة جذابة توصل الفكرة الى المتلقي بيسر وسهولة يتلقاها بذهن صاف وواع .

نسأل الباري عز وعلا أن يجعل علمه في خدمة الاسلام والمسلمين ويجعل قلمه سيّالاً في بث الأفكار البناءة والخالصة لوجه الله تعالى جلّت قدرته وأن يجعل علمه وعمله من الباقيات الصالحات التي هي خير عند ربك ثواباً وخير مردا .

أ.د. محمد جواد محمد سعيد الطريحي

عميد كلية العلوم الاسلامية – جامعة بغداد

رئيس لجنة عمداء كليات العلوم الاسلامية في الجامعات العراقية والاقسام المتناظرة

المقدمة

الحمد لله الذي اهتدى الى نوره اولي النهى وبه استضاءة قلوب اهل الصفا والصلاة والسلام على النبي المصطفى وآل بيته اهل الوفا ومن استشفى بمحبتهم فنال الشفا وعلى الصديقين والصالحين ومن بهم اقتفى.

وبعد :

فان الولوج في علم التصوف والعرفان هو مقدمة لكشف الخفاء عن مناهج العارفين وطرق سيرهم الى الله تعالى،ورفع لثام الغفلة عن قلب من جهل مقامهم وحالهم مع الله تعالى. بالاضافة الى ان الخوض في هذا العالم يتطلب معرفة وتاصيل تاريخي للتصوف واشتقاقات اللفظ وصلته بالعرفان وبيان خصائص التجربة الصوفية والموقف من التصوف والعوامل التي ساعدت على نشأت التصوف وبيان مراحل تطوره من زهد الى زهد منظم الى تصوف فلسفي. ثم عرض للمدارس الصوفية السلوكية منها والمكانية وايضاح معنى الطريقة في التصوف الاسلامي وبعض النظريات الفلسفية كنظرية الفناء ووحدة الشهود. وايضا عرجت على المعرفة عند الصوفية ومصادر المعرفة عندهم وامكانها وطبيعتها واللغة الرمزية لهم. ومعنى الحب الالهي ومشروعيته وادلته. ثم اشرت الى كرامات االاولياء ومقاماتهم واحوالهم. واقوال اعلامهم في المحبة الالهية.

واخيرا اسأل الله العلي القدير ان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد امام المتقين واله الطيبين الطاهرين وصحابته والتابعين ومن اتبعهم باحسان الى يوم الدين.

المؤلف

بغداد/ 2016

الفصل الاول

مفهوم التصوف والعرفان وعوامل النشأة
واهم المدارس الصوفية

مفهوم التصوف

تعريف التصوف

إن مسألة وضع تعريف شامل وجامع للتصوف أمر مستبعد بالنسبة للباحثين، وذلك مرده إلى أن واضعي التعريفات من رجالات التصوف قد اختلفوا اختلافاً كبيرا، حتى أننا لا نجد ما هو متفق عليه بينهم ولو بشكل قريب من حيث المبنى اللغوي له.

وإذا ما عدنا للبحث في تعريف التصوف نجد من الباحثين من يؤكد ما ذهبنا إليه قال أبو العلا العفيفي: (وإننا لا نجد تعريفاً للتصوف قبل نهاية القرن الثاني الهجري. أي قبل (معروف الكرخي ت 200 هـ)[1] أما مرحلة الزهد السابقة على هذا العهد فقد أكثر رجالها من الكلام عن الدنيا والزهد فيها، وعن النفس ومحاربتها، والمعاصي وضرورة تجنبها والآخرة ونعيمها وعذابها، وإلى غير ذلك مما هو متصل بالجانب العملي من الطريق الصوفي)[2]. في حين يرى باحث آخر ما يوافق هذا المعنى، الذي صار بمثابة إجماع من قبل الباحثين فيقول: (وعلى الرغم مما يشاهد الصوفية من مواجيد متماثلة، ويعلنون من حالات تبدو متشابهة، مما يعد جامعاً مشتركاً ويقوم دليلاً في رأيهم على صدق التجربة الصوفية وعالميتها، فإن المعاناة النفسية، وما تصاحبها من حالات الرؤى والكشف، تبقى ذاتية بكل ما يحتمل المصطلح من معنى ينتهي لا محالة إلى تباين في المذاقات ومن ثم الاختلاف في تحديد التعريف فتأتي عبارة كل واحد منهم مختلفة عن الآخر)[3].

وبدورنا سوف نقدم اهم التعريفات:

---

(1) هو أبو محفوظ بن فيروز الكرخي كان من المشايخ الكبار مجاب الدعوة يستسقى بقبره وهو من موالي علي بن موسى رضي الله عنه مات سنة مائتين وقيل وإحدى ينظر القشيري في الرسالة، دار التربية للطباعة، ص 12.

(2) أبو العلا العفيفي ـ التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب (بدون تاريخ)، ص 36.

(3) د. عرفان عبد الحميد ـ دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت ـ دار الجيل، طبعة أولى، 1412 هـ ـ 1991 م، ص305.

يعرفه حجة الإسلام الإمام (الغزالي ت 505 هـ)[1] فيقول: (هو قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله)[2]. ويعرفه ابن عجيبة بأنه (علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وبتحليتها بأنواع الفضائل، وأوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة)[3].

ويعرفه (ابن خلدون ت 808 هـ)[4] (رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب ومراقباً خفاياها حريصاً على النجاة)[5]. وكذلك يعرفه السيد الشريف الجرجاني ت 816 هـ[6] بأنه: (الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال)[7].

وقد عرف بتعريفات أخرى كثيرة لو ذكرناها فإنها لا حصر لها ولا عدد، وتدل التعريفات والأقوال السابقة على أن الصوفية لم يمكنهم وضع تعريف جامع مانع يدل على التصوف وما ذاك إلا أن مشاربهم وأحوالهم متباينة، وإن كلاً منهم نطق عن حاله وذوقه ومشربه، والذي نرجحه من هذه التعريفات هو التعريف الذي أورده العلامة الكبير (ابن خلدون) ولا نقول هذا القول إلا لما اشتمل عليه من معاني عظيمة شملت أغلب الجوانب المشتركة في جميع التعريفات وهي حسن

---

(1) هو أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي الإمام البحر حجة الإسلام زين الدين أعجوبة الزمان، صاحب الذكاء المفرط والتصانيف العديدة ينظر ابن الجوزي المنتظم 168/9. وأيضاً البداية والنهاية 173/2، سير أعلام النبلاء 322/19.

(2) الغزالي ـ المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، طبعة دار الكتب الحديثة، ص 131.

(3) أحمد بن عيبة الحسني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، (ب.ت)، ص 4.

(4) هو أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، صاحب التاريخ المشهور بمقدمته، ينظر ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته المقدمة.

(5) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق أغناطيوس، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص 79.

(6) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف، عالم كبير محقق ومدقق. ينظر عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 7، ص 216. الزركلي، الأعلام ج6، ص 288.

(7) الجرجاني، التعريفات، عالم الكتب، بيروت، ص 87 ـ 88.

الأدب الباطن ومراعاة الشرع الظاهر، وهذا أكثر ما أكد عليه رجالات التصوف في مختلف العصور فإبن خلدون يحدد أن الاختلاف ليس زمنياً وليس لاختلاف الزمن تأثير في تلك الخلجات القلبية التي تموج في قلب الصوفي صاحب التجربة.

اشتقاقه

وكما اختلف الباحثون في الوصول إلى تعريف جامع للتصوف، وكذلك اختلفوا في اشتقاق هذا الاسم الذي نسب إليه هؤلاء القوم.

فذهب بعضهم إلى أن التصوف مشتق من الصوف وبعضهم من الصفة وآخرون من الصف الأول أو نسبوه إلى صوفة أو أنه مشتق من كلمة سوفيا اليونانية أو غير ذلك وسنتعرض لهذه الاشتقاقات بشيء من التفصيل.

أولاً: ذهب بعضهم إلى أن التصوف مشتق من لبس الصوف

قال صاحب اللمع أنه: (نسبتهم إلى ظاهر اللبسة لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء وتكثر في ذلك الروايات والأخبار. فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة وكان ذلك اسماً مجملاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل: (إذا قال الحواريون)[1] وكانوا قدماً يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها متمرسين كذلك الصوفية نسبوا إلى ظاهر اللباس لأن اللباس لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين، وشعار السالكين المتنسكين)[2] ويؤيد هذا الرأي ما ورد من الآثار في لبس الصوف منها:

(إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يركب الحمار ويلبس الصوف ويعتقل الشاة ويأتي مراعاة للضيف)[3].

---

(1) سورة المائدة، آية 112، ينظر تفسير الرازي الكبير ـ دار الكتب العلمية، طهران، 63/8.

(2) السراج، اللمع، دار الكتب الحديثة، مصر، ص41.

(3) أخرجه الحاكم في مستدركه وقال عنه: (هذا الحديث على شرط الشيخين) ولم يخرجاه، وإنما ذكرته هنا لأن هذه الخلال من الإيمان – ينظر المستدرك، دار الكتاب العربي، بيروت ـ ج1، ص61.

وعن أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه) قال: (يا بني لو رأيتنا ونحن مع نبينا (صلى الله عليه وسلم) لحسبت أن ريحنا الضأن أن لباسنا الصوف وطعامنا الأسودان التمر والماء)[1].

وعن الحسن البصري أنه قال: (والله لقد أدركت سبعين بدرياً وكان لباسهم الصوف)[2].

ثانياً: إنه مشتق من الصفة

قال صاحب عوارف المعارف: (قيل سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الذين قال الله تعالى فيهم (للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض)[3]. ويضيف أن هذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، ولكنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله وفي الله كأصحاب الصفة)[4].

ثالثاً: قيل إنه مشتق من الصف الأول

ويستعرض هذا الرأي (السهروردي)[5] فيقول: (قيل سموا صوفية لأنهم من الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ووقوفهم بين يديه)[6].

وهذا الاشتقاق أو التسمية أو النسبة لا تصح في اللغة، ولا في النقل، وقد نقلها الشيخ بصيغة التمريض «قيل».

---

(1) رواه أبو داود باختصار. الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح. ينظر مجمع الزوائد الهيتمي، 325/10.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، حيلة الأولياء، 134/2.

(3) سورة البقرة، آية 273.

(4) السهروردي، عوارف المعارف، ص 65. ينظر أيضاً الزمخشري، أساس البلاغة، ص 546.

(5) أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمروية، واسمه عبد الله البكري الملقب بشهاب الدين السهروردي ت 632 هـ ببغداد ودفن بالوردية، ينظر وفيات الأعيان 447/3 ـ 448. ينظر ابن خلكان، وفيات الأعيان ج3 ، ص 447–448.

(6) السهروردي، عوارف المعارف، ص 65.

رابعاً: إنه من الصفاء

ثم قيل إنه مشتق من الصفاء لصفاء قلوب رجال التصوف في معاملتهم مع الله، جاء في كتاب (الفيض الوارد)[1]... والذي يميل إليه كثير من السادة ما يفهم من هذين البيتين:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا قدما وظنوه مشتقاً من الصوف
ولست انحل هذا الاسم غير فتى صفا فصوفي حتى سمي الصوفي

خامساً: إن التصوف يرجع نسبه إلى (صوفة)[2]

قال: (ابن الجوزي)[3]: (ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلفوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها وأخلاقاً تخلقوا بها، ورأوا أن أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفه واسمه الغوث بن مر بن أد بن طابخة فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فتسموا بالصوفية)[4] وهذا قد رد من وجوه:

1 ـ إن الفترة بين صوفة وظهور التسمية فترة بعيدة.

2 ـ (إن العربي في الجاهلية قليل الاكتراث بالدين)[5].

3 ـ (إن الوثنية العربية قبل الإسلام كانت وثنية متفسخة متهرمة لم تتمكن من الاستيلاء على مشاعر العربي ووجدانه وفكره وعواطفه يؤيد هذا الشواهد القوية في الشعر العربي الجاهلي وتاريخه)[6].

---

(1) شهاب الدين الآلوسي ـ الفيض الوارد على مرثية مولانا خالد، ص 100 ـ 101.

(2) وهو أبو حي من مضر وهو الغوث بن مرّة بن أدد طابخة كانوا يخدمون الكعبة ويجيزون الناس في الجاهلية. ينظر الفيروز أبادي القاموس المحيط، دار لجيل، بيروت ج4، ص169.

(3) هو جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي (بن الفرج الجوزي) الشيخ الإمام العلامة المفسر الحافظ القرشي التيمي البكري العمادي الحنبلي الواعظ صاحب التصاميم ولد سنة خمسمائة وتسع وقيل عشر. الذهبي سير أعلام النبلاء، ج1، ص 374.

(4) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، طبعة، مكتبة التحرير، مصر، (ب، ت)، ص 161 ـ 162.

(5) نيكلسون في التصوف الإسلامي، ت: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 46.

(6) عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة العربية وتطورها، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ص105 ـ 106.

سادساً: زعم بعضهم أن نسبة التصوف إلى كلمة يونانية (سوفيا)

وهي الفلسفة ومعناها عند الصينيين (الحكيم العاري وقد انفرد بهذا الرأي من العلماء العرب البيروني)[1]. وهذا الرأي مردود من عدة وجوه:

1 ـ إن كلمة التصوف والصوفية ظهرت قبل انتشار الفلسفة اليونانية بين العرب.

2 ـ إن الكلمة التي أصلها أعجمي تبقى عند العرب منصوص عليها كحال كثير من الكلمات الأعجمية.

3 ـ سوفيا اليونانية تعني الطب والفلسفة وأين هذا من الصفاء الروحي الذي دعا إليه رجال التصوف.

4 ـ إن استعمال كلمة تصوف وصوفي لا يؤيد هذا الاشتقاق إذ لا علة بقلب السين صاداً فكلمة فلسفة باقية على سينها بعد استعمال العرب لها.

أما ابن خلدون فيقرر في المقدمة رأيه الذي يوافق فيه أبا نصر السراج فيقول: (إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسة لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة لهم)[2].

وفي شفاء السائل فإن ابن خلدون يخالف جميع هذه الآراء ويثبت رأي الإمام القشيري في أن هذا الاسم صفة للقوم فهو كاللقب بالنسبة لهم. فيقول: (ولقد تكلف بعضهم في الاشتقاق، ولم يساعدهم القياس فقيل من لبس الصوف والقوم لم يختصوا فيه بلباس دون لباس، وإنما فعل ذلك بعض من تشبه بهم وتخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللاً وزهداً: إنه شعاراً لهم، فأعجب بهذا الظن، حتى حمله على الاشتقاق منه، وما لَبَس الصوف من لبسه منهم إلا تقللاً وزهداً... إلى قوله «هي لقب وضع لهذه الطائفة عامة يتميزون به ثم تصرفوا في ذلك اللقب بالاشتقاق منه فقيل متصوف ـ وصوفي والطريقة تصوف، والجماعة متصوفون وصوفيون)[3] قال القشيري[1] (وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس والاشتقاق الأظهر فيه أنه كاللقب)[2]

---

(1) أبو العلا العفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب، ص 37.

(2) ابن خلدون، المقدمة ـ القاهرة، طبعة الخشاب، سنة 1322 هـ، ص 254.

(3) ابن خلدون، شفاء السائل، تحقيق أغناطوس، ص 78 ـ 79.

مفهوم العرفان

العرفان لغة

قال ابن فارس: عرف: (العين والراء والفاء اصلان صحيحان، يدل احدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والأخر على السكون والطمأنينة. فالاول: العرف: عرف الفرس. وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه. ويقال: جاءت القطا عُرْفاً عُرْفاً، أي بعضها خلف بعض. ومن الباب: العُرْفَة، وجمعها عُرَفٌ، وهي ارض منقادة مرتفعة بين سهلتين تنبت، كأنها عُرف فَرَس...

والأصل الأخر المعرفة والعرفان. تقول: عَرَف فلاناً عرفاناً ومعرفة وهذا امر معروف. وهذا يدل على ما قلناه من سكونه اليه، لأن من انكر شيئاً توحش منه ونبا عنه)[3].

وبهذه التعريفات اللغوية نخلص الى ان اصل العرف ومشتقاته اللغوية تحمل المعاني التالية:

1- اصل العرفان: من عرف عرافة وهو من ساد على القوم ودبر امرهم وقام بسياستهم.

2- وعِرْفاناً وعِرفاناً ومعرفة: الادراك بحاسة من الحواس.

3- عارف وعريفَ، الصابر، والعِرْف، والعُرْف: الصبر. قال الشاعر:

قل لابن قيس أخي الرَّقيَّات ما احسن العُرْفَ في المصيبات.

4- الاعراف: الحاجز بين الجنة والنار. وفي التنزيل العزيز: (وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الأَعْرَاف رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْاْ أَصْحَابَ الْجَنَّة أَن سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَاف رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ)[4]. و الاعراف جمع: عُرُفٌ:

---

(1) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري (أبو القاسم القشيري)، ينظر البداية والنهاية، 607/12، وفيات الأعيان، 310/3

(2) القشيري أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن صلحة النيسابوري، ينظر ابن كثير، البداية و النهاية، ج12، 107، وأيضاً ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص310.

(3) ابن فارس، ابي الحسين احمد بن فارس زكريا، (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة اتحاد الكتاب العرب، 1423هـ - 2002م، ج4، ص281.

(4) سورة الأعراف: الآية (46-48).

وعرف الجبل ونحوه اعلاه – ومثله عرف الديك – وعرف الفرس. أعْرَفَ الفرس: طال ذيله.

5- العُرْفُ، والمعروف، خلاف النُكْرُ.

عريف: معروف، المعروف: اسم لكل فعل يعرف حسنه بالعقل او الشارع وهو خلاف المنكر. والصنيعة يسديها المرء الى غيره[1].

العرفان اصطلاحاً

يرى كثير من الباحثين ان مصطلح العرفان تأخر عن مصطلح التصوف فقد ظهر مع ابن سينا (ت 428هـ) الذي عرفه فقال: (العرفان هو مبتدئ تفريق ونفض وترك ورفض ممن في جمع[2].) أي التفريق يكون في ذات العارف فيها يشغله عن الحق وابتعاده عن الذات الانسانية وعن الشهوات: والنقض وطرح الشواغل، ابتناء توخي الكمال. اما الرفض فهو رفض ان ينسى العارف ذاته بالكلية ويتحد في موضوع معرفته[3] وبمعنى أخر ان يرفض العارف كل شيء الا ذاته فلا يغفل عن نفسه.

اما السيد صدر الدين الشيرازي (ت 1050هـ) فيعرفهُ (العرفان هو اعظم رتبة من العلم لأنه تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود.) [4]فهو (يتجاوز وسائلنا البرهانية المحدودة الى ما هو اوسع وابعد لأنه يتجه الى نور الانوار وما وراء الحس والبرهان وبعده من اثمار العلوم الالهية وانوار المعارف الحقيقية)[5].

اما المحدثون فانهم يعرفون العرفان بتعريفات متعددة لكنهم يجمعون على انه يرتبط بامرين هما: المعرفة. والعمل – أي نظري وعملي.

---

(1) ينظر: المعجم الوسيط، ج2، ص616، 617، بتصرف.

(2) ابن سينا، ابو علي الحسين بن سينا، (ت 428هـ)، الاشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (د، ت)، ج3، ص96.

(3) ينظر: بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مطبعة ذوي القربى، قم، ايران، ط2، 1425هـ - 2008م، المجلد الاول، ص65.

(4) الشيرازي، صدر الدين، (ت 1050هـ)، الاسفار الاربعة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط3، (د، ت)، ج4، ص115.

(5) المصدر نفسه، ج5، ص379.

فيعرفه السيد الطبطبائي في تفسيره بانه: (تطبيق الصورة الحاصلة في المدركة على ما هو مخزون في الذهن ولذا قيل انه ادراك بعلم سابق او ارتقاء على علم سابق.)[1]

كذلك يعرفهُ الدكتور محمد عابد الجابري فيقول: (العرفان هو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم وايضاً موقف منه».. أي ان الموقف من العالم سواء كان الموقف نفسياً وفكرياً ووجودياً لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمعير، والطابع العام الذي يميز هذا الموقف هو الانطواء والهروب من العالم والتشكيك في وضعية الانسان ومن ثم تضخيم «العارف» لـ «انا »هُ.)[2]

اما الشهيد مطهري فيعرفه بقسميه العملي والنظري، فاما العملي والذي يطلق عليه علم «السير والسلوك» فهو: عبارة عن علاقة الانسان وواجباته تجاه نفسه والكون وخالقه« وهو بيان البداية التي ينبغي على السالك ان يخطوها الوصول الى «التوحيد»... وطبعاً لابد للسالك ان يسلك جميع هذه المراحل باشراف انسان متكامل قد سلك بدوره هذا الطريق وتعرف على تلك المنازل، يطلق عليه العرفاء احياناً تسمية «طائر القدس»[3].

اما القسم الأخر من العرفان فـ «يختص بدراسة الوجود والتعرف على اللّٰه والكون والانسان». ومن هذه الناحية يكون العرفان مشابهاً للفلسفة. إذ يحاول تفسير الوجود. ويحاول تغيير الانسان[4].

واذا اردنا ان نقف عند هذه التعريفات للعرفان. وخصوصاً القسم العملي منه وعند تعريفات كبار الصوفية ومؤرخيهم، لوجدنا تشابهاً وتطابقاً. اذ ان كلاهما يعمل على تزكية النفس وتحليتها بكل خلق سيءّ وتخليتها من كل خلق دنيء.

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (د، ط، ت)، ج8، ص248.

(2) الجابري، د.محمد عابد، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م، ص253، 255.

(3) ينظر: مطهري الشهيد مرتضى، مدخل الى العلوم الاسلامية، (الكلام – العرفان)، الحكمة العملية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الاسلامي، مطبعة السرور، ط1، 1421هـ - 2001م، ج2، ص60.

(4) مطهري، مرتضى، مدخل الى العلوم الاسلامية، ج2، ص62.

واما القسم النظري من العرفان فهو مشابهاً للفلسفة. اذ يحاول تفسير الوجود، خلافاً للقسم الاول الذي يشابه الاخلاق ويحاول تغيير الانسان.)[1]

وهكذا تبينت لنا الصلة بين التصوف والعرفان. و (ان للعرفان بكلا قسميه العملي والنظري احتكاكاً وصلة وثيقة بالدين الاسلامي الحنيف، لأن الاسلام يسعى – كسائر الاديان الاخرى بل اشدُ منها – لبيان روابط الانسان مع خالقه والكون ونفسه ودراسة الوجود .)[2]

(1) المصدر هكذا، مطهري، مرتضى، مدخل الى العلوم الاسلامية، ج2، ص62.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص64.

العوامل والمؤثرات في نشأة التصوف

عوامل داخلية

فمن اهم العوامل الداخلية التي ساعدت على نشأت هذا النمط من الحياة الروحية.

1- القرآن الكريم

لقد حث القرآن الكريم (على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، وحقر من شأن هذه الحياة وعظم من شأن الأخرة، ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد، والصوم ونحو ذلك مما هو في صميم الزهد)[1] والشواهد على ذلك كثيرة في القرآن الكريم منها:- قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا، إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا، إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا، إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا، وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا، رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا، وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا) [2] بل ان سورة المزمل تكاد تكون بمجملها حث على التعبد وقيام الليل والانفاق في سبيل الله. وان القرآن قد ساوى بين المرأة والرجل في هذه الاعمال. لأن الامر للقدوة، امر للامة جمعاء. ثم ان (القرآن الكريم. قد صور الجنة والنار بوجه خاص – بصورة دفعت بكثير من المسلمين الى التفاني في العبادة طلباً للنجاة، والقت الرعب في قلوب أخرين خوفاً من الوقوع في النار. فقضوا الليالي في التوبة والاستغفار والبكاء[3]). وقد اشارت النصوص العديدة الى ذم الدنيا والحث على الزهد فيها. قال تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) [4].

2- السنة النبوية، والحياة الاجتماعية للنبي وآل بيته وصحابته

فمن الاحاديث الواردة في زهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهي كثيرة:

---

(1) ابو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص63.

(2) سورة المزمل: الآية (1–10).

(3) ابو العلاء عفيفي، الثورة الروحية في الاسلام، ص64.

(4) سورة آل عمران: الآية (14).

والروايات عديدة في زهده صلى الله عليه وآله وسلم ولو شاء لجعل الله تعالى له الجبال ذهباً. وقد جمع القاضي عياض في كتابه الشفا الكثير من الروايات الدالة على زهده صلى الله عليه وآله وسلم[1].فكان من أخلاقه – صلى الله عليه وسلم – الزهدُ في الدنيا، والاكتفاء منها بما يُقيم الأوَدَ، والصبرُ على شظف العيش، والقناعة بما يصل إليه.

فكان – صلى الله عليه وسلم – ينام على حصير ليس تحته غيره، ووسادة حشوُها ليف، وكان لباسه البُرَدَ الغليظة، وطعامه التمر والشعير، يمضي الشهر والشهران لا يُوقد في بيته نار؛ وإنما يكتفون بالتمر والماء، وكثيراً كان يبيت طاويًا، ويصبح صائمًا، وكان يعصب الحجر على بطنه من شدة الجوع، وحُملت إليه الأموال فلم يدَّخر منها شيئًا، بل مات ودرعُه مرهونة عند يهودي في ثلاثين صاعًا من شعير، ولو أراد أن يعيش في نعيم ورغَد من العيش، لكان له ذلك، ولكنه – صلى الله عليه وسلم – آثر الزهد والصبر ابتغاءَ مرضاة الله تعالى.

هذا، ومن الأحاديث التي تدل على شدة زهده – صلى الله عليه وسلم – وقناعته:

قالت عائشة –: («ما شبع آل محمد – صلى الله عليه وسلم – منذ قدم المدينة من طعام البُرِّ ثلاثَ ليالٍ تباعًا حتى قُبض»)[2].

وعنها قالت: («إن كنَّا آلَ محمد – صلى الله عليه وسلم – لَنمكثُ شهرًا ما نستوقد بنار، إن هو إلا التمر والماء»)[3].

وعن عروة بن الزبير عن عائشة – رضي الله عنها – أنها كانت تقول: (يا بن أختي، إن كنا لَننظرُ إلى الهلال ثم الهلال، ثلاثة أهلَّة في شهرين وما أُوقد في أبيات رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نار، فقلت: يا خالة، ما كان يُعَيِّشُكم؟ قالت: الأسودان: التمرُ والماء، إلا أنه قد كان لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – جيرانٌ من الأنصار كانت لهم منائحُ، وكانوا يمنحون رسولَ الله – صلى الله عليه وسلم – من ألبانهم، فيسقينا»؛)[4]

---

(1) ينظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1971م، ج1، ص143، وما بعدها.

(2) رواه البخاري 5416، ومسلم 2970.

(3) رواه البخاري 6458، ومسلم 2972.

(4) رواه البخاري 2567، ومسلم 2972، واللفظ لمسلم.

(وعن عائشة – رضي الله عنها – قالت: «لقد مات رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – وما شَبِع من خبزٍ وزيت في يوم واحد مرتين »)[1].

واما آل بيت النبي وصحابته فنأخذ نموذجاً يمثلهم جميعاً وهو امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام حيث قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (يا علي ان الله قد زينك بزينة لم يتزين العباد بزينة احب الى الله تعالى منها . هي زينة الابرار عند الله عز وجل الزهد في الدنيا .)[2] ومن التابعين اويس القرني الذي صار زهده مضرباً للامثال. (عن سعيد بن المسيب، قال: نادى عمر بمنى على المنبر: يا أهل قرن، فقام مشايخ. فقال : أفيكم من اسمه أويس ؟ فقال شيخ: يا أمير المؤمنين، ذاك مجنون يسكن القفار، لا يألف ولا يؤلف. قال: ذاك الذي أعنيه، فإذا عدتم فاطلبوه وبلغوه سلامي وسلام رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال، فقال: عرفني أمير المؤمنين وشهر باسمي. اللهم صل على محمد وعلى آله، السلام على رسول الله. ثم هام على وجهه، فلم يوقف له بعد ذلك على أثر دهرا، ثم عاد في أيام علي -رضي الله عنه-، فاستشهد معه بصفين، فنظروا، فإذا عليه نيف وأربعون جراحة.)[3] بل ان الدكتور علي سامي النشار يرى (ان في قصة اويس مصدراً اسلامياً لفكرة «القطب الغوث» عند الصوفية[4]). وهكذا يظهر زهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآل بيته وصحابته والتابعين دليلاً على قيام عامل داخلي أخر على قيام التصوف الاسلامي ونشأته وتطوره ضمن حلقات الفكر الاسلامي التي تعد المنارة العالية التي يجب الوصول اليها . وأيضاً مما ساعد على اقبال الناس على حياة الزهد والتصوف هو ابتعاد المجتمع عن هذه المظاهر وانغماسه في حياة الترف وخصوصاً عندما انتقل المجتمع من حياة البادية الى حياة الاستقرار وبناء القصور والغرق في ملذات الحياة، والابتعاد عن هدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن (حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه وما كانوا يأخذون به انفسهم من زهد في الدنيا، واعراض عن زخرفها وجاهها

(1) رواه مسلم 2974.

(2) ابو نعيم الاصفهاني، حلية الاولياء، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ت)، ج1، ص70.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص32.

(4) النشادر، د .علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، ط1، (د، ت)، ج3، ص253.

وإقبال على الله عز وجل بقلوبهم)[1] قال ابن خلدون (ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة، والخروج عن الاستقامة، ونسي الناس اعمال القلوب واغفلوها، واقبل الجمع الغفير على صلاح الاعمال البدنية، والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات الى الباطن ولا اهتمام بصلاحه، وشغل الفقهاء بما تعم به البلوى من احكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفتيا وهداية الجمهور. فاختص ارباب القلوب باسم الزهّاد والعبّاد وطلاب الاخرة. منقطعين الى الله، قابضين على اديانهم «كالقابض على الجمر» حسبما ورد. ثم طرقت أفة البدع في المعتقدات)[2] فحصل ردة فعل على هذا الوضع فكان عاملاً مهماً لظهور التصوف بمعنى أخرهو (ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم. وذلك ان المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم أقبل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا اليها. وشجعهم على ذلك الثراء المفاجئ الذي اصابوه. وكانت نتيجة ذلك ان قامت في نفوس اتقيائهم ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على ايمان غض قوي، دنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها وكان الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هو الفرار من الحياة وما فيها من لذات.)[3]، والاقبال إلى الله تعالى والزهد فيما سواه.

العوامل الخارجية

1- **الرهبنة المسيحية:** ليس من الغريب ان يكون للرهبنة المسيحيية اثر في التصوف الاسلامي فقد (وجدت المسيحية في بلاد العرب قبل الاسلام بنحو مائتي سنة، كما كانت موجودة قبل الاسلام في مصر والشام وشمال افريقية. وكان للمسيحيين في جميع البلاد والتي صارت فيما بعد اسلامية اديرة كثيرة وكان الرهبان المسيحيون يجوبون الصحراء ويطوفون القرى. كما كانوا موضع احترام وتقدير الناس في بلاد العرب وغيرها.)[4]

(1) د.عبد الباري محمد داود، دراسات فلسفية واسلامية في الآيات الكونية، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ - 1999م، ص15.

(2) ابن خلدون، ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، (ت 808هـ)، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1996م، ص42، 43.

(3) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص68.

(4) ابو العلا عفيفي، المصدر نفسه، ص70.

2- **الافلاطونية المحدثة** : ومما اثر في التصوف الاسلامي الافلاطونية المحدثة التي تلقاها المسلمين عن بعض السريان المسيحيين لأنهم لم يعرفوا افلوطين مباشرة ولا كتابه «التاسوعات» ولكنهم تأثروا بهذه الافكار حيث كان الشهرستاني يلقب افلوطين «بالشيخ اليوناني»[1].

3- **الثقافة الهندية** : لا يخفى ان (الثقافة الهندية قد شقّت طريقها الى بلاد فارس وبلاد غربي آسيا مما يلي الحدود الهندية قبل الفتح الاسلامي للهند بنحو الف عام... والليل على ذلك ان مدينة بلخ كانت قبل الفتح الاسلامي بقرون من اهم مراكز التصوف البوذي ومركزاً لكثير من الاديرة القديمة.) [2]حتى ان هناك من يقول: (ان الفناء الصوفي نوع من النرفانا الهندية وعلى الرغم من خطأ هذا الرأي الا ان للتصوف الهندي اثر كبير في بعض نواحي التصوف الاسلامي، ولكن لا يمكن ان نرد التصوف الاسلامي الى التصوف الهندي لأن الفرق شاسع بينهما .

4- **العامل الفارسي**: أيضاً كانت لثقافة الفرس اثر كبير في التصوف الاسلامي حتى ان بعضهم ادعى (ان التصوف الاسلامي نتاج فارسي في نشأته وتطوره. ولكنها ايضاً دعوى لا تقوم على اساس من التاريخ.)[3]

وبعد ان استعرضنا العوامل والمؤثرات في نشأة التصوف الاسلامي يتبين ان النظرية الاسلامية هي الاساس في نشأة التصوف الاسلامي واول طبقات الصوفية هم من الصحابة ومن بين التابعين الاوائل[4].

وان العوامل الداخلية هي الاساس في نشأة التصف الاسلامي وان كتاب الله وسنة نبيه وآل بيته وهداهم هو الاساس في التعاليم الصوفية. وقد ذهب الى ما ذهبنا اليه العديد من الباحثين.)[5]

---

(1) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص75.

(2) المرجع نفسه، ص78.

(3) د. ياسين الويسي، ابن خلدون ونظرته للتصوف، دار نينوى، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص42.

(4) المرجع نفسه، ص45.

(5) ينظر: د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، وايضاً: د. احمد توفيق عياد، التصوف الاسلامي مدارسه وطبيته واثره، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ص20، 21.

المدارس الصوفية في الاسلام

لقد نشأ التصوف نشأة بسيطة ثم تطور إلى مدارس صوفية لكل منها ذوقها الخاص في التربية والسلوك فظهرت عدة مدارس فأما أقسامها من حيث السلوك فهي كالآتي:

المدارس السلوكية

أولاً: مدرسة الزهد، يتزعمها الحسن البصري (ت 110 هـ)

وهي الأساس الذي قام عليه التصوف في جميع أدواره. (وإن أوضح المميزات العامة لهذه المدرسة، العبادة، والنسك، والزهد، والتقشف، وإتباع السلف الصالح، والمحبة والإخلاص، والمجاهدة، والتمسك بأحكام الشريعة، والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة على حد الكتاب والسنة والفقه والأصول ويغلب على أفراد هذه المدرسة تسميتهم بالنساك أو العبادة أو البكاءين)[1].

ثانياً: مدرسة الذوق والمعرفة ويتزعمها الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)

(وتقوم على أساس اعتبار المنطق العقلي لا يكفي وحده في تحصيل المعرفة وإدراك حقائق الموجودات. وقد استطاع الغزالي بقدرة فائقة أن يجعل من جهاده في إحياء علوم الدين صورة مثالية للتصوف السني وفي الاستطاعة أن نقول أنه قد صوف إسلام عصره، وإحياه في صورة رائعة تعد بحق امتداد لعصر النبوة والصحابة)[2].

ثالثاً: مدرسة الكشف والتجليات

او هي مدرسة اصحاب الحضرات والهيئات كما يسميهم ابن خلدون وهذه المدرسة يتزعمها الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت 638 هـ) وتقوم هذه المدرسة على نفس الأساس الذي قامت عليه مدرسة الكشف بالإضافة إلى أحوال

---

(1) هو أبو سعيد الحسن بن أبي يسار البصري(21 ـ 110هـ)، رأي عدد كبير من الصحابة. ينظر ابن الجوزي، صفة الصفوة، دار الوعي، حلب ج3، ص233، وأيضاً الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص65 ـ 73.

(2) أحمد توفيق عباد، التصوف الإسلامي، ص 23 ـ 29.

أخرى من (الصعق)[1] و(الوجد)[2] وغيرهما من الأحوال التي أصبحت تميز هذه المدرسة عن غيرهما من أبرز شخصيات هذه المدرسة الشيخ محي الدين بن عربي و (ابن الفارض)[3] وغيرهما ويعتبر كتاب الفتوحات المكية لابن عربي والتائبة الكبرى في السلوك لابن الفارض من أروع مؤلفات هذه المدرسة وقد امتازت أيضاً هذه المدرسة بغموض المعاني واللفظ الإشاري فلا يفهمها إلا من تذوق هذه الأحوال السنية.

هذه هي صورة التصوف في مراحله التاريخية من حيث طريقة السلوك

المدارس الصوفية من حيث التقسيم المكاني

أولاً: مدرسة المدينة المنورة

وقد ظهر فيها الزهد الأول الذي استمد مادته من القرآن الكريم والحديث مباشرة، فكان زهد النبي (صلى الله عليه وسلم) وصحابته المثال الذي احتذاه الزهاد من المسلمين، ومن أشهر زهاد هذه المدرسة، أبو ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان الذي كان أول من تكلم في القلوب وآفاتها، وسلمان الفارسي، عبيدة وعبد الله بن مسعود، والبراء بن عازب ومن جيل التابعين في المدينة (سعيد بن المسيب)[4].

ثانياً: مدرسة البصرة

يقول ابن تيمية: (كان صوفية البصرة يبالغون في الزهد والعبادات والخوف من الله، وكانوا يمتازون بهذا عن بقية المدن الأخرى وصار هذا مضرباً للمثل بقولهم: فقه كوفي وزهد بصري)[5]. وكان إمامهم في هذا العلم الحسن البصري.

---

(1) هو الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبوحات يحترق ما للسوي فيها الجرجاني / التعريفات، ص 89.

(2) هو ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع وقيل هوبروق تلمع ثم تخمد سريعاً، الجرجاني، التعريفات، ص 169.

(3) هو أبو حفص أو أبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحوري الأصل المصري المولد والدار والوفاة المعروف بابن الفارض المنعوت بالشرف 576 ـ 676 هـ. ينظر ابن خلكان وفيات الأعيان 3/454 ـ 455.

(4) سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي (أبو محمد، عالم المدينة، وسيد التابعين 13 ـ 94 هـ)، ينظر طبقات ابن سعد 5/119. البداية والنهاية 9/99، سير أعلام النبلاء، 4/217.

(5) د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 223.

(لقد كان الحسن البصري (رضي الله عنه) أول من نهج سبيل هذا العلم وفتق الألسنة به ونطق بمعانيه وأظهر أنواره وكشف به قناعه كان يتكلم بكلام لم يسمعوه من أحد من إخوانه، فقيل له: يا أبا سعيد إنك تتكلم في هذا العلم بكلام لم نسمعه من أحد غيرك فممن أخذت هذا؟ قال من حذيفة بن اليمان)[1].

وذكر لنا أبو طالب المكي أن للحسن البصري مجالس ذكر يخلو فيها مع أصحابه وكان من أبرزهم (مالك بن دينار)[2] و(أيوب السختياني)[3] وكذلك (ثابت النياني)[4] وغيرهم فيقول: (هاتوا انشروا النور فيتكلم عليهم من هذا العلم من علم اليقين والقدرة وفي خواطر القلوب وفساد الأعمال ووساوس النفوس)[5].

ثالثاً: مدرسة الكوفة

وكان أبرز أعيان هذه المدرسة (سعيد بن جبير)[6] (رضي الله عنه) الذي ذكر أنه (كان يبكي حتى عمشت عيناه)[7] و(ابن السماك)[8] «كان زاهداً عابداً حسن

(1) صحيح البخاري كتاب فضائل أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) مناقب عمار وحذيفة (رضي الله عنهم)، 22/5.

(2) يكنى بأبي يحيى مالك بن دينار، علم من العلماء الأبرار، معدود في ثقات التابعين ومن أعيان كتبة المصاحف ت131 هـ. ينظر صفة الصفوة ج1، ص273.

(3) ويكنى بأبي بكر مولى المعتزة، وهو ابن أبي تميمة واسمه كيسان، وكان أيوب ثقة ثبتا في الحديث جامعاً عدلاً ورعاً كثير العلم حجة ت 131 هـ قبل الطاعون، ينظر ابن سعد طبقات ابن سعد، ج7، ص246–251، وأيضاً أبو نعيم حلية الأولياء، ج3، ص3–14.

(4) ثابت بن أسلم البناني الإمام القدوة شيخ الإسلام، ولد في خلافة معاوية وكان من أئمة العلم والعمل ت 127 هـ. ينظر ابن سعد الطبقات 272/7، أبو نعيم الأصفاني، حلية الأولياء 180/3.

(5) أبو طالب المكي قوت القلوب 149/1.

(6) سعيد بن جبير وهو من كبار زهاد عصره، قتله الحجاج سنة 95 هـ. ينظر الشعراني الطبقات الكبرى 42/1 بتصرف.

(7) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج1، ص1373.

(8) هو أبو العباس محمد بن صبيح الذكر مولى بني عجل المعروف بابن السماك القاضي الكوفي والزاهد المشهور، ينظر ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء إبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج 2، ص302.

الكلام صاحب مواعظ لقي جماعة من الصدر الأول وأخذ عنهم مثل هشام ابن عورة والأعمش وغيرهما، وروى عنه أحمد بن حنبل وأنظاره، وهو كوفي قدم بغداد في زمن هارون الرشيد ومكث بها مدة ثم رجع إلى الكوفة فمات بها ومن كلامه: (من جرعته الدنيا حلاوتها بميله إليها جرعته الآخرة مرارتها بتجافيها عنه)[1] لقد برزت هذه المدرسة إلى الوجود وأصبحت قلعة من قلاع الإسلام وأمدت العالم الإسلامي بالعلم والمعرفة وبالتربية الروحية وفي السلوك.

رابعاً: مدرسة بغداد

(لقد ظهرت في أواخر القرن الثاني الهجري حين أصبحت بغداد مركز الإسلام السياسي والثقافي وضعف شأن التصوف في البصرة، فورثت بغداد التصوف البصري والمدني معاً، ووضعت لها أسساً وقواعد، ولذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثراً بنظريات المعتزلة الكلامية، وزهد أهل المدينة الذي كان متأثراً بالحديث. ومن أبرز من ظهر فيهم الأثر الأول: الحارث بن أسد المحاسبي ت 243 هـ. في حين ظهر الأثر الثاني في الإمام أحمد بن حنبل ت 241 هـ) ولا غرابة في ذلك لأن التصوف منهج عام يدخل فيه المحدث والمتكلم أشعري أو معتزلي وإلى غير ذلك.

خامساً: مدرسة نيسابور

وقد ظهرت منتصف القرن الثالث الهجري حين انتقل مركز التصوف من بلخ أقدم مركز للتصوف في خراسان إلى نيسابور حيث ظهرت فرقة (الملامتية)[2] ومن أشهر رجال الملامتية أبو حفص الحداد وحمدون القصار وأبو عثمان الحيري وإن لهؤلاء الملامتية نظريات تختلف نوعاً ما عن نظريات البغداديين (قيل إن مشايخ بغداد اجتمعوا يوماً عند أبي حفص فسألوه عن الفتوة فقال: تكلموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان فقال الجنيد: الفتوة إسقاط الرؤية وترك النسبية. فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت، ولكن الفتوة عندي أداء الأنصاف وترك مطالبة

(1) ذكره ابن خلكان في وفيات الأعيان 2/302.

(2) فرقة صوفية تقوم على أساسين (الملامة) وَ(الفتوة)، ينظر أبو العلا العفيفي ـ التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 90.

الأنصاف. فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته)[1] وكان ذلك تأييداً أو إعجاباً من الجنيد بما قاله أبو حفص.

سادساً: مدرسة مصر والشام

كانت هذه المدرسة آخر مدرسة أمدت المغرب العربي في نظريات التصوف فقد ظهرت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري، وأشهر من نبغ فيها على الإطلاق (ذنون المصري)[2] ت 245 هـ وهو ألمع شخصية صوفية في هذه المدرسة في فرعها المصري أما الفرع الشامي: من هذه المدرسة فأظهر رجاله وأقدمهم (أبو سليمان الداراني)[3] ت 215 هـ وتلاميذه... وأغلب كلام هؤلاء في الدنيا وحقارتها، والشهوات واشتغال القلب بها أو خلوه منها، وفي القلب صفائه، وصدقه، والصدق وفي التوبة ومحبة الله تعالى وما إلى ذلك من المسائل التي خاض بها معظم الصوفية».

---

(1) ينظر أبي نعيم في الحلية 230/10.

(2) هو ثوبان بن إبراهيم الزاهد شيخ الديار المصرية كان عالماً فصيحاً حكيماً، روى عن مالك والليث بن لهيعة وسفيان بن عينية وغيرهم. ينظر سير أعلام النبلاء 342/11، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 393/8، الحلية 331/9.

(3) سبق ترجمته.

الفصل الثاني

اهم النظريات الفلسفية عند الصوفية

وخصائص التجربة الصوفية

النظرية «التوحيد الفناء» عند الجنيد البغدادي..

أما عن سيد الطائفة وإمامهم (أبي القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد أصله من نهاوند ومولده في العراق، كان فقيهاً على مذهب أبي ثور ولد حوالي سنة 210هـ وقد رباه عمه السري السقطي بعد وفاة والده)[1] كان الجنيد إمام الطائفة وقد عالج موضوع التوحيد في رسائله ووضع أسسه ومنهجه الذي وفق فيه بين أحوال الصوفية والتعاليم الشرعية توفي سنة 298 وترك رسائل وترك رجالاً يحملون تعاليمه الصوفية حتى أن أكثر الطرق الصوفية التي لا تزال حتى اليوم تعود سلسلة شيوخها إلى الجنيد الذي أخذ عن عمه الذي أخذ عن معروف الكرخي إلى آخر السلسلة التي تنتهي بالحسن البصري فعلي أبن أبي طالب عن رسول الله(ﷺ). لقد ميز الجنيد بين التوحيد العام والتوحيد الخاص عندما سئل عن التوحيد فعرف التوحيد العام بأنه (افراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال احاديته، أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً [ليس كمثله شيء وهو السميع البصير].....)[2] أما عن التوحيد الخاص فأنه يرى أن العبد يكون فيه : (شبحاً بين يدي الله عز وجل وتجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون)[3] وفي تعريف آخر للتوحيد يقول : (هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية)[4] وفي تقديري أن الجنيد قد نجح في التوفيق بين التعاليم الشرعية وبين الأحوال الصوفية للوصول إلى الحقيقة بعلم المكاشفة وحقيقة المشاهدة التي أورثت قلبه برقة أنوار التجلي، فنطق لسانه بالحكمة، وقلبه بالمعرفة، لتفانيه وفنائه في الحق، كما يعبر عن ذلك فيقول : (أولئك هم الموجدون الفانون في حال فنائهم الباقون في حال بقائهم ..... ومن حقيقة الوجود وقع

---

(1) ينظر: السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الثالثة، 1406هـ – 1986م، ص155 .

(2) أحمد توفيق عباد، التصوف الإسلامي، ص65 .

(3) السراج، اللمع، ص49 .

(4) المصدر نفسه، ص49 .

في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، ويتفقد وجوده صفا وجوده، بصفائه غيب عن صفاته، ومن غيبته حضر بكليته، فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان كان، فهو هو بعد ما لم يكن هو، فهو موجود موجود بعد ما كان موجوداً مفقوداً، لأنه خرج من سكن الغلبة إلى بيان الصحو، وترد عليه المشاهدة لانزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها، لاستدراك صفاته، ببقاء آثاره والاقتداء بفعله بعد بلوغه غاية ماله منه)[1]، ويعلق الدكتور علي عبد القادر محقق رسائل الجنيد فيقول: (ولما كان فناء الموحد عن وجوده في وجود الحق قد يؤدي إلى مثل مقالة الحلول او الاتحاد، فقد صحح الجنيد هذا الفناء في الله برجوع الموحد إلى البقاء بعد الفناء، والحضور بعد الغيبة، وهو المقام الذي يعبر عنه «بالصحو» فيرجع الموحد إلى وجوده مع بقاء فنائه في الله، فهو فان باق، بمعنى خروج العبد من ارادته ودخوله في ارادة الحق)[2].

ويرى الدكتور عاطف جودة نصر: ان (في تعريفات الجنيد ارتباط بين التوحيد وبين الفناء عن النفس بحقائق الوحدانية، أي فناء ما لم يكن ببقاء من لم يزل بملاشاة الحادث الفاني بالقديم الباقي، بحيث يخرج الموحد من رسوم الزمان بما فيه من مقادير للحركة من جهة القبل والبعد إلى سعة السرمدية التي هي آن المطلق الحضور لا قبل فيه ولا بعد وان دل هذا على شيء فانما يدل على ان الصوفية ميزوا كما ميز الفلاسفة المسلمون بين الزمان وبين السرمدية، وإذ الزمان حركة وتغير وانتقال، اما السرمدية فثبات تام، وحضور ممتلئ لا مجال فيه للماضي لأنه اكتمل وتحقق، ولا للمستقبل لأنه لم يأت بعد، فأن خرج الموحد من الزمانية التي هي صيرورة وحركة لم يصبح عند نفسه وانما يصبح عند المطلق لأنه أي المطلق لا تجري عليه أحكام الزمان)[3].

فالوجود عند الصوفية مرتبتان: مرتبة الاطلاق، ومرتبة التعيين والتقييد. (والقول بمطلق الوجود هو نقطة البدء عندهم إذ الوجود بما هو وجود واحد مطلق لا تعدد فيه ولا كثرة، كما انه كلي، أو على حد تعبير ارسطو في (ما بعد الطبعة) هو أكثر

---

(1) الجنيد، رسائل الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبد القادر، 1962، ص56 .

(2) د. علي حسن عبد القادر، مقدمة تحقيق، الكتاب التفريط من كلام الجنيد ضمن نصوص فلسفية لعثمان امين، ص40 .

(3) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص223 .

الأشياء كلها عموماً وكلية)[1]، ويبين الدكتور عبد الرحمن بدوي اصول مشكلة الوجود المطلق في الفكر وعدم ايضاح صورته فيقول: (وهذه الخصائص، اعني كلية الوجود المطلق وعموم تصوره وعدم قابليته للحد، وظهوره وخفائه بوجه ووجه لا تقدم فكرة واضحة عنه، ولذا كان مثار اشكال لدى الفلاسفة منذ بارمنديس وزينون حتى اصحاب النزعة الافلاطونية في العصور الوسطى)[2].

والوجود المطلق ينقسم عند الصوفية إلى اطلاق حقيقي واطلاق مجازي او يقابل الاطلاق القيد والتعيين، يقول عبد الغني النابلسي في المطلق الحقيقي (الذي هو في مقابلة القيد، لأن الاطلاق في مقابلة القيد مقيد بأنه اطلاق، وكذلك المراد باللاتعيين الحقيقي لا المفهوم منه سلب التعيين فأنه اللاتعيين المجازي، لأن اللاتعيين المجازي تعيين بأنه اللاتعيين)[3].

وقد عبر الكمشخاني عن التعيين واللاتعيين بأنهما لفظين لحقيقة واحدة فيها حقيقة الوجود وهي الله تعالى (فهو المطلق المقيد والمقيد المطلق، المتنزه عن التقيد واللاتقييد والاطلاق واللااطلاق)[4]، وبهذه المعاني فهم الصوفية ان الوجود هو افراد الخالق في الوجود المطلق وان وجود الموجودات هو وجود مقيد. وعليه فأن فهم نظرية الجنيد في المحبة الإلهية لا يمكن ان تتم إلا بفهم معاني التوحيد والفناء وحقيقة الروح الإنسانية.

وأما وجود الموجودات ومنها الأرواح البشرية فيرى الدكتور ابو العلا عفيفي (ان عبارة الجنيد صريحة في ان ارواح البشر قديمة ازلية قبل هبوطها إلى عالم الأجساد، حادثة زمنية بعد هبوطها، وان وجودها الأزلي كان بوجود الله، وان فنائها الأزلي معناه انعدام تعينها وتشخصها. أما وجودها الزمني فبإيجاد الله اياها على نحو آخر.والفرق بين الوجودين هو الفرق بين مقامي الجمع والتفرقة في العرف الصوفي)[5]. والارواح، مثال ساقه الجنيد ليدلل به على حدوث العالم باعتبارها جزءاً منه، ويمضي في ذكر

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، القاهرة، ط2، 1955، ص3 .

(2) المصدر نفسه، ص6 .

(3) عبد الغني النابلسي، القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة وهو شرح لرسالة محمد بن فضل الله الهندي طبعة 1344هـ – 1926م، ص14 .

(4) احمد ضياء الدين الكشخانلي، جامع الاصول، طبعة الاستانة 1278هـ، ص25 .

(5) د. ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص20.

فعل الارادة الإلهية إذ يقول : (ووجود الإنسان في العالم على الصورة التي هو عليها مرده إلى ارادة الله، ولكن الله القاهر الغالب يريد ايضاً ان يقهر ذلك الوجود الإنساني بفيض الوجود الإلهي، بحيث يفني الإنسان عن وجوده الخاص ويمحي رسمه)[1]. وإلى ذلك يشير الجنيد بقوله : (ولذلك قلنا انه إذا كان واجداً «موجوداً» للعبد يجري عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التي لا يشارك فيها، وكان ذلك الوجود اتم الوجود وامضاه لا محالة وهو «أي الوجود» اولى واغلب واحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه «أي على الإنسان» حتى يمحى رسمه ويذهب وجوده إذ لا صفة بشرية)[2]، ومن خلال هذه النصوص يتبين (ان جوهر التصوف عند الجنيد هو الفناء عن الذات والبقاء بالله، أو هو الوصول إلى حالة يكون فيها الحق سمع العبد وبصره على ما جاء في الحديث القدسي. وفي هذه الحالة يصبح الوجود الذاتي المتعين وجوداً اتم وأكمل عن طريق البقاء بالله، وفي الله. ولكنها ما لا تدوم، فأن العبد يعود بعدها إلى حال من الصحو يشعر فيها بأثينة المحبة والمحبوب.

فيستأنف الحنين إلى محبوبه من جديد ويشتاق إلى الاتصال به)[3]، وهذا الاتصال بالله والفناء فيه هو (رأي الجنيد في توحيد الخواص، أو توحيد الشهود الذي يتصل فيه العبد بالمحبوب الأعظم)[4]، وانتقد الجنيد بعض المتكلمين عندما مر بهم وهم يخوضون في علم الكلام فقال : ما هؤلاء ؟ فقيل ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال : (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب)[5]، وقد افرد الجنيد رسالة خاصة في مؤلفاته سماها «رسالة التوحيد»[6].

اما الجنيد البغدادي بحسب رأي عفيفي هو المؤسس لفكرة وحده الوجود، التي تبناها الكثير من الصوفية من بعده والتي اصبحت السمة الواضحة في مذهب ابن عربي.[7]

---

(1) الجنيد، كتاب الفناء، تحقيق د . سعاد الحكيم،دار الشروق، القاهرة، 2003، ص248 .

(2) المصدر نفسه، ص248 .

(3) ابو العلا عفيفي، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، ص208 .

(4) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، 1862م، ج1، ص1468 .

(5) ابن خلدون، المقدمة طبعة القاهرة، ص408 .

(6) الجنيد البغدادي، رسالة التوحيد، مخطوط، استاسبول، شهيد علي رقم 1374، نقلاً عن ابراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، 1976م، ج2، ص72. وقد قامت د . سعاد الحكيم بتحقيق هذه الرسالة ضمن الاعمال الكاملة للجنيد البغدادي، ص259.

(7) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص208.

نظرية وحدة الشهود عند ابن عربي

ابن عربي: قال المقري: (سيدي محي الدين بن عربي محمد بن أحمد بن عبد الله، الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم. الصوفي، الفقيه، المشهور، الظاهري. ولد بمرسية يوم الاثنين سابع عشر من رمضان سنة 560هـ، ... وكان انتقاله من مرسية لاشبيلية سنة 568 هـ، فأقام بها إلى سنة 598 هـ، ثم أرتحل إلى المشرق، وأجازه جماعة منهم الحافظ السِّلي وأبن عساكر وأبو الفرج بن الجوزي ودخل مصر، وأقام بالحجاز مدة، ودخل بغداد والموصل وبلاد الروم ومات بدمشق سنة 638)[1] وابن عربي موسوعة من التأثير والتأثر فقد نلتمس آثاراً أكثر صوفية المشرق في شخصية أبن عربي، بل وأن له مناظرات مع من سبقه في عالم الأرواح في كتاب سماه بالتجليات. وقبل أن نخوض في هذه التجليات علينا أن نذكر أن (هناك لوناً خاصاً من التوحيد ظهر عند المتأخرين من الصوفية «عند ابن عربي وأتباعه». اشتهر في تاريخ الفكر الإسلامي بعنوان : «التوحيد الوجودي»، ويقصد من ذلك إدراك معين للوحدة الإلهية وتصور خاص لها في صعيد الوجود المطلق)[2]ولسنا في صدد الدفاع عن فكرة معينة ولكن دأب الباحثون على تسمية هذا اللون من التوحيد باسم «وحدة الوجود» ومفاد هذه النظرية أن ليس في الوجود موجود على الحقيقة إلا اللّه. والحقيقة أن هناك من أنكر على ابن عربي القول بوحدة الوجود وظناً منهم كما يرى أبو العلا عفيفي (أن هذا المذهب مذهب مادي إلحادي لا يليق بولي مسلم من كبار أولياء اللّه، ولو عرفوا أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليس فيها من المادية شيء، وأنه كما يقول ابن تيمية : (فرّق بين «الظاهر» و «المظاهر» فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام لما استبعدوا صدور هذا المذهب عنه، ولما أنكروا عليه مذهباً يعد في طليعة المذاهب الفلسفية الصوفية العالمية)[3].

---

(1) المقري أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1406هـ – 1986م، ج2 ن ص365 .

(2) د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، ضمن الكتاب التذكاري، لأبن عربي، ص336 .

(3) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص175 .

وكما أسلفنا فأن ابن عربي يرى: (أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد – على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم. الحق والخلق ولكن الحق والخلق عنده اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها، سميتها حقاً، وان نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً. ولكنهما اسمان لمسمى واحد)[1].

ومؤلفات ابن عربي صريحة بهذه المعاني ففي فصوص الحكم يقول:[2]

الحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا

جمع وفرق فان العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذرو

وكل الأفكار والآراء لصوفية المشرق نجد لها اثراً في شخصية ابن عربي ظهرً في مؤلفاته العديدة وخصوصاً مؤلفه الكبير (الفتوحات الملكية)[3] الذي يعد بحق من أهم المؤلفات الصوفية والذي تظهر فيه بصورة واضحة عقيدة الشيخ الأكبر في الوجود ومسائل التصوف والذي يظهر ايضاً فيه اطلاع ابن عربي على الكثير من الفلسفات الشرقية واليونانية، والإسلامية بمختلف فروعها، وكذلك فأن هذا المفكر المغاربي يمثل (ذروة التوهج العرفاني بنظرية الإشراق التي وجدنا مقدمتها العقيدية في النص المقدس، وعند صوفية بغداد وفلاسفتها منذ القرن الثالث الهجري.

وإذا كانت «وحدة الشهود» قد استوعبت الامتداد الكوني المطلق للإنسان المحدود، على أساس عقلي فأن النزعات العرفانية اللاحقة كمحاسبة النفس للحارث الحاسبي، ومفاهيم الحلول للحلاج، والاتحاد للشبلي خرجت بالفكرة «الشهودية» في إطارها العقلي البغدادي إلى رؤية باطنية سمت بها المخيلة إلى (المطلق) سمواً ذاتياً لم يزل محل جدل وخلاف بين الباحثين بسبب تفاوت أساليب

---

(1) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص176؛ كذلك للمؤلف
The Mystical Philosophy of Muhyid – Din Ibn Arabi: Cambridge university 1939 .
وايضاً تعليقاته على فصوص الحكم لابن عربي، طبعة القاهرة، 1946، وفيها تفصيلات عن مذهب ابن عربي، في الوحدة الوجودية .

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، ص79 .

(3) وللاستزادة حول مؤلفات ابن عربي ينظر: د. عثمان يحيى، تاريخ وتصنيف لمؤلفات ابن عربي دراسة نقدية، رسالة دكتوراه، نشرة عام 1964م .

أصحابه وشطحاتهم)[1] ويظهر أثر الحارث المحاسبي في شخصية ابن عربي خصوصاً فكرة محاسبة النفس واعتبارها الخطوة الأولى في السلوك حيث يقول ابن عربي لمريده (ومما لابد لك منه محاسبة نفسك، ومراعاة خواطرك مع الأوقات، وإستشعار الحياء من الله بقلبك)[2] اما الغزالي فنلمس أثراً في ابن عربي في الفتوحات حيث يصف الرداء بأنه (العبد الكامل المخلوق على «الصورة»، الجامع للحقائق الإمكانية والإلهية. وهو المظهر الأكمل الذي لا أكمل منه، الذي قال فيه أبو حامد : «ما في إلا مكان ابدع من هذا العالم لكمال وجود الحقائق كلها فيه» وهو العبد الذي ينبغي أن يسمى خليفة ونائباً. وله الأثر الكامل في جميع الممكنات)[3]

ثم نجد أثر البسطامي وفتى بيضاء الحلاج واضح في ابن عربي من خلال دفاعه عنهما في رسالة الانتصار التي جعلها للدفاع عن قول ابي اليزيد البسطامي (السالك مردود، والطريق مسدود)[4]، والتوفيق بين هذا القول وبين قول رسول الله ﷺ: (من طلب الله وجده)[5].

وكما يرى ابن عربي (إنا نقول قال: رسول الله (ص) (من طلب الله وجده) هذا صحيح لكن قوله (ص) من طلب الله يعني بالله أو بغيره ان كان بالله فضرورة ان يجده ومن طلبه بغيره كيف يصح ان يجده ومعنى وجوده إثبات التوحيد له في ذاته وفي صفاته وأفعاله والطالب له تعالى بنفسه لا يصح له هذا التوحيد فأن الاكتساب وان أضيف له فهو مجاز)[6].

وبهذا يؤسس ابن عربي مذهبه الخاص بأفعال العباد وهذه المسألة نسبية عند الصوفية بين الجبر والاختيار فالعارف كلما كان قريباً من الله رأى ان الله هو

---

(1) د. فضيلة عباس مطلك، الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، ط1،2001، ص234 .

(2) ابن عربي، رسالة في كنه ما لابد منه للمريد، مع الرسالة اللدنية للغزالي، طبعة القاهرة، 1328هـ، ص45 .

(3) ابن عربي الفتوحات المكية نشرة د. عثمان يحيى، إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1408 – 1988، ص514–515 .

(4) ابن عربي، رسالة الانتصار، ضمن رسائل ابن عربي، دار احياء التراث العربي بيروت، لبنان،ط1، 1361، ج2، ص10 .

(5) المصدر نفسه، ص12 .

(6) ابن عربي، رسالة الانتصار، ص12 .

الفاعل على الحقيقة وان اكتساب الفعل من قبل العبد إنما هو معنى مجازي وان العبد يرى نفسه مختاراً فاعلاً كلما ابتعد عن الله، وان ابن عربي يقرر هذه المسألة فيقول: (طلب العبد الله تعالى إنما هو فعل من أفعال الله خلافاً لما يدعيه مخالفوا أهل الحق فأن وجود الحق في حق من طلبه به يجعل الواجد كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء، ومن تكون له ارادة فليس بميت ولا خرج من رق الدعوى والطالب له بنفسه من هذا القبيل نعوذ بالله لا اشرك به أحداً)[1]، وفي كلامه رد على المعتزلة القائلين بحرية أفعال العباد مطلقاً.

ومسألة أخرى يتعرض لها ابن عربي في رسالة الانتصار ذاتها وهي دفاعه عنه قول الحسين بن المنصور الحلاج: (سقاني مثل ما يشرب كفعل الضيف بالضيف – يقول ابن عربي » والصوفية وفق الله وليي أضياف الله تعالى في الأرض وردوا عليه من الاغيار ونزلوا بحضرته فأضافهم بمعرفته)[2].

ثم يبين الفرق بين توحيد الصوفية وتوحيد الاشاعرة إذ يقول : (فأن قلت وفقك الله ان المقام الذي أشرت إليه في المسألة من التوحيد هذا هو اعتقاد أهل السنة وفيه أفنت الأشعرية اعمارها حتى علمته فأي غريبة اتى هذا الصوفي أو بأي صفة زائدة ورد علينا ... قلنا صدقت وفقك الله فيما قلت لكن بين الصوفي والأشعري في هذه المسألة ما بين علمت وعانيت هو المعنى اللطيف الذي يفضل به الشاهد الغائب ان علمنا قطعاً ان الخليفة في الوجود لسنا كمن شاهده وشاهد حضرته ... نعني كل أشعري على البسيطة ليس بصوفي ولهذا قيل :[3]

ولكن للعيان لطيف معنى لذا سأل المعاينة الكليم

فمذهب ابن عربي في الوجود هو (ان الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد، متعدد متكثر في النظر والاعتبار – عندما يقع عليه الحسن الذي لا يدرك إلا الجزيئات المتعينة المتشخصة، أو يتناوله العقل الإنساني القاصر عن إدراك وحدته الشاملة، فأن العقل خاضع في تفكيره لمقولاته. ومقولاته مستمدة من العالم

(1) ابن عربي، رسالة الانتصار، ص12 .

(2) المصدر نفسه، ص14–15 .

(3) المصدر نفسه، ص17 – 18 .

الخارجي المتعدد المتكثر، والواقع في الزمان والمكان، أما الحقيقة الوجودية فخارجة عن كل هذا)[1].

ثم نعود إلى تجليات ابن عربي والتي رأى فيها العديد ممن سبقه من متصوفه المشرق وكان له معهم كلام حول هذه المسألة وغيرها فيقول: (والموجودات كلها وان كانت ما سوى الله فأنها حق في نفسها بلا شك لكنه من لم يكن له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم وهو الباطل وهذا من بعض الوجوه التي بها يمتاز الحق سبحانه في كونه موجوداً عن سائر الموجودات اعني وجوده بذاته)[2]، وبهذا المفهوم يتضح لنا ان ابن عربي لم ينف وجود الموجودات ويعتبرها شيئاً واحداً، بل يرى بطلان حقيقة وجودها لأنها غير موجودة بذاتها فأخذت حكم العدم بالنسبة إلى الموجود بذاته وهو الحق سبحانه وتعالى، ثم ان التوحيد عند ابن عربي كما يقول : (التوحيد علم ثم حال ثم علم، فالعلم الأول توحيد الدليل وهو توحيد العامة وأعني بالعامة علماء الرسوم، وتوحيد الحال ان يكون الحق نعتك فيكون هو لا أنت في أنت ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾، والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة فترى الأشياء من حيث الوحدانية فلا ترى إلا الواحد وبتجليه في المقامات يكون الوجدان والعالم كله وجداناً ينضاف بعضها إلى بعض يسمى مركباً يكون لها وجه في هذه الإضافة يسمى أشكالاً وليس لغير العالم هذا المشهد)[3]، ولكن هل يصح للموحد بهذا المعنى ان يكون خليفة في الوجود ؟ هذا الأمر ينفيه ابن عربي فهو يرى ان (الموحد من جميع الوجوه لا يصح ان يكون خليفة، فأن الخليفة مأمور يحمل اثقال المملكة كلها، والتوحيد يفرده اليه ولا يترك فيه متسعاً لغيره)[4].

وفي هذا التجلي يطرح ابن عربي رأيه هذا على الشبلي وهو من كبار متصوفة المشرق فيقول له: (ياشبلي التوحيد يجمع والخلافة تفرق فالموحد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده فقال لي: «هو المذهب فأي المقامين اتم؟» قلت: الخليفة مضطر في الخلافة والتوحيد اصل، قال: «وهل لذلك علامة؟» قلت: نعم فقال لي «وما هي» ؟ قلت له قل فقد قلت، فقال: «ان لا يعلم شيئاً ولا يريد شيئاً ولا يقدر

(1) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص223 – 224 .
(2) ابن عربي، كتاب التجليات ضمن رسائل ابن عربي، ص11 .
(3) المصدر نفسه، ص27 .
(4) المصدر نفسه، ص30 .

على شيء حتى لو سئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدر ولو سئل عن اكله وهو يأكل لم يدر انه اكل ! حتى لو أراد ان يرفع لقمة لقمة لم يستطع ذلك لوهنه وعدم قدرته». فقبلته وانصرفت)[1]، ثم يفصل في تجلي آخر بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وما مقام العبد في نوعي التوحيد. فيطرح السؤال على الجنيد فيقول : (رأيت الجنيد في هذا التجلي فقلت : يا ابا القاسم كيف تقول في التوحيد يتميز العبد من الرب واين تكون أنت عند هذا التمييز لا يصح ان تكون عبداً ولا ان تكون رباً فلا بد ان تكون في بنيونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجردك عنهما حتى تراهماً وأطرق فقلت له: لا تطرق نعم السلف كنتم ونعم الخلف كنا، «الحظ الألوهية من هناك تعرف ما أقول لك، للربوبية توحيد وللالوهية توحيد، يا ابا القاسم قيد توحيدك ولا تطلق، فأن لكل اسم توحيداً وجمعاً فقال لي : كيف بالتلافي ؟ «وقد خرج منا ما خرج ونقل ما نقل» فقلت له لا تخف من ترك مثلي بعده فما فقد انا النائب وأنت أخي فقبلته قبلة فعلم مالم يكن يعلم وانصرفت)[2]، ويذكر في موقع آخر انه التقى الجنيد في لجة بحر التوحيد فعانقه وقبله، ويذكر أيضاً أنه رأى سهل والجنيد و الخراز، وابراهيم الخواص، وابن عطاء، وذنون المصري، وغيرهم من كبار متصوفة المشرق وفي تجلي العلة يقول ابن عربي : (رأيت الحلاج في هذا التجلي فقلت له يا حلاج هل تصح عندك علته له ؟ واشرت فتبسم وقال لي : «تريد قول القائل يا علة العلل ويا قديم لم تزل، قلت له نعم قال لي «هذه قولة جاهل»، اعلم ان الله يخلق العلل وليس بعلة كيف يقبل العلية من كان ولا شيء، وأوجد لا من شيء، وهو الآن كما كان، ولا شيء ؟ جل وتعالى لو كان علة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال: [تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً]، قلت هكذا أعرفه قال لي «هكذا فينبغي ان يعرف فاثبت» قلت له : لم تركت بيتك يخرب ؟ فتبسم فقال : «لما استطالت عليه ايدي الأكوان حين أخليته، فأفنيت ثم أفنيت» وأخلفت هارون قومي) فاستضعفوه لغيبتي فأجمعوا على تخريبه. فلما هدوا من قواعده ما هدوا رددت إليه بعد الفناء. فأشرت عليه وقد «حلت به المثلات». فأنفت نفسي أن أعمر بيتاً تحكمت به يد الأكوان. فقبضت فيضي عنه. فقيل : مات الحلاج ! والحلاج ما مات : ولكن

(1) ابن عربي، التجليات، ص30 .

(2) المصدر نفسه، ص34- 35 .

البيت خب والساكن ارتحل. فقلت له عندي ما تكون به مدحوض الحجة – فأطرق وقال: «﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ لا تعترض، فالحق بيدك، وذلك غاية وسعى». فتركته وانصرفت)[1] ويقول ابن سودكين في تعليقاته على التجليات : (سمعت شيخي يقول في أثناء شرحه ..... لما اجتمعت بالحلاج – رحمه الله – في هذا التجلي وسألته عن العلية ..... فقال: هي قولة جاهل، يعني ارسطو. ثم نزه تنزيهاً حسناً : فقلت عند سماعي تنزيهه : هكذا أعرفه. فقال : هكذا ينبغي أن يعرف فأثبت : قال الشيخ : وينبغي للمتناظرين إذا ادعى أحدهما القوة في أمر ما، أن يدخل عليه الآخر في ذلك المقام بنسبة لا يعلمها فيفضحه في دعواه من نفسه ..... ولما قال الحلاج للشيخ سلام الله عليه. أثبت ولم يكن مقامه يقتضي له هذا القول ..... قال له ابن عربي : لم تركت بيتك يخرب ؟ فتبسم عند سماعه إشارة الشيخ وأجاب بما لا يطابق مقصود الشيخ وإشارته .....)[2] وتظهر على مؤلفات الشيخ الأكبر أبن عربي (مؤثرات غنوصية وباطنية علقت من خلال ظروف نشأته في بلاد الأندلس ذات الترجمات الكثيرة عن الفلسفة اليونانية والفلسفة المشرقية التي استأنست بالنور على يد الفارابي وابن سينا والمتصوفة مثل الجنيد والبسطامي والسهروردي صاحب كتاب حكمة الإشراق إلى جانب التيارات الصوفية في الاندلس وهي ماثلة في كتبه)[3].

فالعلاقة التي (تربط بين الله والعالم تتمثل في اسمائه تعالى حين يقول : فأن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك أفتقاراً ذاتياً، وأعظم الأسباب له سببه الحق: ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية)[4] ويرى أبو ريان (أن الوجود في نظر أبن عربي واحد متجل عن الجوهر الإلهي الواحد)[5] وهذا الرأي متأثراً بفلسفة السهروردي المقتول المتأثر بدوره بالشيخ الرئيس ابن سينا (وقد

---

(1) ابن عربي، التجليات، ص31 .

(2) أبي طاهر إسماعيل بن سودكين، مخطوط بعنوان (شرح التجليات الإلهية) نقلاً عن د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، ضمن كتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، ص257–258 .

(3) د. فضيلة عباس، الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، ص253 .

(4) د. محمود قاسم، الخيال، في مذهب، محيي الدين بن عربي، القاهرة، 1969، ص86.

(5) د. محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص49 .

ذهب إلى هذا الرأي أبو ريان وشاركه فيه آسن بلاثيوس وهنري كوربان وبالنثيا)[1] فالأشياء كلها تدل على حقيقية واحدة وهي وجود واجب الوجود إذ ليس للموجودات وجود إلا بوجوده وهي مفتقرة إلى ذلك الوجود الذي يوضحه قول أبن عربي في الفتوحات :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

ويقول ابن عربي أيضاً (كل علة لآبد أن يكون لها حكم الحياة، وحينئذ يكون عنها الأثر الوجودي)[2] وينكر بعض الباحثين فكرة وحدة الوجود عند أبن عربي ويثبتها آخرون وهم من المستشرقين وأتباعهم والحق أن الوحدة الوجودية التي يقول بها ابن عربي هي ليست من قبيل (ما يقوم عليه الدليل المنطقي بل طريقها الذوق)[3]. فالقول بأن الأشياء جميعها شيء واحد كلام لا يقول به عاقل فكيف بالشيخ الأكبر الجامع لشتات العلوم والمعارف الذي يصفه السهروردي صاحب عوارف المعارف بعد لقائه به فسئل عنه (ما تقول في الشيخ محي الدين ؟ فقال : بحر الحقائق)[4] ومن ناحية أخرى يرى الدكتور محمود قاسم أنه (يتفق مع من يقول أن ابن عربي تأثر بنظرية الفيض في الوجود حيث يرى أن الكائنات على اختلافها كانت قبل الوجود ماثلة في علم الله، أو في خزائن الجود الإلهي)[5] والحقيقة أن الفيض الذي يعنيه ابن عربي مختلف تماماً عن الفيض الذي نادى به فلاسفة الإسلام ومن قبلهم أفلوطين.

فالفيض الذي يعنيه ابن عربي هو فيض معرفي بمعنى فيض الله تعالى على أوليائه وليس الفيض على صور الأشياء كما يرى الفيضيين فابن عربي يرى (أن الله خلق الخلق ليكمل مراتب الوجود وليتكمل المعرفة في الوجود أي ليتكمل تقاسيم المعرفة فخلق الخلق ليعرفوه إذ كان كنزاً لا يعرف كما ورد في بعض الأخبار

---

(1) بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار التعليم، بيروت 1979، ص47، كذلك بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1955، ص371 .

(2) د . محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، ص41 .

(3) سرور طه عبد الباقي، محي الدين بن عربي، مكتبة النجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955، ص194 .

(4) المقري، نفح الطيب، ج2، ص386 .

(5) د . محمود قاسم، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، ص41 .

المشهورة لا ليكمل هو سبحانه في ذاته تعالى الله عن ذلك فكان يعرف نفسه بنفسه فبقي من مراتب المعرفة أن يعرفه الكون فتكمل المعرفة فأوجد الخلق وأمرهم بالعلم به وكذلك الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث فلو لم يخلق الكون ما كملت مراتب الوجود فأفهم)[1] أما صور الأشياء عند ابن عربي فعلة وجودها المحبة وهي سر ظهورها (لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو الظهور، والخلق دائم الفناء في الحق يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل وهذه دائرة الوجود، أولها حب وافتراق، وآخرها حب وتلاق. ومحور الدائرة هو الحق ومحيطها لا يحصى عده من مجالي الوجود. الكل يخرج من المركز والكل يعود إليه)[2] وعد كتاب الفتوحات شرحاً لتائية ابن الفارض الكبرى المسماة بنظم السلوك، والتي نظمها على طريقته الصوفية.

خصائص التجربة الصوفية

لقد اهتم بعض الباحثين ببيان اهم خصائص التجربة الصوفية منذ سلوك الصوفي ودخوله في الطريق حتى بلوغه مرتبة العارف. ومن هذه الخصائص التي تدرجت في ايرادها من بدايات التجربة الصوفية. وهي:

اولاً: اللحضة والتلقائية[3]: وهي لحضة التحول لدى الصوفي وانتقاله من عالمه المادي الى عالمه الاثيري وتشكل هذه اللحظة نقطة تحول في حياة الصوفي ويعبرون عنها بالانتباه (وهوزوال الغفلة عن القلب)[4] او هي (زجر الحق للعبد عن طريق العناية)[5] كما في قصة ابن ادهم، وتسمى عندهم ايضا: بالولادة الثانية للصوفي والتي تحدث اثر صدمة نفسية (فان داعية التحول الى الطريق الصوفي تتمثل عادة في حالة نفسية معينة ومخصوصة، فيها الجاء وقسر للتحول من حياة تقليدية معهودة الى اخرى جديدة غريبة عنها، واصطلح القوم على هذه الداعية بالتوبة (conversion)، وعرفها الصوفية بانها: حالة تازم حادة تصيب الانسان تكون مصحوبة بعدم الراحة وذهاب

(1) ابن عربي، كتاب المسائل ضمن رسائل أبن عربي، ص27 .

(2) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص230، كذلك تعليقات أبو العلا على فصوص الحكم لأبن عربي، ص327 .

(3) وليم جيمس، ارادة الاعتقاد، ترجمة: محمد محب الله، القاهرة، 1949م، ج2،ص102.

(4) الهجويري: كشف المحجوب، نشرة: د. اسعاد عبد الهادي، ج2، ص629.

(5) ابن عربي، في اصطلاحات الصوفية، ص17.

الثقة بالمعقولات والمحسوسات، واضطراب مزعج في النفس تفقد معه اليقين والطمأنينة، وهذه الداعية الملجأة للتحول والانتقال قد تتخذ صورة نقلة سريعة ومفاجأة وعنيفة (sudden and violent) وتجيء في صورة انتقال تدريجي ومتراكم لايكاد يدرك اويكون محسوسا (Gradual and impercep tible) ومهما كانت الحالة فان هذه الداعية المحفزة للتحول في النفس تتخذ عند الصوفية صيغة النداء والهاتف الغيبي او«الصوت الخفي» الذي ياتي من عالم الغيب يبشر بحياة جديدة في السلوك وفي غاية الحياة نفسها)[1] وهذا التحول يجعل ثمة فرق (بين الانسان العادي والانسلن المتميز وهو الفرق الذي رمز اليه علم النفس الاجتماعي بالناقوس.)[2]

ثانياً: من خصائص التجربة الصوفية انها تفصل بين الحقيقة الكلية الجامعة

وبين المظاهر المادية فترى ان (ثمة مسافة فارقة، بين هذه الحقيقة الكلية الجامعة وبين المظاهر المادية المشخصة والمتكثرة في عالم الواقع المحسوس الا انها مسافة... يمكن اختصارها وتجاوزها وحتى الغائها بالكلية باعتبار هذه المظاهر المتكثرة تشارك الحقيقة الكلية في بعض جهاتها من حيث انها فاضت عنها في الاصل والابتداء)[3]. وهذه الحقيقة الكلية هي اصل الوجود، واما سائر الموجودات فهي اعراض ومظاهر لهذا الوجود الحقيقي، وهذا ما يعرف عند الصوفية «بوحدة الشهود» وهو (حال او تجربة يعانيها الصوفي، لاعقيدة ولاعلم ولادعوى فلسفية يحاول برهنتها او يطالب الغير بتصديقها. لذا فرق الصوفية بين علم التوحيد «اي العلم بتوحيد اللّٰه» و «عين التوحيد» وقصدوا بعلم التوحيد معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد، وهذا هو توحيد جمهور الناس الذين يثبتون للّٰه وحدانيته وينفون عنه الشركة بجميع انواعها... اما عين التوحيد فهي تلك الحال التي اشرنا اليها-حال وحدة الشهود التي ليست علما ولا اعتقادا، ولا تخضع لوصف ولا تفسير، ووحدة الشهود المرادفة لعين التوحيد بهذا المعنى تختلف اختلافا جوهريا عن وحددة الوجود، التي قد يقول بها

(1) عرفان عبد الحميد عبد الفتاح، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، دار عمار، عمان، ط1، 1412هـ-1992م، ص296.

(2) نصر د. عاطف جودة، شعر عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الاندلس، بيروت-لبنان، ط1، 1402هـ-1982م، ص303.

(3) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص295.،وايضا ولبم جيمس، ارادة الاعتقاد،ج2،ص102.

الصوفي وغير الصوفي، التي لا تتصل بالتجربة الصوفية.)[1] وليس هذا فقط بل (يرى الصوفية بان عالم الظواهر المشخصة يشكل في مجمله جزءا او بعضا من حقيقة كلية الهية «روحية» واحدة... هي اكبر واعظم من هذه الظواهر المادية المتكثرة)[2] .

ثالثا : جوهرية التجربة او النسقية الفكرية: (اي اتفاق معظم متصوفة العالم على اختلاف اديانهم ومشاربهم واوطانهم على جوهرية التجربة الصوفية)[3] ويعدون المراحل التي تتضمنها التجربة تفضي الى المعرفة اليقينية، التي يعبر عنها بالكشف الصوفي. او المكاشفة والتي(تطلق بازاء تحقيق الابانة بالقهر، وتطلق بازاء زيادة الحال، وتطلق بازاء تحقيق الاشارة)[4]. وزبدة المكاشفة المشاهدة وهي التي (تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بازاء رؤية الحق في الاشياء، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك)[5] بل ان الكشف المشاهدة تتوقف على احكام التقوى والمراقبة قال صاحب اللمع (والكشف بيان مايستتر على الفهم فيكشف عنه العبد كأنه راى عين، قال ابو محمد الجريري« من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصل الى الكشف والمشاهدة » وقال النوري رحمه الله «مكاشفات العيون بالابصار ومكاشفات القلوب بالاتصال».)[6] والمشاهدة بحسب عماد الدين القرشي على ثلاثة مراتب (مشاهدة بالحق وهي رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق وهي رؤية الحق بالاشياء، ومشاهدة الحق وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب.)[7]

رابعا : ومن خصائص التجربة الصوفية (ان هذه المعرفة الذوقية المباشرة هي تجربة روحية خالصة وسامية، تجهد الذات الانسانية خلال مراحلها الصاعدة من اجل التأحد في صورة اخرى مع الحقيقة الكلية، اما على مستوى الارادة او الشعور

(1) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام،ص173-174.

(2) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص295.

(3) العبيدي: دحسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة،عرفان عبد الحميد انموذجا، بحث ضمن كتاب التصوف بحوث ودراسات، منشورات ضفاف، ط1، 2015م، ص35.

(4) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ص9.

(5) المصدر نفسه، ص9.

(6) السراج: ابونصر القاري، اللمع، ج2، ص422.

(7) القرشي: عماد الدين، حياة القلوب في كيفية الوصول الى المحبوب، ص274.

او الوجود بحسب تنوع التجربة وتطورها وسموها. وفي كل هذه الحالات فان التجربة تفترض وتتضمن تضاؤلا مستمرا في الشعور بالانا.)[1] وقد يتخذ العارف (موقفا عاما من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير، والطابع العام الذي يميز هذا الموقف هو الانطواء والهروب من العالم والتشكيك في وضعية الانسان ومن ثم تضخيم «العارف» ل «انا»م)[2]

خامسا: ومن خصائص التجربة الصوفية انها عالمية اي انها لاتتقيد بحدود الزمان والمكان والجنس واللغة، وذلك لتعلقها بالمطلق الذي هو موضوع التجربة ومعرفته (وان في طبيعة الانسان وجبلته ما يمكنه انه شاء واراد وعزم امره من ادراك هذه الحقيقة الكلية الواحدة لا عن طريق العقل النظري الذي شأنه التجزئة والتحليل)[3] اذن هي وكما يرى عرفان عبد الحميد (ظاهرة دينية تتسم بالعالمية فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان والاجناس واللغات والاديان، الدوائر الحضارية فلا وطن لها ولاتاريخ ميلاد، فمع هذه السمة العالمية للظاهرة فإن من الصعب ان لم يكن من المستحيل وضع تعريف جامع مانع.)[4]

سادسا: ان المعرفة في هذه التجربة معرفة حدسية الهامية،وتعتبر هذه المعرفة بالنسبة للعارف وعرفة يقينية، (وفي الغاية والنهاية يصل العارف او يتحقق معرفة مصفاة رايب فيها ومعها، فتتكشف له حقائق الامور وتزول عنه الاشكالات ويصبح ما كان غامضا مبهما من قبل، واضحا وبينا.)[5] من خلال الموهبة المتلقاة من خارج الذات وصولا الى المكاشفة التي هي علوم ليست من قبيل القضايا المنطقية التجريبية التي اداتها العقل والشروط الموضوعية، فهي معرفة ذوقية يقينية. (اداتها القلب وليست الحواس ولا العقل)[6]

---

(1) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص296.

(2) الجابري: د. محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م، ص253-254.

(3) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص295-296.

(4) العبيدي: د.حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، ص22-23.

(5) عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الاسلامي، بيروت، ط1، 1974م، ص169.

(6) المحمدي: د. عبد القادر موسى، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص78.

سابعا: ومن خصائص التجربة «السلبية التامة»[1] بحسب وليم جيمس وفيها لابد للسالك من (العزلة والوحدة والانفراد والانقطاع الى الذات)[2] في حين ان هناك من يرى ان العارف يغفل عن كل شيء وينقطع عن كل شيء الا عن ذاته.[3] اذن (هي تجربة شخصية فردية تنعكس اثارها على السالك فيرى مالايراه غيره)[4] لانه يعيش تجربته التي هي (تجربة ذاتية وجدانية خالصة... وهي ثمرةمعرفة مباشرة مما لايمكنه الاطلاع عليها)[5]. فهي في طبيعتها تنطوي (على نزوع باطني، فهي في جوهرها حالة نفسية، وموقف وجداني... فهي لاتدرك الا بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها الا من نازل تلك الاحوال، وحلَ تلك المقامات)[6].

ثامنا: الاستعصاء على التعبير.[7] قال ابن خلدون (ان العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، لا بل مفقودة، لان الفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات انما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، او متخيل او معقول تعرفه الكافة، اذ اللغات تواضع واصطلاح، فلا توضع الا للمعروف والمتعاهد، فانما ينفرد بادراكه الواحد في الاعصار والاجيال فلم توضع له، ولايصح ايضا التجوز بهذه الالفاظ الى تلك المعاني حتى يقال يعبر عنها بهذه الالفاظ على طريق المجاز، اذ التجوز انما يكون بعد مراعات معنى مشترك او نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك، ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فاذن العبارة عن احوال عالم الملكوت متعذرة او مفقودة، فكيف يتكلم بما لايفهم،فضلا عن ان يودع في الكتب، وان صاروا الى ضرب الامثال والقنوع بالاجمال فسبيلهم مبهم.)[8] وعليه (ولجملة هذه الامور فان اللغة الاعتيادية اعجز من ان تستوعب مفردات هذه التجربة واللغة عاجزة عن التعبير عن

---

(1) العبيدي: د. حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، ص36.
(2) المحمدي: د. عبد القادر موسى، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص114.
(3) المرجع نفسه،ص114.
(4) العبيدي: د. حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة،ص31.
(5) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص313.
(6) المرجع نفسه، ص313.
(7) وليم جيمس، ارادة الاعتقاد، ج2، ص102. وايضا: تنوع الخبرة الدينية، ص380-381. وكذلك المحمدي: د. عبدالقادر موسى الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص72.
(8) ابن خلدون، شفاء السائل، وتهذيب المسائل، نشرة محمد مطيع حافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ودار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1417هـ-1996م، ص103-104.

الظواهر الروحية والتجارب النفسية.)[1] اذن هذه سمة مركزية تتمثل في (عدم قدرة صاحب التجربة الصوفية نقل مضامين تجربته الى الاغيار الاخرين،ومرد عدم القدرة هذه تتصل بوسائل التعبير والاتصال التي تستعمل اللغة الاعتيادية والخطاب والفكرة، اذ ان التجربة الصوفية لا تستوعبها اللغة الاعتيادية فيضطر للتعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشعرية والتمثيل والرمزية والمجاز، وتنطوي عادة على التناقض، والرمز كما لايخفى على الدارسين يستر من المعاني قدر ما يظهر منها، فهو ظهور وخفاء معا في آن واحد.)[2] ونظرا لاستعصاء التعبير واللغة على نقل التجربة الصوفية فان القوم لجؤا الى لغة رمزية تجمعهم على الرغم من تباين بعض الالفاظ والتي بينوا سبب التباين فيها ان ما اصطلح عليه اهل البدايات من الفاظ تختلف عن ما اصطلح عليه اهل النهايات في ذات اللفظ ومؤداه اختلاف مراتبهم في التجربة، وقد نقلت لنا كتبهم هذه المعاني لاسيما «الرسالة القشيرية» و«اللمع»و«عوارف المعارف» «كشف المحجوب» و«اصطلاحات الصوفية» وغيرها من الكتب الصوفية وان (منظومة المفاهيم – هذه – تشكل البنية الاساسية لكل فلسفة.)[3] وكل فن من فنون المعرفة. وقد تبين لنا من خلال دراستنا لخصائص التجربة الصوفية متفقين مع كثير من الباحثين على رأيين الاول يرى (ان التجربة الصوفية هذه متماثلة في جميع الاديان، في حين نجد طائفة اخرى تعتقد خلاف هذا الرأي- وهو الرأي الثاني- اذ اكدت ان لكل دين تصوفه الخاص به الصادر عن تعاليمه ومحدداته وهذا الرأي تبناه مختصون بالتصوف ينتمون للديانة اليهودية على وجه الخصوص، منهم زيهر وجيروشوم وشخوليم.)[4] في حين يرى الكتور عرفان عبد الحميد ان هذين المنهجين من خصائص التجربة الصوفية (يكملان بعضهما البعض دونما تضاد بينهما فينصرف

---

(1) العبيدي، د .حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، ص37. وأيضاً عرفان عبدالحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص39- 40

(2) المحمدي: د. عبد القادر موسى، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص72. كذلك ينظر نيكلسون، الصوفية في الاسلام، ص17. وايضا وليم جيمس، تنوع الخبرة الدينية، ص381–382.

(3) جودة: د. ناجي حسين،الفلسفة الاسلامية دراسة من خلال المفاهيم، منشورات المركز العلمي العراقي، بغداد، ط1، 1431هـ–2010م، ص9.

(4) العبيدي: د. حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، ص36. وايضا: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي،ص30–36.

الباحث عندئذ الى رصد العوامل المتضافرة والذاتية لنشأة الظاهرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الاديان، من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشكلي الذي همه التماس الاشباه والنظائر ورد اللاحق الى السابق بوحي سابق من نظرية التأثير الاجنبي الذي يغفل ويسقط من الاعتبار فعل العوامل الذاتية في نشأة الظاهرة وتطور مبانيها.)[1] وعلى كل حال فأننا عند ذكرنا لخصيصة العالمية كإحدى خصائص التجربة الصوفية فان هذا اقرار انها في كل الاديان، وكونها فردية فهي تختلف من شخص الى آخر،فلا معنى لمحاولة التماس الشبه، لان التجربة تختلف من شخص لآخر في ذات الدين، فهي عالمية اي لكل انسان، وفردية اي لكل انسان تجربته الخاصة.

درجة اليقين في التجربة

يرى الغزالي ان المعرفة التجريبية موثوق بها. لذلك جعل القضايا الناتجه عن هذه المعرفة يقينية واجبة القبول وعدها احدى المقدمات المعتمدة في القياس البرهاني. لان تكرار مشاهدة الحالة يؤدي الى عقد قوى لا يشك فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا انه يقيني، وربما اوجب التجربة قضاء جزمياً وربما اوجبت قضاء اكثريا[2]، واذن فالتجربة وان كانت تؤدي الى اليقين فإن احتمال الوصول الى القضاء الجزمي او الاكثري يجعل درجة اليقين في التجربة تتفاوت بعد تكرار وقوع الحالة مما يفسح المجال بالقول ان التجربة لا تحقق العلم اليقيني الذي يريده الغزالي في كل الامور، أي ان التجربة قاصرة عن اعطاء اليقين التام في كل الموجودات لكن هذا القصور لا يقدح في موقف الغزالي منها انها تؤدي الى اليقين وقد دافع الغزالي عن موقفه من التجربة في انها تؤدي الى اليقين عندما انتبه الى مسالة غاية في الاهمية تتعلق بالتلازم بين الاسباب والمسببات، وهل أن اللزوم ضروري ام غير ضروري ذلك في جوابه عن سؤال السائل: كيف تعتقدون هذا يقينا والمتكلمون لشكوا فيه وقالو: ليس الجزء سبباً للموت. ولا الأكل سببا للشبع ولا النار علة للأحراق، ولكن اللّه تعالى يخلق

(1) العبيدي: د. حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، ص37، وايضا: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص39-40.

(2) الغزالي، محك النظر، ص61، وقارن، المستصفى، ج1، ص46.

الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الامور لا بها؟ قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقة في كتاب تهافت الفلاسفة، [1] وهو في ذلك يحيل الى مشكلة السببية التي نقد موقف الفلاسفة منها وعندي ان هذا الاستفهام «فأن قال قائل: كيف تعتقدون...» هو سؤال الغزالي الفيلسوف للغزالي المتكلم في كتاب التهافت الذي قال فيه: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ليس ولا ذلك هذا، ولا ثبات احدهما متضمنا لاثبات الاخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الاخر، فليس من الضروري وجود الاخر، ولا من ضرورة عدم احدهما، عدم الاخر، مثل الري والشرب والشبع والاكل، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة والشقاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جراء الى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وادامة الحياة، مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه، وادعوا استحالته. [2]

وجواب الغزالي الذي يثبت فيه اليقين للتجربة يقوم على اساس أن المتكلم اذا اخبره بان ولده جزت رقبته لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه. وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران. واما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الامكان تغيره او بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الازلية التي لا تتحمل التبديل والتغير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وان اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه. [3]

(1) الغزالي، معيار المعلم، ط2، بيروت، ص139.
(2) المصدر السابق، ص140.
(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص239.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة عند الصوفية

تمهيد : المعرفة عند الصوفية

يشكل العقل والتجريب الاسس الرئيسية في المعرفة العلمية أن فلسفة المعرفة (الابستمولوجيا) قد أدخلت ادوات أخرى في منهجها (فشوبنهاور) قدم الادارة على العقل لاستخدام (برجسون) الحدس واسطة واصغى (الشبنجلر) الصورة الحيوية على الطبيعة بالوجدان وعند كل من اسلفنا تبقى ثنائية الوجود والوعي قائمة. واذا كانت الفلسفة قد نحت مناحي متعددة في مقام العقل فأن النمهج التجريبي ما يزال متحفظاً من الانسياق وراء تلكم المناحي يؤيده في ذلك أنه يمسك بموقعه من خلال نجاحاته التقنية.[1]

لقد قدمت الفلسفة ثلاث حلول للعلاقة بين العقل والواقع.. فالفلسفة الوضعية تقرر أن الواقع قد خلق العقل بتأثيراته وتصل في تطرفها الى حدود الفلسفة المادية في حين أن منهج (سبينوزا) و(ليبنتز) ارتضى مطابقة محتويات العقل والواقع، وكان الحل الثالث في أن الواقع من خلق العقل وعليه أسس مذهب (كانت).[2]

ففي الفلسفة الاغريقية يقول (بارمنيدس) أن لا فرق بين الشيء وذاته وفكرة الشيء وان العقل المعقول والواقع هما واحد، وفي المقابل يصر (جورجياس) أن لمعرفة العالم لابد من وجود ترابط ضروري بين العلم والمعلوم ولما كان مثل هذا الترابط غير موجود وأن وجد اصطلاحاً وعرفا.. فانه لا يستطيع ان يقر بقيمة العلم.

لقد بذل الفلاسفة العقليون جهودهم في توليد قدرة العقل على أدراك العالم وأكتشف الحقيقة وقد تناول تلك الجهود العلاقة بين طريقة الوعي وطبيعة الوجود ومسألة الثنائية فيتحدث (هيجل) في مثاليته الموضوعية عن أن كل ما هو معقول موجود وأن كل ما هو موجود معقول فأفترض التلازم بينهما. وشيخ الفلاسفة العقلين (كانت) قدم العالم الطبيعي بشكلين هما الوجود كما تدركه حواسنا وهو ما دعاه (بالظاهرة) والشكل الآخر يتوارى خلف ستار الظاهر هو ما اسماه (الوجود بذاته) وهو بذلك يؤكد الثنائية قائلاً أن طريقتنا في الادراك ليست

(1) whitehead: science and the modern word. Fontana Books 1926.P.10

(2) رابوبورت اسس: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ص25.

هي بالضرورة الوحيدة للمعرفة بل هي ببساطة الطريقة التي يعمل بها العقل الانساني يضاف الى ذلك أن الادراك الحسي يوجب مادة او مضمون يقدم لنا الاحساسات من جانب وعنصر مدرك في الجانب الاخر. بهذا يصل (كانت) الى التمايز الواضح والمحدد بين الظاهرة من جانب والشيء في ذاته ويعلن أن الوجود كما يظهر في وعينا وتحسه هو ظوهر للأشياء »أما الشيء في ذاته في ما هيته الخاصة فهو خارج قدرة عقلنا على الادراك.. رغم أنه حقيقي.[1]

وبأخذنا سبل الفلسفة الى أن ينتهي المذهب (الفيتومنولوجي) بأن يحل الوعي الى الوجود ويحاول الغاء الثنائية (هوسرل) يحدد المعرفة بانها العلاقة مع العالم وليست هي الذات على حدة ولا الموضوع على حدة انها الصلة بين الوعي والعالم.. أن (هوسر) يضع العالم قبل ادراكه كمجهول مبهم ويقول بأن ليس هناك وعي مطلق.. وأن كل وعي انما هو وعي بشيء أي ان كل معرفتنا بالعالم هي بحدود وجودنا في العالم يطرح (بوانكاريه) سؤالا هو «هل يوجد النظام الذي يظن العقل أنه يكشفه في الطبيعة خارج العقل الذي يكتشفه»؟ آن جوابه هو لا.. أن الحقيقة عند عقل يدركها ويتصورها هي حقيقة مستحيلة.. أذن ما هي حقيقة العالم الموضوعية؟ أن العالم موضوعي لا ننا نعيش فيه مشتركين مع كائنات مفكرة تنقل لنا موضوعية العالم بانطباعات تماثل انطباعاتنا ان موضوعية العالم نعرفها كونه القاسم المشترك بين عدد من العقول وتنقل معرفته الينا عن طريق اللغة التي هي الجسر بيننا وما لا ينقل باللغة لا يمكن عده موضوعيا لانه يبقى في سجن الذات التي تحسه بطريقتها الخاصة وحدها ويعود (بوانكاريه) للقول أن الواقع الموضوعي الوحيد هو العلاقات بين الاشياء وهذه العلاقات بنتج عنها نظام الكون. أن هذه العلاقات وهذا النظام لا يمكن تصورها ويشعر بهما ولكنها موضوعية لانها مشتركه بين الكائنات المفكرة.[2]

كما يعتبر حصر الكلام او النظر الى الاشياء المعروفة أي الموضوعات فيؤدي الى تكوين معارف مختلفة باختلاف الموضوعات وذلك مثل موضوعات التي تشير

(1) Eddingfon: thenature of the philosophy library London 1964.P.50.

(2) thennant. FR. Philosophy of the sciences, Cambridge university, 1938. press .P.75- .

اليها العلوم المختلفة أو تلك الموجودات التي تتناولها الميتافيزيقيا مثل الالوهية والنفس والعالم. فان كلمة – eipstmologie – كانت تدل عند بعض الكتاب الفرنسيين على فلسفة العلوم. ولكن بمعنى اكثر تحديداً هي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم مناهج البحث ويؤلف قسماً من المنطق وليست تأليفاً او اقتراحاً للقوانين العلمية بل هي دراسة نقدية في جوهرها للمبادئ والفروض والنتائج بمختلف العلوم ولهذا ينبغي لنا ان نميز لفظ – eipstmologie – من نظرية المعرفة وان تكون الاولى مدخلاً للثانية واداة مساعدة لها لا غنى عنها.[1]

ويمكن حصر النظر الى الذات العارفة لنركز على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا لتلك الموضوعات ففي الحالة الاولى نفكر في اطار نظرية الوجود وفي الثانية اطاراً في نظرية المعرفة فنظرية المعرفة تبحث في مشكلة «الحقيقة» من جهات مختلفة كأن تبحث عن امكان الوصول الى الحقيقة سواء كانت ممكنة ام عدم امكان الوصول اليها وكأن تبحث عن أصول ومصادر معرفة الحقيقة أهي الحس ام العقل ام هما معاً ام هناك قوة داركة اخرى غيرها كأن تبحث عن المدى الذي تصل اليه المعرفة بمعنى هل يعرفه الانسان الحقيقة القصوى ام تقتصر المعرفة على حقائق العلم والتجربة. كما ان التمييز يقوم على –eipstmologie – وبث نظرية المعرفة حيث الاولى تدرس المعرفة بصورة مفصلة وبطريقة بعدية والكلمة المعرفية الثانية هي باللفظ. Therie of connaissance تدل على العلاقة الموجودة بين اثنين هما الذات والموضوع في عمل وفعل المعرفة.[2]

والحقيقة تبحث في قيمة المعرفة التي في متناول الانسان وكان تبحث في قيمة علاقة «اليقين» بمعنى هل الحقيقة تفرض نفسها بذاتها اليقين ام لا بد ان تلتمس علامات يقينها ثم ما هو الخطأ او بطلان الحقيقة ثم ما هي الذات العارفة أهي الانسان المفرد المشخص ام ذات خالصة تكون مناط الكلية والضرورة في المعرفة سماها كانط «الفوقانية» او الذات الغير انسانية عند تلميذة شلنج او الروح الكلية

(1) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1975، ص139.

(2) عبد الرحمن بدوي، ص68–69.

عند تلميذه الاخر (هيجل) ولم تعد المعرفة عند هذين الاخرين خاصة الانسانية بقدر ما هية خاصية إلهية. وقد احتاج الامران تبحث في نظرية المعرفة نتيجة نوع الصلة بين الذات الانسانية وتلك الذات الكلية حيث يطلق (theiro deal) conuiassauce على مجموعة التأملات التي تهدف الى تحقيق قيمة المعرفة وحدودها وهذا اللفظ يوجد في فرنسا ويبدو انه كان نادراً في المانيا الى منتصف القرن التاسع عشر والى ريتهولد الذي ينسب على أنه اول استعمال له.[1]

كما ان التقاليد الفلسفية تريد ان تجعل كانط أول من لفت الانظار الى ضرورة قيام نظرية المعرفة كنقطة بدء في كل فلسفة ولكن ليس معنى الكلام ان المعرفة وموضوعها لم يكن مطروقاً قبلاً فتاريخ الفلسفة يشهد لها ان مسائلها قديمة، وبعد ان صارت كلمة – eipstmologie – الفرنسية تدل على نظرية المعرفة بوجه عام وليست على فلسفة العلوم وحدها وقد اصر بعض الكتاب الفرنسيين على المحافظة على التفرقة بين معاني المعرفة ومن ثم هناك خلطاً أخر في أصطلاحات الفلسفة الفرنسية بالـ«eipstmologie» وبقيت تاريخ العلوم فنحن هنا أزاء أسمين مختلفين لنفس البحث العلمي والعقلي سابقين على نظرية المعرفة فالتاريخ الايستمولوجي والايستمولجية التاريخية يميلان الى تمثيل عملية معرفة واحدة أذن فالمعرفة ترجع الى ذلك الوقت اخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونانين يعرضون على فلسفة اسلافهم من الفلاسفة الطبيعيين حول المادة العالم.[2].

أي ان ذلك العصر هو عصر سقراط ومعاصرية من السوفسطائين والشكاك والعصر الذي نشأت فيه نظرية المعرفة وقد كان جوهر فلسفة سقراط اعرف نفسك بنفسك وحتى الفضيلة كانت عنده معرفة الرذيلة جهلاً ومن المشهور عن نينتشه رأيه القائل ان الفلسفة اليونانية الحقة تبدأ وتنتهي في نفس الوقت بفلاسفة عصر ما قبل سقراط وبالفلاسفة الابلين والايوتبين والذين اما بظهور سقراط فان شيئا قد تبدل فالسابقون على سقراط كان لهم فضل في اثارة الوجود– Etre– كما تعتبر المعرفة العلمية هي احدى انواع المعارف واعلى درجاتها لانطباقها على الواقع حيث يقول نينتشه وانفلد «ليس العالم مجموعة من القوانين

(1) محمد ثابت الفندي، ص140

(2) عبد الرحمن بدوي، ص69–70.

وثبت بالواقع غير المترابطة فيما بينها، كما أنه يعتبر من خلق العقل الانساني بواسطة افكار وتصورات قد اخترعت بحدية وان النظريات الفيزيائية تحاول ان تكون صورة عن الواقع تربطها بالعلم الفسيح لانطباعات حسية تكون نظريات لهذه الرابطة على نحو معين.[1]

يعد المذهب المثالي والواقعي فالمعرفة عند كانط مثله مثل ليبنتز تتمثل المعرفة عنده بقضايا وأحكام فقط وهي ليست معرفة خارج الاحكام فليست معرفة الافكار (العقليون) ولا الاحساسات المتداعية (التجريبيون) من المعرفة حيث حصر ليبتز احكام المعرفة في الحكم الذاتي ويسميه كانط «الحكم التحليلي» فحقيقة هذا النوع من الحكم يتضمن للمعرفة صفة «الكلية والضرورة» كرابط بين المحمول والموضوع وكل معرفة صفة يجب ان تكون كذلك لا تتقدم الا بتحليل الموضوع أذ لا يفيد التحليل علماً جديداً. ولقد حضر كانط بصيرته مشكلة المعرفة برمتها في هذا النوع من الاحكام وفلسفته النقدية التي عبر عنها كتابه نقد العقل الخالص هو الاجابة عن السؤالين هل هذه الاحكام موجودة حقيقة في الميتافيزيقية بانها في المجال الحقيقي للأحكام التركيبية فكل قضايا تركيب فحقول الى موضوع فلو اخذنا النظر نجد قضاياها غير ذلك اذ هي كلها قضايا تحليلية وبذلك لا تكون علما ولا معرفة.[2]

واضاف لذلك هناك مشكلة عولجت من جديد هي مشكلة الادراك الحسي التي تركز حدها اهتمام المفكرين الانكليز بوجه خاص، ومن خصائص هذه الحركة اهتمامها بالمسائل النظرية وكان لنقد هذه المعرفة فيها مكانة تعلو على كل المباحث الفلسفية الاخرى ومن السمات المميزة للفلسفة الجديدة اهتمامها الشديد بالعلم. وهناك علمان استفادت منها في مسائل أدبية اساسية هما الفيزياء والرياضة وقد كانت نتيجة اهتمامها بالعلم ان اصبحت تهدف الى معرفة الاجزاء اكثر من الكل وتحرص على القيام باعمال تفصيلية دقيقة اكثر من اهتمامها بالاراء الشاملة وهي لا تحاول ان تستنبط طبيعة العالم في مجموعة طبيعة المعرفة وكانت قد جعل للمعرفة حد تقف عنده بانها معرفة الظواهر ولا يتجاوز العقل

(1) محمد ثابت الفندي، ص40 وص141.
(2) المصدر نفسه، ص168.

هذا الحد الى معرفة الجواهر. موضوعات ميتافيزيقية ثم ان المعرفة المشروعة او العلمية تبدو من حيث قيمتها انها معرفة نسبية على نحو ما وليست مطلقة واهمية كانط ترجع الى وضع مسألة المعرفة على الاساس التي يجب ان توضع فيه من وجهة نظر حيثية والذي وضع الاساس لبيان قيمة المعرفة وابراز الحدس كصنيع للمعرفة.[1]

وبعد التساؤل عن امكان المعرفة الحقيقية وعدم امكانها نتساءل عن طبيعة هذه المعرفة حيث يمكن ان نتقدم خطوة اخرى الى الامام في نظرية المعرفة فنتساءل: هل هناك حدود للمعرفة الانسانية نقف عندها ولا تتجاوز وبالتالي ما قيمة المعرفة الانسانية، وهنا نجد بهذا الصدد اجابة واضحة ومشهورة عن هذا السؤال عن اكبر فلاسفة القرن الثامن عشر هو ايمانؤيل كانط الذي يعرف مذهبهُ بالمذهب النقدي والذي يعد المعرفة في حدود الظواهر من دون بواطن الامور أي جواهرها. والمذهب النقدي عند كانط يتالف من ثلاثة وقائع الاولى انه كان موقناً بقيمة علمي الرياضة والطبيعة الرياضية التي استقرت كعلم يقيني فقد اليونان والطبيعة التي استقرت كعلم يقيني منذ تورشيلي ونيوتن والثانية انه كان موقنا بقيمة القانون الخلقي، النابع من الضمير وكان ايقانه به ثمرة اتباعه وذهبا صوفيا لوثيريا تبلور له بيقين الاخلاق اما الثالثة تزعزع قيمة او تعيينه في قضايا الميتافيزيقية التقليدية المنحصرة في مشكلات الانتويولوجيا والكزمولوجيا (العالم) والنفس والله والمذهب النقدي يعتبر المذهب الذي يوفق بين ايقان وانكار.[2]

فالسؤال الذي تطرحه طبيعة المعرفة هو أيا كان مصدر المعرفة فما هي طبيعتها اعني ما هو والنسيج الذي يتالف منه هذه المعرفة وهل في النهاية ذات طبيعة ذهنية او فكرية او روحية اعني هل المعرفة مثالية ام انها ذات طبيعة واقعية وسوف نقرأ ما كتب عن نظرية المعرفة عند كل المذهبين المثالي والواقعي فالمذهب المثالي تكمن مثاليته في سقراط بقوله معرفة المبادئ الثابتة التي توجد خلف الظواهر المتغيرة والعالم عنده البحث عن الكل في جزئياته لان ما يتغير لا يكون

(1) امام عبد الفتاح امام، مدخل الى الفلسفة، ط4، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، 1977، ص308.

(2) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص288.

علماً بالمعنى الدقيق اما كانط الذي مثل المذهب النقدي الذي يتفرع بالانتهاء باليقين بقيمة الاخلاق والفضائل الاخلاقية فبالمذهب الواقعي ظهر تياراً جديداً باسم الواقعية الجديدة اذ نعتبر هذه الواقعية الجديدة في نظر المذهب الواقعي اساساً لنظرية المعرفة الجديدة.[1]

كما شهدت حقائق جديدة خلقها تقدم الفيزياء.. لكن في وسعنا نصعد بسلسلة نشاطنا الخلاق الى ما بعد نقطة ابتداء الفيزاء فعن ابن التصورات الاكثر اولية هي فكرة الموضوع وكما كانت هذه الانطباعات التي تصدر عنها المعرفة اولية بالمقارنة مع عالم الظواهر الفيزيائية فالقط مثلاً يعاكس الفار بخلق نفسه، بواسطة الفكر حقيقة اولية وكأن الفأر يتصرف دائماً بنفس، الطريقة باتجاه أي فار يلقاه ويدل على ان يكون تصورات ونظريات كثيرة ترشده من خلال عالمهُ الخاص من الانطباعات الحسية ومثلاً «ثلاث شجرات» أمر مختلف عن شجرتين «وكذلك تختلف شجرتان عن الحجرين» وتصورات الاعداد البحتة 2،3،4 مستخلصة من الموضوعات التي ولدتها هي مخلوقات للعقل المفكر وهذه التي تصف بها حقيقة عالمنا.[2]

فلم تكن هناك عندهم الحقيقة كما كانت عندنا اليوم علاقة بين الذات والموضوع وانما فقط افاطه اللثام عن الوجود. اما سقراط فقد تبدل الامر فهو المسؤول عن تحويل النظر الى معرفة وحتى عن تحويل الفضلية الى معرفة. وعن تحويل أبطال المآسي اليونانية الى جدل بين عقلين هذا في رأي نيتشه، وهكذا ولدت نظرية المعرفة التي غايتها عند سقراط اعرف نفسك بنفسك وطريقتها الجدل الذي يولد الحقيقة ولقد وقف الفلاسفة اليونانيين منذ ذلك الوقت في بلاد اليونان على الاقل مختلفين اشد الاختلاف فيما يخص بمشكلة امكان المعرفة للحقيقة او عدم امكان معرفتها ونحن هنا بعرض مسائل نظرية المعرفة لمعالجة هذه المشكلة وهنا نتناول المسائل المعرفة مسالة او كان هذه المعرفة ام عدم اوكانها لانها أول مسألة اثارت النقاش منذ القدم ويتقدم هنا موقف الشك على موقف مذهب الاعتقاد منطقيا وتاريخياً.[3]

---

(1) امام عبد الفتاح امام، مدخل الى الفلسفة، ط4، ص167و ص307.

(2) بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، ص70.

(3) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص143.

المعرفة الحسية والعقلية والتجريبية

المعرفة الحسية

الحواس الظاهرة وموضوعاتها

أن أول صورة معرفية عن العالم هي الصورة الحسية التي تكون عن طريق الحواس الظاهرة. وهي صورة غير كاملة لانها لا تستوعب في ادراكها كل الموجودات.

فلكل حاسة منها عالمها الخاص بها تقدم حكماً معرفياً عنه من خلال العلاقة المعرفية بينها وبينه لان كل أدراك من الادراكات خلق ليطلع الانسان به على عالم من الموجودات ونعني العوالم اجناس الموجودات فما الموجودات التي تدركها الحواس الظاهرة الخمس، وهي حاسة اللمس والشم والذوق والبصر والسمع؟.

لقد ذهب الغزالي الى ان الحواس لا تدرك الا الاجسام وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنغمات وغير ذلك دليل واضح على أن المعرفة الحسية تتعلق بالاشياء المادية الواقعية في عالم الزمان والمكان، فلا يشمل ادراكها كل الموجودات فعلمها المعرفي محدود بموضوعاتها وجملة من الحقائق الموجودات لا تستطيع الوصول اليها. لانها تقع في نطاق وسائل معرفية اخرى والاكثر من هذا هو أن لكل واحدة من هذه الحواس موجوداتها الخاصة بها والتي لا تستطيع تجاوزها الى موجودات حاسة اخرى.

اذن، فالمعرفة الحسية تتضمن انواعا عدة من المعارف بحسب الحاسة وموضوعاتها، وهي المعرفة اللمسية والمعرفة الشمية والمعرفة الذوقية والمعرفة البصرية. والمعرفة السمعية، فالمعرفة اللمسية تتحقق بادراك الحرارة والبرودة، والصلابة واللين، والرطوبة واليبوسة، والخشونة والملاسة، والخفة والثقل. ولكن اللمس قاصر عن الالوان والاصواف مهطعاً بل هي كالمعدوم في حقه. أما المعرفة الشمية فإنها تتحقق نتيجة أدراك حاسة الشم الروائح المختلفة الطيبة منها والكريهة، في حين أن المعرفة الذوقية أدراك حاسة الذوق الطعوم، بينما المعرفة البصرية ادراك حاسة البصر الالوان. والاشكال وما يتبعها من أمور الصغر والكبر والاستدارة والتربيع والحركة والسكون وهو اوسع عالم المحسوبات.

وهي الحاسة تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات أذ لا تدرك الاصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوى المدركة، اعني قوة

السمع والبصر والشم والذوق، واخيراً فأن المعرفة السمعية تكون بأدراك حاسة السمع الاصوات والنغمات[1] وهذا يعني ان مجموع هذه المعارف يفيد وجود المعرفة الحسية. أي ان المعرفة مع موضوعتها الخاصة بها.

واذا كانت الحواس الظاهرة محدودة بموضوعات حسية خاصة بكل واحدة منها فان الموجودات كثيرة جداً وهي معزولة عنها، بل انها لا تستطيع ادراك نفسها.

ولا الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والالم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والصلح والخوف والخجل والغضب الى غير ذلك من موجودات لا تعد ولا تحصى.[2]

ولكي تكون الصورة واضحة عن موقف الغزالي النقدي من الوسائل الحسية للمعرفة اجد من الضروري بيان حقيقة المعرفة الحسية للكشف عن قدرتها في الوصول الى حقيقة الموضوعات التي تقع في صلب عملها المعرفي.

حقيقة المعرفة الحسية

أن للمعرفة علاقة بين عارف ومعروف، وهذه العلاقة المعرفية تؤدي الى ادراك العارف للمعرفة بوسائله المعرفية، فيكون نوع المعرفة بحسب الوسيلة التي يعتمدها العارف والوسيلة، هنا الحواس الظاهرة، اذن فالمعرفة حسية وعليه فأن من الواجب تحديد معنى الادراك لبيان هذه المعرفة.

يذهب الغزالي في «المقاصد» الى ان كل ادراك في الحواس الخمس، بل وغيرها، انما هو عبارة عن أخذ صورة المدرك، [3] اذن فالابصار هو عبارة عن اخذ صورة المدرك[4] ومثل هذا ما ينص عليه في «المعارج» وهو ان الادراك اخذ صورة المدرك وبعبارة اخرى الادراك اخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فأن الصورة الخارجية لا تحل في المدرك بل مثل منها.[5] وبصيغة اخرى تفسير هذه المعاني ليس الادراك الا تحقيق حقيقة الشيء من حيث يدرك وهو

(1) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص352.
(2) الغزالي، المصدر نفسه، ص352.
(3) الغزالي، المصدر نفسه، ص352.
(4) الغزالي، معارج القدس، ص61.
(5) المصدر نفسه، ص71.

معنى الشيء بالقياس الى فرظه[1]. وعليه فان الادراك يؤدي الى معرفة ماهية الشيء باعطاء معرفة تصورية عنه عالية في التجريد فهل بامكان الحواس أن تؤدي الى هذه المهمة؟ وهل الادراك الحسي عال في التجريد بحيث يستطيع تجريد الموضوع الموجود في العالم الخارجي من اللواصق الغريبة والاعراض من قدر وكيف وأين ووضع وغير ذلك من الامور يؤدي تجريدها الى معرفة حقيقة الشيء فالانسان على سبيل المثال لا الحصر موضوع للأدراك الحسي فهل بامكان هذا الادراك ان يتخلص من اللواحق الغريبة ليصل الى حقيقة الانسان انه حيوان ناطق؟!.

قبل الاجابة هذا الاستفهام اوضع العلاقة بين الحس والمحسوس عند الغزالي في نص يقول فيه: أن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما تمثل في الحاس، فالخارج هو الذي المحسوس أنتزع منه، والجواب المحسوس هو الذي وقع في الحال فشعر به، ولا معنى لشعوره الا وقوعه فيه وانطباعه به[2]. ومعنى هذا الكلام أن الحس.. يجرد نوعا من التجريد أذ لا تحل في الحاس تلك الصورة بل مثال منها الا آن ذلك المثال انما يكون أذ كان الخارج على قدر مخصوص وبعد مخصوص وينال مع تلك الهيئة والوضع لفو غاب عنه أو وقع له مجاب لا يدركه.[3]

أن عبارة الغزالي (الحس يجرد نوعا من التجريد) تعني ان تجريد الحس مرتبة من مراتب التجريد التي هي اتم منه وهي أدراك الخيال وتجريده، وادراك الوهم وتجريده، وادراك العقل وتجريده.

الكواكب، وكيفية هدانا الى الظل الذي نراه واقفاً هو متحرك على الدوام لا يفتر، وان طول الصبي في مدة النشئ غير واقف بل هو في النمو على الدوام والاستمرار، ومترف الى الزيادة ترقياً خفي التدريج بكل الحس عن دركه، ويشهد العقل به[4].

---

(1) الغزالي، معراج القدس، ص61.

(2) المصدر السابق، ص62.

(3) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت، ص30-31، وقارن: محك النظر ص59، ايضا: المستصفي، ج1، ص45.

(4) الغزالي، المنقذ من الضلال، عبد الحليم محمد، ص91، وبهذا يناقش الغزالي جانباً مهما من نظرية المعرفة المتعلق بخداع الحواس الذي يحدث في كل وقت، وذلك الذي تصدت له الفلسفة اليونانية بالبحث (انظر: اولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة الدكتور عزة قرني، القاهرة: 1396هـ- 1967م. ص363، واهتم به علماء الفيزياء

وهو يشكك في قدرة الحواس وأمكانيتها للوصول الى الحقيقة: من أين الثقة – الحواس وافواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم ينفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة، وبعد الساعة تعرف أنه متحرك وانه لم يتحرك دفعه واحدة بغته بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حال وقوف. وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار. هذا وامثله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته.[1]

أن الغزالي في هذه النصوص يقوم موقف الحس بالعقل والتجربة والادله الهندسية، وهذا التقويم تضمن الاركان بقدرة الحواس رغم التشكك فيها لان التجربة قائمة على اساس معطيات الحواس وقضاء العقل. لذلك فأن عدم الثقة بالمحسوسات ناتج عن كون الغزالي يبحث عن العلم اليقيني وعن الوسيلة المعرفية التي يمكن أن تؤدي الى الحقيقية، ولما كان عالم المحسوسات محدود، وكانت الحواس تقع في اغلاط كثيرة، فأن الغزالي لم يجد ضالته المنشودة في هذا العالم المحسوس ولا في الوسائل الحسية لتي تدرك هذا العالم والا فأن الحواس المجردة المستوفية لكل شروط الادراك الحسي قادرة على اعطاء موقف صادق عن موضوعاتها، وخير دليل يثبت هذا الموقف اعتقاد الغزالي وهو يتحدث عن قضايا القياس المنطقي ودرجاتها من اليقين ن المحسوسات مقدمات يقينية صادقة واجبة القبول مثل: قولنا القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور ابيض والفحم اسود والنار حارة والثلج بارد، فان العقل المجرد اذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا. وانما ادراكها بواسطة الحواس وهذه اوليات حسية.. ولا شك في صدق المحسوسات أذا استثنت امور عارضة، مثل ضعف الحس وبعد المحسوس وكثافة الوسائط.[2]

وإذا كان محمد لطفي جمعة يقول: والغريب في أمر هذا الفيلسوف انه سلك سبيل الفلسفة الحسية قبل (ديفيد هيوم) الانكليزي بستة او سبعة قرون،[3] فأني لا

والفلك برسم بعض الصور الخادعة للحواس، وبالذات حاسة البصر للتوضيح حدودها في المعرفة. (انظر: مورس كلابن، الرياضيات والبحث عن المعرفة، ترجمة الدكتور سمير ياسين يوسف، بغداد،1987، ص2، وما بعدها).

(1) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت، ص139، وقارن : محك النظر، ص59، أيضا المستصفى، ج1، ص45.

(2) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، القاهرة، 1345هـ، ص75.

(3) ينظر: الدكتور عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، القاهرة، 1364هـ- 1945م، ص129.

اجد في ذلك غرابة وليس من الصحيح في حق الغزالي الحكم عليه انه حسي او عقلي او تجريبي او غير ذلك، لانه امن بكل دوائر المعرفة وجعل لكل واحدة منها حدوداً في الموضوعات، ودرجة في اليقين، وقد أمن الفلاسفة من قبله سواء افلاطون او ارسطو طالين او الكندي او الفارابي او أبن سينا بالمعرفة الحسية وحكموا عليها من خلال درجة اليقين والظن فيها. الامر الذي يجعلني أميل الى ان التقسيمات الفلسفية للفلاسفة الى حسيين وعقلين غير صحيحة عندما ينظر الى المسألة من زاوية وسائل المعرفة وتترك جانباً الموضوعات المدرسية فالفلاسفة الذين يطبقون منهج الرياضيات على الفلسفة أمثال ديكارت يقال عنهم انهم عقليون، والفلاسفة الذين يجعلون علوم الطبيعة مثلهم الاعلى ويطبقون المنهج الاستقرائي على دراسة الذهن الانساني امثال هيوم يقال عنهم انهم تجريبيون.[1] ولكن هل باستطاعة العقلين انكار دور الحواس في تكوين معارفهم عن الاشياء المحيطة بهم اقل تقدير؟ انني لا اعتقد بهذا، وأي محاولة للأنكار ما هي الا مغالطة غير مقبولة، نعم قد ينكر دور الحواس في الوصول الى معرفة يقينية بكل الاشياء كما فعل الغزالي وديكارت، ولكن الغزالي بحث عن معارف أخرى تجريبية وعقلية وحدسية والهامية مثلما فعل ديكارت حين بحث عن معرفة عقلية رياضية حدسية تتجاوز حدود الموضوعات الحسية فتكون اكثر تجريد او يقينية وشتى هيوم بتقديري لم يستطيع التخلص من المعرفة العقلية وان انكر حتى وجود العقل في قوله: حاول ان تعثر على ذلك العقل بأعتباره ذاتا مستقلة فلن تعود بطائل ولن تصادف في نفسك الا سلسلة من الافكار والمشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضاً.[2]

فليس ثمة عقل ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية لا وانما لوسيلة معرفية اخرى هي الذهن او العقل او القلب ولا مشاحة بالالفاظ بعد أدراك المعاني كما يقول الغزالي.

المعرفة العقلية

تعريف العقل

أن اول كتاب يحدد فيه الغزالي معنى العقل هو كتاب (المنخول) الذي يذهب فيه الى ان العقل صفة يتهيأ للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات. وهو

(1) احمد امين وزكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، ص168.
(2) الغزالي، كتاب المنخول، ص45.

قريب من «راي المحاسبي الذي ينقله الغزالي في هذا الكتاب» هو غريزة يتوصل بها الى درك العلوم[1] ويذكره في (الاحياء) بصيغة اخرى تتمثل بقوله انه غريزه يتهيأ بها ادراك يستعد لادراك الاشياء»[2].

ويذكر في (المنخول) رأياً اخر في العقل للقاضي الباقلاني هو علم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ناقداً آياه في انه مزيف، فان الذاهل عن الجواز والاستحالة عاقل، مؤكداً هذا المعنى في المحك والاحياء والمستصفى حين يذهب الى آن العقل بعض العلوم الضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، [3] وبذلك يكون العقل في المعنى الاول غريزة للنظر في المعقولات وبالمعنى الثاني غريزة لدرك العلوم الضرورية [4].

والمعنى الثالث للعقل الذي يذكره الغزالي في المنخول قول الفلاسفة: هو تهيؤ الدماغ لفيض النفس عليه، [5] متابعاً تعريفاتهم له في (المقاصد) الذي يذكر فيه ان العقل قوة تدارك الماهية غير مقترنه بشيء من الاشياء الغريبة[6] انه القوة العامة من النفس الانسانية العاقلة المسماة عندهم بالمناطقة كما يقول في (التهافت) والتي من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية. [7] او كما يقول في (المعيار) اما العقل النظري فهي للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة وما هي كلية، وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل الا الامور الجزئية وكذا الخيال[8] وبهذه المعاني يأخذ في كتاب (الميزان) حيث يذهب الى ان القوة النظرية العامة هي التي من شأنها أن تتلقى المعاني الكلية المجردة عن العوارض التي تجعلها محسوسة جزئية[9] كذلك قوله في (الرسالة اللدنية) وانما اعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من

---

(1) الغزالي، الاحياء، ج1، ص85 .
(2) الغزالي، المحك، 123، قارون الاحياء، ج1، ص85، وقارن المستصفى.
(3) ينظر، المحك، ص122–123.
(4) ينظر: الغزالي، المنخول، 45.
(5) ينظر: الغزالي، المقاصد، ص361.
(6) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص255.
(7) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت، ص206–208، وقارن، ميزان العمل، ص206.
(8) الغزالي، ميزان العمل، ص205.
(9) الغزالي، الرسالة اللدنية، ص101.

شأنه الا التذكر والتحفظ والتفكر والتميز والروية، ويصل جميع العلوم، ولا يمل من قبول الصور المجردة المعراة عن المواد[1] وهذه هي النفس الناطقة[2] كما في المعارف العقلية: فمتى تصور حقائق الاشياء باعيانها وذواتها المجردة في مرآة القلب وتقدر النفس على العبارة عنها ويتمكن الذهن من التفكر فيها ويحيط العقل بظاهرها وباطنها، سميت تلك النفس ناطقة.

وللقوة النظرية أربعة أحوال عند الفلاسفة كما يذكرها (بالمعيار) ويقول بها في كتبه اللاحقة وهي العقل الهيولاني وحده أنه قوة للنفس مستعدة لقبول ما هيات الاشياء مجردة من المواد. [3] والعقل بالملكة وحده أنه استكمال العقل السهيولاني حتى يصير بالقوة القريبة من العقل[4] والعقل بالفعل وحده استكمال للنفس بصورما أي صور معقوله حتى متى شاء عقلها او احضرها بالفعل[5] والعقل المستفاد وحده انه ماهية مجردة عند المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج. [6] وفضلاً على العقل النظري وقواه فهناك العقل الفعال والمراد بالعقل الفعال كل ما هية مجردة عن المادة اصلاً. فحد العقل الفعال أما من جهة ما هو عقل أنه جوهر صوري ذاتية ما هية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها لها عن المادة وعن علائق المادة ومن شأنه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل بأشرافه عليه. [7] أنه العقل المخرج لنفوس الادميين في العلوم من القوة الى الفعل[8] وقد يسمون العقول الفعلية بالملائكة. [9] وتاثراً بمعطيات الفلاسفة بهذا الموضوع فانه يثبت بالدليل الشرعي والعقل وجود العقل الفعال الذي تضيف منه المعقولات على الانفس البشرية وهو روح القدس أي الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب

(1) الغزالي، المعارف، العقلي، ص31.
(2) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت، ص 205، وقارن المعارج، ص51.
(3) المصدر نفسه، ص209، وقارن، المعارف العقلية، ص45.
(4) المصدر نفسه، ص210 كذلك ميزان العمل، ص206.
(5) الغزالي، معيار العلم، ط2، بيروت، ص210.
(6) المصدر نفسه، ص210.
(7) المصدر نفسه، ص210.
(8) ينظر المصدر نفسه، ص210.
(9) الغزالي، مشكاة الانوار، ص77.

واحكام الاخوة وجملة من المعارف ملكوت السموات والأرض بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري[1].

ومن معاني العقل التي يذكرها الغزالي ما تطلقه الجماهير على وجوه مختلفة الاول كما يقول في (المعيار) يراد به صحة الفطره الاولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الاولى انه عاقل فيكون حده انه قوة بها يجود التمييز بين الامور القبيحة والحسنة[2] وعلى حد تعبيره في «الاحياء» معرفة عواقب الامور وقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة وقهرها[3].

والمعنى الثاني في (المعيار) يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب في الاحكام الكلية، فيكون حده انه مظان مجتمعة في الذهن تكون مقدسات يستنبط بها المصالح والاغراض[4] او كما يقول في «المحك والنظر» يطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء[5]« كذلك فان العقل يطلق على جميع الى العلم العمل»[6] ولأجل وعي مفهوم العقل عند الغزالي بصورة واضحة لا بد من الاشارة الى انه في نصوص كثيرة يؤكد على ان النفس والروح والعقل والقلب الفاظ مترادفة تدل على معنى واحد هو النفس الانسانية التي هي محل المعقولات، ومن بين تلك النصوص النصوص قوله: وللنفس الناطقة، اعني.. هذا الجوهر، عند كل قوم اسم خاص، فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الامري..، والمتصوفة تسميه القلب. والخلاف في الاسامي والمعنى واحد لاخلاف فيه. فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها اسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة هي الجوهر الحي الفعال المدرك. وحيثما ما تقول الروح المطلق او القلب فإنما نعني به هذا الجوهر.[7] فما معاني هذه الالفاظ المتراف؟.

---

(1) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت، ص208.

(2) انظر، الغزالي، الاحياء، ج1، ص80.

(3) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت، ص208.

(4) الغزالي، المحك، ص122. وقارن المستصفى، ج1، ص23.

(5) الغزالي، الاحياء، ج1، ص85 .

(6) الغزالي، المعيار، ط2، بيروت،، ص208.

(7) الغزالي، المحك، ص122، وقارن : المستصفى، ج1، ص23.

يجيب الغزالي على ذلك في (المعارج والاحياء) فيقول في تعريف العقل: هو صفة النفس التي تكون به مستعدة لأدراك المعقولات[1] فهو العلم بحقائق الامور، او المدرك للعلم فيكون هو القلب[2] وأما النفس فمعناها يقوم على اساس ان نفس كل شيء حقيقته، وهوالجوهر الذي هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الامر[3] وبصيغة اخرى انها نفس الانسان أي ذاته، وحقيقة العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات[4] والروح يطلق ويراد به المبدع الصادر من آمر الله تعالى الذي هو محل العلوم والوحي والالهام وهو من جنس الملائكة[5]. او هواللطيفة العالمة المدركة من الانسان[6] واخيراً فأن القلب هو الروح الانساني المتحمل لامانة الله المتجلي بالمعرفة المركوز فيه العلم بالفطرة الناطق بالتوحيد[7] انه لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان وهو المدرك العالم المعارف من الانسان[8].وفي الوقت الذي ينظر الغزالي الى العقل نظرة تتفق مع غيره من الصوفية الذين يعتبرون العقل حجة على الانسان وبه عرف الانسان ربه من خلال نظره في آثاره سبحانه وتعالى، فسماه الترمذي: (عقل الحجة)[9] وهوكذلك (ما ينشأ به الوجود، حيث اشرق عليه نور الانوار)[10] وهو ايضا هبة الله للانسان ليطلعه على خفي اسراره،فهو المخاطب وكأنه (العقل يساوي الانسان) خليفة الله الباطن في هذا العالم ومحل العلم الالهي في الوجود (فصار بذلك قريبا من الحقائق الالهية)[11].

---

(1) الغزالي، المحك، ص122.

(2) الغزالي، الرسالة اللدينية، ص101، وقارن : المعارج، ص18 كذلك المشكاة، ص43.

(3) الغزالي، المعارج، ص18.

(4) الغزالي، الاحياء، ج3، ص4.

(5) الغزالي، المعارج، ص15.

(6) الغزالي، الاحياء، ج3، ص4 .

(7) الغزالي، المعارج، ص17.

(8) الغزالي، الاحياء، ج3، ص4

(9) الترمذي، الحكيم، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، نشرة :نيقولا هير، القاهرة، 1958م،ص71.

(10) السهروردي المقتول، هياكل النور، ص65.

(11) الحفني، د.عبد المنعم، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، 1980م،ص185-186.وكذلك ينظر: التوحيدي ابو حيان، المقابسات، نشرة: محمد توفيق حسين، بغداد، 1970م، ص119.

المعرفة التجريبية

حقيقة التجربة

أن احد الأنواع المعرفية التي ينبغي الانتباه اليها في فكر الغزالي الفلسفي هي المعرفة التجريبية. وحين أقول تجريبية لا أعني بها المعرفة القائمة على اساس اختبار العوامل الفاعلة في تجربة مختبرية تهدف الى الكشف عن اثر احد العوامل في التجربة، او التثبت في صحة قانون او فرضية لان الحكم بامكان وجود مثل هذه المعرفة عند الغزالي مر محفوف بالمخاطر. ولكني اقصد بها المعرفة القائمة على اساس الملاحظة للأشياء في العالم الخارجي اعتمادا على معطيات الحواس، والوصول الى تعميمات فكرية بقوة العقل، من اجل تحقيق مقدمات معرفية تصلح كقضايا في البناء المنطقي لانتاج معرفة جديدة، وهي هدف الغزالي من التجربة.

وعلى الرغم من عدم وجود تعريف للتجربة قائم على اساس الحد المنطقي فان النصوص التي بثها الغزالي في كتبه كفيلة ان تكشف لنا عن المعنى المراد منها.

لقد عبر الغزالي عن التجربة باطراد العادات، أي وقوع حالة جزئية مرات عديدة تقود العقل الى قضية عامة تندرج تحتها تلك الحالات. وهذه الحالات الجزئية مدركة بالحواس بمعنى انها من عالم الزمان والمكان. لان الحس غير قادر على ادراك الموضوعات غير الزمانية وهذه يعني ان وجود التجربة مرتبط بوجود الحواس والعقل والظاهرة الحسية الموجودة في الواقع المادي، وعليه فأن القضايا العامة التي يطلق الغزالي عليها بالتجريبيات، هي القضايا الحاصلة من تفاعل الحس والعقل، فان لم يوجد الحس فلا وجود للتجربة، ولكن وجوده بدون حكم العقل يؤدي الى انتاج معرفة حسية لا تجريبية أذ ان القضايا التجريبية زائدة على الحسية، ومن لم يمعن في تجربة الامور تعوزه جملة من القضايا العينية، فيتعذر عليه درك ما يلزم من النتائج ولذلك ترى اقواماً ينفردون بعلم ويستبعده اخرون لجعلهم بمقدماته التي لا تحصل الا بالتجربة [1].

وهكذا يظهر ان التجربة حكم العقل بواسطة الحس[2]، ويتكرر الاحساس مرة بعد

---

(1) الغزالي، المعارج، ص17.

(2) الغزالي، محك النظر، ص61، وقارن: المستصفى، ج1، ص46.

اخرى، اذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها ومن الامثلة التي يسوقها الغزالي عن القضايا التجريبية الحكم بأن الضرب مؤلم للحيوان. وجز الرقبة مهلك والخبز مشبع والماء مرو، والنار محرقة، والحجر هاو الى جهة الارض. فهي قضايا خاصة ادركها الحس، ويتكرر هذا الادراك تتحول بالفعل الى قضايا عامة، فالقضية الجزئية الخاصة: الحجر هاو الى جهة الارض تكون قضية عامة كل حجرها والى الارض ان هذا الحكم العام الذي تؤدي اليه التجربة يتضمن قياساً خفياً فهو ليس اتفاقيا او عرضيا لان التجربة لا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهي انه لو كان هذا الامر اتفاقياً او عرضيا غير لازم استبعدت النفس تاخره عنه وعدته نادرا، وطلبت له سببا عارضا مانعا. واذا اجتمع هذا الاحساس متكرراً مرة بعد اخرى ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فان كل واقعة هنا مثل شاهد مخبر، وانضم اليه القياس الذي ذكرناه اذ عنت النفس للتصديق [1]. ولكي يظهر موقف الغزالي من الموضوع واضحاً جليا أذكر نصاً اخر يظهر يؤكد هذه المعاني وهو أنك اذا تأملت هذا الفن حق التأمل عرفت ان العقل نال هذه بعد الاحساس والتكرار بواسطة قياس خفي او قسم فيه ولم يثبت تهوره بذلك القياس لانه لم يلتفت آليه ولم يشكله بلفظه وكان العقل لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الاكثر ولو كان بالاتفاق لتخلف. [2].

مما تقدم يتبين ان المعرفة التجريبية تتميز عن المعرفة الحسية في انها لا تقتصر على الحواس، وعن المعرفة العقلية في انها لاتعتمد على العقل بدون الحواس، وان تكرار وقوع الحالة شرط ضروري لوجود التجربة هذا الوجود يؤدي الى لزوم معرفة جديدة بقياس خفي. فكثير من العلوم النفسية لا يقتنص العقل مقدماتها الا بشبكة البصر وسائل الحواس[3].

فالمعرفة التجريبية عند الغزالي ذات قيمة، وقيمتها ترتبط بما تقدمه من علوم جديدة.

---

(1) الغزالي، محك النظر، ص60، وقارن: المستصفى، ج1، ص45.

(2) الغزالي، معيار المعلم، ط2، بيروت، ص140.

(3) الغزالي، محك النظر، ص61، وقارن، المستصفى، ج1، ص46

المعرفة الحدسية والذوقية

تعريف الحدس

يذهب الغزالي الى ان الحدس هو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الاوسط [1] وهذا يعني ان الحدس عمل ذهني يقوم على أساس الاستنباط وصولاً الى الحد الاوسط بمعنى ان الوسيلة المعرفية للحدس هي للذهن، والطريق المنطقي هو الاستنباط والغاية هي النتيجة المترتبة على العلاقة بين المقدمات في القياس المنطقي.

وأذا كان الحدس هو فعل الذهن فأن النظر العقلي هو الاخر فعل الذهن استقراء كان او استنباط فما الفرق بين الحدس والفكر.؟

ينص الغزالي على ان الفكرة هي شركة للنفس في المعاني مستعيناً بالتخيل في اكثر الامور يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه فما يقاربه الى علم بالمجهول في حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربما تادت الى المطلوب وربما أنبتت، [2] وعليه فأن الحدس والمفكر يتفقان في كونهما يهدفان الوصول الى الحد الاوسط، الا أن الفكر يستعين بالتخيل والحواس الباحثية الاخرى وما فيها من معلومات تحقيقا للهدف، وربما وصل الى الفرض وربما يصل اما الحدس فهو يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعه بأن يعلم العله فيعلم العلول، او يعلم الدليل فيحصل له العلم بالدليل دفعه او قريباً منه رفعه. [3] بمعنى أن الحدس لا يتعين بالتحيل في عمله وأن الزمن الذي يكون عاملاً مهما.

في العمل الفكري لا وجود له في الحدس. لأن الحد الاوسط يحصل في الذهن دفعة واحدة وبدون زمن ولكن هذا الحصول تاره يكون عقيب طلب وشوق وقد يكون من غير طلب واشتياق بان يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة في نفسها فيحصل له العلوم ابتداء كانه ما تخلى الى اختياره، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ولم تمسه نار الفكرة. [4]

---

(1) الدكتور سليمان دنيا، مقدمته لكتاب المعيار للغزالي، ص44.

(2) الغزالي، معارج القدس، ص141.

(3) المصدر نفسه، ص142.

(4) المصدر نفسه، ص142.

أن في هذا تميزاً بين موقفين للحدس هو الطلب للحد وعدم الطلب وذلك يتعلق بالوقف الاخلاقي للأنسان وتمكنه بالفعل السليم تزكية النفس وتطهيرها بحيث يصبح قابله للعلوم من مصدرها الحقيقي وهو العقل الفعال. إذ لا يفارق طريق الالهام والحدس طريق الاكتساب والفكر في نفس العلم، ولا في محله ولا في سببه لأن محل العلم النفس ويسبب العلم العقل الفعال او الملك المقرب ولكن يفارقه في وجه زوال الحجاب. [1]

حقيقة المعرفة الحدسية

تكون المعرفة الحدسية بواسطة الحدس الذي يتمكن فيه الانسان من تحقيق المعرفة الحدسية دفعة واحدة وبدون زمان حين تكون نفسة التي هي محل العلم شديدة الصفاء وقادرة على الاتصال بالعقل الفعال. وهذه المعرفة كما سبق الحديث عن مفهوم الحدس تنصب على ادراك الحد الاوسط فهي مقدمة تصديقية، أي انها معرفة منطقية تعتمد المقدمات التي يتألف منها القياس ذلك ان الامور المعقوله التي يتواصل الى اكتسابها بحصول الحد الاوسط بعد الجهل انما يتوصل الى اكتسابها في القياس. وهذا الحد الاوسط قد يحصل على ضربين من الحصول فتاره يحصل بالحدس وتارة يحصل بالتعليم. [2]

واذا كان الوصول الى النتيجة المترتبة على القياس من خلال التعليم والحدس. فن العلاقة بين التعليم والحدس متينه ولا يمكن الفصل بينهما، لأن ترتيب المقدمات عمل عقلي وليس حدسياً. ولكن طريقة أدراك الحد الاوسط تعبر عن معنى الحدس. وعليه فأن التعليم يؤدي الى الحدس فقد يتاوى التعليم الى الحدس فان الابتداء ينهي لا محاله الى حدوس استنبطاتها ارباب تلك الحدوس، ثم ادوها الى المتعلمين، فجائز ان يقع للأنسان بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم يشرى، وهذا يتفاوت بالكم والكيف.

أما في الكم فلأن بعض الناس يكون اكثر حدساً للحدود الوسطى أما بالكيف فلأن بعض الناس يكون اسرع زمان حدس ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في

(1) الغزالي، معارج القدس، ص142.
(2) المصدر نفسه، ص142-143.

حد بل يقبل الزيادة والنقصان. [1] ان هذه الزيادة والنقصان تتعلق بمقدار ذكاء الانسان لا يقدر على الحدس[2] فتارة ينعدم الذكاء عند الانسان بحيث لا يقدر على الحدس، وتارة يزداد فيصل الى الحد الأعلى الذي يستطيع أدراك العلوم بدون الاستعانة بالتعلم والتفكر. وبين الطريقتين يتفاوت الناس في حدسهم. فمنهم غبي لا يعود عليه التفكير برادة ومنهم له فطانة الى حد ما ويستمع بفكرة، ومنهم من هو اعقب من ذلك وله اصابة في المعقولات، وتلك الثقافة غير متشابهه في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت، فكما أنك تجد جانب النقصان ينهي الى حد يكون منعدم الحدس فأيقن أن جانب الزيادة يمكن ان ينتهي الى حد يستغني في اكثر احواله عند التعلم والتفكر فيحصل له العلوم دفعه ويحصل منه الوسائط والدلائل، [3] أي أن الانسان حين يكون قوي الحدس زاكي النفس فيحصل له المعقولات ابتداء فان لم تحصل ابتداء معقب تشوق الى تحصيل معقول عليه المعقولات، فأن عجز عند ذلك ولا تكون له القوة الحدسية القدسية فحينئذ تفزع الى الفكر واستعمال التخيل في استنباط العقول.[4]

قيمة الحدس

مما سبق يتبين أن الغزالي يمنح الحدس مرتبه عالية في الوصول الى الحقيقة ولكن هذا لا يعني أن هذا الموقف يشمل كل الناس لأن قوة الحدس متفاوتة بينهم، ويتعلق أمر اليقين بالموضوعات المدركة بمقدار الاتصال بالعقل الفعال او بالامكان أن يكون شخص من الناس مؤيد النص لشدة الصفاء وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية، دفعة وأما قريباً من دفعة، أرتساماً لا تقليدياً بل يقينياً مع الحدود الوسطى والبراهين اللائمة والدلالات الواضحة. [5]

ونتيجة لهذا الاتصال يمكن لصاحب الحدس القوي ان يصل الى قضايا حدسية كثيرة تصلح ان تكون مقدمات في القياس المنطقي وهي قضايا مبدأ

---

(1) الغزالي، معارج القدس، ص141.
(2) الغزالي، المصدر نفسه، ص141-142.
(3) المصدر نفسه، ص141.
(4) المصدر نفسه، ص142.
(5) المصدر نفسه، ص67-68.

الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليه لشهادة الامور فتذعن النفس لقبوله والتصديق له بحيث لا يقدر على الشكك فيه. ولكن لو نازع فيه منازع معتقداً او معانداً لم يمكن ان يعرف به ما لم يقو حدسه ولم يقو الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي.[1] وهذه القضايا الناتجة عن الحدس لا يمكن التشكك فيها او إقامة البرهان عليها او اشراك اشد فيها ذلك أن من مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه اقامة البرهان عليها، ولا يمكنه ان يشك فيها ولا يمكنه ان يشرك فيها غيره بالتعليم[2].

وقالو: ليس الجزء سبباً للموت. ولا الاكل سببا للشبع ولا النار علة للأحراق، ولكن اللّٰه تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الامور لا بها؟ قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقة في كتاب تهافت الفلاسفة، وهو في ذلك يحيل الى مشكلة السببية التي تقد موقف الفلاسفة منها وعندي ان هذا الاستفهام فأن قال قائل: كيف تعتقدون... هو سؤال الغزالي الفيلسوف للغزالي المتكلم في كتاب التهافت الذي قال فيه: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسببا، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ليس ولا ذلك هذا، ولا ثبات احدهما متضمنا لاثبات الاخر، ولا نقية متضمنا لنفي الاخر، فليس من الضروري وجود الاخر، ولا من ضوررة عدم احدهما، عدم الاخر، مثل الري والشرب والشبع والاكل، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة والشقاء وشرب الدواء واسهال ابطن واستعمال المسهل وهلم جراء الى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فان اقترانها لما سبق من تقديم اللّٰه سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وادامة الحياة، مع جز الرقبة وهلم جرا ان جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه، وادعوا استحالته.

وجواب الغزالي الذي يثبت فيه اليقين للتجربة يقوم على اساس أن المتكلم اذا اخبره بان ولده جزت رقبته لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه. وهو

(1) الغزالي، معارج القدس، ص142.

(2) الغزالي، معيار العلم، بيروت، ط2، ص141.

معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران. واما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الامكان تغيره او بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشئته الازلية التي لا تتحمل التبديل والتغير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وان المتقادمون يقين لا يشران فيه.

ولم يجد سليمان دنيا في موقف الغزالي ما يثبت اليقين للتجربة فهو يقول: وعندي ان التساهل الذي اخذ به الغزالي نفسه في أمر التجربة مدعاة للتساؤل. فلقد عرفنا الغزالي اليقين فيما سبق قائلاً: (هو مالا يتصور تغيره) فاليقين يتنافى مع مجرد تصور تغيره فما يقبل التغير. ولو بمحض التصور لا يكون يقينيا هذا اليقين. والحقيقة هي ان الغزالي حين انكر التلازم الضروري بين العلة والمعلول انما اراد القضاء على فكرة الحتمية من الناحية النظرية التي تتضمن اعترافاً بقدرة الاسباب المادية على الفعل بدون مشيئة الله فلا تعقد الصلة الوثيقة بين العلل وترتقي بها الى علة العلل وهو الله ما من الناحية العملية فالعلل فاعله واللزوم ضروري لكن تغير اللزوم بحق الله ممكن، وأذن فجز الرقبة يؤدي الى الموت أي ان التلازم يبينهما من الناحية العملية ضروري مكن الجانب النظري في التلازم الذي يقرر حتمية الموت هو غير صحيح لان فيه المعرفة الحدسية.

المعرفة الذوقية

إنّ الصوفية في تبينهم للمعرفة الإشراقية إنما يصدرون عن فكر أفلاطوني ممتزج بالغنوصية، فلفظة الغنوصية كلمة يونانية تعني المعرفة، أما في الاصطلاح فيقصد بها :نوع معين ولون خاص من المعرفة، هي المعرفة التي سبيلها التأمل الباطني والكشف والإلهام. وهذا سر- دواعي تبني صوفية الإسلام المعرفة الإشراقية[1]

(إن المعرفة الذوقية التي تتحصل على شكل إلهامات إنما تعاش تجربة لا تجريداً وقياساً... وهي إن أمكن أن تجد لها في ملكات النفس صياغات لغوية واعية فإن هذه الصياغات بخروجها من دائرة المعرفة إلى دائرة التعبير تقع في

(1) العبيدي: د. حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، ص36.

إشكاليات جديدة، ومن هنا كان للقوم لغتهم الخاصة القائمة على الغموض والرمز، فكانت صفة العارف عندهم بأنه العاجز عن المعرفة، يقول الجنيد: «أشرف كلمة في التوحيد ما قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته»[1]. ويرى فخر الدين الرازي أن (مقام التوحيد يضيق النطق به لأنك إذا أخبرت عن الحق فهناك مخبَر عنه ومخبَر به ومجموعهما، فهؤلاء ثلاثة لا واحد، فالعقل يعرفه، والنطق لا يصل إليه)، والعقل في هذا السياق هو شكل من أشكال المعرفة الذوقية، وليس بمعنى الملكة المنطقية، وإلا كان عاجزاً في الأصل عن إدراك لغز (3 =1).)[2] يقول الحلاج: (لا يجوز لمن يرى غير الله أو يذكر غير الله أن يقول عرفت الله)[3] وعليه (وفي المحصلة تكون المعرفة هي العجز عن المعرفة، وبدقة أكبر يكون أكثر الناس معرفة بالله أشدَّهم تحيراً فيه. فيكاد ينتهي الحلاج في (بستان المعرفة) إلى شكّيّةٍ أو لا أدرية تسد جميع الطرق التي تعرضها المدارس الفكرية في عصره كسبلٍ إلى المعرفة، لولا أنه ينتهي إلى تعريف العارف بأنه «من رأى)[4]

«رأيت ربي بعين قلبي فقال: من أنت؟ قلت: أنت! »[5]

(إن مثل هذه الصورة لنظرية المعرفة الحلاجية بإقصائها للعقل والبرهان واستسلامها للحدوس والإلهامات قد تنطوي على الظن بأن الحلاج لم يكابد طرق العقل، وأنه مطمئن إلى رؤاه لا يعكر صفوه قلق المعرفة، وبالتالي لا يمثل جذراً حقيقياً للإشراق السهروردي الذي يقوم على العقل والحدس معاً)[6]. اما السهروردي (فهو يعبر عن أن ما حصل له من معرفة لم يحصل له بالفكر أولاً، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلب عليه الحجة، وهذا الأمر الآخر هو الذوق.)[7] وفي آرائه بالفلاسفة

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص300.

(2) رضوان السحّ، بين السهروردي و الحلاج، موقع: Alef

(3) الحلاج، الطواسين وبستان المعرفة، ص78.

(4) رضوان السحّ، بين السهروردي و الحلاج، موقع: Alef

(5) الحلاج، ديوان الحلاج، ص32.

(6) رضوان السحّ، بين السهروردي و الحلاج، موقع: Alef

(7) الكيالي : سامي، السهروردي،ص41.

والحكماء يرتفع «جمهرة الكبار» في العلوم الكشفية من أمثال هرمس وآغاثاذيمون وأنبذوقليس وأفلاطون على المبرزين في البرهانيات من المسلمين، فهؤلاء ليس لهم – على حد قوله – إلا البحث عن الأدلة التي لا طائل تحتها، وينعتهم بالمتشبهة بالفلاسفة لقصورهم عن درك الحقائق الذوقية)[1]. ويشر السهروردي الى إن إمام الحكمة الإشراقية اليوناني هو أفلاطون وليس أرسطو [2]. ويؤكد السهر وردي قصور العقل في الوصول إلى الحقيقة بقوله: (إن من يسعى وراء الحقيقة من طريق البرهان هو أشبه بمن يستهدي إلى الشمس بواسطة المصباح)[3].

فثمة حجاب آخر أمام العرفان غير حجاب العقل، هو حجاب الشريعة عبر تحنيط نصوصها، والسهروردي هو الآخر لا بد أن يكون قد عانى من الفهم الجامد للنص الشرعي، ولذا (كان لا يتقيد في مناقشاته بالنصوص، بل كان يعتمد على الحجة والعقل)[4] حيث يغمض الفقيه عينيه عن العرفان ليتواصل مع العامة وفق القواعد الشرعية المتعارف عليها. هكذا يكون قد اتضح طريق المعرفة عند شيخ الاشراق، وهو طريق العرفان، وستتضح وحدة المسألة في نهاية طريق العارفين عند السهروردي، وهي: (مقام الفحول من الأنبياء والحكماء.. حين يصلون إلى هذا المقام تفنى لديهم كلمات هو، وأنت، وأنافي بحر الفناء. وهناك تسقط الأوامر والنواهي) [5]. يقول الحلاج : (من وصل وصار إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر)[6] .

(1) السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، مقدمة المحقق،ص28.

(2) ينظر السهروردي، اللمحات، تحقيق اميل معلوف، دار المعارف،بيروت –لبنان،مقدمة المحقق، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص45.

(4) الكيالي: د. سامي، السهروردي، ص20.

(5) السهروردي، اللمحات، ص143.

(6) الحلاج، الطواسين، ص47.

الفصل الرابع

الحب الإلهي في التصوف الاسلامي

مفهومه ونشأته وأدلته وتطوره، وأعلامه

مفهوم الحب والالفاظ ذات الصلة

الحب لغة

الحب لغةً نقيض البغض، والحب: الوداد، وكذلك الحب (بالكسرة) تعني المحبوب[1].

قال عنترة:[2]

لقد نزلت، فلا تظني غيره مني بمنزلة المحب المكرم

والمحب اسم للحب والحب بكسر الحاء الحبيب[3]، وكان زيد ابن حارثة «رضي الله عنه» يدعى حب الرسول «صلى الله عليه وآله سلم» أي محبوبه وفي حديث فاطمة «عليها السلام»: قال رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» عن عائشة «رضي الله عنها»: إنها حبة أبيك، والأنثى حبة[4] وفي مختار الصحاح فنجد إن «حبة» تعني حبة القلب سويداءه، وقيل ثمرته «الحبة» بالضم الحب يقال حبةٌ وكرامة[5].

إما لفظة الحب فقد وردت في القرآن الكريم استعمال واسع لهذا الجذر وفعله واشتقاقاته الأخرى[6] وينحصر فيما يحب الله من عباده وما لا يحب من أفعالهم، ويبلغ عدد هذه المشتقات ومقترباتها، ومرادفاتها من الأسماء، في المعجم العربي، ستين لفظاً على ما يذكر أبن القيم الجوزية [7]. وكلمة «حب» و «محبة» وردت في القرآن الكريم بياناً لإمكان قيام صلة العبادة والإخلاص لله في آيتين بقوله تعالى:

---

(1) إبن المنظور جمال الدين ابو الفضل محمد بن المكرم (ت711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، «مادة حبب» م1،ج3، ص290.

(2) عنترة بن شداد، عنترة العبسي ألمضري: ديوان عنترة: تح محمد سعيد مولوي، المكتب الاسلامي، دمشق، 57/1970.

(3) لسان العرب «مادة حبب»، م1، ج3، ص290.

(4) المصدر نفسه «مادة حبب»، م1، ج3، ص290.

(5) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت666هـ): مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983، «مادة حبب» ص 119 .

(6) راجع هذه اللفظة، عبدالباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، مصر، 1986

(7) إبن القيم الجوزية، الشيخ شمس الدين ابي عبد الله محمد بن ابي بكر(ت751هـ): روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق أحمد عبيد، المكتبة العربية في دمشق، 1956، ص 15.

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»[1]، وقوله تعالى: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين» [2].

ولم ترد كلمة «الحب» تعبير عن علاقة الرجل بالمرأة إلا من سياق قصة يوسف عليه السلام بقوله تعالى: «وقال نسوة في المدينة أمرأت العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حباً» [3].

ونجد إن عبارات الناس عن المحبة كثيرة وتكلموا في أصلها في اللغة، فبعضهم قال: إن الحب اسم لصفاء المودة، لان العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حبب الأسنان[4]، وقيل: إنها مشتقة من حباب الماء (بفتح الحاء) وهو معظمه، وقيل أيضاً: هو مأخوذ من الحب، والحب جمع حبة، وحبة القلب ما به قوامه فسمي الحب حباً باسم محله[5]، وقيل: هو مأخوذ من الحبة بكسر الحاء، وهو بروز الباء، فسمي الحب حباً لأنه لباب الحياة، كما إن الحب لباب النبات[6].

وما يراد بالحباب، بالضم: الحبُ، قال أبو عطاء ألسندي: [7]

فوالله ما أدري، وإني لصادقٌ إداء عراني في حبابك أم سحرُ

وفي المعجم الصوفي نجد إن «للحب» في اللغة «الحاء والباء أصولاً ثلاثة، إحداهما اللزوم والثبات، والآخر الحبة من الشيء ذي الحبّ والثالث وصف القصر.. أما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحب إذا لزمه..»[8].

الحب ـ إصطلاحاً ـ

اختلف الباحثون في تحديد مصطلح الحب، وذلك لإن عاطفة الحب ليست واحدة في سائر النفوس لتباين طبائعها بتأثيرات بعضها صادر عنها، وبعضها

---

(1) سورة آل عمران : الآية : 31 .

(2) سورة المائدة: الآية : 54 .

(3) سورة يوسف: الآية : 30.

(4) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم (ت465هـ): الرسالة القشيرية، شرح وتقديم، نواف الجراح، دار صادر، ط 1، بيروت، 2001، ص 211.

(5) المصدر نفسه، ص 211.

(6) المصدر نفسه ص211.

(7) لسان العرب: مادة حبب. م1،ج3، ص290.

(8) الحكيم، د . سعاد: المعجم الصوفي، ندرة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1981، ص 301 .

فاعل فيها، مثل الوراثة، والبيئة، والمزاج، إذ يرى بعض الباحثين «إن الحب أرقى عملية يمارسها الإنسان لان من خلالها تستطيع مكوناته النفسية، والعملية، والجسمية جميعاً أن تمارس أعلى وظائفها وأعمقها تغلغلاً في كيان الإنسان[1].

وتعد مقولات أفلاطون (348 ق. م) هي الأقدم والأوفى بين ما وصلنا من مقولات في الحب إذ شاع مفهوم الحب الأفلاطوني الذي يعني «العلاقة بين شخصين من غير غرض جسدي» [2]، ويرى أفلاطون « إن الحب تأمل دائم في الجمال تهتدي به الروح إلى المعاني الإلهية، وتكتسب به الحياة معنى جليلاً، لأنه يفتح أمام الإنسان طريق الخلود في حياة أسمى من هذه الحياة» [3].

وفي المعجم الفلسفي نجد إن الحب له معنى خاص: هو عاطفة تجذب شخصاً نحو شخص من الجنس الآخر فمصدرها الأول الميل الجنسي، ومعنى عام: عاطفة يؤدي تنشيطها إلى نوع من أنواع اللذة، مادية كانت أم معنوية، فعاطفة حب الذات ترمي إلى إرضاء الشهوات الشخصية سواء كان موضوع الشهوة الطعام أو الاستيلاء، على شتى المقتنيات، أو إثبات الذات أو حب خالص: هو حب الله في ذاته... هو الحب الخالص أو المحبة الكاملة[4].

ويرى فرويد (ت 1939 م) إن الألفة، والحب يمثلان غريزة الحياة التي تقابلها غريزة مناقضة هي غريزة الموت آذ يرى إن هناك غريزتين أساسيتين في الإنسان تتصادمان وتتعارضان، هما غريزة الجوع، وغريزة الحب، الأولى، تبغي حفظ النفس والثانية تبغي حفظ النوع [5].

وقد أكدت الدراسات المعاصرة إن العرب كانوا أكثر الأمم اهتماماً بظاهرة الحب في شتى أنواعه: الواقعي، والعذري، والمثالي، وقد أسهموا في تقديم تنظيرات مهمة فيما يتصل بمشاعر الحب، وأفردوا للحب كتباً خاصة.

---

(1) السعداوي، نوال : المرأة والجنس، المكتبة العالمية، بغداد، 1984، ص 144 .

(2) أفلاطون : المأدبة، ترجمة وليم الميري، مصر 1954، ص 8 .

(3) المأدبة: المصدر نفسه،ص8.

(4) وهبة، مراد، وآخرون : المعجم الفلسفي، ط1، مصر، 1971، ص 77 .

(5) سيجموند، فرويد: مافوق مبدأ اللذة: ترجمة إسحاق رمزي، دار المعارف، مصر، 1969 ص 38 .

فقد عالج أبن داود الظاهري الفقيه (ت 297 هـ) مسألة الحب من منظور تشريعي وفقهي فهو يرى أن الحب لا يكتسب اكتساباً[1]. وابن داود، فقيه معروف بالإيمان بظاهر النص وصنف كتاب « الزهرة » في الحب والمحبوب [2]. وهو يدعو إلى الود بقوله: «إن من حسن وداده قبح استفساره، ومن صحت مودته وجبت طاعته»[3]. والحب عند ابن داود باق خالد ويرى إن الحب شجاعة ويقول:[4]

من كان ذا حزم في الهوى وشجاعة فالحب منه أشجع

أما ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) الذي كرس قلبه للعلم والحب معاً وكتابه معروف ومشهور هو «طوق الحمامة في الألفة والآلاف»[5]، يرى إن الحب هو«اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخلقية في أصل عنصرها الرفيع، فما تناسب في النفوس أتصل، وما تخالف منها أنفصل وإن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والامتثال، والشكل يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن... والتنافرلا يكون إلا في الأضداد والموافقة لا تكون إلا في الأنداد »[6].

ولقد قصر أبن حزم الفصل الأول من كتابه «طوق الحمامة» على الكلام عن الحب وماهيته، فالحب لا يدرك ماهيته بالفكر، كما يقول وإنما تدرك بالتجربة في ذلك

يقول: «الحب أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، لا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، والحب ليس بمنكر في الديانة، ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله...»[7]. والجدير بالذكر إن أبن حزم كان ينطلق ـ فيما يقوله ـ من تجربة خاصة في الألفة والحب، وأحياناً من تجارب الآخرين ممن كان يعرفهم دون أن يشير إليهم بالاسم [8].

---

(1) ابن داود الظاهري (ت 297 هـ): الزهرة ص21 .

(2) الزهرة: المصدر نفسه، ينظر في تسمية الكتاب، المقدمة ص 21 .

(3) المصدر نفسه: ينظر المقدمة .

(4) المصدر نفسه، ص 18.

(5) ابن حزم الأندلسي ـ أبو محمد علي بن محمد الظاهري: طوق الحمامة في الألفة والآلاف، حققه صلاح الدين القاسمي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986، ص 13.

(6) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 15.

(7) ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة: المصدر نفسه ص 49 .

(8) المصدر نفسه، ص 34.

وما نجده في مقولات ابن حزم، وابن داود أنها جاءت عن فهم واضح للنفس الإنسانية وتجربة واقعية فهما خبرا الحب وعايشاه في حياتهما، ويذكر السراج (ت500هـ) في «مصارع العشاق» ماكتبه بعض أهل الأدب إلى أبي بكر ابن داود الإصبهاني الفقيه: [29]

يا بن داود يا فقيه العراق! افتنا في قواتل الأحداق !
هل عليه القصاص في القتل يوماً أم حلال لها دم العشاق ؟

فيجيب أبن داود :

عندي جواب مسائل العشـــــاق فاسمعه من قلق الحشا مشتـاق
لما سألت عن الهوى أهل الهـــوى أجريت دمعاً لم يكن بالراقـــي
أخطأت في نفس السؤال وإن تصب بك في الهوى شفقاً من الأشفاق
لو أن معشوقاً يعذب عاشـــــقاً كان المعذب أنعم العشـــــاق

الحب الالهي في الاسلام،ادلته، ونشأته، تطوره، وصوره

ادلة الحب الالهي

لقد كانت مظاهر الحب في عصر ما قبل الإسلام تتسم بالتلقائية والصراحة والوضوح كما هو الحال في المجتمعات البدوية، ولما جاء الدين الإسلامي متمثلاً بالقرآن الكريم بقوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[23].

ورسوله الأمين (صلى الله عليه وسلم) يقول تعالى: « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً»[24] بقيم إنسانية جديدة تحمل أسمى وأجمل معاني الحب والألفة وعرضها بصيغ وأشكال مختلفة ذات تعابير ودلالات واضحة فقد كانت نصوص القرآن الكريم المتسمة بالعاطفة الإنسانية واضحة وصريحة ذات معاني اجتماعية وأخلاقية، فقد أشتمل القرآن

(1) السراج، أبي محمد جعفر بن أحمد بن الحسين (ت500هـ): مصارع العشاق، مجلد أول، دار صادر، بيروت (د، ت)،ص 213.
(2) سورة الحجر الآية: 9
(3) سورة الأحزاب الآية: 21

على ألفاظ الحب ودخلت هذه الألفاظ في صياغة التعبير القرآني بإعجازه الواضح، ومعناه المؤثر بقوله تعالى: «إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم»[1]، وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً»[2]، وقوله تعالى: «وجعل بينكم مودة ورحمة» [3] وقد وردت لفظة الحب، فيما يحب الله من عباده وما لايحب من أفعالهم بقوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»[4] وقوله تعالى: «فَسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين» [5] وقد خص الله سبحانه من أحبابه «التوابين ويحب المتطهرين»[6] وقوله تعالى: «إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً»[7]. ويحب الله أيضاً «المتقين»[8] و«الصابرين والمتوكلين والمحسنين بقوله تعالى «وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»[9] ومن علامات حب الله تعالى لعباده، قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «إن الله إذا أحب عبداً إبتلاه»[10].

وروي عن النبي (صلى الله عليه آله وسلم) قال: «إذا أحب الله عبداً قال لجبريل يا جبريل إني أحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي جبريل في أهل السماء إن الله تعالى قد أحب فلان فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض»[11] وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إن من عباد الله لأناساً لا هم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء، قال رجل فمن هم وما أعمالهم لعلنا نحبهم ؟ قال: قوم يتحابون بروح الله عز وجل من غير أرحام بينهم

---

(1) سورة آل عمران الآية: 103
(2) سورة مريم الآية: 96
(3) سورة الروم الآية: 21
(4) سورة آل عمران الآية: 31
(5) سورة المائدة الآية: 54
(6) سورة البقرة الآية: 222
(7) سورة الصف الآية: 4
(8) سورة التوبة الآية: 4
(9) سورة البقرة الآية: 195
(10) المقدسي، الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن قدامه (689هـ): مختصر منهاج القاصدين، قدم له علي حسن علي عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990، ص 440
(11) صحيح البخاري : باب الخلق 6، باب الأدب 41

ولا أموال يتعاطونها، والله إن لوجوههم لنور وإنهم على منابر من نور لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس» [1].

وهذا كان في حب الله تعالى للإنسان، أما حب الإنسان لله سبحانه فقد أشار القرآن الكريم إلى حب العبد لله بقوله تعالى: «والذين آمنوا أشد حباً لله»[2]. وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم إني أسألك حبك وحب من يحبك والعمل الذي يبلغني حبك، اللهم وأجعل حبك أحب إلي من نفسي وأهلي والماء البارد»[3].

وفي الحديث الصحيح إن رجلاً سأل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الساعة فقال: «ما أعددت لها، قال: يارسول الله: ما أعددت لها من كثرة صلاة ولا صيام، إلا إني أحب الله ورسوله، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «المرء مع من أحب، وأنت مع من أحببت » [4].

أما في حب الإنسان لأخيه الإنسان فقد ورد في الحديث القدسي للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) نقله الغزالي: يقول الله سبحانه مخاطباً لموسى (عليه السلام): مرضت فلم تعدني، فقال: يارب كيف ذلك؟ قال: مرض عبدي (فلان) ولو عدته وجدتني عنده»[5].

وقد ورد في القرآن الكريم في إطار «الجنة»، وهي المكان الأول للألفة والمحبة جمعت بين أثنين من البشر هما آدم وحواء، قد ذكرها في القرآن الكريم وتعدد أسماءها، جنة الخلد، جنة الفردوس... الخ، وكما يذكر الله سبحانه وتعالى الجنة يذكر أيضاً ساكنيها وخص ذكره المؤمنين، بقوله تعالى: «والذيَنَ آمنُوا وعُملوُا الصَالحاَتَ»[6]، وأحباب الله كثر بقوله تعالى: «السابقون السابقون، أولئك المقربون»[7].

---

(1) سنن الترمذي، القاهرة، 1962، 4/598 نقلاً عن الكسنزاني: الأنوار الرحمانية.
(2) سورة البقرة الآية: 165
(3) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 38
(4) المنذري: مختصر صحيح مسلم، ص232 (رقم الحديث: 1770)
(5) الترمذي، سنن الترمذي، ج 4/595 .
(6) سورة البقرة الآية: 82
(7) سورة الواقعة الآية: 10، 11، 12

وقد هيأ الله سبحانه لأحبابه من أهل الجنة من المتحابين في الله كل مايريدون من مظاهر الجمال والمتعة، أولئك الذين اجتنبوا المتع الحرام في الدنيا، فوعدهم الله بفضل منها في الجنة بقوله تعالى: «قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة»[1]. إنهم الأحباب الذين قال الله تعالى فيهم: «ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار»[2].

وقد تجلى الحب في أجمل صور القرآن الكريم التي تبدأ بأربعة مشاهد للألفة التي عاشها أربعة من الأنبياء الكرام. ونبدأ بقصة آدم وحواء في خلق الله لآدم وحواء[3]، وقصة النبي موسى (عليه السلام) وبنات شعيب وتبدأ القصة بقوله تعالى: «لما ورد ماء مدين»[4] وقصة داود (عليه السلام)، وقد وردت ذكرها في العهد القديم وأنكرها المسلمين لإنها لم ترد ذكرها في القرآن الكريم على النحو الذي وردت فيه في التوراة، فقد عرض القرآن الكريم داود (عليه السلام) نبياً أقترن به ألزبور[5]، ونبي الله سليمان (عليه السلام) وبلقيس[6] ومهما يكن من أمر القصص التي وردت ذكرها في القرآن الكريم، فإنها تكشف عن نزعة الألفة والمودة بقوله تعالى: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً» [7].

ولاننسى ذكرنا لرسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وما كان يتمتع به من عواطف الألفة والمحبة لله سبحانه ولأهل بيته ولأصحابه ومجتمعه مالم يتوفر لإنسان بمقدار مارزق من سعة العاطفة، وسلامة الفطرة، وحب الناس ومتانة الخلق، وطبيعة الوفاء كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كثير

---

(1) سورة آل عمران: الآية: 151

(2) سورة الأعراف الآية: 43

(3) قال تعالى: «وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» سورة البقرة الآية: 35 . ينظر سورة الأعراف: الآية: 19 .

(4) سورة القصص الآية: 23 – 27

(5) سورة ص الآية: 17 – 25

(6) سورة النمل، 17

(7) سورة الروم الآية: 21

التبتل، كثير الحب لله إذ كان في شبابه يخلو في الغار (غار حراء) ويتعبد ويناجي ربه حتى قالت العرب «إن محمد عشق ربه» [1].

حتى نزل عليه وحي الله سبحانه جبريل (عليه السلام) كانت تلك أول ألفة ومودة ورحمة في الإسلام، ولم يقف حب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لله سبحانه وإنما شمل أهل بيته والناس أجمعين بقوله تعالى وهو يخاطبه : « لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك» [2]، ووصفه الله تعالى لرسوله بقوله تعالى: «بالمؤمنين رؤوف رحيم» [3] وهذا هو حبيب الله ورسوله الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) هدى ورحمة للعالمين....

نشأة الحب الالهي

الحب الإلهي عند الصوفية هو الحب الذي تجتمع فيه الأحاسيس الإنسانية وتتبلور في أحساس واحد بعيداً عن المحسوسات، «والذي يتخذ فيه المحب موضوع حبه من الذات الآلهية أو الحقيقة العلية، ويتحدث فيه عن الحب المتبادل بين الله سبحانه والإنسان أو بين الحق والخلق على حد تعبير الصوفية أنفسهم»[4] والحب الإلهي يصح أن يطلق على حبين، «أحدهما حب الله سبحانه للإنسان وثانيهما حب الإنسان لله: فأما حب الله سبحانه للإنسان فهو إرادته لإنعام مخصوص عليه مثل القربة والأحوال العلية، أو هو مدحه له وثناؤه عليه بالجميل، أو هو صفة فعل الله عزوجل، وإحسان مخصوص يلقى الله العبد به وحاله مخصوصة يرقيه إليها، وأما حب الإنسان لله سبحانه فهو حالة يجدها العبد من قلبه تلطف عن العبارة، وقد تغلب عليه هذه الحالة فتحمله على تعظيم محبوبه وتقديسه وإيثاره له، ورضاه عنه.... وشوقه إليه، وأنسه به، وطول التغني بحبه، ودوام الذكر له بقلبه»[5] وهذه المحبة تتمثل في أنقى صوره حين يكون لشخص دون شريك وحين يسعى المحب للتضحية من أجل محبوبه هذه هي بذاتها صفات العابد في أعلى درجاته، عبادة للواحد دون شريك، وخروج عن هوى الذات إلى مطلق طاعته

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، تعليق د. عبد الحليم محمود، القاهرة، 1952 ص 93
(2) سورة آل عمران الآية: 159
(3) سورة التوبة الآية: 128
(4) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، 1960، ص 5
(5) المصدر نفسه، ص 35 – 36

في أمره ونهيه تلك أحدى القواعد الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم وهي الوحدانية في الحب بقوله تعالى: «ما جعل الله لرجل من قلبين»[1] والتوحيد أبرز العقائد الإسلامية في الإسلام ذلك أن الشرك من أكبر الكبائر وقد أكد القرآن الكريم على وحدانية الله في مواطن كثيرة وأشار إليها بأساليب متنوعة وفي أولها قوله تعالى: «قل هو الله أحد»[2] فوحده الإحساس بالحب، ووحده الحب نفسه هو الغاية القصوى للتربية الإسلامية، وقد تجلى الحب الإلهي في امتداده التاريخي وفي وحدانيته عند نبيين كريمين هما نبي الله سبحانه إبراهيم الخليل «عليه السلام» بقوله تعالى: «ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفاً واتخذ الله ابراهيم خليلاً»[3] ونبي الله محمد المصطفى (عليه الصلاة والسلام) وبقوله تعالى: «واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً»[4]، ففي وحدة الرسالتين الإبراهيمية والمحمدية وفي شمولها على الحب الإلهي في أصدق مشاهد له، نجد الرسالة الإبراهيمية كانت وما تزال منبع للحب الإلهي الذي تمثل في حب إبراهيم (عليه السلام) إلى الله سبحانه وفي حب الله سبحانه إلى إبراهيم، فقد أرسله الله سبحانه إلى الناس كافة يدعوهم إلى الإسلام وقد أجاد بروحه وأهل بيته لتثبيت دين الله ليس خوفاً وإنما حباً لهذا الآله الواحد، وفي أنقى صورة لهذا الحب قدم إبراهيم الخليل (عليه السلام) أبنه الوحيد قرباناً لهذا الحب ليضحي بحبه للبشر لأجل حبه لله سبحانه، ولم يكتفي نبي الله إبراهيم (عليه السلام) بهذا القربان وإنما توالت الأقوال والأفعال المعبرة عن هذا الحب الإلهي حتى بلغ به أن يجود بنفسه إلى الله سبحانه وتعالى شوقاً إلى لقاءه، وقد روي في ذلك « أن ملك الموت جاء إلى الخليل (عليه السلام) ليقبض روحه، فقال له: هل رأيت خليلاً يميت خليل ؟ فأوحى الله إليه: هل رأيت حبيباً يكره لقاء حبيبه ؟ فقال ياملك الموت أقبض»[5]، وقد كان هذا الحب أول بوادر الحب الإلهي لينطلق

---

(1) سورة الأحزاب الآية : 4

(2) سورة الإخلاص الآية: 1، سورة البقرة الآية: 163

(3) سورة النساء الآية: 125

(4) سورة المزمل الآية: 8

(5) المقدسي، احمد بن عبد بن قدامه: مختصر منهاج القاصدين، قدم له علي حسن علي عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد،1990، ص 428

وعبر الأزمان والحقب وفي الأصلاب المطهرة يكون الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن ذرية نبي الله إبراهيم الخليل (عليه السلام) ليرسله الله سبحانه إلى الناس كافة حاملاً معه دين الإسلام والرحمة ويفدي بحياته لتثبيت دين الله سبحانه ولم يكتفي بما قدمه من تضحيات في سبيل هذا الحب العظيم وإنما شهد الزمان عليه بتقديم قربانه العظيم حباً وكرامة، وقربان الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في أهل بيته (عليهم السلام) هو الحسين (عليه السلام) أعظم القرابين التي قدمت إلى الله سبحانه، وما كانت شهادته في سبيل الله إلا حباً إلهياً خالصاً لوجه الكريم (سبحانه) ولتثبيت دين الله الإسلام وفي رفض الظلم وإحقاق الحق فقد كان رسول الله محمد وأهل بيته عليهم أفضل الصلاة والسلام خير خلق الله في حمل لواء المحبة الآلهية، وعبر وحدة الرسالتين الإلهيتين ينطلق الحب الإلهي إلى كل من أتبع دين الإسلام، وكان الله سبحانه حبه وغايته إلى من عرفوا باسم التابعين وأتباع التابعين إلى الزهاد إلى الصوفية إلى كل من اتخذ من الذات الإلهية حباً سامياً ...

هذا الكلام الذي أوردناه هنا، ما هو إلا قبض من فيض، إذ إن هناك أمثلة كثيرة للحب الإلهي قد ورد ذكرها في هاتين الرسالتين السماويتين لكننا أردنا أن نعطي صورة مبسطة للحب الإلهي عند نبيين عظيمين..

ونشير هنا الى نظرة عامة للحب الإلهي عند الصوفية ونبين نشأته عند الزهاد الأوائل وكيفية تطوره عند الصوفية آخذين بنظر الاعتبار تعريفاته وأقاويل الصوفية وقصصهم عنه.

إن تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عند أول نشأتها على أيدي الزهاد والعباد والنساك المتقدمين كانت مطبوعة بطابع الخوف والتخويف، إذ إن الزهد المصحوب بالخوف والحزن والبكاء من ناحية وبالتخويف والتهديد (الوعيد) من ناحية أخرى كل أولئك هو سبيل الإنسان إلى كبح جماح نفسه حتى تصفو وتسمو فتصبح مطمئنة، ترجع إلى ربها راضية مرضية، فتدخل في عباده، وتدخل جنته، إذ بالحياة الروحية ترتقي رويداً رويداً فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوفٌ من عقاب أو طمعٌ في ثواب، إنما الذي يدفعها هو حب الله حبا خالص، بما إن «التصوف المظهر الروحي الديني الحقيقي عند المسلمين، لأنه المرآة التي تنعكس

على صفحتها الحياة الروحية الإسلامية في أخص مظاهرها»[1]، «والزهد هو الناحية العملية من التصوف، وهو أسلوب من الحياة يحياه المؤمن وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ومن النفس ومطامعها»[2]، «والنزعة الصوفية: أو الفلسفة الصوفية إن صح التعبير تقوم على أساس الحب المطلق والجمال المطلق المنبثين في سائر أنحاء الوجود»[3]، «لقد تطورت فكرة الحب والجمال عند الصوفية لتشكل نظرية الحب الإلهي حتى أمست من شواغل أهل التصوف»[4]، وترى الصوفية إن الحب الإلهي «هو سر خلق الله للعالم، لأن الله أراد أن يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهره على صفحة الوجود»[5]. يرى الصوفية إن آيات المحبة التي وردت في القرآن الكريم[6]، وفي أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما يؤيد نظريتهم في الحب الإلهي التي نجد أصداءها قوية في التراث الصوفي كله.

تطور مفهوم الحب الالهي

«والحب الإلهي عند الصوفية يعني إن الله هو المحبوب حباً أزلياً لا خوفاً من ناره ولا طمعاً بجنته. ويمكن عدهم بذلك ممن طوروا حالة الخوف من الله إلى حب خالص»[7]. «لقد حاول الزهاد التخلص من همومهم وأحزانهم المدفوعة بعامل الخوف من عذاب الله وسخطه، عن طريق التطلع إلى رحمته وعفوه، أملاً في ثوابه وغفرانه، فبينما كانت حياة الحسن البصري من زهد قوامه الخوف من عذاب النار والشوق إلى ثواب الجنة، إذا بالحياة الروحية ترتقي رويداً رويداً فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوفٌ من عقاب أو طمعٌ في ثواب، إنما الذي يدفعها هو حب الله حباً لايقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم والاستمتاع بجماله الأزلي» [8]. وقد

(1) عفيفي، أبو العلا: التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب، بيروت (د.ت)، ص 96
(2) المصدر نفسه، ص 63
(3) المصدر نفسه، ص 191
(4) ماسينون: بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، باريس 1922، ص 174
(5) عفيفي: التصوف الثورة الروحية ، ص 191-192
(6) راجع عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة «أحب» ومشتقاته.
(7) الشيبي، كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر،1969، ص 297
(8) حلمي، محمد مصطفى : ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط 1، مصر، 1971، ص 140

ظهرت بوادر الحب الإلهي لأول مرة في البصرة، لدى تلاميذ أبا موسى الأشعري، فكان عامر بن عبد الله بن عبد قيس (ت 60 هـ)[1].

«أول زاهد، استطاع أن يتخلص من أحزانه وهمومه بالاتجاه إلى الله بالحب»[1]، وكان عامر شديد الاجتهاد في العبادة إلى درجة أنه «قد فرض على نفسه في كل يوم ألف ركعة، وكان إذا صلى العصر جلس وقد انتفخت ساقاه من طول القيام»[2] ومثلما بدء الزهد الإسلامي الأول خوفاً من الله، وأملاً في ثوابه، كان زهد (عامر) كذلك خوفاً من النار وطمعاً في الجنة، وكان رحمه الله يقول: «إن من جهل العبد أن يخاف على الناس ذنوبهم ويأمن هو على ذنوب نفسه»[3]، ولكن هذا الخوف لدى (عامر) لم يدم طويلاً، بل سرعان ما تحول إلى حب إلهي هون عليه المصائب، فصار لا يبالي على ما أصبح أو أمسى «لقد أحببت الله تعالى حباً سهل عليَّ كل مصيبة، وأرضاني بكل قضية فما أبالي مع حبي أياه ما أصبحت عليه وما أمسيت»[4].

وكان يرى ان رحمه الله أقرب إليه من كل شيء، فكان يقول: «ما نظرت إلى شيء إلا رأيت الله تعالى أقرب إليه مني»[5].

وقد كان لكلماته الأولى التي أطلقها في الحب الإلهي، الأثر الكبير في تحويل الزهد الإسلامي من الخوف إلى المحبة...

---

(1) عامر بن عبد الله بن عبد قيس: أحد زهاد البصرة ومن التابعين الذين أنتهى الزهد إليهم فقد انتهى الزهد إلى ثمانية هم: عامر بن قيس، وأويس القرني، وهرم بن حيان، والربيع بن ضيثم، ومسروق بن الأجدع، والأسود بن يزيد، وأبو مسلم الخولاني، والحسن بن أبي الحسن. الأصفهاني، الحافظ ابي نعيم احمد بن عبد الله (ت430هـ): حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، ط 1، مصر، 1934، ج 2، ص 87

(1) حلمي، محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهي، ص 223

(2) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، مطبوعات الأصيل، ط 1، حلب، 1969، ج 3، ص 202

(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 28

(4) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد (ت637هـ): أسد الغابة في معرفة الصحابة، 1970، ج3، ص 133

(5) الطوسي، أبو نصر السراج(ت378هـ): اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عبد الحليم حمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى ببغداد، 1960، ص 84

وقد نادى بالحب الإلهي عابد آخر من كبار عباد البصرة وزهادها، والذي ينتمي إلى قبيلة عامر نفسها الا و هو خليد بن عبد الله البصري[*] إذ يقول: «يا أخوتاه هل منكم أحد لا يحب أن يلقى حبيبه ؟ إلا فأحبوا ربكم عز وجل، وسيروا إليه سيراً كريماً» [21].

وانتقلت فكرة المحبة الإلهية إلى عابد بصري آخر، وهو عتبة الغلام (ت 177 هـ) فقد كان سائحاً ذات ليلة على ساحل البحر، فرمقت عينه، فأمضى ليله ذاك حتى الصباح وهو يقول: «إن تعذبـني فإني لك محب، وإن ترحمني فإني لك محب»[23] وكذلك نجد فكرة المحبة الإلهية لدى عابد آخر من معاصري عتبة الغلام إلا وهو عبد الواحد بن زيد[**] (ت 177 هـ) احد تلاميذ الحسن البصري، «كان عابداً، قانتاً، زاهداً، واعظاً، رائداً من كبار القوم وأعاظم الصوفية، كثير الصلاة و الصوم» [24]

وكان رحمه الله كثير البكاء فقد كان من البكائين الكبار في ذلك الوقت ولكن بكاء عبد الواحد بن زيد لم يكن مدفوعاً بعامل الخوف وحده كما هو الحال عند سابقيه من زهاد البصرة، بل كان بكاؤه شوقاً إلى الله عز وجل ، وإن لم يستطيع التخلص من همومه وأحزانه تماماً، إذ يقول: «يا أخوتاه ألا تبكون شوقاً إلى الله عزوجل؟ ألا إنه من بكى شوقاً إلى سيده لم يحرمه النظر إليه، يا أخوتاه ألا تبكون

(*) خليد بن عبد الله العصري: أحد زهاد البصرة قبيل ظهور مدرسة الحسن البصري » بعيد الصيت والسمعة أجاد في السلوك كل الإجادة وعمر المريدون سحائب الإرشاد والإفادة وكان يقوم الليل ويصوم النهار». المناوي، محمد عبد الروؤف: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مصر، 1938، ج 1، ص 102

(1) ابن حنبل، الامام ابوعبد الله أحمد محمد (ت241هـ): كتاب الزهد، تحقيق جلال شرف، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1984، ج 2، ص 189

(2) ابن الجوزي : صفوة الصفوة، ج 3، ص 315

(**) عبد الواحد بن زيد : من زهاد البصرة الكبار، ويكنى أبا بشر وكان يعرف بالثقفي وهو مولى لعبد القيسي وكان ثقة كثير الحديث عن أسلم الكوفي والحسن البصري ومات في خلافة هارون الرشيد . ابن سعد : الطبقات الكبرى، ج7 ص 44 وكذلك أبن الجوزي: صفوة الصفوة، ج 3، ص 323

(3) المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، صححه محمود حسن ربيع، مصر، ج 1، ص 135

خوفاً من النار؟ ألا أنه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها، يا أخوتاه ألا تبكون؟ بلى فأبكوا على الماء البارد أيام الدنيا يسقي كموه في حظائر العرش مع خير الندماء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقاً»[25]

وقد تردد في أقوال عبد الواحد بن زيد فكرة المحبة القائمة بين العبد وربه في محاولة منه للتخلص من الفكرة العذابية والتطلع إلى وجه الله والاطمئنان إليه وإلى عفوه، وذلك قوله: «من نوى الصبر على طاعة الله صبّره الله عليها وقواه لها، ومن نوى الصبر عن معاصي الله أعانه الله على ذلك وعصمه منها يا سيار! أتراك تصبر لمحبته عن هواك فيخيب صبرك ؟ لقد أساء بسيده الظن من ظن به هذا»[26]. وكذلك قوله: «ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ولا أعظم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا فهي رأس المحبة»[27].

ويرى إن على العبد أن يوافق الله في كل الأحوال فإن أبقاه في الدنيا لطاعته كان أحب إليه، وإن أخذه كان أحب إليه. وكان يقول: «ما من عبد أعطى من الدنيا شيئاً، فابتغى إليه شيئاً ثانياً إلا سلبه الله تعالى الخلوة معه، وبدله بعد القرب بعداً وبعد الإنس وحشة»[28].

واقترب عبد الواحد بن زيد من روح التصوف في هذه الحادثة التي يرويها هو فيقول: «نمت عن وردي ليلةً، فإذا أنا بجارية لم أرَ أحسن وجهاً منها، عليها ثياب حرير خضر وفي رجليها نعلان والنعلان يسبحان، والزمامان يقدسان، وهي تقول: يا بن زيد جد في طلبي فإني في طلبك ثم جعلت تقول:

من يشتري ومن يكن سكني يامن في ربحه من الغبن

فقلت يا جارية كم ثمنك ؟ فأنشدت تقول :

تودد الله مع محبـته وطول الفكر يشاب بالحـــزن

فقلت: لمن أنت ياجارية ؟ فقالت:

---

(1) ابن الجوزي: صفوة الصفوة، ج 3، ص 322

(2) الأصفهاني: الحلية، ج 3، ص 163

(3) بدوي، عبد الرحمن: تاريخ التصوف الإسلامي، ص 212

(4) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 46

لما لك لا يرد لي ثمناً من خاطب قد أتاه بالثمن

فانتبه والى على نفسه أن لا ينام الليل» [1].

(1) إبن الجوزي: صفوة الصفوة، ج 3، ص 324

الفصل الخامس

اعلام التصوف واقوالهم بالمحبة الالهية

اعلام الصوفية القائلين بالحب الإلهي

اقوال الجنيد البغدادي (ت 297 هـ)(*) في المحبة الالهية

لقد وصل التصوف في عهده إلى ذروته، وقد امتزجت آراؤه بموضوعات التوحيد والفناء والمشاهدة والأنس بالمحبوب[1].

وأنشد الجنيد[2]:

قد كان لي مشرب يصفو برويتكم فكدرته يد الأيام حين صفا

وقد عرف الجنيد برهافة حسه، وألفته وحنينه إلى منازل الهوى، فكان مدد حبه يصيح بنفسه صيحة الحنين الدامي، فيلتاع ويبكي رغم وقاره، قال أبو العباس بن مسروق: « مررت مع الجنيد في بعض دروب بغداد وإذا مغن يغني:

منازل كنت تهواها وتألفها أيام كنت على الأيام منصورا

فبكى الجنيد بكاءً شديداً، ثم قال يا أبا العباس: ما أطيب منازل الألفة، والأنس، وأوحش مقامات المخالفة»[3].

وقد سئل الجنيد رحمه الله عن المحبة فقال: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب »[4]. فهذا على معنى قوله : «حتى أحبه فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها وسمعه الذي يسمع به، ويده التي يبطش بها »[1].

(*) الجنيد البغدادي: «هو أبو القاسم الخراز القواريري، جنيد بن محمد بن جنيد البغدادي كان أبوه يبيع القوارير، وكان هو خرازاً، أصله من نهاوند ونشؤه ببغداد، وكان فقيهاً على مذهب أبي ثور وكان يفتي في حلقته وهو إبن عشرين سنة، صحب خالد السري قسطي، والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصاب، لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص 64 والقشيري: الرسالة القشيرية ص 287 .

(1) أبي نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج10، ص 46، والخطيب البغدادي، ابوبكر محمد بن احمد(463هـ): تاريخ بغداد ،تحقيق محمد طالب الفقي، دار الكتاب، بيروت،ج 7، ص 88.

(2) إبن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (681هـ) : وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1948، ج 1، ص 323

(3) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج 7، ص 89 .

(4) السراج الطوسي: اللمع، ص 63 .

(1) رواه البخاري في كتاب (الرقاق) برقم (6502) وفي باب (التواضع)، من حديث أبي هريرة.

وقال أيضاً: «المحبة إفراط الميل بلا نيل»[1].

وقال: «كل محبة كانت لغرض، إذا زال الغرض زالت تلك المحبة»[2]

وذكر القشيري أيضاً إن الجنيد قد سئل عن بكاء المحب: فقال «من أي شيء يكون بكاء المحب إذا لقي المحبوب ؟ فقال: إنما يكون ذلك سروراً به، ووجداً من شدة الشوق إليه»[3].

وعن أبو بكر محمد الكتاني أنه قال: جرت مسألة في المحبة بمكة المكرمة أيام الموسم، فتكلم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي، فأطرق رأسه ودمعت عيناه، ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس وده، وأنكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فباللّه، وإن نطق فعن اللّه، وإن تحرك فبأمر اللّه، وإن سكن فمع اللّه، فهو باللّه وللّه مع اللّه، فبكى الشيوخ وقالوا : ما على كلامك مزيد جبرك اللّه تعالى يا تاج العارفين[4]. ونذكرما ورد في كتاب (فوائح الجمال وفواتح الجلال) لنجم الدين الكبرى(ت 618 هـ) من أنه قيل للجنيد ما العشق، فقال: «لا أدري ما هو، ولكن رأيت رجلاً أعمى عشق صبياً، وكان الصبي لا ينقاد له، فقال الأعمى: ياحبيبي ! أيش تريد مني؟ قال الصبي: روحك، ففارق روحه في الحال[5].

وفي رواية أخرى: قيل عنه انه قال: «رأيت صبياً يضرب شيخاً والشيخ يضحك فقلت له: لم تضحك؟ قال: كيف لا أضحك ويده روحي وسوطه قلبي وعيشه عيشي، فكيف أشكو من نفسي»[6].

وحكي إن أبا الحسن الثوري جاء إلى الجنيد فقال: بلغني أنك تتكلم في شيء من المحبة، فتكلم فيما شئت حتى أرده عليك، فقال الجنيد : أحكي لك حكاية كنت

---

(1) الرسالة القشيرية، ص 214

(2) المصدر نفسه، ص 215

(3) المصدر نفسه، ص 221

(4) المصدر نفسه، ص 217

(5) الكبرى، نجم الدين (ت618هـ): فوائح الجمال وفواتح الجلال، تصحيح وتصدير، د. فريتر ما يرد، مطبعة فوانتر شتاينر ويسبادن (ألمانيا)، 1957، ص 37 –38

(6) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 44–45

أنا وجماعة من أصحابنا في بستان فأبطأ علينا من يجيئنا بما نحتاج إليه فصعدنا بطلع، وإذا بضرير مع غلام جميل الوجه والضرير يقول له: أمرتني ياهذا بكذا وكذا فامتثلت ونهيتني عن كذا فتركت وما خالفتك في شيء تريد، فماذا تريد مني؟ قال الغلام: أريد أن تموت، فقال الضرير : ها أنا ذا أموت وتمدد وغطى وجه فقلت لأصحابي: ما بقى على هذا الضرير شيء قد تشبه بالموتى، لكن لا يمكنه الموت في الحقيقة فنزلنا إليه فحركناه فإذا هو ميت، فقام الثوري وأنصرف[1]. وقال الجنيد أيضاً: «إن علامة المحبة دوام النشاط، والدؤوب بشهوة يفتر بدنه ولا يفتر قلبه » ويعلق المقدسي أحمد بن عبد الرحمن بن قدامه (ت 689 هـ) في (مختصر منهاج القاصدين، على هذا النص بقوله: «إن المحب لا يستثقل السعي في مراد محبوبه، ويستلذ خدمته بقلبه، وإن كان شاقاً على بدنه، وكل حب قاهر لا محالة، فمن كان محبوبه أحب إليه من الكسل، ترك الكسل في خدمته، وإن كان أحب إليه من المال، ترك المال في حبه»[2]. ولا يخفى ما قاساه الجنيد البغدادي في حياته إذ شهدوا عليه بالكفر مراراً حين كان يتكلم عن علم التوحيد على رؤوس الأشهاد فصار يقرءه في عقر بيته إلى أن مات ، ونذكر من أحاديثه عن هذا العلم: قوله عندما سئل عن التوحيد، فقال: «أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد ينفي الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[3].

وللجنيد ـ رحمه الله ـ في الاحتراق والتعذيب في الحب أشعاراً قال : [4]

يا موقد النار في قلبي بقدرته لو شئت أطفأت عن قلبي بك النار

لا عار إن مت من خوف ومن حذر على فعالك بي لا عار لاعارا

وله أيضاً : [5]

---

(1) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 45

(2) المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، قدم له علي حسن علي عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ص 443

(3) السراج الطوسي : اللمع، ص 34

(4) المصدر نفسه، ص 255

(5) المصدر نفسه ص255.

يا مسعراً أسفاً على متلفى شغفاً لو شئت أنزلت تعذيبي بمقدار

حاشاك من إستغاثاتي فكيف وقد أوليتني نعماً طاحت بأذكـار

أبو الفيض ذو النون المصري (ت 245 هـ)[1]

اقوال في المحبة الالهية

فأسلوبه في المحبة قوي متأجج وفيه نفحه من نفحات وحدة الوجود لأنه لا يرى في الوجود شيئاً إلا رأى الله

فيه وليست كلماته إلا نفثات قلب فاض بالمحبة الإلهية.

وتحدث ذو النون عن المحبة وأحوالها وأغراضها وموضوعاتها والمشاهدات التي تقع للمحبين فيها والمعرفة اليقينة عنده، «هو معرفة الذات العلية، فكذلك كانت المحبة الحقيقية هي محبة الذات الإلهية، وإن من تحقق بهذه المحبة الإلهية، ينبغي عليه إلا يتحدث عنها، أو يبوح بها، لمن لا يعرفون من الحب غير معناه الحسي»[1]

وليس الحب الإلهي عند ذي النون هو حب الإنسان لله فحسب وإنما هو كذلك حب الله للإنسان، وهذا يعني إن الحب متبادل بين الرب والعبد.

وإذا كان الحب متبادل بين الرب والعبد، فما عسى أن يكون سبيل العبد إلى إقبال الرب عليه وحبه له ؟..

وذو النون يجيب على هذا بقوله: «إن سبيل العبد إلى هذا الحب هو أن يكون العبد صابراً شاكراً ذاكراً؛ أما إذا كان العبد ساهياً لاهياً معرضاً عن ذكر الله، فذلك علامة إعراض الله عنه، ناهيك بما كان يراه ذو النون من إن الرب إذا أنس العبد بخلقه اوحشه من نفسه، وإذا أوحشه من خلقه أنسه بنفسه»[2].

---

(1) ذي النون المصري: «أسمه: ثوبان بن إبراهيم المصري، كان أبوه نوبيا، كان نحيل الجسد تعلوه حمره ولحيته ليست بيضاء، توفي بالجيزة فحمل على قارب مخافة أن ينهار الجسد من كثرة مشيعيه، له فواد في الحكمة والسلوك، منها قوله: «من القلوب قلب يستغفر قبل أن يعصى فيثاب قبل أن يطيع» وكان مربياً فاضلاً سمع الفقراء عنده يتذاكرون في المحبة، فقال لهم: كفوا عن هذه المسألة، لئلا تسمعها النفوس فتدعيها». لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص 71.

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 99

(2) المصدر نفسه، ص 99

قد سُئلَ ذو النون المصري ما المحبة الصافية ؟ قال: «حب الله الصافي الذي لا كدره فيه، وتكون الأشياء بالله فذاك المحب لله»[1].

وقال ذو النون: «من علامات المحب لله عزوجل متابعة حبيب الله (صلى الله وسلم) في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسنته» [2].

وحدثوا إن ذا النون قال: «بينما أنا ماراً في شوارع مصر إذ رأيت جاريةً مسفرةً بغير خمار، فقلت لها : ياجارية ! أما تستحين أن تمشي بغير خمار ؟ فقالت

يا ذا النون، ما يصنع الخمار، بوجه قد علاه اصفرار ؟ فقال ذا النون: ومن أي شيء علاه الاصفرار؟ قالت: أسكت يا بطال! شربت بكأس وده ونمت مسرورة، فأصبحت بحب مولاي مخمورة، فقلت: ياجارية ! عسى فائدة أنتفع بها منك، أو وصية أرويها عنك؟ فقالت: ياذا النون عليك بالسكوت، حتى يتوهموا إنك مبهوت، وأرض من الله بالقوت، يبن لك بيتاً في الجنة من ياقوت، ثم أنشدت:[3]

تهتك ولا تخش في الحب عارا وإياك إياك تبدي استتارا

وبادر إلى الباب مع فتية لهم في الظلام عيون سهارى

وإن خفت عند المسير الضلال فوجه حبيبك يهدي الحيارى

وكان ذو النون يتكلم في الحب فيموج مجلسه بالصارخين والباكين وكان يهيجه السماع، فقد حدثوا أنه لما دخل بغداد اجتمع الصوفية ومعهم قوال فابتدأ ينشد :[4]

صغير هواك عذبني فكيف به إذا احتنكا

وأنت جمعت من قلبي هوى قد كان مشتركا

أما ترثي لمكتئب إذا ضحك الخلي بكى

ومن الجدير بالذكر إن ذا النون المصري قد شيع من مصر إلى بغداد مغلولاً وسافر معه جماعة ليشهدوا عليه (بالزندقة).

---

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 100

(2) الرسالة القشيرية، ص 289

(3) مبارك، زكي : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق : المكتبة المركزية، بيروت، ج 1، ص 243

(4) المصدر نفسه : ج 2، ص 84

ومن الأبيات التي انشدها ذو النون وهو يناجي ربه قائلاً: [1]

أموت وما ماتت إليك صبـــابتي ولارويت من صدق حبك أو طارى

مناي المنى كل المنى أنت لي منـي وأنت الغنى كل الغنى عند قصارى

وأنت مدى سؤلى وغاية رغـبتي وموضع شكواي ومكنون أضـماري

تدل هذه الأبيات على إن غاية ذي النون إذا اتخذ من الله معقد رغبته، ومنتهى مراده ومنيته، وأقصى مرامه وبغيته.

وهذا الدعاء أيضاً يعود إلى ذو النون الذي يناجي به ربه فيقول فيه: « ... إلهي ! لا تترك بيني وبين أقصى مرادي حجاباً إلا هتكته، ولا حاجزاً إلا رفعته، ولا واعراً إلا سهلته، ولا باباً إلا فتحته، حتى تقيم قلبي بين ضياء معرفتك، وتذيقني طعم محبتك، وتبرد بالرضى منك فؤادي وجميع أحوالي، حتى لا أختار غير ما تختاره، وتجعل لي مقاماً بين مقامات أهل ولايتك، ومضطرباً فسيحاً في ميـدان طاعتك...»[2]، في المحبة قال أيضاً: «ما أولع امرؤ بذكر الله تعالى إلا استفاد محبة الله» [3].

إذا فكل أولئك ينتهي بنا إلى إن ذا النون المصري لم يكن زاهداً ولا عابداً فحسب، ولا صوفياً من أصحاب الأذواق والمواجيد فحسب، وإنما كان كذلك صاحب مذهب في المعرفة والمحبة، وكان المعرفة الحقة عنده هي التي تتخذ موضوعها الأسمى من الذات الإلهية، كما كانت المحبة الصادقة هي التي تتخذ غايتها القصوى من مشاهدة الحقيقة العلية، بحيث يقيم الرب قلب العبد بين ضياء معرفته، ويذيقه طعم محبته.

وكما تكلم ذو النون في المحبة الإلهية تكلم كذلك في أخص لوازمها وهو الأنس بالله، فإن من أحب الله على الحقيقة أستأنس به وأستوحش من كل ما عداه، وأنقطع عن كل شيء سواه، يقول في ذلك: [4]

---

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 101

(2) المصدر نفسه، ص 102

(3) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 41

(4) السلمى، طبقات الصوفية، ص 23.

الأنس بالله نور ساطع والإنس بالخلق غم واقع

اقوال أبو يزيد البسطامي[1] (ت 260 هـ)[1] في المحبة الالهية

عبر البسطامي عن الحب الإلهي بأسلوبه المليء بالرمز والشطح، فيصف الصوفي في حب الله ومعراجه إليه «بأنه يسبح في فضاء اللانهاية، متحرراً من قيود الزمان والمكان يطير في سماء الصفاء ويدخل في فلك «التنزيه» ويشاهد شجرة الوحدانية، له جناحان من «الديمومة» يطير بهما في ميدان الأزلية»[2].

والمقصود بالشطح في لغة العرب: «هو الحركة، يقال: شطح يشطح إذا تحرك، ويقال للبيت الذي يحوزون فيه الدقيق، المشطاح»[3].

والشطح: «لفظة مأخوذة من الحركة؛ لأنها حركة أسرار الواجدين إذ قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها؛ فمفتون هالك بإنكار والطعن عليها إذا سمعها، وسالم ناج برفع الإنكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها، ويكون ذلك من شأنها»[4].

وذكر السراج الطوسي صاحب كتاب (اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي) عن شطحات تحكى عن أبي يزيد البسطامي قد فسر الجنيد طرفاً منها، بقوله أنه قد حكى أيضاً عن أبي يزيد أنه قال: «أول ما صرت إلى وحدانيته، فصرت طيراً جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومة؛ فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة فلم أزل أطير إلى إن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية»[5].

---

(1) ابن الجوزي: صفوة الصفوة،ج4، ص 92، وينظر بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، الكويت، 1978، ص 208

(1) أبو يزيد البسطامي هو: «أبو يزيد ـ طيفور بن عيسى البسطامي (ت 261 هـ): كان جده مجوسياً وقد أسلم، وكانوا ثلاثة أخوة: آدم وطيفور وعلي، وكانوا زهاداً عباداً، أما أبو يزيد فكان أجلهم حالاً». الرسالة القشيرية، ص 263

(2) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، ص 209 .

(3) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 377

(4) المصدر نفسه. ص 377

(5) المصدر نفسه، ص 385 –386

وقد فسر الجنيد رحمه الله ذلك فقال: «أما قوله: أول ما صرت إلى وحدانيته: فذاك أول لحظة إلى التوحيد، فقد وصف ما لاحظ من ذلك، ووصف النهاية في حالة بلوغه، والمستقر في تناهي رسوخه»[1].

«وأما قوله»: «وما يضيف جناحيه وجسمه إلى الأحدية والديمومية، يريد بذلك تبرية من حوله وقوته في طيرانه، يعني في قصده إلى مطلوبه، وأن يضيف فعله وحركته ، في قصده إلى الأحد الدائم، بلفظة مستغربة» [2].

ومثل ذلك موجود في كلام الواجدين، إذ كان الغالب على سر الواجد وقلبه ذكر من يجد به، ويصف جميع أحواله بصفات محبوبه.

وهذا كله كلام رجل مأخوذ عن نفسه، مسلوب عن صفاته، خارج عن حدود زمانه ومكانه، فزمانه في «حالة جذبة» ومكانه «اللانهاية»[3].

قال البسطامي: «إن لله تعالى شراباً يسقيه في الليل قلوب أحبابه، فإذا شربوه طارت قلوبهم في الملكوت الأعلى حباً لله وشوقاً إليه»[4]، ثم أنشد يقول:[5]

غرست الحب غرساً في فؤادي فلا أسلو، إلى يوم التنادي
جرحت القلـــب مني بإتصال فشوق زائد والحـب بادي
سقاني شـــربه أحيت فؤادي بكأس الحب من بحر الوداد
فلولا الله يحفظ عارفيـــه لهام العـــارفون بكل وادي

وقال أيضاً: «المحبة استقلال الكثير من نفسك، واستكثار القليل من حبيبك»[6]، وقوله أيضاً: «المحب الصادق لو بذل لمحبوبه جميع ما يقدر عليه لاستقله واستحى منه، ولو ناله من محبوبه أيسر شيء لاستكثره واستعظمه»[7].

---

(1) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 386
(2) المصدر نفسه، ص 387
(3) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، المصدر نفسه ص 210
(4) المصدر نفسه ص210.
(5) المصدر نفسه ص210.
(6) الرسالة القشيرية، ص 212
(7) عبد الغني قاسم، عبد الحكيم : المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، مصر، 1999، ص 105

وفي مقام الإتحاد بين المحب والمحبوب يقول أبو يزيد في جرأة عجيبة: «رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد أن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى أذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا»[1] تلك كانت حال أبي يزيد وقد استولى على قلبه خمر الحب الإلهي فإذا صحا من سكره ورد إلى نفسه أحس بالحسرة لوقوف أنيته حائلاً بينه وبين محبوبه فيصيح: «يارب لا أستطيع أن أصل أليك بأنيتي ولا أن أتخلص من ذاتي فماذا أنا فاعل ؟ فيقول اللّه تعالى : يا أبا يزيد تحرر من أنيتك بإتباع محبوبي (محمد صلى اللّه عليه وسلم)؛ كحل عينيك بتراب قدمه وداوم على إتباعه»[2].

وفي شرح أبو العلا عفيفي لهذه القطعة يرى ـ أن أبا يزيد كان يدرك في حالة صحوه أنه لا مفر له من نفسه، وأن له كياناً ووجوداً لا يستطيع التخلص منهما، وأن الطريق السوي لمحبة اللّه هو متابعة رسول اللّه في الأمر والنهي والإقتداء بسيرته والتزام الشرع فيما قرره من وجود إله ومألوه وخالق ومخلوق، ويزيد أبو العلا عفيفي على هذا المعنى إيضاحاً بقوله: «لكن لسان الصحو غير لسان المحو ومنطق الحب غير منطق العقل»[3].

ومن الجدير بالذكر.. أنه حكي عن أبي يزيد رحمه اللّه: أنه لم يستند قط إلى جدار إلا أن يكون جدار مسجد أو رباط، ويقال: «أنه ما رأوه مفطراً قط إلا أيام العيد، حتى لحق باللّه عز وجل»[4].

وبهذا استجاب المحبوب لهذه الدعوة فرحم المحب من قسوة الفناء وبقيت ذكرى الحلاج المصلوب باقية....[5].

---

(1) السراج الطوسي: اللمع، ص 383

(2) عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 215.

(3) عفيفي، أبو العلا، المصدر نفسه، ص 215.

(4) السراج الطوسي: اللمع، ص 395 .

(5) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 184 .

اقوال أبو بكر الشبلي[6] (ت 334 هـ)[1] في المحبة الالهية

هذا « المحب الولهان، المستلب السكران، الوله العطشان، أجتذب من الكدور والأغيار، واستلب إلى الحضور والأنوار، وسقي بالدنان، ممتلئاً ريان».

وكان الشبلي بسبب عشقه، فقد أدخل «المارستان»[*] إذ فقد الشبلي وعيه كله إلا من وعيه بالمحبوب، وخارج «المارستان» أو داخله، كان جنون الشبلي جنون عاشق هائم، كان يزوره بعض العائدين إليه كان صياحه المسموع يملأ الفضاء:[1]

صح عند الناس أني عاشق غيران لم يعلموا عشقي لمن

لكن أصحابه والذين يعرفون حقيقته، كانوا يعذرونه، إذا عبر عن عشقه الإلهي بالإشارة والعبارة، فنور المحبوب يبهره ويغمره بلا حدود وكان ينشد : [2]

دع الأقمار تغرب أو تنير لنا بدر تذل له البــدور

لنا من نوره في كل وقت ضياء ما تغيره الدهور

وقال الشبلي عن المحبة: «سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»[3].

وقوله أيضاً: «المحبة أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك» [4].

ومما يحكى عن الشبلي أنه عندما حبس في المارستان دخل عليه جماعة، فقال: «من أنتم ؟ قالوا محبوبك يا أبا بكر، فأقبل برميهم بالحجارة فقال: أن أدعيتم محبتي فاصبروا على بلائي، وأنشد الشبلي»: [5]

---

(6) إبن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر احمد الحلبي (ت764هـ): فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1951، ج 2، ص 393، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة،ج5،ص362.

(1)الشبلي، أبو بكر دلف بم جحدر (ت: 334 هـ): بغدادي المولد والمنشأ، صحب الجنيد ومن في عصره من العلماء، كان شيخ وقته حالاً وظرفاً وعلماً... وقبره ببغداد، ينظر القشيري: الرسالة القشيرية، ص 280 .

(*) المارستان: هي مستشفى الأمراض العقلية في ذلك الزمان كانت تعرف بهذا الإسم

(1) ديوان أبو بكر الشبلي، تحقيق د . كامل الشيبي، بغداد، 1967، ص 81 .

(2) المصدر نفسه ص81.

(3) الرسالة القشيرية، ص 213

(4) المصدر نفسه، ص 213 .

يا أيها السيـــــد الكريم حبك بين الحشا مقيم

يا رافع النوم عن جفوني أنت بما مـــر بي عليم

وما يروى عن الشبلي أنه قال: «قيل للشبلي» نراك جسيماً بدينا، والمحبة تضني؟ فأنشا يقول: [6]

أحب قلبي، وما درى بدني ولو درى ما قام في السمن

نجده يتكلم في الكثير من عباراته عن المحبة يقول «قلوب أهل الحق طائرة إليه بأجنحة المعرفة، ومستبشرة إليه بمولاة المحبة»[1]

فضلاً عن انه يتكلم عن التوحيد نجد التوحيد عند الشبلي عشقاً دائماً وإنقياداً مطلقاً له وتوكلاً غير محدود عليه، وقد عبر عن حالة في شعر جميل منه قوله:[2]

قد تخللت مسلك الروح مني ولذا سمي الخليل خليلاً

فإذا ما نطقت كنت حديثي وإذا ما سكت كنت غليلاً

وقوله أيضاً:[3]

لست من جملة المحبين أن لم أجعل القلب بيته والمقامـــا

وطوافي إحالة الســـير فيه وهو ركني إذا أردت استلاما

إذ أن الشبلي سئل ما بدأ هذا الأمر وما انتهاؤه ؟ قال: بدؤه معرفته وانتهاؤه توحيده[4]، ولما سئل عن علامات المعرفة أجاب أن منها المحبة (لأن من عرفه أحبه)[5]، لذا أن بساط المحبة هو شفقه المحب على محبوبه المتمثل في خلده

---

(5) المصدر نفسه،ص213.

(6) السلمي، أبو عبد الرحمن بن ناصر (ت412هـ): طبقات الصوفية، تحقيق: محمد عبد المنعم شريبه، مصر، 1953، ص 342

(1) المصدر نفسه، ص 343

(2) الشبلي، أبو بكر، الديوان: جمعه وحققه وعلق عليه مصطفى كامل الشيبي، ص 50

(3) الشبلي، أبو بكر: الديوان، ص 50

(4) السراج الطوسي: اللمع، ص 40 .

(5) المصدر نفسه ص40 .

يتخيل أن نيران الأشواق والمحبة القائمة تؤثر به إلى أن يكون القلب بيتاً ومقاما للحبيب أو طواف المعشوق في قلب المحب صفة لازمة للمحبوب في توحيده.

ونجد في الشبلي تأثره بمجنون ليلى (قيس) الذي سجل في تاريخه محفلاً للشاعر العاشق الذي ذاب حباً من أجل معشوقته حتى لقد فنى في حضورها وغيابه عن ذاته، إذ نجده مشغول بها هكذا أتخذ الشبلي من مجنون ليلى أسوة وحالة ونموذجاً وشاهد للعشق الإلهي[6]، إذ كان أبو بكر الشبلي يكثر من التمثل بشعر مجنون ليلى حتى أنه نافسه في أمارة الحب فقال:[7]

باح مجنون عامر بـهواه وكتمت الهوى قمت بوجـدي

فإذا كان في القيامة نودي من قتيل الهوى تقدمت وحدي

وهنا يرى كامل الشيبي أن الشبلي أتخذ الجنون جنه من المأخذ ومهرباً من الحرج واستعار من أشعاره الكثيره ونازعه على زعامة العشاق[1] ويرى كامل الشيبي إن أثبات ذلك من خلال ما قال الشبلي: «أدخلت المارستان كذا و كذا مرة وأسقيت الدواء كذا وكذا دواء فلم أزدد إلا جنوناً» [2] ويرى الشيبي أن تحديد جنونه قد حدد في مرات وفي أكثر من مناسبة، ولقب «مجنون ليلى» [3].

ونجد أيضاً مما يلحظه الشيبي في هذه العبارات بإبدال الحلاج والشبلي بالمجنون وإبداله الله بليلى[4]، ويحدد الشيبي المقصود من عبارات كل من الحلاج، وأبي يزيد البسطامي، والتي يفهم منها معنى الحلول وما هي إلا حالة من حالات الوله الشديد بالمحبوب [5].

ونجد الحب في لغة الشبلي له فيها صورة أخرى، وما أتخذ العيد والذي يعني له

---

(6) الشبلي، الديوان، ص 52.

(7 المصدر نفسه، ص 71 .

(1) الشبلي، الديوان، المصدر نفسه، ص 52

(2) السراج الطوسي : اللمع، ص 52-53

(3) المصدر نفسه 53.

(4) الشبلي، أبو بكر : الديوان، ص 52-53

(5) المصدر نفسه، ص 53

الانقطاع إلى الله وعدم التصرف في نفسه ومسراته وعنايته بأهله وأصدقاءه وأنصرافه إلى حظوظه وشؤونه إذا المطلوب هو الله لا غيره فنراه يقول: [6]

أذا ما كنت لي عيداً فما أصنع بالعيـــد؟

جرى حبك في قلبي كجري الماء في العود

إن أعياد الناس القصيرة لا تمثل عند الشبلي حقيقة فالعيد عنده مقرون بطول الحميم والدموع الواكفة ؛ لذا قال: [7]

عيدي مقيم وعيد الناس منصرف والقلب مني عن اللذات منحرف

ولي قرينان ـ مالي منهما خلـف ـ طول الحميم وعين دمعها يكـف

وتستدرجنا جماليات الحب الإلهي في دروبها الشائقة فيستوقفنا عاشق أخر الكأس والخمر والمحبة عند أكثر الصوفية الزهاد في القرن الثالث الهجري وما تلاه من قرون، نجدها عند يحيى بن معاذ الرازي وقد كتب إلى أبي يزيد البسطامي يقول :

«سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته، فكتب إليه أبو يزيد : غيرك شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد، ولسانه خارج وهو يقول: هل من مزيد؟»[2].

ويقول أبو يزيد البسطامي: «إن لله تعالى شراباً يسقيه في الليل قلوب أحبابه فإذا شربوه طارت قلوبهم في الملكوت الأعلى حباً لله وشوقاً إليه».[3]، قال أبوبكر الرازي: «سمعت الشبلي يقول: «ما أحوج الناس إلى سكرة، فقلت: ياسيدي أي سكرة؟ فقال: سكرة تفنيهم عن ملاحظة أنفسهم وأفعالهم وأحوالهم»، وأنشا يقول:[4]

وتحسبني حياً وإني ميت وبعضي من الهجران يبكي على بعض

---

(6) الشبلي، أبو بكر: الديوان، ص 77

(7) المصدر نفسه، ص 78

(2) بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، ص 210

(3) المصدر نفسه، ص210.

(4) المصدر نفسه، ص 210.

الفصل السادس

اللغة الصوفية

اللغة الرمزية عند الصوفية

لمحة عن اللغة الرمزية

إن لغة الشعراء الصوفيين ـ الغرامية ـ كانت ترمي إلى إقامة إندماج بين الخالق والمخلوق، وذوبان الروح مع الألوهية، ولقد أتهم بعض الصوفية في آرائهم في الإتحاد والحلول والفناء وغيرها و التي عبروا عنها بأسماء الحبيبات ورموز أخرى، بتهم شتى دفع بعضهم لأجلها حياته وبذلك المصير قيل[1]:

أبداً تحن إليـــكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح

بالسر إن باحوا تباح دماءهم وكذا دماء العاشــقين تباح

ولا تتوقف الرمزية الصوفية على أسماء المحبوبات، وإنما على الخمرة والكأس وكثير ما نجد هذه الرفقة الأزلية بين

وهكذا نجد الرمزية الصوفية في التعبير عن جمال الوجود، وهي الإطار لنقل التربة الصوفية في الشعر والنثر... إذا فلا بد عندهم من الاستعانة بالصور الحسية المنتزعة من عالم الواقع والوعي، ولولا هذه المشاهد الحسية لما تميز الصوفية بأسلوبهم بالعشق، ولما جعلوا المعجبين ينعمون بمسرة الرمز الصوفي، وتهتز له الأرواح فضلاً عنً أن الصوفية والعذرية[1**] تلتقيان في أكثر من وجه، بل نكاد لا نجد بين المحب الصوفي والعاشق العذري فرقاً جوهرياً، إذ نجد التماثل في المنحى الروحي بينهما قائماً، فالاثنان يبحثان عن المثل، الأول في اللّه سبحانه في الأعالي والثاني في الإنسان على الأرض.

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، ص 23

(1) العذرية : أو ما يعرف «بالحب العذري» هو الحب الذي ينسب إلى قبيلة عذرة وهي قبائل قحطان في اليمن وأصلها القريب من قضاعة، والأقرب من كلب فهي بطن منه ويعرفون ببني عذرة بني سعد هذيم بن ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة» . قد «عرف العرب الحب العذري ورددوه في الكثير من أشعارهم التي تفيض رقة وعذرية بموسيقاها وصدق تعبيرها».
والحب العذري: «حب رحب ملتزم عفيف، والغزل فيه لا يكدره المجون خالي من الرغائب الذاتية بعيداً عن ما جاء في كثيره أشعار المجون والهجاء التي طالت المرأة بشرفها (بشرفها وعفتها) وهو حب حتى الموت». ينظر الألوسي، عادل كامل: الحب عند العرب، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 1999، ص 174، والصائغ، أحمد : الحب العذري، مقال في جريدة القادسية في 1985/11/12، والشيبي، مصطفى كامل : الحب العذري، 1977، ص 29.

لقد اهتدى أهل الوجد من الصوفية بالعشاق من العذريين، في أكثر من حال فجعلوهم قدوة ومثلاً، بذلك نجد أن المقارنة بسيطة بين «شهداء الحب الإلهي» و «مصارع العشاق» ونجد أن قصص الحب الصوفية للذات الإلهية تتطابق في جوهرها مع قصص العشق العذري[1]، وقد برر البسطامي قوله: «أناالله» وهي واحدة من شطحاته [2]، باللجوء إلى قيس الذي أجاب عندما سألوه عن أسمه بالقول: «أنا ليلى»[3]

ويلتقي المحبون الصوفيون بالعذريين في حالة الوصول إلى الوجد، فمجنون بني عامر كان حين يذكر ليلى تأخذه الرجفة وهو حال الواجدين أيضاً.

هذان العاشقان كلاهما، خضعا لمشاعر الدين وسلطة المجتمع، كان العذري يقول أنه يخشى من الأثم، وكذلك قال الصوفي، كان العذري مضطهداً محاصراً وملاحقاً، وكذلك كان الصوفي أيضاً.

هذان العاشقان كلاهما هاما بالجمال وافتتنا به، تهزهما الكلمة التي تشبه النسمة، ويولعان بكل مظاهر الحسن في الصوت الجميل والصورة الأسنى يتعلق العاشق العذري بصوت حداء الأبل ويهفو قلب المتصوف إلى نوح حمامة على أيكة.

عبر العذريون عن عشقهم بالشعر، وكذلك فعل الصوفية، فتشابهت المجازات والاستعارات وطرائق التعبير، حتى ليخيل إلينا أن المدرستين الشعريتين هما من منبع واحد .. وربما ذلك هو الأصح، لأنهما يعتمدان «لغة العشق» نفسها.

وهنا سوف نتوقف قليلاً ونبحث في ميدان الشعر الصوفي ونكتشف النزعات الروحية والحسية معاً..

وعلى الرغم من أنه لم يجر تحليل كامل ودقيق لشعر الحب الصوفي،ربما لغموض معانيه وإبهام رموزه إلا إنه شعر له مذاق خاص وله سمات معينة[4].

---

(1) ينظر هذه المقارنة : إبراهيم، عبد الحميد: قصص العشاق النثرية في العصر الأموي، ص97.

(2) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، ص 67

(3) السراج: مصارع العشاق، مجلدين 1،2، دار صادر، بيروت، (د،ت).

(4) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 2، ص 179، فتوح أحمد، محمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، بيروت، 1978، ص 67

فالشاعر الصوفي، مثالي ورمزي ـ يستمد عناصر فنه من قلبه، إذ تبلغ العاطفة أقصاها، والشعر الصوفي ـ لذلك ـ يعلو على الشعر الغنائي إنفعالاً[1].

ويرقي الشعر الصوفي إلى مشارف الوجود الإنساني، ويعانق الأنفس الواجدة وغير الواجدة، بفرح رمزي وشفاف إذ خلق الشعراء الصوفية من العالم الذي يحيط بهم، خيالاً لا حقيقة، ووحدوا بين ذات اللّه وذات الإنسان بما أسموه «وحدة الوجود» وانعتقوا من الحواس، تسمرهم الأرض، فخدروا هذه الحواس وتركوا العنان للروح لتنطلق في شطحاتها، أن الأناشيد الصوفية فهي تعبيرات عن وجد صوفي حاضر في جلسات خاصة وتواشيح تمجد الرب وتعظم جلاله قدره وعظم شأنه، إذ أن ذات الصوفي مستسلمة إلى اللّه بمحبة مضطربة، ينسى الصوفي فيها ذاته حتى لا يعود بتفكيره إلى غير الذي استسلم له، وعندئذ يستولى سلطان الحب الإلهي على النفس، فيبقى الصوفي في لذة حقيقية لا يمكن أن يعرف طعم حلاوتها إلا من ذاق شهد تلك اللذة، كما قال عيسى بن مريم (عليه السلام) «من وجد حياته يضيعها ومن أضاع حياته من أجلي يجدها»[2]، إذ أن الذي يعشق الحقيقة يرى لا محالة أن كل ما خلى الحق (زائل) في حضرة قدس الجمع، إذ لامؤنس سوى اللّه ولا حبيب إلا اللّه ولا غاية إلا اللّه، فلذا أن النور الأزلي لما يشرق على هياكل التوحيد تنطمس الآثار ولا يبقى في الدار إلا الديار، لذا إن الإلهام الصوفي يتعلق بعالم النور الإلهي عالم الغيب المجهول الذي لا تتم معرفته إلا الهاماً أي عن طريق (التلقي) من علو تمثله الصفات الإلهية وتجليها وإشراقاتها وبما يزود الصوفي بمعرفة أسرار الكينونة والوجود[3]، لذا كانت حالاتهم النفسية في الذوق الصوفي اتجاهاً معبراً عن مدى السعادة في تذوق المعنى الروحاني الذي كانت تعبيراتهم الغزلية تحاكي ذلك المعنى بألفاظ رقيقة ومعاني دقيقة لذا استخدم المتصوفة التعبير عن تلك المعرفة ألفاظ أخرى إلى جانب (الإلهام) منها (الإشراق والشهود والتجلي والمكاشفة) وهي من المترادفات التي تعبر عن معنى مشترك وهو العرفان الصوفي [4] في تمثلاته الغزلية.

---

(1) ضيف، شوقي: التطور والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة، 1959، ص 431، والأيوبي، ياسين: مذاهب الأدب، بيروت، 1998، ص 127

(2) متي، 10: 39

(3) الكناني، ناجي حسين، المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت ، ص 201.

(4) المصدر نفسه، ص 201.

والأدب الصوفي بشكل عام قد أتخذ لنفسه تركيبة فكرية ولغوية لا نكاد نجد لها شبيهاً في الأساليب الأدبية والنفسية الأخرى، وهو نتاج معقد، تشترك في القدرات الواعية وغير الواعية، يمتزج فيه الفكر الديني مع الفكر الفلسفي بنسق تعبيري واصطلاحي موثر.

وليس من شك أن هذا التراث الروحي الذي أنتجه الصوفية المسلمون من النثر والنظم، قد أودعوه سر أذواقهم، وأحوالهم وخفي أسرارهم ومكابداتهم ومواجيدهم، وهو خير المنابع التي تستقي منها الفلسفة الروحية الإسلامية وما تنطوي عليه هذه الفلسفة من المعاني النفسية والخلقية والاجتماعية.

وإننا نجد في ثنايا هذا التراث التصوفي الجليل نفوساً وقلوباً وأرواحاً وبدائع ورائع مما أمد حياة الألفة والمودة والحب في الإسلام بقيم جمالية وذوقية راقية.

هؤلاء هم أهل التصوف، أهل الصحبة والألفة والمودة، سئل أحد الصوفية: لمن اصحب؟ قال: «لمن أذا مرضت عادك، وإذا إذ نبت سامحك؟» [1] المولعون بالجمال ورقة المهج وقد قال قائلهم[2]:

يا بـــديع الدل والغنـج	لك سلطان على المـهج
أن بيتاً أنت ساكـــنه	غير محتاج إلى السـرج
ومريض أنت عايــده	قد أتاه الله بالفـرج
وجهك المأمول حجتنا	يوم تأتي الناسب بالحجج

إن الحب العذري في صورته الرئيسة ناتج عن الحرمان والفقد الذي يسمو في شأن العاطفة ذاتها ووسيلة السمو في العاطفة هو الحرمان الذي قد يكون أرادياً يدفع إلى الزهد في الحرمان والتقوى من الله أو يكون غير إرادياً لأسباب أجتماعية وتقاليد سائدة خارجة عن الذي لا يسلو أمام هذه العقبات عنه حبه، بل يتسامى به ويدوم عليه[3]، وبهذا كان من شأن الهوى العذري حين امتزج بالروح الإسلامية أن أفضى في أول مرحلة إلى التصوف العربي الخالص الذي لا تشوبه شائبة.

---

(1) بدوي، شطحات الصوفية، ص 131

(2) السراج، مصارع العشاق، ج 2، ص 220

(3) هلال، محمد غنيمي: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، دار النهضة، مصر، الفجالة، القاهرة، 1976، ص 17.

وهكذا الأخبار هنا كثيرة... والصوفيون في مسلكهم الذي ذكرناه آنفاً. إدى إلى جانبين أغناهما الصوفيون: الأول هو الأخلاق فالأخلاقيون الذين نجدهم في رجال الصوفية بلغوا الذروة في تحليلاتهم النفسية، ودراساتهم العميقة، وملأه تراث المسلمين الذي بنوا على اساسه من بعد، بالوصايا والأدعية والسير والمعاني العالية. بحيث يصح القول: أنه أغنى تراث أخلاقي في تاريخ الحضارة.

والجانب الثاني هو: «اللغة الفلسفية» فقد وضع الصوفيون من المصطلحات والألفاظ والرموز ما جعل التصوف علماً قائماً بذاته.

إن تحول التصوف إلى مؤسسة في المحيط العربي لم يكن ليتم - شأنه في ذلك شأن كل تحول - إلا باجتماع ثلاثة عناصر وتألفها، وتعاونها على قيام هذه المؤسسة:

الأول - عاطفي - ، والثاني - فكري -، والثالث - أخلاقي -، فقد كان عنصر العاطفية في تصوف المسلمين، تلك النزعة إلى الحب البارزة في بكاء الأطلال عند الجاهليين والاستمتاع الرائع بالتحدث عن المرأة والغزل والنسيب حتى ليحسب المرء، وهو يطلع على تلك الأجواء، أن الحب نفسه تحول إلى «قيمة» بل إلى مثل أعلى».

مصطلحات في لغة الصوفية

«مصطلح الوجد، والذوق، والجذب»

معنى الوجد: «هوما صادف القلب: من فرح، أو غم، أو روية معنى من أحوال الأخرى، أو كشف حالة بين العبد والله عزوجل»[1]، وقالوا: سمع القلوب وبصرها، بقوله تعالى: «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»[2]، والوجد: «ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف»[3].

الذوق: وهي المعرفة التي أطلق عليها المتصوفة المسلمين أسم « الذوق »، «وهي ليست عملاً من أعمال العقل الواعي ولا مظهر من مظاهره، بل هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان، مظهر من مظاهر الاتصال الروحي... ولهذا لا تخضع المعرفة الذوقية لمقولات العقل ولغته ومنطقه، بل لها لغتها الخاصة ومنطقها»[4].

---

(1) الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت380هـ): التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم د. يوحنا الجيب، دار صادر، بيروت، ط 1، 2001، ص 81

(2) سورة الحج: الآية 46 .

(3) الرسالة القشيرية، ص 27

(4) عفيفي، د. أبو العلا : التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ، ص 18

أما ما جاء مصطلح الفناء والجذب والوجد ويراد به الاستغراق الروحي أو «النشاط الروحي في التجربة الصوفية ـ أقوى وأعنف ما يكون إذ الصوفي في معاناته لتجربته حال تعمل فيها النفس بجمعيتها لا بجزء منها، ومن هنا جاء الاستغراق الروحي، وذلك الشمول الغامر الذي أطلق عليه الصوفية أسم الفناء والجذب والوجد »[1].

ومعنى الشطح هنا : «معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته »[2].

ومن قبيل هذه التعريفات التي يكشف أو يطوى كل منها ناحية من نواحي النفس الإنسانية، التعريفات التالية :

قال سهل ابن عبد الله التستري ت283هـ: «الحب معانقة، ومباينة المخالفة»[3] وقال أيضاً : «المحبة عطف الله بقلب عبده إلى مشاهدته بعد فهم المراد منه»[4].

قال أبو عبد الله القرشي: «حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء» [5].

قال أبو عطاء: «المحبة، أغصان تغرس في القلب، فتثمر على قدر العقول»[6] وقال ايضاً: «المحبة إقامة العتاب على الدوام»[7] ولعله قد ضمن المعاني التي ينطوي عليها تعريفه للمحبة فيما كان ينشد من الأبيات الثلاثة الآتية:[8]

غرست لأهل الحب غصناً من الهوى ولم يك يدري ما الهوى أحد قبلي

فأورق أغصاناً وأينع صبوة وأعقب لي مرا من الثمر المحلى

وكل جمع العاشقين هواهم إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

---

(1) عفيفي، د. أبو العلا : التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص 19 .

(2) السراج الطوسي؛ اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عماد زكي البارودي، دار التوفيقيه للطباعه، مصر، (د.ت)، ص377 .

(3) الرسالة القشيرية، ص 212 .

(4) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 42 .

(5) الرسالة القشيرية، ص 213 .

(6) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 30 .

(7) الرسالة القشيرية، ص 213 .

(8) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي، ص 31 .

قال أبو يعقوب السوسي: «حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عز وجل، وينسى حوائجه إليه» [1]

وقال ايضاً: «لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة» [2].

قال أبو ال حسين النوري ت 295 هـ: «المحبة هتك الأستار، وكشف الأسرار»[3].

قال أبو عبد الله النباجي: «المحبة لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق»[4]

قال يحيى بن معاذ: «حقيقة المحبة ما لاينقص بالجفاء، ولا يزيد بالبر»[5]. وقال أيضاً: «ليس بصادق من أدعى محبته، ولم يحفظ حدوده»[6]، وقال أيضاً: «مثقال خردلة من الحب أحب إلي من عبادة سبعين سنة بلا حب»[7] وقال أيضاً: «من نشر المحبة عند غير أهلها، فهو في دعواه دعي»[8].

قال محمد بن علي الكتاني: «المحبة هي الإيثار للمحبوب». يقول بندار بن الحسين: «رؤي مجنون بني عامر في المنام، فقيل له: ما فعل الله تعالى بك ؟ فقال: غفر لي وجعلني حجة على المحبين»[9].

قال محمد بن الفضل الغراوي: «المحبة سقوط كل محبة من القلب إلا محبة الحبيب»[10].

قال سري السقطي ت257هـ: «لاتصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا»[11]. وقال ايضاً: «من أحب الله تعالى عاش، ومن مال إلى الدنيا طاش، والأحمق يغدو ويروح في غير شيء»[1].

---

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي.
(2) الرسالة القشيرية، ص 215 .
(3) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي، ص 31 .
(4) الكلاباذي، التعريف لمذهب اهل التصوف، ص 78 .
(5) الرسالة القشيرية، ص 213 .
(6) المصدر نفسه ص213 .
(7) المصدر نفسه، ص 216 .
(8) المصدر نفسه، ص 217 .
(9) المصدر نفسه، ص 214
(10) المصدر نفسه ص214.
(11) المصدر نفسه ض214.

قال عبد الله بن المبارك: «من أعطى شيئاً من المحبة، ولم يعط مثله من الخشبة فهومخدوع»[2].

قال ابراهيم الخواص: المحبة: «محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات» [3].

قال أبو سعيد الخراز: «طوبى لمن شرب كأساً من محبته، وذاق نعيماً من مناجاة الجليل وقربه بما وجد من اللذات بحبه فملئ قلبه حباً وطار بالله طرباً، وهام إليه اشتياقاً؛ فياله من وامق آسف بربه، كلف دنف، ليس له سكن غيره ولا مألوف سواه».

وقال ابن عبد الصمد: «المحبة: هي التي تعمي وتصم؛ تعمي ما سوى المحبوب فلا يشهد سوه مطلوباً»[5].

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «حبك الشيء يعمي ويصم»[6] .

وقال أبو القاسم القشيري: «من الأحوال السنية في المحبة والشوق ولا يكون المحب إلا مشتاقاً أبداً لأن أمر الحق تعالى لا نهاية له، فما من حال يبلغها المحب إلا ويعلم إن وراء ذلك أوفى منها وأتم، وقال: ثم هذا الشوق الجاذب عنده ليس هو كسبه وإنما هو موهبة خص الله تعالى بها المحبين»[7] وقال أيضاً: «الشوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق » [8].

وسئل أحمد بن عطاء عن الشوق فقال: «احتراق الأحشاء، وتلهب القلوب، وتقطع الأكباد» وسُئل َ أيضا عن الشوق، فقيل له: هل الشوق أعلى أم المحبة ؟ فقال: «المحبة، لأن الشوق يتولد منها »[9].

---

(1) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 41-42 .
(2) الرسالة القشيرية، ص 214 .
(3) السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 62 .
(5) الكلاباذي، التعريف لمذهب اهل التصوف، ص 79 .
(6) ابي داود، سنن ابي داود، باب الأدب، رقم الحديث: 116 .
(7) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 41
(8) الرسالة القشيرية، ص 218
(9) المصدر نفسه، ص 219

قال يحيى بن معاذ: «علامه الشوق فطام الجوارح عن الشهوات» [1].

وقال السري السقطي: «الشوق أجل مقام للعارف إذا تحقق فيه، وإذا تحقق في الشوق فإنه يلهو عن كل شيء يشغله عمن يشتاق إليه»[2].

ومن حكايات المشتاقين ما حكي عن شقيق البلخي (رضي الله عنه) قال: «رأيت في طريق مكة مقعداً يزحف على الأرض فقلت له: من أين أقبلت ؟ قال: من سمرقند. قلت: فكم لك في الطريق. فذكر أعواماً تزيد على العشرة، فرفعت طرفي أنظر إليه متعجباً، فقال لي: ياشقيق مالك تنظر إلي ؟ فقلت متعجباً: من ضعف مهجتك وبعد سفرتك، فقال لي: يا شقيق أما بعد سفرتي فالشوق يقربها، وأما ضعف مهجتي فمولاي يحملها، ياشقيق أتعجب من عبد ضعيف يحمله المولى اللطيف ؟ وأنشد يقول لعله يستعده»[3]:

أزوركم والهوى صعب مسالكه ... والشوق يحمل من لا مال يحمله

ليس المحب الذي يخشى مهالكه ... كلا ولا شدة الأسفار تبعده

وذكر السراج في مصارع العشاق عن يحيى بن معاذ أنه قال:[4]

كل محبوب، سوى الله، سرف ... وهموم وغموم وأسف

كل محبوب، فمنه خلف ... ما خلا الرحمن ما منه خلف

إن للحب دلالات، إذا ... ظهرت من صاحب الحب عرف

صاحب الحب حزين قلبه ... دائم الغصة محزون دنف

همه في الله لا في غيره ... ذاهب العقل وبالله كلف

أشعث الرأس خميص بطنه ... أصفر الوجنه والطرف ذرف

دائم التذكار من حب الذي ... حبه غاية الغايات الشرف

فإذا أمعن في الحب له ... وعلاه الشوق من داء كشف

---

(1) الرساله القشيريه، ص 219 .

(2) المصدر نفسه، ص 22

(3) الكسنزاني، محمد عبدالكريم، الأنوار الرحمانية، ص 43

(4) السراج: مصارع العشاق، م 2، ص 45–46

باشر المحراب يشكو بثـــه وإمام اللّه مولاه وقـــــف
قائماً قدامه منتـــــصباً لهجاً يتلو بآيات الصحـــف
راكعاً طوراً وطوراً ساجداً باكياً والدمع في الأرض يكف
أورد القلب على الحب الـذي فيه من حب اللّه حقا ً، فعرف
ثم جالت كفـــه في شـجر أنبت الحب، فسمى وأقتطف
إن ذا الحب لمن يعى لـــه لا لدار لهو وطـــــــرف
لا ولا الفردوس لا يألفـــها لا ولا الحـــوراء من فوق عزف

ومع كثرة التعريفات للمحبة والشوق عند الصوفية أنفسهم فإننا نجد إن المحبة: لا يمكن حدها بحدود لأنها لا حدود لها، وما وضع لها من حدود وتعاريف لا تزيدها إلا خفاءاً، فهي حالات ذوقية تفيض من نور المحبوب تهدي إليه لا أرتواء فيها حتى يذوب المحب في محبوبه ويفقد عناصره فيصبح نسخة منه، وبدون المحبة ترى كل شيء جاف لا حياة فيه فهي ماء الحياة الذي بلغه المحبون فهاموا واستزادو كلما استزادوا زيدوا وهذا حالهم، وكل ماقيل في المحبة في كتب القوم ما هو إلا آثار لها تركتها فيهم فعبروا عن هذه الآثار، فكيف يمكن رسم الحدود والتعاريف لها وهي فيض من نور اللّه سبحانه توصل إلى اللّه الذي ليس كمثله شيء .

«إن الحب الإلهي الذي يتخذ المحب فيه موضوعه من ذات اللّه، قد نظر إليه بعض الصوفية على إنه حال من الأحوال التي يوردها اللّه على قلب عبده المؤمن به المحب له، ونظر إليه بعضهم على إنه مقام من المقامات التي يعمل العبد فيها عمله، ويعمل فيها إرادته وجهده، فالحب الإلهي هنا ثمرة من ثمرات بذل الجهود على حين أنه هناك نفحة من نفحات عين الجود» [1].

وبحسب ترتيب المكي أبو طالب مؤلف (قوت القلوب) يضع المحبة ضمن سلم «المقامات» على النحو التالي: «التوبة، الصبر، الشكر، الرجاء، الخوف، الزهد، التواصل، الرضا، المحبة» [2].

---

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 39.
(2) المصدر نفسه، ص 33 .

فيما نجد الغزالي (ت 505 هـ) في كتابه (إحياء علوم الدين) يشير إلى المحبة بقوله: «إن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، وإنه ما بعد إدراك المحبة مقام ألا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها، وذلك مثل الشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها»[1].

ونجد أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت 378 هـ) صاحب كتاب (اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي) يشير إلى المحبة على إنها حال تحل بالقلوب أو تحل به القلوب، «وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات والمقامات، وهي مثل المراقبة، والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس، والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك» [2].

وقال أيضاً: «حال المحبة: لعبد نظر بعينه إلى ما أنعم الله به عليه، ونظر بقلبه إلى قرب الله تعالى منه وعنايته به وحفظه وكلاءته له، فنظر بإيمانه وحقيقة يقينه إلى ماسبق له من الله تعالى من العناية والهداية وقديم حب الله له، فأحب الله عز وجل»[3].

ويقول أيضاً إن أهل المحبة على ثلاثة أحوال:

فالحال الأول من المحبة« محبة عامة، ويتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم وعطفه عليهم»[4]، وشرط هذا الحال صفاء الود مع دوام الذكر، ومرافقة القلوب لله وبذل المجهود، والمبالغة في الثناء على المحبوب.

والحال الثانية من المحبة «وهو يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلالته وعظمته، وعلمه وقدرته، وهو حب الصادقين والمتحققين»[5]، وشرطه هتك الاستار، وكشف الأسرار، ومحو الإرادات: وأما الحال الثالث «فهو محبة الصديقين والعارفين»[6] وهي تتولد من نظرهم ومعرفتهم بقديم الله تعالى بلا علة، فيحبونه كذلك بلا علة.

---

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 39 .

(2) السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 46 .

(3) المصدر نفسه، ص 61 .

(4) المصدر نفسه، ص61.

(5) المصدر نفسه، ص 62 .

(6) المصدر نفسه، ص 62 .

وما يراه أيضاً: لسان الدين بن الخطيب (ت 713 هـ) صاحب كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» في لزوم المحبة (للمقامات) واختصاصها بتلك الكرمات»[1].

وقال في ذلك: «أتفق أرباب هذا الفن، المفتوح لهم باب اللّه إليه أوبه أوبعده، أو كيفما شئت»[2]:

ستكفيك من ذلك المسمى إشارةً ودعه مصونا بالجمال محجبا

أشرنا بوصف واحد من صفاته تكن مثل من سمى وكنى ولقبا

وبقوله (أتفقوا) على«أن المحبة أصل وعنصر، وباب جامع لجميع المقامات الصوفية، والأحوال الذوقية، وإن المقامات متدرجة فيها»[3] ومن مثال المقامات التوبة: «فقد جعلناها من أسباب المحبة ومقدماتها، وهي عله في وجود المحبة والمحبوبية بقوله تعالى: «إن اللّه يحُب التوابَين ويَحُب المتطَهرين»[1] ولزوم المحبة لهذا المقام، والخوف وهو مقام : وعلاقته بالمحبة غير خافية فإن كان سببه تذكر تقصير كان ندماً، أو تألماً لفوات محبوب في الماضي، أو نزول مرهوب في الآتي تمخض خوفاً »[4]. وهكذا جميع المقامات والأحوال أما وسيلة الى المحبة، أو ثمرة من ثمراتها، كالإرادة والشوق، والخوف والرجاء، والزهد والصبر، والتوكل والرضا والتوحيد والمعرفة. ويشير أيضاً بقوله:

ومن الدليل عليه: «إن الإنسان لا يحب محبوباً إلا بعد سبوق العلم بكمال ذاته، ثم يتأكد ذلك فتحصل المعرفة التي تتمم المحبة، ويتبعها الشوق والوجد إلى القرب، ويلزم عن ذلك الصبر، وينبعث في اثناء ذلك خوف الحجاب وفوت الحظ، ويعارضه الرجاء»[5]..

ونخلص إلى القول إن الحب الإلهي بمعناه الذي يحب فيه الإنسان اللّه سبحانه هو المحور الرئيسي الذي تدور عليه رياضات الصوفية المسلمين

---

(1) ابن الخطيب، الوزير لسان الدين محمد بن عبد اللّه (ت776هـ): روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة النهضة، بغداد، 1974، ص 409

(2) المصدر نفسه، ص409.

(3) المصدر نفسه، ص409.

(1) سورة البقرة: الآية 222

(4) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 410 .

(5) المصدر نفسه، ص 413.

ومجاهداتهم، وتصدر عنه أو ترد إليه أحوالهم ومقاماتهم، فليس ثمة حال أو مقام ألا وهو من الحب الإلهي بمثابة مقدمة من مقدماته أو ثمرة من ثمراته.

ويستمد الصوفيون أسماء المقامات والدرجات من القرآن الكريم وبالتحديد من صفات المؤمنين المتقين، ومنهم ألفاظ المحبة الواردة في الكتاب الكريم [1].

ومقترباتها ومرادفاتها، مثل القرب والحضور، والوصل، والمكاشفة، والمشاهدة، والفناء، والخلوة، وغيرها.

لقد خضعت مسألة الحب الإلهي عند المسلمين لمعايير مختلفة ووجهات نظر متباينة، وبهذا قسمت النظريات الصوفية في الحب الإلهي إلى قسمين كبيرين :

«أولهما النوع الخالص أو البحت الذي لا دخل للفلسفة فيه، وثانيهما النوع الذي يتسم بسمة وحدة الوجود أو ما يقرب منها لمذهب القائلين بالاتحاد أو الحلول»[2] وظهر هذان الاتجاهان في المحبة الإلهية في جميع عصور التصوف، «وتكلم فيه كل صوفي صفت له الحال على حد قول الغزالي وكان له نصيب في حياة الكشف والإشراق»[3].

والذين حملوا لواء العشق من الصوفية كثيرون لكل منهم ذوقه، وإنتماؤه ومدرسته نختار منهم كوكبة من رجال الحب الإلهي في القرن الثالث الهجري، والذي يمثل العصر الذهبي للتصوف الإسلامي البحت. ويستوقفنا أولاً: الحارث المحاسبي[*] (ت 243 هـ) وأقواله في المحبة خاصة، فقد أفرد لها رسالة عنوانها «في المحبة» ضاع أصلها ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ) في كتابه حلية الأولياء [4].

وفي هذه الشذرات يتحدث المحاسبي عن «المحبة الأصلية» وعن الصلة بين المحبة والشوق، ونور كل منهما في القلوب، وعما يطفيء هذا النور بعد إسراجه

---

(1) ينظر عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: لفظة: «حب» ومشتقاته.

(2) عفيفي، أبو العلا: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 200

(3) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 177

(*) المحاسبي: هو «أبو عدب الله ـ الحارث بن أسد: لا نظر له في زمانه علماً وورعاً ومعاملةً وحالاً، بصري الأصل، مات ببغداد ينظر: القشيري: الرسالة القشيرية، ص 286

(4) أبي نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ،ج 10، ص 78.

وما يترتب على ذلك الإنطفاء من آثار فيقول: «نور الشوق من نور المحبة، وزيادته من حب الوداد. وإنما يهيج الشوق في القلب من نور الوداد، فإذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب إلا أستضاء به. وليس يطفئ ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الأمان، فإذا أمن على العمل من عدوه، لم يجد لإظهاره وحشة السلب، فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى وتحل العقوبات من المولى، وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فدفع عنان نفسه إلى سلطان الأمان يسرع به السلب إلى الافتقاد»[1].

وفي شرح أبو العلا عفيفي لهذه القطعة (الشطر الثاني) من عبارة المحاسبي يرى عفيفي - أن فيها (مسحة ملامتية واضحة): لأن من أهم الأصول الملامتية عدم الاطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح: لأن الشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال يولد في النفس العجب ويدفعها إلى الدعوى، ومن أمن على عمله وأطمأن إليه صدئت نفسه وقام العمل حجاباً بينه وبين ربه، فلا يشعر عند إظهاره لعمله ومباهاته به بوحشة السلب - أي وحشة حرمان الله له من حبه وكرامته فإذا أمعن في عجبه ودعواه، أنقلب ذلك السلب المؤقت سلباً دائماً، وهو ما يشير إليه المحاسبي بكلمة « الافتقاد » [2].

ويقول الحارث المحاسبي عن المحبة: «المحبة ميلك إلى المحبوب بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم مرافقتك له سراً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه»[3].

وهنا نذكر أن الحارث المحاسبي قد مات «وهو محتاج إلى درهم، علماً إن أبوه خلف ضياعاً وعقاراً فلم يأخذ منه شيئاً»[4].

الرمزية عند الحلاج

وهناك شخصية صوفية لها اثر كبير في دائرة التصوف الإسلامي وظهر اثرها في المغرب ايجاباً وسلباً وهي شخصية الحسين بن منصور الحلاج (ولد ابو

(1) عفيفي: التصوف الثورة الروحية، ص 201
(2) المصدر نفسه، ص 202
(3) الرسالة القشيرية، ص 214
(4) المصدر نفسه، ص 287

المغيث الحسين بن منصور بن محمى البيضاوي في قرية الطور في الشمال الشرقي من مدينة بيضاء من مدن مقاطعة فارس بإيران وإلى الشمال من مدينة شيراز.. في نحو سنة 244هـ/857م.. تنقل الحلاج بين شيوخ التصوف المعاصرين له حتى وصل إلى بغداد ليأخذ عن الجنيد البغدادي «شيخ الطائفة» الصوفية لأيامه ... قصد الحلاج مكة حاجاً ليعود منها إلى الأهواز بالقرب من موطنه القديم، واعظاً ... وجعل يتنقل في خراسان وفارس والعراق ليلقي عصى الترحال في بغداد)[1].

أما عن مؤلفات الحلاج التي صنفها في بغداد وأهميتها فيذكرها الدكتور كامل الشبيبي فيقول: (وفي بغداد صنف الحلاج كتبه التي بلغت عنواناتها تسعة واربعين وكان اثنان منها في السياسة وكان من أهمية احدها وهو «الساسة والخلفاء والأمراء» أن وجد في خزانة كتب علي بن عيسى الوزير. ولم يُبقِ الزمان من كتب الحلاج إلى على كتابه (الطواسين) أي الآيات، الذي ألفه في فترة سجنه وقبل ان يعدم)[2]، وللحلاج نظرية مستقلة في «المحبة الإلهية» وهذه النظرية الحلاجية القائلة (ان جوهر الذات الإلهية هو الحب، فان الحق احب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة، وبالحب تجلى لنفسه فلما احب ان يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته واسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه وبه)[3].

والدكتور ابو العلا عفيفي يرى (ان الحلاج لم يكن صوفياً عالج المواجد والأذواق في حب الله فحسب، بل كان إلى ذلك صاحب نظرية استولت على قلبه وملكت عليه زمام نفسه حتى اللحظات الأخيرة التي سبقت صلبه وقتله)[4].

وقد حددت هذه النظرية مصير الحلاج (فلقد لقي حتفه، وعلى لسانه الأقوال الجريئة التي اتهم من اجلها بالكفر وحوكم محاكمة طويلة لا أظن ان تاريخ الإسلام شهد مثيلاً لها)[5]، والحلاج هو واضع أسس نظرية «الإنسان الكامل» الذي ارسى قواعدها

---

(1) د. كامل مصطفى الشبيبي، ديوان الحلاج، آفاق عربية، بغداد، ط2، 1424 – 1984م، ص15–16 .

(2) المصدر نفسه، ص66 .

(3) الحلاج، الطواسين، نشرة ماسنيون، باريس، 1934، ص129 وما بعدها .

(4) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص220 .

(5) المصدر نفسه، ص220 .

«عبد الكريم الجيلي» من بعد خمسة قرون والحق افكار الحلاج قد سبقت عصره بثلاثة قرون تلك الأفكار التي اودت بحياته. ولكن التصوف الإسلامي (ومع كل هذا يدين للحلاج بدين لا يمكن تقديره، فأن مذهبه الذي رفضه المسلمون، هو الذي ادخل في الإسلام تلك الفكرة التي احدثت فيه انقلاباً عظيماً: اعني فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة، او مبدأ التغاير في الوحدة)[1]. لقد ميز الحلاج بين الطبيعتين الإلهية والبشرية (وهما لا يتحدان في نظره حتى في حالة الاتصال الصوفي، بل يمتزج اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء ولهذا يصيح الصوفي المتأله بقوله: انا الحق)[2].

والامتزاج في تقديري شيء والاتحاد شيء آخر ففي الاتحاد تصبح المادتان مادة واحدة، وفي الامتزاج تبقى كل مادة على طبيعتها كما في امتزاج الخمر بالماء، بحسب تعبير الحلاج حيث يقول:[3]

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة في الماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا انت انا في كل حال

وتأويلات الحلاج التي ادت به إلى هذا الفهم لم يقبلها كثير من المسلمين فهو يرى : (ان الانسان صورة الله : بارجاع الضمير في قوله «على صورته» إلى الله لا إلى الإنسان صورة الله التي اخرجها من نفسه في الأزل، وبواسطتها اعلن عن مكنون سره وجماله، وهذه الصورة في ومظهرها الخارجي مؤلفة من طبيعتين «الناسوت» وهو الناحية البشرية و «اللاهوت» وهو الناحية الالهية. وقد مزجت الطبيعتان مزجاً تاماً بحيث نستطيع ان نقول ان هذه تلك وتلك هذه)[4]، ولكن للحلاج الفاظاً تشير إلى مذهبه في الحلول حيث يقول :[5]

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا

فاذا ابصرتني ابصرته وإذا ابصرته ابصرتنا

---

(1) نيكولسنون، في التصوف الإسلامي، ترجمة ابو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969، ص85 .

(2) الحلاج، الطواسين، نشرة ماسنيون، ص129 .

(3) المصدر نفسه، ص134 .

(4) ابو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، ص221 .

(5) الحلاج، الطواسين، ص165–175 .

والحلاج من اشد الصوفية خطراً وأبعدهم أثراً، لا في الحب الإلهي باعتباره حالاً من أحوال الذوق والوجد فحسب، بل فيما ينطوي عليه اللفظ التعبيري الذي يودي إليه هذا الحب الإلهي في المعاني والنتائج الفلسفية، فقد أرسل الحلاج من المقالات، ونظم الأبيات، وصنف من المصنفات، ما يظهرنا على أنه كان إلى جانب وصفه لأحواله وأشواقه وأذواقه في الحب الإلهي، يعمد إلى بث العناصر الفلسفية في ثنايا هذا كله، فلا يجعلنا نقف معه موقف الذائقين الشاعرين فحسب ولا موقف المحبين الهائمين السابحين بقلوبهم وأرواحهم في بحار الحب فحسب، بل نقف معه بقلوبنا وأروحنا من ناحية، تأخذنا النشوة ويملكنا الوجد، فإذا نحن نروى ونفكر إلى جانب نذوق ونشعر. فهذا الذي نقرأ عنه إنما هو : محب واجد أحب ربه حباً قوياً ملك عليه كل سبيل، وصرفه عن كل حقير وجليل، فهو فيما يصف حاله في حب صادق، ولهذا نحن نقبل عليه ونميل إليه ونتأثر به.

«ومع كل هذا فلم يكن صوفياً توهج قلبه بالمواجد والأذواق وفنى في حب الله فحسب، بل كان صاحب نظرية في الحب التصوفي عمرت كيانه وملكت عليه زمام نفسه حتى اللحظات الأخيرة من حياته» [1].

وإشارة إلى ما جاء بلسان الحلاج نفسه وهو قوله: [2]

كفرت بدين الله والكفر واجب علي وعند المسلمين قبيـــح

ويذكر الشيبي، كامل مصطفى: «إنها نموذج للشطح الصوفي وهو لغة الحركة ويقال للطاحونه الشطاحة لكثرة تحرك الرحى ويقال شطح الماء في النهر إذا فاض من حافته لكثرة الماء وضيق النهر وعرفاً: حركة أسـرار الواجدين إذا قوى وجـدهم بحيـث يفيض أناء استعدادهم»[3].

وفي توضيح هذا المعنى يذكر الشيبي بهامش تعليقه في الديوان بقوله «الحلاج يكفر بدين الله أي يغطيه ولا يبوح به استعمال كلمة الكفر استعمالاً لغوياً لا إصطلاحياً» [4].

---

(1) البيروني: الآثار الباقية، ص 211، ابن النديم: الفهرست، ص 190، والسبكي: طبقات الشافعية، ج3، ص 61 .

(2) المصدر نفسه، ص 39

(3) الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق د : محمد كمال إبراهيم جعفر، مركز تحقيق التراث، مصر، 1981، ص 151

(4) الشيبي، كامل : ديوان الحلاج، ص 39

أي قد يكون المعنى أن كمال العاشقين في الوصول إلى حضرة القدس والعزة لا يكون إلا من خلال كتم الأسرار وعدم البوح بهتك بكارة الأسرار.

ومن غنائيات وجده قال: [1]

يانسيم الريح قولي للرشـــا لم يزدني الورد إلا عطشـــا

لي حبيب حبه وسط الحشـا أن يشا يمشي على رمشي مشى

روحه روحي وروحي روحه أن يشأ شـــئت، وإن شئت يشا

وكان يقول مخاطباً محبوبه وهو الله عزو جل: [2]

أنت بين الشغاف والقلب تجـرى مثل جرى الدموع من الأجفان

وتحل الضمير جوف فـــؤادي كحلول الأرواح في الأبـــدان

وكان له ايضاً أبياتً وأقوالاً واضحة الدلالة على أنه يتحدث إلى محبوبه بلسان الإتحاد معه والإمتزاج به، كان يخاطب محبوبه فيقول: [3]

جبلت روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك الفتق

فإذا مسك شيء مســـــني فإذا أنت أنا لا نفتـــرق

ومن أقوال الحلاج في المحبة والعشق يقول:

المحبة: «هي حالة تستولي على المحب حتى لايشهد إلا المطلوب وهي ايضاً لذة، والحق لا يتلذذ به، لأن مواضع الحقيقة دهش وإستيفاء وحيرة وقال في ذهاب النفس إذا ذكرت المحبة يغلب مشاهدة المحبوب على يسيره، وبحيث لا يكون له شعور بنفسه ومحبته» [4]

أما بالنسبة إلى العشق فقد قال الحلاج: «العشق نار نور أول نار، وكالأزل يتلون بكل لون، بكل صفة ويلتهب بذاته، ويشعشع صفاته بصفاته فتحقق، يجوز

---

(1) ديوان الحلاج، ص 60

(2) حلمي، محمد مصطفى : الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 106

(3) المصدر نفسه، ص 107

(4) الحلاج، نصوص الولاية، ص 44، جمعه وصححه قاسم محمد عباس، دار الريس، ط2، 2002

الأجواز من الأزل إلى الأباد، ينبوعه من الهوية منغرس عن الآنية، باطن ظاهر ذاته حقيقة الوجود، وظاهر باطن صفاته الصورة الكاملة بالاستتار المنبئ عن الكلية بالكمال»[1].

وقد تحدث الحلاج عن حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»[2].

ومما يروى إن الحلاج قال كما جاء في القصة الشعبية: «حبه نزل بقلبي فلم أر الأزلي، فأخذ لبي وسلبني عني ثم نظرت منه إليه، فلم أنظر إلا هو، فعلمت أنه الحق»[3].

وفي هذا المعنى إن كمال العاشقين في الوصول إلى حضرة القدس والعزة لايكون إلا من خلال كتم الأسرار وعدم البوح بهتك بكارة الأسرار، ودليل عدم البوح في الأسرار ما قاله أيضاً في حبه وغيرته على الحق حيث قال:[4]

لو شئت كشفت أسراري بأسراري وبحت بالوجد [في] سري وإضماري
لكن أغار على مولاي يعرفه من ليس يعرفه إلا بإنكاري

وأيضاً قال: [5]

من ساروه فأبدى كل ما ستروا ولم يراع اتصالاً كان غشاشاً
إذا النفوس أذاعت سر ما علمت فكل ما حملت من عقلها حاشا
من لم يصن سر مولاه وسيده لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

والواقع أيضاً إن الحلاج أحب الله إلى حد الفناء، وقد طالت محنة الحلاج في هواه، وظل يعاني ملامة العذال حتى استهدف للقتل، وبهذا حكم بإهدار دمه أثر الاستخفاء، عساه يظفر بمناجاة حبيبه بضع سنين ولقيه بعض اصفيائه وهو مستخف وأنشد يقول: [6]

---

(1) الحلاج: نصوص الولاية، ص 44 .
(2) الرسالة القشيرية، ص 214
(3) الشيخ، رضوان: السيرة الشعبية للحلاج، دار صادر، بيروت، ط 1، 1998، ص 35
(4) الشيبي، كامل، ديوان الحلاج، ص 55
(5) المصدر نفسه، ص 60
(6) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 183

متى سهرت عيني لغيرك أو بكت فلا بلغت ما أملت وتمنـــــت

وإن أضمرت نفسي سواك فلا رعت رياض المنى من وجنتيك وجنت

وكان الحلاج يتمنى أن يكون المحب عين المحبوب لصح له أن يقول :[1]

سبحان من أظهرنا سوته سر سنا لا هوته الثاقب

ثم بدا في خلقــه ظاهراً في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقــه كلحظة الحاجب للحاجب

ونجد في شرح أبو العلا عفيفي لهذه الأبيات انه ـ يرى ـ أن هناك إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية اللاهوت والناسوت حيث يرى أبو العلا عفيفي أن الناسوت عند الحلاج هو المظهر الخارجي للاهوت[2]، وإن الحلاج أدعى أنه صورة الإله القائمة على الأرض وأن كل إنسان يمثل واحدة من تلك الصور الإلهية التي لا تحصى[3]. ويزيد ابو العلا عفيفي على هذا المعنى أيضاحاً «وفي ضوء ما قلنا يتضح معنى الدعوى الحلاجية التي من أجلها لقي صاحبها حتفه وهو قوله (أنا الحق) التي يترجمها ما سنينون (أنا الحق الخالق) ليرى أنه من الأفضل أن تكون (أنا صورة الحق) أي أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق»[4]

ويؤكد ذلك عبارة الحلاج نفسه إذ يقول: «إن لم تعرفوا [أي اللّه] فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأنني ما زلت أبداً حقاً... وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»[5].

وكان للحلاج مطامع بمن يحب « فلما أخرج من سجنه ليقتل عرف أنه كان مخبول المطامع وأنشد يقول:[6]

طلبت المســتقر بكل أرض فلم أر لي أرض مستقراً

---

(1) الشيبي، كامل: ديوان الحلاج، ص 31

(2) عفيفي، أبو العلا: التصوف ثورة روحية في الإسلام، ص 221

(3) المصدر نفسه، ص 223

(4) المصدر نفسه، ص 223.

(5) الحلاج، الطواسين، طاسين الأزل والإلتباس، ص 49

(6) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 184

طلعت مطامعي ماستعبدتني ولو أني قنعت لكنت حراً

ثم طافت نفسه أطياف هواه، وأطياف بلواه في هواه، فصاح :[1]

نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف

سقاني مثل ما يشـ رب فعل الحر بالضيف

فلما دارت الكـأس دعا بالنطع والسيف

كذا من يشـرب الـرا ح من التنين في الصيف

وفي شرح زكي مبارك لهذه الأبيات ـ يرى ـ (أن الحلاج أعترف بجهل قدر نفسه حين استجار أن يكون نديماً لذلك المحبوب القهار الذي أغرق الأولين والآخرين في لجج من الهدى والضلال) [2].

وما جاء في قول مبارك إن هذه النكبة كافية لأن يصدف المحب عمن يحب، ولكن الحلاج كان من الأوفياء، فتشبث بمحبوبه وهو يقول :

«يامعين الفناء علي ، أعني على الفناء»

يقول أحد الصوفية :

اسميك لبنى في نـسيبي تارة وأونه سـعدى وأونه ليلى

حذار من الواشين أن يفطنوا بنا وإلا فمن لبنى فديت من ليلى

اما العنصر الثاني (الفكري) في نشوء التصوف فإننا نجده لدى العرب ماثلاً في الكهانة[3] التي راجت في الجاهلية.

وقد ذهب «المسعودي»، إلى أن «الكهانة أصلها وهي في العرب على الأكثر وفي غيرهم على وجه الندرة، لأنه شيء يتولد في صفاء المزاج الطبيعي وقوة مادة نور النفس... وإنها متعلق بعفة النفس وقمع شرورها بكثرة الوحدة وإدمان التفرد

(1) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 184.

(2) المصدر نفسه ص184.

(3) ينظر الجاحظ: البيان والتبين 1985، ج1، ص 289 و ضيف، شوقي: العصر الجاهلي، دار المعارف، بيروت (د.ت)، ص420. والزيات، احمد حسن: دفاع عن البلاغة، القاهرة 1967، ص 121 .

وشدة الوحشة من الناس وقلة الأنس بهم، وإن النفس إذا تفردت فكرت، وإذا هي فكرت بعدت، وإذا بعدت هطلت عليها سحب العلم النفسي، فنظرت بالعين النورية، ولحظت بالنور الثاقب، ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ماهي به وعليه، وربما قويت النفس في الإنسان، فأشرفت على دراية المغيبات قبل ورودها»[1].

بهذا فإن الأقدمين أهتدوا في دراساتهم النفسية إلى حقيقة أن «صفاء الذهن» يتحقق باعتزال الناس، والإنصراف عن الشهوات المادية، وضبط النفس والتأمل الطويل، والإستغراق في التفكير، فصفاء الذهن يؤدي بدوره إلى نظرات صائبة في الكون والطبيعة والحياة والمجتمع والنفس البشرية،وكان (عرب الجاهلية) قد اهتدوا الى تلك الحقيقة النفسيةً وطبقوها عفواً، ونفذوا منها إلى «التصوف» عفواً أيضاً[2].

وهنا يأتي دور الحب في الوصول إلى ذلك الجو الفكري فإن من شأن الحب حيث يكون صادقاً عميقاً أن يطهر النفس تطهيراً فكرياً خالصاً، في أول مرحلة، ويتنقل بعدها إلى التطهير الأخلاقي، فيقوم المحب بعملية إنتخاب حين يعشق فتاة معينة، ويختارها قلبه، ثم ينصرف ذهنه بالتفكير فيها وتذكر أحوالها حتى تستقطب جميع أفكاره، وتستأثر بعواطفه فيصفو ذهنه، ويأخذ بعد ذلك في التأمل والاعتزال، فيصبح تدريجياً «متصوفاً» دون وعي منه، غير أن المحب المستغرق في حبه، لا يحتقر الجسد، وكثيراً ما أفضى هذا الحب إلى «التعبد» ويبدو لنا ذلك في سيرة المتصوفين والمتصوفات خاصة إن انصرافهم إلى العبادة والرياضات الروحية والتنسك والزهد واعتزالهم العالم، أموراً سيقوا إليها سوقاً، نتيجة أحوال نفسية عانوها خلال تجارب غرامية انتهت بالخيبة والمرارة.. وقصص النساك والناسكات الذين انتقلوا على يد الحب إلى التصوف أكثر من أن تحصى في تاريخ المسلمين. وقد أورد فيها المؤلفون القدامى ألواناً هي الغاية في الطرافة والغرابة.. ومن هذه الألوان «حكاية المرأة التي تعلقت بشاب متنسك من أهل الكوفة، وألحت عليه يكلمها وكانت تقف في طريقه حين ذهابه إلى المسجد

(1) الالوسي، عادل كامل: الحب عند العرب، ص291.

(2) المصدر نفسه، ص291.

ورجوعه منه إلى أن يئست منه فقالت له: أمنن علي بموعظة أحملها عنك، وأوصني بوصية أعمل عليها، فقال لها الفتى: أوصيك بحفظ نفسك من نفسك وأذكرك قوله عز وجل: «وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضي أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعلون»(*).

فأطرقت المرأة، وبكت بكاءاً شديداً ثم قالت:

لألبسن لهذا الأمر مدرعة ولاركنت إلى لذات دنيانا

ولزمت بيتها وأخذت تتعبد، وإذا جن عليها الليل قامت إلى محرابها، فإذا صلت قالت:

ياوارث الأرض هب لي منك مغفرة وحل عني هوى ذا الهاجر الداني

وانظر إلى خلتي يا مشتكى حزنـــي بنظرة منك تجلو كل أحـــــزاني

فلم تزل على ذلك حتى ماتت كمداً» (191).

أن هذه الظاهرة وأمثالها، موجودة ومتحققه بين النساك أنفسهم، وهي كثيرة ومتعددة وذات ألوان وتدل على تلك الفكرة التي شاعت وانتشرت بين المسلمين، وهي قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): «من أحب فعف وكتم ومات، مات شهيداً». الاستشهاد هنا في الحب إنما يكون استشهاداً حين يتلزم المحب العفة والكتمان وهذا هو العنصر الأخلاقي في التصوف الناجم عن العشق في حياة المسلمين....

اللغة الرمزية عند محي الدين أبن عربي

وبينما يؤكد ابن عربي أن الله الخالق يحتجب عنا، أما الشعراء الذين يتغزلون بزينب الجميلة، وسعاد، وهند، وليلى، وكل الأوانس المحبوبات فهم يتغزلون بجمالهن بشعر رقيق دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف، وهو أن المقصود في غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله، فهو وحده الجمال الحقيقي الجدير بالحب، وقد أصبحت تحت نقابه الصور الجسمانية (2).

(*) سورة الإنعام : الآية 60

(1) السراج : مصارع العشاق، م1،ص47 .

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 1، ص 252، ج 2، ص 431

وقد استمد نظريته في الحب من مذهب وحدة الوجود، فالوجود في حقيقته وجوهره، كما يره أبن عربي شيء واحد[1] متعدد متكثر في النظر والاعتبار، ولهذا يرى أبن عربي أن المحبوب على الحقيقة في كل مايجب أنما هو «الحق» الذي يتجلى في ما لايتناهى من صور الجمال سواء أكانت حسية أم معنوية أم روحية[2].

ولذلك كانت لغة «ترجمان الأشواق» لغة رمزية اصطلاحية يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وهذا ما فعله أبن عربي عندما أنكر عليه الفقهاء ما ذكره في «الترجمان» من غادة مكة، فكتب شرحاً صوفياً على الديوان سماه: «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق».

وسنقف قليلاً عند «ترجمان الأشواق» لإظهار النوازع العاطفية والمنازع الفلسفية لمذهب الشيخ الأكبر في المحبة الإلهية.

لقد اصطنع أبن عربي ألفاظ الغزليين الإنسانيين من العذريين، وما قصة حبه مع تلك الفتاة التي عرفها أيام اعتماره بمكة فأحبها، ولكنه أتخذ من حبه لها، ومن ألفاظ الغزل والنسيب وسيلة للتعبير عن حبه للذات العلية، وفي موضع من الحديث عن الرمز الغزلي والرمز الخمري، استطاع أن يفهم الآخرين بالمعاني الرائعة التي أودعها في حديثه عن حبه، ووصفه لمحبوبته وذلك في قوله[5]:

مرضى من مريضة الأجفان ... عللاني بذكرها عللاني
هفت الورق بالرياض وناحت ... شجو هذا الحمام مما شجاني
بأبي طفلة لعوب تهادي ... من بنات الخدور بين الغواني
طلعت في العيان شمساً فلما ... أفلت أشرقت بأفق جناني
يا طلولاً برامة دارسات ... كم رأت من كواعب وحسان
بأبي ثم بي غزال ربيب ... يرتعى بين أضلعي في أمان

(1) ابن عربي: فصوص الحكم (الفصل السابع والعشرون) نشره أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1946 .
(2) أبن عربي: الفتوحات المكية، (القاهرة، 1908)، ج 1، ص 225
(5) العاملي، بهاء الدين محمد (ت1.31هـ): الكشكول، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، 1999، ج1،ص 217 و حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، ص 125.

وفي قوله : [1]

طال شوقي لطفلة ذات نثـــر ونظام ومنـــبر وبيـــان
من بنات الملوك من دار فرس من أجل البلاد من أصبهان
هي بنت العراق بنـت امامـي وأنا ضـــدها سليل يمـاني
هل رأيتم ياسادتي أو سمعـتم أن ضـدين قط يجتمعان؟
لو ترانا برامة نتعـــــاطى أكؤسا للهوى بغـير بنـان
والهوى بيننا يسوق حـــديثاً طيباً مطرباً بغير لســان
لرأيتم ما يذهب العقل فـــيه يمن والعراق معتنـــقان

وابن عربي يخاطب قلبه فيطلب إليه أن يقف بمنازل أحبته، وأن يندب أطلالها البالية، وأن يسأل ربوعها الدارسة عن أولئك الأحبة أين ذهبوا، وذلك إذ يقول:[2]

قف بالمنازل وأندب الأطـلالا وسل الربوع الدارسات سؤالا
أين الأحبة أين سارت عيسهم هاتيك تقطع في اليبـاب الألا

ولقد أثار الفراق في قلبه من الأنين والحنين والشجن وشجاه فأبكاه بحيث أجرى دموعه من عينيه عيوناً على الوجه التالي : [3]

ناحت مطوقة فحن حـــزين وشـجاه ترجيع لها وحنين
جرت الدموع من العيون تفجعا لـحنينها فكأنهن عيـــون
طارحتها ثكلا بفقد وحيـــدها والثكل من فقد الوحيد يكون
طارحتها والشجو يمشي بيـننا مـا أن تبين وأنني لأبيـــن

وعلى هذا النحو من وصف أحوال الحب والوجد يمضي أبن عربي فيظهرنا على الناحية العاطفية لمذهبه في الحب الإلهي وهي الناحية التي يمكن أن يقال

(1) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 149
(2) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي، ص 127
(3) المصدر نفسه، ص 127

عنها أن حبه الإلهي قد أتخذ بدايته منها، وإن هذه البداية كانت بداية إنسانية بحته، ثم ما لبثت هذه الناحية العاطفية الإنسانية التي كان موضوع الحب منها هذه الفتاة التي عرفها ابن عربي في مكة، أن استحالت إلى حالة صوفية إلهية موضوع الحب فيها هو الذات العلية، والأوصاف التي يستفيض المحب في ذكرها وفي التغني بها إنما هي صفات للذات الإلهية من جمال وجلال وكمال.

وفي شرح إبن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق) وفيما انطوى هذا الديوان من رموز، إلى حد أن تكون الألفاظ والعبارات الغزلية أو الخمرية أدوات إنسانية للتعبير عن عاطفة إنسانية تسامت بصاحبها أو تسامى بها صاحبها إلى إن جعلها عاطفية إلهية المحبوبة فيها هي الذات العلية وفي قوله: [1]

ليت شعري هل دروا أي قلـــب ملكوا
وفـــؤادي لو درى أي شـــعب سلكوا
اتراهم ســـــلموا أم تراهم هـــلكوا
حار أرباب الهــوى في الهوى وارتبكوا

فهاهنا معرفة وحب وفؤاد وحيرة، ونجد في (ترجمان الأشواق) قصيدة لعلها أجمع لأشواقه وأذواقه ومواجيده ومعارفه في طريق الحب الإلهي ومذهبه فيه، وهذه القصيدة هي التي يقول فيها :[2]

أني عجبت لصب من محاسنه تختال ما بين أزهار وبستـــان
فقلت لا تعجبي ممن ترين فقد أبصرت نفسك في مرآة إنســان
إلا ياحمامات الأراكه والبــان ترفقن لا تضعفن بالشجو أشجاني
ترفقن لا تظهرن بالنوح والبكا خفى صباباتي ومكنون أحزاني

وفي شرح محمد مصطفى حلمي لهذه الأبيات ـ يرى ـ أن فيها معان صوفية خفية يظهرها ابن عربي لنفسه ويفلسفها فيقول كلاماً يفهم منه أن المتكلم في

(1) مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص 146
(2) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي، ص 130–131

البيت الأول هو الحضرة الإلهية، وإن الحضرة الإلهية قد عجبت للصب المائل إليها بالمحبة، وإن الأزهار كناية عن الخلق، وإن البستان كناية عن المقام الجامع وهو ذاته، ولكن الصب رد على تعجب المحبوب وهي الحضرة الإلهية بقوله : لاتعجبي ممن ترين، فإنما أنا لك كالمرآة، وإنما هي نفسك التي تبصرين لا أنا، ولكن في إنسانيتي القابلة لهذا التجلي : فإنسانيتي في جمعها بين ذاتك وذاتي، وفي تجلي ذاتك على ذاتي، كالبستان في جمعه بين الأزهار، وفي تجليه بهذه الأزهار؛ وهذا المقام هو مقام رؤية الحق في الخلق[1].

ونجد إن الحب الإلهي لم يقف بالحياة الروحية لإبن عربي إلى حد التغني به، والوصف لأحواله، والإستغراق في ذات المحبوب ومشاهدة جماله وإنما قد انتهى به إلى أن جعل من الحب ديناً، فنظر إلى مختلف الأديان على إنها على تعددها، واختلاف المراسلين بها، وتعاقب الداعين إليها، إنما تشترك في أصل واحد هو الحب وتخاطب في الإنسان من حيث هو إنسان شيئاً واحداً هو القلب، وعن هذا المذهب في دين الحب، أو في الحب والدين، يعبر أبن عربي كناية فيقول:[2]

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائـــف وألواح توراه ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني تـوجهــت ركائبه فالحب ديني وإيمــاني

وفي توضيح محمد مصطفى حلمي لهذه الأبيات وما يعنيه ابن عربي من هذه الأبيات بأنه «ليس ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به، وأمر به على غيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمد صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها، مع أنه صفي ونجي وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله سبحانه اتخذه حبيباً، أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه، وهذا يعني بعبارة أخرى أن الدين من حيث حقيقته وأصله واحد، ولكنه بما هو حب في قلوب المحبين المختلفين له صور متعددة بتعدد هؤلاء المحبين» [1].

---

(1) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي، ص 131

(2) المصدر نفسه، ص 132

(1) حلمي : الحب الإلهي، ص 133.

وبعبارة أخرى أوضح محمد مصطفى حلمي يقول فيها: «إن ابن عربي أحب الذات الإلهية في ذاتها ولذاتها، فهو قد عبدها ودان لها في ذاتها ولذاتها كذلك. فقد انطلق ابن عربي في حبه الإلهي عن كل القيود التي يتقيد فيها غيره من المحبين بقيد واحد، وكان قد اتخذ من الحب ديناً، وكان دينه هو الإسلام فقد ترتب على هذا كله أن يكون الإسلام هو دين الحب أو أن يكون دين الحب هو الإسلام» [2].

إذاً ومن خلال ذلك الديوان، ومن سيرة أبن عربي نستنتج أن الحب عند ابن عربي هو أصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ له محبوب هو المعبود، ولولا الحب ما عبد شيء من أنسان أو شجر أو كوكب، لأن الشيء لا يعبد إلا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس، وهو لا يقدسه إلا بعد أن يحبه ويتفانى في حبه، فالمعبود والمحبوب إذا عين واحدة وإن اختلف عليها الأوصاف.

ويتفرد التصوف عن غيره من الأفكار والفلسفات بكونه قد ضم إلى عالمه الفسيح كل صنوف الحب، وألوانه ونزعاته، بدءاً من الألفة والمودة والمحبة ليمضي صعوداً إلى العشق، وهنا تأخذنا الحيرة حين نجد أن التصوف القائم في الأساس على فكرة الزهد وإنكار الحس يقدم عرضاً في الحب المغرق بالحسية.

وفي قناعتي أجد أن الصوفية أول من استعمل لفظة «العشق» في محبة الله ومناجاتهم لله «بالمحبوب» ويخاطبون الله ويجعلونه محبوبة أو معشوقة،وسترى كيف أنهم يرمزون لمن يحبون باسم «ليلى» و «سلمى»، وقد عد ذلك أتهاماً على التصوف [3].

---

(2) حلمي : الحب الإلهي، ص 133.

(3) ابن الجوزي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي: تلبيس أبليس، مصر 1340هـ، ص 161.

الفصل السابع

مجاهدات الصوفية وبواعثها، وكرامات الاولياء

انواع المجاهدات

لقد تكلم ابن خلدون في المجاهدات وأقسامها وشروطها وأحكامها معتمداً في ذلك على الأصول التشريعية الأولى في الإسلام وهما القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وكلام كبار مشايخ الصوفية الذي أودعوه في كتبهم فيقول: «وخلاصة القول في ذلك على ما تأدى إلينا من تصفح مذاهبهم وتتبع أقوالهم أن المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم على بعض.

مجاهدة التقوى

وهي الوقوف عند حدود الله كما مر أول الكتاب لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرز بالوقوف عند حدود اله عن عقوبته وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفات والتوبة عنها وترك ما يؤدي إليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب، وفي الباطن مراقبة أفعال القلب التي هي مصدر الأفعال ومبدؤها أن يلزم مقارفة محضور أو إهمال واجب»[1] ويوافق ابن خلدون في ذلك، أعلام من جلة شيوخ الصوفية ومنهم ابن عطاء الله السكندري والإمام القشيري وغيرهم قال ابن عطاء: ـ

«للتقوى ظاهر وباطن فظاهره محافظة الحدود وباطنه النية والإخلاص»[2].

وقال الإمام القشيري: ـ

«قال ابن عمر: حقيقة التقوى أن تدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس. وقال: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر. وقال أبو بكر الصديق (رضي الله عنه): كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع في باب من الحرام»[3].

وقال الجريري: «من لم يحكم بينه وبين الله التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة».

---

(1) ابن خلدون، شفاء السائل تحقيق أغناطيوس ص 32.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، طبعة دار التربية، ص 88.

(3) المصدر نفسه، ص 90.

مجاهدة الاستقامة

«وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق فتحسُنُ أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة وتصير لها آداب القرآن والنبوءة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية كأن النفس طبعت عليها. والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات الذين أنعم الله عليهم إذا الاستقامة طريق إليها. قال تعالى: (أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم)[1]. وما كلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة سبع عشرة مرة في اليوم والليلة عدد ركعات الفروض التي تجب فيها قراءة أُمُ القرآن إلا لعُسرِ هذه الاستقامة، وعزة مطلبها، وشرف ثمرتها»[2].

ويتابع الكلام في هذه المجاهدة فيقول:

«وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس. ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق يجس هواه والميل إليه والاعتداد به بارتكاب ضده الآخر كمعالجة البخل بالسخاء، والكبرياء بالتواضع، والشره بالكف عن المشتهى، والغضب بالحلم. قال تعالى: (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً)[3] وقال تعالى: (كلوا واشربوا ولا تسرفوا)[4] وقال تعالى: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط)[5] وقال تعالى: (أشدّاء على الكفار رحماء بينهم)[6] ثم مع هذا العلاج لا بدّ من الصبر على مرارته»[7] ثم يستشهد بقول الجنيد البغدادي فيقول: قال الشيخ أبو القاسم الجنيد: (إعلم أن الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر لأنها خروجٍ عن المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات، والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق»[8].

---

(1) سورة الفاتحة / آية 06

(2) ابن خلدون شفاء السائل تحقيق أغناطيوس، ص 35.

(3) سورة الفرقان آية 25.

(4) سورة الأعراف آية 7.

(5) سورة الإسراء آية 17.

(6) سورة الفتح آية 48.

(7) ابن خلدون شفاء السائل تحقيق أغناطيوس ص 35.

(8) ذكره القشيري ولم ينسبه إلى أحد، ينظر الرسالة القشيرية، ص16.

«وقيل في معنى قوله(صلى الله عليه وسلم): «شيبتني هود وأخواتها»[1] إنه لما فيها من تكليف الاستقامة في قوله تعالى: (فاستقم كما أمرت)[2]. لكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصفة شاقة فإذا تكررت ارتفعت آثارها إلى النفس شيئاً فشيئاً ولا تزال كذلك حتى تصير صفة راسخة وجبلية طبيعية كما يقع لمتعلم الكتابة مثلاً يتكلفها أولاً شاقة عليه ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئاً فشيئاً حتى تحصل صفة الكتابة للنفس كأنها جبلة. وتصدر الكتابة الحسنة كأنها مقتضى الطبع وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية فإنها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة فلا يتصور منع الشهوة إلا لهلك الإنسان جوعاً وانقطع النسل تبتلاً، ولا قَلْعُ الغضب وألا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتدي. بل المزاد من هذا العلاج تمكن الاستقامة في النفس حتى تُصَرِف هذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصريفاً جبلياً لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة والإقبال على الله فتأتي الله بقلب سليم من الميل عن الاستقامة لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من خلقها فتثبتت به وأقبلت عليه وحصل لها بقدر الإقبال عليه إعراض عن الله، وهذا هو معنى محو الصفات المذمومة عن القلب وتزكيته بالصفات المحمودة إذ كلُ مايل عن الوسط والاعتدال مذموم»[3]. قال الواسطي[4] «الخصلة التي بها كملت المحاسن الاستقامة»[5] ثم يتابع ابن خلدون الكلام في شروط هذه المجاهدة وهما شرطان:

الأول: الإرادة والثاني: الرياضة وقد تكلمنا عنها في فقرة سابقة، أما الإرادة وكما يقول ابن خلدون: «وليس قصدهم بالإرادة مدلولها في المشهور وهو تخيل الشيء والقصد إليه. فإن هذا عندهم حديث وإنما الإرادة عندهم استيلاء حال

(1) رواه الترمذي في تفسير سورة هود برقم 56.
(2) سورة هود آية 11.
(3) ابن خلدون شفاء السائل تحقيق أغناطيوس ص 35 ـ 36
(4) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطي أصلة من فرغانة، وهو من علماء مشايخ القوم لم يتكلم أحد في أصول التصوف مثل ما تكلم هو. وكان عالماً بالأصول وعلم الظاهر. انظر أبي عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية ص/302، أبي نعيم ـ حلية الأولياء ج10/ص349.
(5) ابن خلدون ـ شفاء السائل تحقيق اغناطيوس ص 36.

اليقين على القلب حتى تنبعث العزائم بالكلية إلى الفعل مغلوباً فيه فكأن المريد مجبور في إرادته لا مختار»[1].

ثم ذكر ابن خلدون كلاماً قال: قال (أبو القاسم)[2]: «الإرادة بدء طريق السالكين وهي اسم لأول منازل القاصدين إلى الله تعالى. وإنما سميت هذه الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر. فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله فلما كان هذا أول الأمر لمن سلك طريق الله سُميّ إرادة تشبيهاً بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها»[3].

وقال القشيري عن حقيقة الإرادة: «وحقيقتها نهوض القلب في طلب الحق، وقيل إنها لوعة تهونّ كل روعة»[4].

وقال الشيخ (عبد القادر الكيلاني)[5] «فبان بذلك أن حقيقة الإرادة إرادة وجه الله، فحسب ذلك زينة الدنيا والأخرى»[6].

مجاهدة الكشف الصوفي

ويواصل ابن خلدون كلامه في أنواع المجاهدات وصولاً إلى مجاهدة الكشف فيقول: ((وهي إخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت. ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم الإلهامي الذي قدمنا أنه يحصل بالتصفية ولهذه المجاهدة شروط وهي:

---

(1) ابن خلدون ـ شفاء السائل تحقيق اغناطيوس ص 36 ـ 37.

(2) لا نعرف أهو: (أبو القاسم الجنيد) أم (أبو القاسم القشيري).

(3) ابن خلدون شفاء السائل ص 37.

(4) القشيري الرسالة القشيرية ص /92.

(5) (هو عبد القادر بن موسى حنكي دوست (محي الدين أبو صالح) 471 ـ 561 هـ الإمام العالم الزاهد العارف القدوة، شيخ بغداد، ولد بحيلان وعاش (90) سنة وتوفي ببغداد، من أكابر مشايخ الصوفية، وأسلم بإرشاده الكثير وله كرامات اشتهرت على ألسن العوام والخواص. انظر ابن الجوزي في المنتظم 219/10 وأيضاً ابن كثير في البداية والنهاية 252/2، والذهبي في سير أعلام النبلاء 436/20.

(6) عبد القادر الكيلاني الحسني الغنية لطالبي طريق الحق تحقيق فرج توفيق بغداد مطبعة أوفست، 1988مج3/1265.

الأول: حصول التقوى الذي قدمنا شرح مجاهدتها فإنها رأس العبادة وباعثها أول درجات النعيم وهو النجاة.

الثاني: حصول الاستقامة وهي شرط في هذا الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي والذي هو تجلي الحقائق في القلب على ما هي عليه في نفس الأمر من غير خلل ولا انحراف.

الثالث: هو الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات وقطع بها طريق الله وارتفع له الحجاب وتجلب الأنوار فهو يعرف أحوالها ويدرج المريد في عقباتها حتى تتاح له الرحمة الربانية ويحصل له الكشف والاطلاع فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره ويهتدي ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل ويعلم أن نفعه في خطأ شيخ أكثر من نفعه في صواب نفسه.

الرابع: قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم أقلف الرأس في الجب أو التدثر بكساء أو إزار. ثم الصمت بترك الكلام جملة ثم الجوع بمواصلة الصيام. ثم السهر بقيام الليل وهذه هي التي كان المطلوب في مجاهدة الاستقامة اعتدالها حتى يصير استواء الفعل والترك فيها عند القلب جبلة طبيعية وأما هنا فيطلب تركها بالكلية وإخماد ساير القوى البشرية وإماتتها حتى الفكر ليكون ميتاً والبدن حي الروح إن مطلوب هذه المجاهدة فراغ تقلب عن كل ما سوى الله حتى كأن البشرية كلها ذاهبة ممحوة شأن الميت.

الخامس: صدق الإرادة وهو أن يستولي حب الله على قلب المريد حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد»[1] وبهذه الشروط التي وضعها ابن خلدون تتحقق هذه المجاهدة ويصل السالك إلى مقام الكشف وهو مصدر المعرفة عند الصوفية ويعرفوه بأنه ما ينكشف به المعلوم انكشافاً تاماً وفي ذلك يقول (أبو بكر الشبلي)[2] للحصري: ـ «إن كان يخطر على قلبك من الجمعة إلى الجمعة شيء غير الله فحرام عليك أن تأتيني»[3] وكان الشبلي ينشد فيقول:

---

(1) ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص 38 ـ 40 بتصرف.

(2) هو دلف بن حددر، وقيل جعفر بن يونس، ولد بسامراء، وينسب إلى اشبيلية قرية وراء سمرقند، صحب الجنيد وغيره، وكان عارفاً بمذهب مالك وكتب الحديث وله حكم وحال وتمكن. انظر السلمي ـ طبقات الصوفية ص 337، الأصبهاني الحلية 366/10.

(3) ابن خلدون شفاء السائل ص/40.

تسربلت للحرب ثوب الغرق وهمت البلاد لوجد القلق

ففيك هتكت قناع الغوى وعنك نطقت لدى من نطق

إذا خاطبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق[1]

ثم يتكلم ابن خلدون في موضع آخر عن مجاهدة الكشف هذه فيقول: ـ

«ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم وسبب الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق العلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم»[2].

وقال الغزالي في أسباب حصول هذه المجاهدة: «وطريق المجاهدة والرياضة لكل إنسان تختلف بحسب اختلاف أحواله. والأصل فيه أن يترك كل واحد ما به فرحة من أسباب الدنيا، فالذي يفرح بالمال أو الجاه أو بالقبول في الوعظ أو بالعز في القضاء والولاية أو بكثرة الأتباع في التدريس والإفادة فينبغي أن يترك أولاً ما به فرحة، فإنه إن منع عن شيء من ذلك وقيل له ثوابك في الآخرة لم ينقص بالمنع فكره ذلك وتألم به فهو ممن فرح بالحياة الدنيا واطمأن بها، وذلك مهلك في حقه ثم إذا ترك أسباب الفرح فليعتزل الناس ولينفرد بنفسه وليراقب قلبه حتى لا

(1) ابن الجوزي تلبيس إبليس، ص 276.

(2) ابن خلدون المقدمة طبعة إحياء التراث العربي ص 469 ـ 470.

يشتغل إلا بذكر الله تعالى والفكر فيه. وليترصد لما يبدو في نفسه من شهوة ووسواس حتى يقمع مادته مهما ظهر، فإن لكل وسوسة سبباً ولا تزول إلا بقطع ذلك السبب والعلاقة. وليلازم ذلك بقية العمر فليس للجهاد آخر إلا بالموت»[1].

أحكام المجاهدات وكرامات الاولياء والموقف من التصوف

احكام المجاهدات

ونلاحظ روح الفقيه المالكي واضحة في شخصية ابن خلدون حين يسلط الضوء على هذه المجاهدات وأحكامها فيقول: «ومن أراد الإطلاع على تفاصيل هذا كله والإحاطة بجميع حقائقه فعليه بكتب القوم وإنما أشرنا بحق على الجملة إلى ما تتميز به الطريقة عن غيرها وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وإذ بينا هذه المجاهدات وتميزها على الجملة وتميز بعضها عن بعض فلنذكر مشروعيتها.

فأما المجاهدة الأولى: فهي فرض عين على كل مكلف إذ الواجب على كل مسلم أن يتقي عذاب الله بالوقوف عند حدوده.

وأما المجاهدة الثانية فهي مشروعة في حق الأمة، فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم ومأخذها من الشريعة ظاهر، وذلك أن الشارع لما كان حريصاً على النجاة وكانت الحكمة الشرعية والعادية أن دفع المضمار مقدم على جلب المنافع أهاب بالكافة إلى الدخول فيما ينجيهم من الهلاك ويأخذ بحجزاتهم عن الناس وهذه هي الأحكام العامة للمكلفين ونبه الخواص بهديه وطريقه ونعت بيانه للنعيم والشقاء على تفاوت الدرجات وتباين المنازل في السعادة وإن الصديقين والشهداء والصالين لهم سعادة أخرى أعلى من النجاة وطريقها الاستقامة صراط الذين أنعمت عليهم وأن أعلى مراتب هذه السعادة هو النظر إلى وجه الله.

أما المجادة الثالثة: وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محضورة حضر الكراهية أو تزيد ... مع ما فيه من المهالك والعوائق

التي يجب حذرها باجتنابه كما قدمنا ذكرها»[2].

---

(1) الغزالي إحياء علوم الدين، بيروت ـ دار الكتب العلمية 3/74.

(2) ابن خلدون شفاء السائل، تحقيق أغناطيوس 45 ـ 46 بتصرف.

كرامات الأولياء

لقد شرح ابن خلدون موضوع الكرامة شرحاً وافياً تناول به الجانب الاعتقادي والجانب التشريعي بعبارات موجزة تنم عن بلاغة عالية فيقول: «ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفاً وما يقع لهم من التصرف كرامة وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم وقد ذهب إلى إنكاره أبو اسحق الاسفرايني وأبو محمد ابن أبي زيد المالكي في آخرين فراراً من التباس المعجزة بغيرها، والمعول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو كاف وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن فيكم محدثين وإن عمر منهم»[1] وقد وقع للصحابة من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك في مثل قول عمر (رضي الله عنه): يا سارية الجبل وهو سارية بن زنيم كان قائداً على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات وتورط مع المشركين في معترك وهمّ بالانهزام وكان بقربه جبل يتحيز إليه فرفع لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة فناداه يا سارية الجبل وسمعه سارية وهو بمكانه ورأى شخصه هناك والقصة معروفة.

ووقع مثله أيضاً لأبي بكر في وصيته عائشة ابنته (رضي الله عنهما) في شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديقته ثم نبهها على جذاذة لتحوزه عن الورثة فقال في سياق كلامه وإنما هما أخواكِ وأختاك فقالت إنما هي أسماء فمن الأخرى فقال إن ذا بطن بنت خارجة أراها جاريةَ فكانت جارية وقع في الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمن بعدهم من الصالحين وأهل الاقتداء إلا أن أهل التصوف يقولون إنه يقل في زمن النبوة إذ لا يبقى للمردي حالة بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم حتى أنهم يقولون إن المريد إذا جاء للمدينة النبوية يسلب حاله ما دام فيها حتى يفارقها والله يرزقنا الهداية ويرشدنا إلى الحق»[2] ولا نريد أن نخوض في هذه المسألة بشكل واسع لأن هذه المسألة من مباحث علم الكلام ولكن نحب أن نلمح إلى أن ابن خلدون قد قرر رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسألة ولم يخرج عن آرائهم إذ جاء بالأدلة القاطعة لثبوت الكرامة في عقيدة أهل السنة والجماعة وأن

---

(1) رواه البخاري في باب فضائل الصحابة بلفظ (لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر). بيروت ـ دار الجبل (بدون تاريخ) ج 5/ص 15.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 110.

الصوفية أكثر من ظهرت فيما بينهم الكرامات، وإن كان المتحققون منهم لا يرضون بظهورها ويستحيون منها ويزدادون بها وجلاً وخوفاً.

قال (أبو علي الجوزاني)[1]:

«كن صاحب استقامة لا صاحب كرامة. فإن نفسك متحركة في طلب الكرامة وربك يطلبك بالاستقامة»[2].

وقد سُئل الأمام (أحمد بن حنبل)[3].

«لم لم يشتهر عن الصحابة كثرة الكرامات كما وقع لمن بعدهم من الأولياء؟ فقال إنما لم يشتهر عن الصحابة كثرة كرامات لأن إيمانهم كان في غاية القوة بخلاف إيمان من بعدهم فكلما ضعف إيمان قوم كثرت كرامات أولياء عصرهم تقوية ليقين الضعفاء منهم»[4].

الموقف من التصوف

لقد تعرض ابن خلدون إلى بعض قضايا التصوف بشيء من النقد وقد كان واقعياً في نقده لما رآه من أدعياء التصوف في عصره بشكل عام وفي المغرب العربي بشكل خاص بالرغم من أنه لا ينكر أن يكون منهم من هو متبصر بأمره خالياً من الإدعاءات «وقد كانت بالمغرب لهذه العصور القريبة نزعة من الدعاة إلى الحق والقيام بالسنة...»[5] وقد تابعه بعض الباحثين المحدثين بالقول: «وينبغي أن نؤكد أن التصوف المغربي ضل بعيداً في غالب الأحيان عن كل نزعة باطنية»[6].

---

(1) هو الحسن بن علي أبو علي الجوزاني من كبار مشايخ خراسان له التصانيف المشهورة تكلم في علوم الآفات والرياضات والمجاهدات ربما تكلم أيضاً في شيء من علوم المعارف والحكم. السلمي، طبقات الصوفية /246، حلية الأولياء 10/350.

(2) ابن خلدون شفاء السائل ص 32.

(3) أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني كان إمام المتحدثين وإليه ينسب المذهب الحنبلي (164 ـ 241). انظر ترجمته في ابن خلكان في وفيات الأعيان 1/64، وتهذيب ابن عساكر 2/28.

(4) الشعراني ـ اليواقيت والجواهر ـ مصر ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده الطبعة الأخيرة 1378 هـ/26.

(5) ابن خلدون المقدمة ص 324.

(6) علي أو مليل الخطاب التاريخي (دراسة منهجية ابن خلدون) بيروت ـ الطبعة الثالثة 1975م. ص/182.

نقده كلامهم في الكشف

يقول ابن خلدون: «إن طريقة المتصوفة منحصرة في طريقتين: الأولى هي طريقة السنة طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين والطريقة الثانية، وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها، ومن هؤلاء المتصوفة ابن عربي وابن سبعين وابن برجان وأتباعهم ومن سلك سبيلهم وأدان بنحلتهم. ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها مما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة، أو عدها في الشريعة»[1].

ويقول في موضع آخر: «ثم أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملأوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب (المقامات) له وغيره وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم»[2].

والرد على هذا الكلام يتعرض له ابن خلدون في مناسبة أخرى وذلك لقيامه التفرقة الواضحة بين وحدة الوجود، ووحدة الشهود ولكننا نراه يفرق في المراتب ويخلط في الأحكام مما أدى به في الوقوع بالتناقض في كلامه.

يقول الدكتور: عرفان عبد الحميد:

«ومرد هذا الخلط من الأحكام إنما يرجع إلى عدم الانتباه إلى الفروق القائمة بين المرتبتين المشار إليهما، وخاصية كل واحدة منها في ذاتها»[3].

فوحدة الشهود: الوحدة ضد الكثرة، «وأما الشهود جمع شاهد وهو في اللغة عبارة عن الحاضرة.

---

(1) ابن خلدون: فتوى ابن خلدون في شأن التصوف بذيل كتاب شفاء السائل تحقيق محمد ناويت الطنجي انظر عرفان عبد الحميد دراسات في الفكر العربي الإسلامي ص 319.

(2) ابن خلدون المقدمة ص 474.

(3) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الإسلامي ص 310.

وفي اصطلاح القوم: عبارة عما كان حاضراً في قلب الإنسان وغلب عليه ذكره فإن كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم وإن كان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد وإن كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق»[1].

أما وحدة الوجود:

«فهي مذهب فلسفي معقد جداً حيث يعبر عن موقف ثابت وأكيد يلزم عنه جملة قضايا خطيرة في دائرتي الأخلاق والدين، لعل من أخطرها القول بالوحدة المطلقة في دائرة الوجود... ويلزم عن مثل هذا القول جبرية صارمة تتعطل معها الإرادة الإنسانية ويسير العالم فيه وفق ضرورة مطلقة وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر ولا عن حرية وإرادة، فلا حساب ولا مسؤولية، ولا مدلول لطاعة أو معصية ولا ثواب ولا عقاب»[2]. وهذه الأمور لا يقول بها مسلم فكيف بمن أشرب الإسلام منذ نعومة أظفاره، فشتان ما بين وحدة الشهود وما بين وحدة الوجود، أما إن أدعى أن ابن عربي قال بوحدة وجود فهذا منسوب له وعلى افتراض قوله فيجب أن نحمله محملاً حسناً لأنه قال بالوجود بمعناه المصدري والمعنى المصدري لا يتصور إلا في الذهن ولا وجود له في الخارج، وليس باعتبار اسم المفعول (الموجودات) فهذا لا يقول به عاقل.

ثم إن كبار الصوفية يحذرون من الخوض في الكشف وهذا ما ينقله ابن خلدون عنهم حيث يقول «بل حضروا الخوف في ذلك ومنعوه من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الأتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد والله الموفق للصواب»[3].

ويضيف ابن خلدون «إن المحققين من المتصوفة المتأخرين ألحقوا بما يسمى «مقام الجمع»[4] الذي تظهر فيه الوحدة بين الموجودات «مقام الفرق» [1] وهو مقام التمييز بين الموجودات»[2].

---

(1) الجرجاني، التعريفات، ص 83.

(2) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 11.

(3) ابن خلدون، المقدمة ص 475.

(4) هو الاستهلاك بالكلية في الله عند رؤية الجمال (الفتوحات المكية 2/133).

فالأولى تنتج عن حالة (سكر)[3] والثانية تنتج عن حالة (صحو)[4] ويسمى الكلام الذي يطلقه الصوفي في حالة سكره (بالشطح)[5].

وأما الكرامة فهي أعم من الكشف وهي أيضاً ليست غاية المريد في مجاهداته وإنما قد تحصل عرضاً عن غير قصد يقول الشيخ ابن عربي «اعلم أيدك الله أن الكرامة.. على قسمين حسية ومعنوية. فالعامة ما تعرف الكرامة إلا الحسية مثل الكلام عن الخاطر والإخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية، والأخذ عن الكون والمشي على الماء واختراق الهواء وطي الأرض والاحتجاب وعن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال. فالعامة لا تعرف الكرامة إلا مثل هذا. أما الكرامة المعنوية فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله والعامة لا تعرف ذلك. وهي أن يحفظ عليه آداب الشريعة وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها والمحافظة على أداء الواجبات مطلقاً والمسارعة إلى الخيرات وإزالة الغل للناس من صدره والحسد والحقد وسوء الظن وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليته بالمراقبة مع الأنفاس ومراعاة حقوق الله في نفسه وفي الأشياء. أما الكرامات التي ذكرنا أن العامة تعرفها فكلها يمكن أن يدخلها المكر الخفي. ثم إذا فرضناها كرامة فلا بد أن تكون نتيجة عن استقامة أو تنتج استقامة لابد من ذلك وإلا فليست بكرامة... ولا يصبح كون ذلك كرامة إلا بتعريف إلهي لا بمجرد خرق العادة»[6].

ثم أن سفر ابن خلدون إلى مصر واطلاعه على أوضاع أدعياء التصوف هناك جعله يعزز هذا الموقف السلبي اتجاه من سماهم أصحاب التجلي والحضارات

---

(1) وهو الذي يشير إلى خلق بلا حق (المعجم الصوفي سعاد الحكيم ـ بيروت لبنان ط أولى 1981 ص 270).

(2) ابن خلدون، المقدمة 1073 وكذلك ناصيف نصار في الفكر الواقعي عند ابن خلدون ـ بيروت دار الطليعة ص 79.

(3) غيبة بوارد قوي فما هو غيبة إلا عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح: الفتوحات المكية 2/544.

(4) رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي. الفتوحات المكية 2/546، التعريفات 89.

(5) عبارة مستغربة في وصف وحد فاض بقوله وهاج بشدة عليانه وغلبته السراج الوطسي، اللمع ص 453 ـ 454.

(6) ابن عربي الفتوحات المكية ج 2 الباب 184. نقلاً عن الدكتور يحيى هويدي ـ تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ج1 ص367 ـ 368.

ويؤكد ما آل إليه التصوف في مصر قول الإمام الشعراني حيث يقول: «كان التصوف حالاً فصار كارا، وكان احتساباً فصار اكتساباً، وكان استتاراً فصار اشتهاراً، وكان إتباعاً للسلف فصار إتباعاً للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففاً فصار تملقاً، وكان تجريداً فصار ثريداً»[1].

ولكن ابن خلدون يقرر أمراً آخر حيث يقول: «وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول والهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»[2] وقد علل ابن خلدون ذلك حسب ما رآه من التشابه في البناء الهيكلي حيث جعل مقارنة بين الإسماعيلية وبين السلطة الباطنة عند الصوفية فيقول: «وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساوي أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من آهل العرفان»[3] ثم يستشهد على ذلك بما قاله ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوف حيث قال: «جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد. وهذا الكلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة وهو يعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به»[4] إن من العجب أن نجد هذا الخلط بين التصوف السني الناصع البياض وبين التصوف الفلسفي وبين الإسماعيلية الباطنية فيجب إكمال هذه المقارنة والنظر إلى أهداف هذه الفئات الثلاث فالتصوف الفلسفي مشوب بسوء اعتقاد والباطنية هدفها هدم الدين وأما التصوف السني فحقيقته السعي بالرياضية والمجاهدة للوصول إلى مقام الحضرة والمشاهدة.

ثم يعود للمقارنة من ناحية الترتيب الهيكلي فيقول: «ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال[5] يعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء حتى أنهم لما أسندوا اللباس

---

(1) يحيى هويدي ـ تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1965 1ج، ص346.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 473.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) الأبدال والبدلاء هم سبعة رحال من مسافر من موضع وترك جسداً على صورته حياً بحياته ظاهراً بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد بأنه فقد وذلك هو البدل لا غير وهو في

خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم وتخليهم رفعوه إلى علي (رضي الله عنه) وهو من هذا المعنى أيضاً»[1].

أما في مقارنته هذه فنقول أن الأبدال قد ورد ذكرهم في السنة النبوية بأحاديث كثيرة وبعدة طرق وقد اختلف في عددهم قيل ثلاثون وقيل أربعون وقيل ستون وقيل سبعون ذكرها جميعاً الإمام السيوطي في كتابه الحاوي للفناوي[2] في التصوف باب الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والإبدال.

وأما عن نسبة لباس الخرقة لعلي (رضي الله عنه) فإن الصوفية لم يخصوا علياً وحده بلبس الخرقة حيث هنالك طرق صوفية تعود لأبي بكر الصديق (رضي الله عنه) وكذا غيره من الصحابة الكرام كحذيفة الذي خصه رسول الله بمعرفة السر وهذه الطرق معروفة ومشهورة حتى في عهد ابن خلدون كالشاذلية والنقشبندية وغيرها.

كلامه في المجذوب:

تكلم ابن خلدون في المجذوب بكلام يصفه بالمجنون أو الأحمق ويخرجه عن زمرة المؤمنين لسقوط التكليف عنه فيقول: «ما زال يختلج في نظري أن المجذوب فاقد لعقل التكليف وهو دون مراتب النوع الإنساني فيكون خارجاً عن زمرة المؤمنين بما سقط عنه من التكاليف ولا سيما العبادات فكيف يلحق بمراتب أولياء الله ويعد منهم كما هو معلوم قديماً وحديثاً وغير نكير حتى ألهم الله إلى كشف الغطا عن ذلك بمنه وهدايته وذلك أن العقل الذي أناط به الشرع التكليف وهو عقل المعاش وهو قيام الإنسان على معاشه وتدبير منزله فإن فقد هذا العقل لنقص في ذاته وفي لطيفته الروحانية كسائر الحمقى والمجانين نزل عن مرتبة النوع الإنساني ولم يكن في شيء فضلاً عن الولاية»[3].

تلبسه بالأجساد والصور على صورته على قلب إبراهيم عليه السلام الجرجاني التعريفات طبع بالمطبعة حميدية المصرية سنة 1321 هـ ص29.

(1) ابن خلدون، المقدمة 473.

(2) السيوطي (ت 911 هـ) حاولي ليفتاوي بيروت لبنان دار الكتب العلمية 1408 هـ ـ 1988 م ج 2/ص 241 ـ 255 طبعة عن نسخة دار الكتب المصرية ودار الكتب الأزهرية.

(3) ابن خلدون، شفاء السائل، تحقيق أغناطيوس ص 88.

أما المجذوب في نظر الصوفية فهو مغاير لهذا الرأي الذي يعرضه ابن خلدون فقد عرفه الجرجاني في التعريفات الخاصة بالمصطلحات الصفية التي ذكرها الشيخ محي الدين ابن عربي بقوله: «المجذوب من اصطفاه الحق لنفسه واصطفاه بحضرة أنسه وأطلعه بجانبي قدسه ففاز بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب»[1].

والمجذوب هو فاقد العقل التكليفي والجذب على نوعين جذب وقتي وهو المعبر عنه بلفظ السكر[2] والوجد وجذب دائم وهو ما يعبر عنه بالغيبة[3] والذهاب[4] ويعبرون عن المجذوب «بالمراد لأنه المجذوب عن إرادته مع تهيأ الأمور له فهو يجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة»[5]. والذي يبدو لي أن المجذوب هو من الشعث الغبر الذين أخبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح: عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «رب أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره»[6] وقد لاح لي خلال مراجعتي لتطور الفكر الحلزوني أن ابن خلدون قد عدل عن رأيه الأول وخص المجذوب بكلام لطيف ما نصه: «ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غير مكلفين ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون في شيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منهم بالعجائب وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا

---

(1) الجرجاني التعريفات ص 135 ـ 136.

(2) سبق تعريفه.

(3) غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه، ينظر ابن عربي اصطلاحات الصوفية، رسائل ابن عربي ص 6.

(4) المصدر نفسه ص 9.

(5) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، رسائل ابن عربي، ص 2.

(6) رواه مسلم صحيح مسلم بشرح النووي بيروت ـ لبنان دار الكتب العلمية، فضل الضعفاء والخاملين ص 174.

غيرها وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصها بما شاء من مواهبه وهؤلاء القوم لم تعدم نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين وإنما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف وهي صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية للإنسان يشتد بها نظره ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله وكأنه إذا ميز أحوال معاشه واستقامة منزله لم بق له عذر في قبول التكليف لإصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استحالة في ذلك ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شيء من التكاليف وإذا صح ذلك فاعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم ولك في تمييزهم علامات منها أن هؤلاء البهاليل لا تجد لهم وجهة أصلاً ومنها أنهم يخلقون على البله من أول نشأتهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر لأنهم لا يتوقفون على إذن لعدم التكليف في حقهم والمجانين لا تصرف لهم»[1].

(1) ـ ابن خلدون المقدمة ص 110 ـ 111.

الفصل الثامن

مفهوم الطريقة والحقيقة واهم الطرق الصوفية

الطريقة في التصوف الاسلامي

مفهوم الطريقة والحقيقة

مفهوم الطريقة

الطريقة في اللغة: من طرق قال ابن فارس: (الطاء والراء والقاف اربعة اصول احدها : الاتيان، والثاني: الضرب، والثالث: جنس من استرخاء الشيء، والرابع: خصف شيء على شيء)[1]. فاما الاول والثاني فبعيدان عما نريد . واما الثالث فهو (استرخاء الشيء...ومن الباب الطريقة وهو: اللين والانقياد ...والاصل الرابع خصف شيء على شيء... ومن الباب... الطريق، وذلك انه شيء يعلو الارض، فكأنها قد طورقت به وخصفت به. ويقولون تطارقت الابل، اذا جاءت يتبع بعضها بعضا . وكذلك الطريق :وهو النخل الذي على صف واحد، وهذا تشبيه، كأنه شُبه بالطريق في تتابعه وعلوه الارض... وخرج القوم مطاريق،اذا جاؤوا مشاة لادواب لهم، فكل واحد منهم يخصف باثر قدميه اثر الذي تقدم. ويقال : جاءت الابل على طرَقَة واحدة،وعلى خف واحد وهو الذي ذكرناه من انها تخصف بآثارها أثار رغيرها)[2] .

اما ابن منظور فيرى ان الطريقة تطلق على (السيرة والمذهب والحال)[3].

وفي الاصطلاح: (السيرة المختصة بالسالكين الى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات)[4]. وفي دائرة المعارف فهي: (جملة مراسيم وتنظيمات لجماعات صوفية)[5]. اما الصوفية انفسهم فانهم يعرفون الطريقة بمعنى الطريق وهو: (مراسم طريق الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها)[6]. واذا عدنا لنميز بين الطريق والطريقة فأن الطريق هو المسار الى الله تعالى.

واما الطريقة فهي: (الاسلوب الخاص الذي يعيش الصوفي بمقتضاه في ظل جماعة نت جماعات الصوفية تابعة لاحد كبار المشايخ)[7].

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، طبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق،ج3،ص449.
(2) المصدر نفسه،ص451-452-453.
(3) ابن منظور، لسان العرب، طبعة بيروت، مادة طرق، ج10،ص221.
(4) الجرجاني السيد الشريف، التعريفات، ص141.
(5) مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الاسلامية البرطانية، ج15، ص172.
(6) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، حيدر اباد، الدكن، 1948م، ص2.
(7) ابو العلاعفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص123.

اوهي: (مجموعة التعاليم والاداب والتقاليد التي تختص بها جماعة من هذه الجماعات)[1]. فاذا اختصت بهذه الاداب جماعة معينة وصار سلوكهم هذه الاداب، سميت هذه الجماعة باسم هذا السلوك باعتباره وصفا لهم «كالملامتية»[2].

واذا نسبت هذه الاداب الى احد كبار المشايخ سميت هذه الجماعة باسمه واسم مدرسته كالطريقة «القادرية» نسبة الى الشيخ عبد القادر الكيلاني. والطريقة «الرفاعية» نسبة الى السيد احمد الرفاعي.

وهناك معان اخرى للطريقة يكون فيها المعنى اوسع واشمل واعم ومن هذه المعاني انها: (الحياة الروحية التي يحياها السالك الى اللّٰه – تعالى- ايا كان، سواء اكان منتسبا الى فرقة من فرق الصوفية ام غير منتسب، تابعا لشيخ من شيوخ الطرق ام غير تابع. والطريقة بهذا المعنى «فردية» بكل معاني الكلمة، اذ لكل سالك حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وقديما قال بعض العارفين ان الطرق الى اللّٰه بعدد السالكين اليه)[3]. وهي بهذا المعنى تعبرعن (المعراج الروحي عند الصوفية وهي التي اطلقوا عليها اسم «السفر» و «السلوك» و«المعراج»...)[4] ومن خلال هذه المفاهيم يكون (للصوفية نظرتان الى الطريق الذي يسلكون فيه الى اللّٰه – تعالى- الاولى: انه عروج من عالم الظاهر الى عالم الحقيقة، او من علم الارض الى عالم السماء. والثانية: انه تحول باطني وتغير في الصفات وتهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبها الاعظم – اللّٰه - واساس هاتين النظرتين واحد وهو ان «اللّٰه» او الحقيقة الوجودية المطلقة هو اصل كل موجود ومصدره وهو المقوم للعالم كما هو النقوم للنفس.)[5]

تظرية الطريق الصوفي

تعود اصول هذه النظرية الى القرن الثاني للهجرة حيث ظهرت مع بن ادهم (ت162هـ) حيث نقل عنه القشيري في رسالته تفيد بانه اول من تكلم بعقبات

(1) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص132.
(2) وهم «الذين لم يظهروا على ظواهرهم مما في بواطنهم اثر البته، وهم اعلى الطائفة وتلامذتهم يتقلبون في اطوار الرجولة»
ينظر ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ص4.
(3) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص124.
(4) المصدر نفسه، ص132.
(5) المصدر نفسه، ص124.

الطريق الصوفي التي يجب على السالك ان يجتازها حيث قال لرجل في الطواف : (اعلم انك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات :

اولها : ان تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة.

والثانية: ان تغلق باب العز، وتفتح باب الذل.

والثالثة: ان تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد .

والرابعة: ان تغلق باب النوم، وتفتح باب السهر.

والخامسة: ان تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر.

والسادسة: ان تغلق باب الامل، وتفتح باب الاستعداد للموت.)[1]

وبرى الدكتور ناجي جودة ان لهذه النظرية المكونة من العقبات وابوابها اثر على المتصوفة الاخرين لاسيما الغزالي الذي الف كتابا على اساس نظرية العقبات اسماه (منهاج العابدين) كذلك تاثر بها ابن عجيبة ايضا وهو من متصوفة المغرب[2].

اما الحقيقة

الحقيقة في اللغة هي: (الشيء الثابت يقينا، وعند اللغويين: ما استعمل في معناه الاصلي. وحقيقة الشيء:خالصه وكنهه. وحقيقة الامر :يقين شأنه. وحقيقة الرجل: مايلزمه حفظه والدفاع عنه)[3] .

واما في اصطلاح الصوفية: فالحقيقة اسم وجمعها حقائق. قال صاحب اللمع: (والحقيقة اسم و«الحقائق» جمع «الحقيقة» ومعناه وقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدي من آمن به، فلو داخل القلوب شك او مخيلة فيما آمنت به حتى لا تكون به واقفة وبين يديه منتصبة لبطل الايمان وهو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحارثة «لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك » فقال عزفت نفسي عن الدنيا فاسهرت ليلي واظمأت نهاري وكأني انظر الى عرش ربي بارزا» و«كأني» يعبر عن مشاهدة قلبه ودوام وقوفه ولا تصابه بين يدي الله تعالى لما آمن به حتى

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص61.

(2) ينظر جودة، د. ناجي، التصوف عند فلاسفة المغرب ابن خلدون انموذجا، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006م، ص75-76.

(3) مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط،ج1، ص195.

كأنه رأى العين.)[1] وهذا الوقوف بين يدي الله تعالى له علامات تعرف بها الحقيقة وهي عند ابن عربي : (سلب آثار اوصافك عتك باوصافه بانه الفاعل بك فيك منك لا انت { مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا } [2]...)[3]. وهذا السلب لاثار الاوصاف هو السبيل الى الوصول حيث ان (الحقيقة الصوفية التي لاجدال فيها هي ان النفس الانسانية لا تستطيع الوصول الى الله – تعالى- الا اذا فنيت عن صفاتها وتحررت من قيودها بل ان عروجها الى الله في كل خطوة تخطوها في طريق التصفية والتطهير. ومعنى هذا ان المعراج الروحي وليد التطهير واعمال المجاهدة والرياضة النفسية)[4] واليك تفاصيل وانواع المجاهدات واحكامها .

التصوف الطرائقي واهم الطرق الصوفية

قلنا ان التصوف اخذ بالتطور متنقلا من مرحلة الزهد الى الزهد المنظم الى التصوف الفلسفي واخيرا انتهى الى مدارس وطرق انتشرت في ربوع العالم الاسلامي وصار لها اصولها وقواعدها في التربية والسلوك. ومن اهم هذه الطرق التي ذكرها لنا الهجويري في كتابه كشف المحجوب هي:

1- المحاسبية: نسبة الى الحارث بن اسد المحاسبي.
2- القصارية: نسبة الى حمدون بن احمد القصار.
3- الطيفورية: نسبة الى ابي اليزيد طيفور بن عيسى البسطامي.
4- الجنيدية: نسبة الى ابي القاسم الجنيد .
5- النورية: نسبة الى ابي الحسين النوري.
6- السهلية: نسبة الى سهل بن عبد الله التستري.
7- الحكيمية: نسبة الى ابي عبد الله محمد بن علي بن الحكيم الترمذي.
8- الخرازية: نسبة الى ابي سعيد الخراز.

---

(1) السراج ابو نصر الطوسي، اللمع تحقيق : محمود وسرور، ص413.
(2) سورة هود، الاية: 56.
(3) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ص7.
(4) ابو العلاعفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص122.

9- الخفيفية: نسبة الى ابي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي.

10- السيارية: نسبة الى ابي العباس السياري)[1].

وقد ذكر الدكتور احمد توفيق عياد وغيره من الباحثين اسماءً لطرق عديدة نذكر منها على سبيل المثال:

1- الطريقة العلوية وهي المنسوبة الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام.

2- الطريقة الخضرية وهي المنسوبة الى الخضر عليه السلام.

3- الطريقة الاويسية وهي المنسوبة الى الامام اويس القرني عليه السلام)[2].

4- السينية او السلمانية: وهي المنسوبة الى سلمان الفرسي المحمدي عليه السلام[3].

5- الطريقة الملوية: نسبة الى مولانا جلال الدين الرومي[4].

6- الطريقة السهروردية: نسبة الى ضياء الدين ابي النجيب السهروردي ثم ابن اخيه الشيخ عمر السهروردي[5].

7- الطريقة الرفاعية: نسبة الى ابي العباس السيد احمد بن علي الرفاعي الحسيني.[6]

8- الطريقة القادرية: نسبة الى ابي محمد محيي الدين عبد القادر الكيلاني الحسني.[7]

9- الطريقة الاحمدية او البدوية: نسبة الى السيد احمد البدوي الحسيني.

10- الطريقة البرهانية او الدسوقية: نسبة الى السيد ابراهيم الدسوقي الحسيني.[1]

---

(1) الهجويري، كشف المحجوب، ج2،ص414-415.

(2) عياد، د. احمد توفيق، التصوف الاسلامي، ص273-274.

(3) ينظر ماسينيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام، دار سينا، القاهرة، ط3، 1995م، ص78.

(4) النابلسي، عبد الغني، العقود اللؤلؤية في طريق السادة الملوية، تحقيق: د. بكري علاء الدين، دار نينوى، دمشق - سوريا، 2009م، ص20.

(5) ينظر عرفان عبد الحميد، المدرسة العراقية في علم الكلام والفلسفة والتصوف ضمن دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ص231.

(6) المصدر نفسه، ص234.

(7) المصدر نفسه، ص328.

الطريقة والمجاهدة واحكامها

مفهوم المجاهدة واحكامها

لقد تكلم ابن خلدون في المجاهدات وأقسامها وشروطها وأحكامها معتمداً في ذلك على الأصول التشريعية الأولى في الإسلام وهما القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وكلام كبار مشايخ الصوفية الذي أودعوه في كتبهم.

فالمجاهدة في اللغة: جهد: الجهد والجهد: الطاقة، تقول: اجهد جهدك؛ وقيل: الجهد المشقة، والجهد الطاقة. الليث: الجهد ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهود؛ قال: والجهد لغة بهذا المعنى... قال ابن الأثير :قد تكرر لفظ الجهد والجهد في الحديث، وهو - بالفتح - المشقة، وقيل : المبالغة، والغاية و - بالضم - الوسع والطاقة، وقيل : هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية ... قال سيبويه: وقالوا طلبته جهدك، أضافوا المصدر وإن كان في موضع الحال، كما أدخلوا فيه الألف واللام حين قالوا: أرسلها العراك؛ قال: وليس كل مصدر مضافا كما أنه ليس كل مصدر تدخله الألف واللام. وجهد يجهد جهدا واجتهد، كلاهما: جد. وجهد دابته جهدا وأجهدها: بلغ جهدها وحمل عليها في السير فوق طاقتها ... قال: الأعشى: فجالت وجال لها أربع جهرنا لها مع إجهادها.

وجهد جاهد: يريدون المبالغة... وجهد الرجل: بلغ جهده... وجهد بالرجل: امتحنه عن الخير وغيره. الأزهري :الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه ... وقال الفراء: الجهد في هذه الآية الطاقة، تقول: هذا جهدي ؛ أي: طاقتي... و (جهدهم) - بالضم والفتح - الجهد - بالضم -: الطاقة، والجهد - بالفتح -: من قولك اجهد جهدك في هذا الأمر؛ أي : ابلغ غايتك.)[2]

والمجاهدة في الاصطلاح: هي (حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال)[3] ومنهم من يعرف المجاهدة بأنها: (هي الجانب العملي في الحياة الصوفية، او هي الجانب الديني والاخلاقي فيها)[4]. وهي في الاصل (بذل النفس في سبيل الله ومحاربة اعدائه، ثم استعملت المجاهدة في التصوف

---

(1) عياد، د. احمد توفيق، التصوف الاسلامي، ص273-274.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003،ج3،ص224.

(3) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية،ص8.

(4) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الصوفية في الاسلام، ص133.

الاسلامي بمعنى محاربة النفس ومخالفتها باعتبارها العدو الاول الذي يقود الانسان الى الهلاك وقد يقصيه عن دينه.)[1] والمجاهدة كما يقول عفيفي: (طريق شاق طويل، محفوف بالمكاره والاخطار، بابه التوبة، وهي الانقلاب الروحي الخطير...وبعد ان يجتاز هذا الباب بسلام، يأخذ السالك في قطع مراحل الطريق واجتياز العقبات الاخرى)[2]. وملاك المجاهدة كما يرى القشيري: (فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها)[3].

ونستطيع ان نقول بان المجاهدة والرياضة شيء واحد (وهما لفظان مترادفان في المصطلح الصوفي، ونمطان من انماط السلوك الذاتي، ويعنيان بالنفس الصوفية بقصد تطهيرها، فهما اذن وجهان لحياة واحدة يجب وجودهما معا لاكتمال الحياة الصوفية، فالمجاهدة ترتبط بالجانب البدني الحسي للصوفي لمحاربة نوازعه بملازمة التهجد والعبادة والخلوة والعزلة، وترتبط الرياضة بالجانب النفسي له متمثلة بالأحوال المتحققة بعد اجتياز عتبة المجاهدة البدنية الحسية من فناء وبقاء، وصحو وسكر، وجمع وفرق، وحضور وغيبة)[4]. واذا اردنا ان نفرق بينهما قلنا (ان المجاهدة البدنية هي المجاهدة الظاهرة عبر ما يؤدي الصوفي من متطلبات الشريعة وآدابها. وان الرياضة النفسية هي الرياضة الجوانية الساعية الى تغيير معنوي لباطن الصوفي... اضافة الى اقتران المجاهدة والرياضة بمفهوم الاستعداد الشخصي للخوض في التجربة الصوفية، ومايرافقه ابتداء من صراع نفسي شديد لتمرس النفس على القياد،ومايؤشر من ناحية سلبية، مضمونها تخليص النفس مما علق بها من صفات ذميمة، وناحية ايجابية، مضمونها اكتساب النفس الصفات المحمودة)[5].

وتترتب على المجاهدات الصوفية امور عدة اهمها انها هي الموصلة الى الكشف والمشاهدة رغم اختلاف الصوفية في هذه المسألة.

---

(1) ابو العلا عفيفي، التصوف الثورة الصوفية في الاسلام، ص134.

(2) المصدر نفسه، ص135.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، ص56.

(4) الجبوري د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، بيت الحكمة، بغداد، 2001م، ص30. وكذلك: الحكيم الترمذي، كتاب الرياضة، نشرة أ.ج. اربري، القاهرة،1947م، ص42.

(5) المرجع نفسه، ص30-31.

احكام المجاهدات

ونلاحظ روح الفقيه المالكي واضحة في شخصية ابن خلدون حين يسلط الضوء على هذه المجاهدات وأحكامها فيقول: «ومن أراد الاطلاع على تفاصيل هذا كله والإحاطة بجميع حقائقه فعليه بكتب القوم وإنما أشرنا بحق على الجملة إلى ما تتميز به الطريقة عن غيرها وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وإذ بينا هذه المجاهدات وتميزها على الجملة وتميز بعضها عن بعض فلنذكر مشروعيتها.

فأما المجاهدة الأولى: فهي فرض عين على كل مكلف إذ الواجب على كل مسلم أن يتقي عذاب الله بالوقوف عند حدوده.)[1] ثم الى حكم المجاهدة الاخرى حيث يقول:

(وأما المجاهدة الثانية فهي مشروعة في حق الأمة، فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم ومأخذها من الشريعة ظاهر، وذلك أن الشارع لما كان حريصاً على النجاة وكانت الحكمة الشرعية والعادية أن دفع المضمار مقدم على جلب المنافع أهاب بالكافة إلى الدخول فيما ينجيهم من الهلاك ويأخذ بحجزاتهم عن الناس وهذه هي الأحكام العامة للمكلفين ونبه الخواص بهديه وطريقه ونعت بيانه للنعيم والشقاء على تفاوت الدرجات وتباين المنازل في السعادة وإن الصديقين والشهداء والصالين لهم سعادة أخرى أعلى من النجاة وطريقها الاستقامة صراط الذين أنعمت عليهم وأن أعلى مراتب هذه السعادة هو النظر إلى وجه الله.)[2] والى حكم المجاهدة الاخيرة فيقول: (أما المجاهدة الثالثة: وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محضورة حضر الكراهية أو تزيد ... مع ما فيه من المهالك والعوائق، التي يجب حذرها باجتنابه كما قدمنا ذكرها»[3]. والذي يراه ان خلدون محظورا يراه غيره انه قمة ما ينبغي ان يصل اليه الصوفي. والغوائل التي يراها ابن خلدون هي في الحقيقة قمة الاختبار عند اصحاب هذه المجاهدة. وقد قدمنا احكام المجاهدات قبل ذكر انواعها لان هذه الاحكام هي عبارة عن وجهة نظر ابن خلدون في المسألة وقد اختلف معه كثير من الصوفية وخصوصا حول رأيه بحكم المجاهدة

(1) ابن خلدون شفاء السائل تحقيق أغناطيوس 45 ـ 46 بتصرف.

(2) المصدر نفسه، ص46

(3) المصدر نفسه، ص46.

الثالثة وهي مجاهدة الكشف والمشاهدة حيث قال بحرمتها في حين ان الصوفية يعتبرونها قمة ما يمكن ان يصل اليه الصوفي في طريقه الى الله تعالى بل ويعتبرونها هي فحوى التصوف بان تكون مع الله بلا علاقة. كما مر معنا في تعريفات التصوف.

المقامات والاحوال

المقامات جمع مقام، والاحوال جمع حال فعند القشيري : (المقام :هوما يتحقق به العبد من الاداب، مما يتوصل اليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقامات تكلف... - واما الاحوال – وهي الحالات النفسية والروحية يقول-: فالحال عند القوم: معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من حزن،او بسط، او شوق، اوانزعاج)[1]. وعند ابن عربي المقام (عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام. – اما الحال – فهو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب. ومن شرطه ان يزول ويعقبه المثل بعد المثل الى ان يصفو وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف فمن اعقبه المثل قال بدوامه ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامه. وقد قيل الحال: تغير الاوصاف على العبد)[2]. ويرى عماد الدين القرشي ان المقام هو: (مقام العبد بين يدي الله تعالى في العبادات، اي الاداب والطاعات التي نازلها العبد ويتوصل العبد لباتصافه بها الى ذهابه الى الثاني والثالث وهلم... فمقام كل سالك موضع اقامتهمن الاداب والطاعات)[3]. اما الحال عنده فهو (معنى يرد على القلب من غير تعهد ولا تكسب من صاحبه وهي مواهب ربانية ومنح الهية... والاحوال كالبروق في الظهور والافول)[4]. فيكون الفرق بين المقامات والاحوال ان (المقام مكسوب والحال موهوب. والاحوال لا تنتفي بخلاف المقامات بان بقيت بتوالي امثالها فهي حديث النفس)[5].

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص132-133.

(2) ابن عربي، في اصطلاحات الصوفية،ص3.

(3) القرشي عماد الدين محمد بن الحسن بن علي (ت773هـ)، حياة القلوب في كيفية الوصول الى المحبوب، بهامش كتاب قوت القلوب لابي طالب المكي، المطبعة اليمينية، القاهرة، 1310هـ، ج2، ص271.

(4) المصدر نفسه، ج2، ض272.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص272.

المصادر والمراجع

1. الآلوسي، شهاب الدين، الفيض الوارد على مرثية مولانا خالد،(د، ت، ط).
2. الالوسي، عادل كامل، الحب عند العرب، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 1999.
3. إبراهيم، عبد الحميد: قصص العشاق النثرية في العصر الأموي، مصر، 1972م .
4. آتين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار التعليم، بيروت 1979م.
5. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد (ت637 هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 1970م.
6. احمد ضياء الدين الكشخانلي، جامع الاصول، طبعة الاستانة 1278هـ.
7. الاصفهاني،ابو نعيم، حلية الاولياء، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ت).
8. أفلاطون ، المأدبة، ترجمة وليم الميري، مصر 1954 م.
9. امام عبد الفتاح امام، مدخل الى الفلسفة، ط4، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، 1977م.
10. الأيوبي، ياسين، مذاهب الأدب، بيروت، 1998م.
11. بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1955 م.
12. بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، ط 1، الكويت، 1975م. بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، الكويت،1978م.
13. بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، القاهرة، ط2، 1955م.
14. بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مطبعة ذوي القربى، قم، ايران، ط2، 1425هـ – 2008 م.
15. البياتي، عادل جاسم: تراث الحب في الأدب العربي قبل الإسلام، مجلة آداب المستنصرية، العدد 7، 1980.
16. الترمذي، الحكيم، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، نشرة: نيقولا هير، القاهرة، 1958م.
17. الترمذي، كتاب الرياضة، نشرة أ.ج. اربري، القاهرة،1947م.
18. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، 1862م .
19. التوحيدي ابو حيان، المقابسات، نشرة: محمد توفيق حسين، بغداد، 1970م
20. ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، مصر، 1923م .
21. الجابري: د. محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م.
22. الجاحظ: البيان والتبين، القاهرة، م1985.
23. الجبوري د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، بيت الحكمة، بغداد، 2001م.
24. الجرجاني، التعريفات، بيروت، طبعة عالم الكتب، وايضا دار التربية بغداد،1969م.

25.جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، القاهرة، 1345هـ.
26.الجنيد، رسائل الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبد القادر، ضمن نصوص فلسفية لعثمان امين 1962 م.
27.الجنيد، كتاب الفناء، تحقيق د. سعاد الحكيم، دار الشروق، القاهرة، 2003 م.
28.جودة، د. ناجي، التصوف عند فلاسفة المغرب ابن خلدون انموذجا، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006م.
29.جودة: د. ناجي حسين، الفلسفة الاسلامية دراسة من خلال المفاهيم، منشورات المركز العلمي العراقي،بغداد،ط1، 1431هـ-2010م،.
30.ابن الجوزي، تلبيس إبليس، طبعة منشورات مكتبة التحرير (د، ت).
31.أبن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، مطبوعات الأصيل، ط 1، حلب، 1969م.
32.ابن حزم الأندلسي ـ أبو محمد علي بن محمد الظاهري، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، حققه صلاح الدين القاسمي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986م.
33.الحفني، د. عبدالمنعم، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، 1980م،
34.الحكيم، د. سعاد: المعجم الصوفي، ندرة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1981 م.
35.الحلاج، ديوان الحلاج، جمعه وحققه: د. كامل مصطفى الشبيبي، آفاق عربية، بغداد، ط2، 1424 – 1984م .
36.الحلاج، نصوص الولاية، جمعه وصححه قاسم محمد عباس، دار الريس، ط2، 2002م.
37.حلمي، محمود مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط 1، مصر، 1971 م.
38.حلمي، محمود مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، 1960م.
39.ابن حنبل، الامام ابوعبد الله أحمد محمد (ت241هـ)، كتاب الزهد، تحقيق جلال شرف، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1984 م.
40.الخطيب البغدادي، ابوبكر محمد بن احمد(463هـ): تاريخ بغداد، تحقيق محمد طالب الفقي، دار الكتاب، بيروت .
41.ابن الخطيب الغرناطي، الوزير لسان الدين محمد بن عبد الله (ت776هـ): روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة النهضة القادرية، بغداد، 1974م.
42.ابن خلدون، شفاء السائل، وتهذيب المسائل، نشرة محمد مطيع حافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ودار الفكر، دمشق – سوريا، ط1، 1417هـ-1996م.
43.إبن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (681هـ)،
44.فيات الأعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1948م.

45.ابن داود، أبو بكر بن داود الأصفهاني الظاهري (ت 297 هـ)، الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي، نوري حمودي القيسي، بغداد، 1975م.
46.داود، د .عبد الباري محمد، دراسات فلسفية واسلامية في الآيات الكونية، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ - 1999م،
47.الذهبي: محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/2001م.
48.رابورت اس: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت.
49.الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر «ت666هـ»، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983 م.
50.الزيات، احمد حسن، دفاع عن البلاغة، القاهرة 1967،.
51.السراج، أبي محمد جعفر بن أحمد بن الحسين (ت500هـ)، مصارع العشاق، مجلد أول، دار صادر، بيروت (د، ت)
52.السراج، أبو نصر الطوسي «ت378هـ»، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عبد الحليم حمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى ببغداد، 1960م.
53.سرور طه عبد الباقي، محي الدين بن عربي، مكتبة انجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955م.
54.السعداوي، نوال: المرأة والجنس، المكتبة العالمية، بغداد، 1984 م.
55.السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الثالثة، 1406هـ – 1986م
56.السهروردي، اللمحات، تحقيق اميل معلوف، دار المعارف، بيروت – لبنان ، 1961م.
57.ابن سينا، ابو علي الحسين بن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (د، ت).
58.السيوطي «ت 911 هـ»،الحاوي للفتاوي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، 1408 هـ - 1988 م.
59.إبن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر احمد الحلبي (ت764هـ): فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1951 م.
60.الشبلي، ديوان أبو بكر الشبلي، تحقيق د . كامل الشيبي، بغداد، 1967م.
61.الشعراني، أبو المواهب (ت973هـ)، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1954م.
62.الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده الطبعة الأخيرة 1378 هـ.
63.الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر،1969 م.
64.الشيخ، رضوان: السيرة الشعبية للحلاج، دار صادر، بيروت، ط 1، 1998م.

65.الشيرازي، صدر الدين، «ت 1050هـ»، الاسفار الاربعة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط3، (د، ت).
66.الاصفهاني، ابو نعيم احمد بن عبد الله (ت430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، ط 1، مصر، 1934م.
67.ضيف، شوقي: التطور والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة، 1959م.
68.ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف، بيروت (د.ت)
69. عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، مصر، 1986 م.
70. عبد الغني قاسم، عبد الحكيم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، مصر، 1999م.
71.عبد الغني، النابلسي، العقود اللؤللؤية في طريق السادة الملوية، تحقيق: د. بكري علاء الدين، دار نينوى، دمشق-سوريا، 2009م.
72.عبد الغني النابلسي، القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة وهو شرح لرسالة محمد بن فضل الله الهندي، طبعة 1344هـ – 1926م .
73.. عبد القادر الكيلاني الحسني الغنية لطالبي طريق الحق تحقيق فرج توفيق بغداد مطبعة أوفست، 1988مج3/1265.
74.العبيد: د. حسن مجيد، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة عرفان عبد الحميد انموذجا، ضمن كتاب التصوف بحوث ودراسات، منشورات دار ضفاف، ط1، 2015م.
75.عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، القاهرة، 1364هـ- 1945م.
76.عثمان يحيى، تاريخ وتصنيف لمؤلفات ابن عربي دراسة نقدية، رسالة دكتوراه، نشرة عام 1964م.
77.عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، ضمن كتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي.
- ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، حيدر اباد، الدكن، 1948م.
78.ابن عربي، رسالة في كنه ما لابد منه للمريد، مع الرسالة اللدنية للغزالي، طبعة القاهرة، 1328هـ.
79.ابن عربي: الفتوحات المكية، القاهرة، 1908.
80.ابن عربي الفتوحات المكية نشرة د. عثمان يحيى، إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1408 – 1988 م.
81.ابن عربي، رسالة الانتصار، ضمن رسائل ابن عربي، دار احياء التراث العربي بيروت، لبنان،ط1، 1361هـ.
82.أبن عربي: فصوص الحكم، نشره أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1946.
83.عرفان عبد الحميد عبد الفتاح، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، دار عمار، عمان، ط1،1412هـ-1992م.

84.عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الاسلامي، بيروت، ط1، 1974م.
85.ابو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، (د، ت).
86.علي أو مليل، الخطاب التاريخي «دراسة منهجية ابن خلدون»، بيروت ـ لبنان،ط3، 1975م.
87.عنترة بن شداد، عنترة العبسي ألمضري: ديوان عنترة: تح محمد سعيد مولوي، المكتب الاسلامي، دمشق، 1970م.
88.عياض القاضي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1971م.
89.الغزالي ابو حامد، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية ،بيروت – لبنان (د، ت)
90.الغزالي: ابو حامد، معيار العلم، ط2، بيروت، (د، ت).
91.الغزالي، المنقذ من الضلال، تعليق د. عبد الحليم محمود، القاهرة، 1952م.
92.ابن فارس، ابي الحسين احمد بن فارس زكريا، «ت 395هـ»، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة اتحاد الكتاب العرب، 1423هـ – 2002م
93.فتوح أحمد، محمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، بيروت، 1978م.
94.فرويد، سيجموند: مافوق مبدأ اللذة: ترجمة إسحاق رمزي، دار المعارف، مصر، 1969م.
95.فضيلة عباس مطلك، الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، ط 1،2001.
96.الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1975م.
97.القرشي عماد الدين محمد بن الحسن بن علي «ت773هـ»، حياة القلوب في كيفية الوصول الى المحبوب، بهامش كتاب قوت القلوب لابي طالب المكي، المطبعة اليمينية، القاهرة، 1310هـ.
98.القشيري في الرسالة، دار التربية للطباعة، بغداد، 1969م.
99.إبن القيم الجوزية، الشيخ شمس الدين ابي عبد الله محمد بن ابي بكر«ت751هـ»، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق أحمد عبيد، المكتبة العربية في دمشق، 1956م.
100.الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق د: محمد كمال إبراهيم جعفر، مركز تحقيق التراث، مصر، 1981م.
– الكبرى، نجم الدين «ت618هـ»، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تصحيح وتصدير، د. فريتر ما يرد، مطبعة فوانتر شتاينر ويسبادن – ألمانيا، 1957م.
101.الكلاباذي، أبو بكر محمد «ت380هـ»، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم د. يوحنا الجيب، دارصادر، بيروت، ط 1، 2001م
102. ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام، دار سينا، القاهرة،ط3، 1995م .

103. ماسينون: لويس، بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، باريس 1922م.
104. مبارك، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: المكتبة المركزية، بيروت .
105. محمود قاسم، الخيال، في مذهب، محيي الدين بن عربي، القاهرة، 1969 م.
106. مطهري الشهيد مرتضى، مدخل الى العلوم الاسلامية، (الكلام – العرفان)، الحكمة العملية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الاسلامي، مطبعة السرور، ط1، 1421هـ – 2001م.
107. المقدسي، احمد بن عبد بن قدامه : مختصر منهاج القاصدين، قدم له علي حسن علي عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد،1990م.
108. المقري أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1406هـ – 1986م.
109. المناوي، محمد عبد الروؤف، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، صححه محمود حسن ربيع،مصر، 1938م.
110. إبن المنظور جمال الدين ابو الفضل محمد بن المكرم (ت711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت.
111. النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، ط1، (د، ت).
112. نصر د. عاطف جودة، شعر عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الاندلس، بيروت – لبنان، ط1، 1402هـ–1982م.
113. نيكولسنون، في التصوف الإسلامي، ترجمة ابو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969م.
114. هلال، محمد غنيمي، الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، دار النهضة، مصر، الفجالة، القاهرة، 1976م،
115. وليم جيمس، ارادة الاعتقاد، ترجمة: محمد محب الله، القاهرة، 1949م وهبة، مراد، وآخرون: المعجم الفلسفي، مصر، ط1، 1971م.
116. يحيى هويدي ـ تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1965.

المصادر الاجنبية:

1. Eddingfon: thenature of the philosophy library London 1964.P.50.
2. thennant. FR. Philosophy of the sciences, Cambridge university, 1938. press.P.75- .
3. The Mystical Philosophy of Muhyid – Din Ibn Arabi: Cambridge university 1939.
4. whitehead: science and the modern word. Fontana Books 1926.P.10.

الفهرس

الاهداء 5

تقديم 7

المقدمة 13

الفصل الأول: مفهوم التصوف والعرفان وعوامل النشأة وأهم المدارس الصوفية 15

مفهوم التصوف 17

مفهوم العرفان 23

العوامل والمؤثرات في نشأة التصوف 27

المدارس الصوفية في الإسلام 32

الفصل الثاني: أهم النظريات الفلسفية عند الصوفية وخصائص التجربة الصوفية. 37

النظرية «التوحيد الفناء» عند الجنيد البغدادي... 39

نظرية وحدة الشهود عند ابن عربي 43

خصائص التجربة الصوفية 51

الفصل الثالث: نظرية المعرفة عند الصوفية 59

تمهيد : المعرفة عند الصوفية 61

المعرفة الحسية والعقلية والتجريبية 68

المعرفة الحدسية والذوقية 79

مفهوم الحب والألفاظ ذات الصلة 89

الحب الإلهي في الإسلام، أدلته ونشأته وتطوره وصوره 93

الفصل الرابع: اعلام التصوف واقوالهم بالمحبة الالهية 105

اعلام الصوفية القائلين بالحب الإلهي 107

الفصل الخامس: أعلام التصوف وأقوالهم بالمحبة الإلهية 105

أعلام الصوفية القائلين بالحب الإلهي 107

الفصل السادس: اللغة الصوفية 121
اللغة الرمزية عند الصوفية 123
الفصل السابع: مجاهدات الصوفية وبواعثها وكرامات الأولياء 151
أنواع المجاهدات 153
أحكام المجاهدات وكرامات الأولياء والموقف من التصوف 159
الفصل الثامن: مفهوم الطريقة والحقيقة وأهم الطرق الصوفية 169
الطريقة في التصوف الإسلامي 171
المصادر والمراجع 181

المؤلف في سطور

الاستاذ الدكتور ياسين علوان الويسي

- استاذ الفلسفة في عدة جامعات عراقية: المستنصرية، سامراء، جامعة بغداد.
- قام بتدريس ووضع المناهج الدراسية في عدة مواد منها التصوف وعلم الكلام والفلسفة الاسلامية والوسيطة.
- له ما يقرب من عشرة مؤلفات مطبوعة وثلاث مخطوطة.
- شارك في العديد من المؤتمرات المحلية والعربية.
- عضو الجمعية الفلسفية العراقية سابقاً
- عضو الاتحاد الفلسفي العربي – بيروت
- عضو في عدة لجان علمية في الجامعات العراقية.
- ناقش وأشرف على أكثر من عشرين رسالة ماجستير وأطروحة دكتوراه في الجامعات العراقية.
- له ما يقرب من 40 بحث في مجال الفلسفة وتاريخها.