■ الفصل السابع

الفناء والمقامات عند الصوفية

تقديم : .....

أولاً : التوبـــة.

ثانياً : المجاهدة.

ثالثاً : الزهـــد.

رابعاً : الـــورع.

خامساً : الخوف والرجاء.

سادساً : الفقـر.

سابعاً : الصـدق.

ثامناً : التوكـل.

تاسعاً : الصبـر.

عاشراً : الرضا.

حادى عشر : الشكر.

ثانى عشر : المحبـــة.

ثالث عشر : التقـوى.

رابع عشر : الإخـلاص.

خامس عشر : الإحسان.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفناء والمقامات عند الصوفية

تقديم :

المقام يطلق اصطلاحاً على ما يتحقق به العبد من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف[١]. أما عند السالكين فالمقام هو الوصف الذى يثبت على العبد ويقيم، فإن لم يثبت سمى حالاً[٢].

وهو مقام العبد بين يدى الله فيما يقام فيه من العبارات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع لله[٣]. وقد ورد ذكر المقامات بأنها المنازل الروحية التى يمر بها السالك إلى الله، فيقف فيها فترة من الزمن مجاهداً فى السمو الروحى.

وهذه المنازل لابد لها من جهاد وتزكية، ولذلك يقولون عنها: أنها مكتسبة. أنها اجتهاد فى الطاعة، ومواصلة فى التسامى فى تحقيق العبودية لله سبحانه![٤].

فالمقامات هى التى يندرج فيها الصوفى فى معراجه إلى الله، يندرج فيها من

---

(١) عبد الحفيظ فرغلى: ابن عربى، ص: ١٦٩.
(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، هامش ص: ٩٧-٩٨.
(٣) عبد الفتاح فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى، هامش ص: ٢٥٤.
(٤) عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال، ص: ٤٨.

مقام إلى مقام حتى يصل من التوبة الصادقة إلى القرب من الله تعالى[١]. وعلى ذلك فلا يصح الانتقال من مقام إلى مقام حتى يتحقق السالك تماماً بما قبله من مقامات[٢].

ونوجه الانتباه هنا إلى أن ترتيب المقامات ليس باعتبار أن السالك يقطع المقام، ويفارقه وينتقل إلى الثانى. كمنازل السير الحسى، هذا محال[٣].

ويشهد لهذا ما رواه ابن قيم الجوزية أنه قال: «ألا ترى أن «اليقظة» مع السالك فى كل مقام لا تفارقه، وكذلك «البصيرة»، و«الإرادة»، و «العزم». وكذلك التوبة فإنها كما أنها أول المقامات فهى آخرها أيضاً. بل هى فى كل مقام مستصحبة. ولهذا جعلها الله تعالى آخر مقامات خاصته.

كما لا يمكن أن يقال: يوجد مقام أعلى من مقام إلا للمقام نفسه، فوصول الإنسان إلى مقام ثم ترقية[*] إلى مقام آخر. يعنى أنه انتقل من مقام إلى مقام أعلى فأصبح الإنسان فى ترقى بين المقامات.

(هذا بالنسبة للفرد الواحد فى ترقية بين المقامات).

ومن هنا يرى الباحث أن المقامات ليست على درجة واحدة فمنها مايكون مقدمة للوصول إلى آخر. ويختلف الصوفية فى تحديد المقامات والأحوال على حسب أذواقهم ومشاربهم.

كما يختلف الصوفية فى حقيقة هذه المقامات والأحوال، فبعضهم يجعل بعض المقامات أحوالاً، والبعض الآخر يجعل بعض الأحوال مقامات. وكذلك يختلف الصوفية فى عدد هذه الأحوال والمقامات.

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص: ٣٧.

(٢) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ١٠١.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ١، ص: ١٠٣.

(*) لقد أورد الشعرانى أن الترقى لايكون إلا لمن يتصور فى حقه المخالفة فيتعاطى أسباباً تهبطه من مقامة العلى «إلى الأرض فيدعى للترقى إلى ما منه نزل فكان ذلك امتحاناً للخلق (كشف الحجاب والران ص: ٥٧ـ ٥٨).

فالسراج يجعلها سبعة مقامات، وعشرة أحوال. أما القشيرى صاحب «الرسالة» فإنه يتكلم عن أعداد كبيرة من المقامات والأحوال. ونجد السهروردى يلخص المقامات فى ثلاث هى: التوبة، والزهد، والعبودية. وأهم الأحوال عنده هو حال المحبة.

ولقد بين الغزالى أن للتصوف مقامات تسمى أحوالاً، ويضبطها قانون عام، وهو القول أنها مؤلفة من علم وعمل. فالعلم هو المبدأ الذى يولد الحال وثمرة الحال العمل. مثال ذلك: أن العلم فى مقام الشكر هو معرفة النعمة والمنعم، أما الحال فهو الفرح الحاصل بإنعامه، وأما العمل فهو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه[1].

ويرى ابن عجيبة أن لكل مقام علم وحال وعمل، فأول المقام علم وهو عبارة عن الوارد الإلهى الحافز على سلوك الطريق، ثم العمل وهو مايقوم به السالك من الرياضة والمجاهدة، ثم تأتى الأحوال التى تعده لنوال المقام، ويستمر السالك فى التدرج عن طريق هذا الإطار الثلاثى حتى يصل إلى مقام المعرفة ليتنعم باليقين والمشاهدة[2].

ولعل من ذلك يتضح لنا مدى تعمق ابن عجيبة فى بيان كيفية ارتباط المقامات والأحوال بالأعمال فلكل مقام ـ على ما يرى ـ علم وحال وعمل، وهذا هو نفس المعنى الذى ذهب إليه الغزالى فى ضوء ما تقدم.

وكذلك فقد استدل الرندى على أن المقام هو ناتج عن حسن الأعمال[3]. أما الشيخ زروق فقد جعل الأعمال والأحوال والمقامات يترتب بعضها على البعض، فالأعمال هى عبارة عن الحركات الجسمانية، والأحوال عبارة عن الحركات القلبية، أما المقامات فهى عبارة عما ينزل إلى القلب من المعارف ونحوها، ولذلك

(١) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٨٦.
(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣١٩.
(٣) ابن عباد الرندى: غيث المواهب العلية، جـ١، ص: ١٥٦.

فمن كانت معرفته أتم كان حاله أحكم، ومن كان حاله أحكم كان عمله أكمل[1].

ومن هنا قال ابن عطاء الله: حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال، وحسن الأحوال من التحقق بمقامات الانزال.

وعلى ذلك فقد أجمع المتصوفة على الربط بين الأعمال والأحوال والمقامات فى نظام تبادلى دائم ومتصل لارتباط المقامات وترتبها على بعضها البعض. والمعروف فى المصطلح الصوفى أن الحال والمقام مظهران للشعور الصوفى يتغاير معه من حال عارضة إلى مقام ثابت[2].

ولعل أوضح تعريف للمقام والحال والفرق بينهما هو ما أورده الهجويرى بقوله: «إن الحال معنى يرد من الحق إلى القلب دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد، أو جذبه بالتكلف حين يذهب، والمقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه فى محل الاجتهاد، وتكون درجته بمقدار اكتسابه فى حضرة الحق تعالى.

ويحدثنا الجنيد البغدادى عن بعض المقامات على التعيين، كمقام «المنقطعين» وعلامتهم قطع العلائق، «والمتصلين» وعلاماتهم وهب الحقائق، و«المستخلصين» وعلاماتهم الحب والاحاطة بالكلاءه والرعاية، و«الصديقين» الذين يليهم الأنبياء ارتفاعاً، و«المصطفين» وعلاماتهم البقاء بعد الفناء، وهو المقام الذى ذكر فيه الطوسى الاختلاف: هل هو خاص بالأنبياء أم هو أيضاً للأولياء[3].

ولكن الذى ينبغى الإشارة إليه فى هذا الصدد أن المقام أو المنزل عند الشاذلية لا يعد كسباً للعبد كما هو الحال عند معظم الصوفية، بل إنه يجئ نتيجة لما يتفضل به الرب على العبد الذى أعد نفسه لقبول هذه المنة الإلهية، وبذلك فلا

(١) عبد الفتاح بركة: الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية، ص: ٢٥٤.
(٢) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٣٣٩.
(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٧.

يسرى تعريف القشيرى للمقام كما سبق أن أوضحنا بأنه ما تحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف. لأن هذا التعريف فيه إثبات لحصول العبد على المقام بمجهوده، وهذا مخالف لمفهوم الشاذلى القائم على أن الله هو المعطى والواهب، وذلك بناء على اعتقاد الشاذلية بالقدرة الإلهية المطلقة ووجوب تحقق العبد بإسقاط التدبير من أول قدم له فى الطريق.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن الاختلاف فى ترتيب المقامات فى الطريق لا يشكل اختلافاً فى الفكر أو السلوك داخل المدرسة الصوفية الواحدة. وذلك لأن تلك المقامات ـ كما سبق القول ـ إنما تتوالى على السالك وفق ما وهبه الله من استعداد، ووفق ما يمن به تعالى على عبده، ولذلك تختلف المقامات من سالك إلى آخر داخل المدرسة الواحدة، برغم وحدة الأفكار والأساليب التى تقوم عليها التربية داخل المدرسة الواحدة.

ويجدر بنا أن نبين أن كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم فى ثنائية الضدين (الفناء والبقاء ـ الصحو والسكر ـ الخوف والرجاء)[1].

فالسالك يتقدم فى مقامات خلال طريق يهدف فى نهايته إلى الفناء فى الحق ثم البقاء فيه، وبذلك يتحقق بالتوحيد المطلق بالوصول إلى عين اليقين.

ولقد أورد الشعرانى: «أن جميع مقامات القوم، التى أولها التوبة، وآخرها نهاية المعرفة بالله تعالى»[2].

وهنا يعلق الشعرانى قائلاً: هذا بالنسبة للعبد ومعرفته، وإلا فلا نهاية لمعرفة الله من حيث هو سبحانه وتعالى. فغاية معرفة كل إنسان هى منتهى سيره، وكل سائر ينتهى به السير إلى حيث قسم الله، ولم يصل السائرون جميعاً ولن يصلوا إلى معرفة الذات. وعلى هذا إجماع العارفين المحققين.

---

(١) أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية، ص: ٢٢٧.

(٢) الشعرانى: أسرار أركان الإسلام، ص: ١٠٢.

ومما يروى عن ابن عجيبة أنه قال: الأعمال حركة الجسم بالمجاهدة، والأحوال حركة القلب بالمكابدة، والمقامات سكون القلب بالطمأنينة.

مثال ذلك: مقام الزهد مثلاً: فإنه يكون أولاً عمله مجاهدة بترك الدنيا وأسبابها، ثم يكون مكابدة بالصبر على الفاقة حتى يصير حالاً، ثم يسكن القلب ويذوق حلاوته فيصير مقاماً.

وكذلك التوكل: يكون مجاهدة بترك الأسباب، ثم يكون مكابدة بالصبر على مرارة تصرفات الأقدار، ثم يصير حالاً، ثم يسكن فيه ويذوقه فيصير مقاماً.

وكذلك المعرفة: تكون مجاهدة بالعمل فى الظاهر كترك العوائد من نفسه، ثم تكون مكابدة بالمعرفة والاقرار عند التعرفات، ثم يصير حالاً، فإذا سكنت الروح فى الشهود وتمكنت صارت مقاماً.

فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب: يعنى أنَّ الأحوال مواهب من الله جزاء لثواب الأعمال، فإذا دام العمل واتصل الحال صار مقاماً، فالأحوال تتحول وتذهب وتجئ، فإذا سكن القلب فى ذلك المعنى صار مقاماً وهو مكتسب من دوام العمل[1].

ولقد روى عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أقوال لها دلالة صوفية، منها قوله: «وجدت الخير مجموعاً فى أربعة: «أولها: التحبب إلى الله تعالى، والثانى: الصبر على أحكام الله تعالى، والثالث: الرضا بتقدير الله عز وجل، والرابع: الحياء من الله عز وجل»[2]. فكأنه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك وهى: المحبة، والصبر، والرضا، والحياء من الله.

والحكاية المنقولة عن سيدنا على رضى الله عنه أنه قال: «سلونى عن طرق

---

(١) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٩٩، ١٠٠.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف، ص: ٣٥، وانظر: جميل محمد أبو العلا: التصوف الإسلامى نشأته وأطواره (القاهرة: م قاصد خير، د. ت) ص: ٧٥.

السموات فإنى أعرف بها من طرق الأرض». ولعل هذا القول للإمام على أشار فيه إلى المقامات والأحوال.

وتأكيداً لما نقول ما يذهب إليه ابن عجيبة فى هذا الصدد قائلاً: «فإنَّ السالك يصير قلبه سماوياً، فهى طرق السموات ومستنزل البركات»[1].

ويشهد لهذا أيضاً ما أورده أستاذنا الأستاذ الدكتور/ أبو الوفا التفتازانى: لقد سأل رجل على عن معنى الإيمان؟ فقال له: الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد. ثم شرع يصف كل مقام من هذه المقامات.

وهنا يعلق الطوسى قائلاً: «إذا صح ذلك فهو أول من تكلم فى الأحوال والمقامات[2]. كما يشير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديثه الشريف عن المقام قائلاً: «**لكل مقام مقال**»[أ]. ويذكر الله سبحانه وتعالى أصحاب المقامات فى كتابه العزيز بمعان متفرقة، منها قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا ﴾(ب).

وقول تعالى: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾(جـ).

ويقول الله عن نفسه: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ ﴾(د).

أى خوف العبودية من مقام الربوبية ووعيد الله للعباد الظالمين. وقال تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾(هـ).

---

(١) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ١٦٧.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص: ٣٦.

(أ) أورده ابن عدى فى الكامل عن أبى طفيل موقوفاً عليه: «لكل مقام مقام ولكل زمان دولة ورجال». وهو ليس فى حديث وإنما مثل من أمثال العرب. السيد أحمد الهاشمى: جواهر الأدب (بيروت: مؤسسة المصارف، د.ت) جـ١ ص: ٣٢٥.

(ب) سورة مريم آية: ٧٣.

(جـ) سورة الإسراء آية: ٧٩.

(*) هذا المقام هو مقام التنزل الربانى الذى هو النفس الرحمانى، أعنى ظهور الوجود الحقانى فى مراتب التعيينات. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ٩٨).

(د) سورة إبراهيم آية: ١٤.

(هـ) سورة الصافات آية: ١٦٤.

وهذه الآيات إشارة إلى المقامات.

وقال آخرون: لا يكمل المقام الذى فيه السالك إلا بعد ترقيه إلى مقام فوقه، فينظر من مقامه العالى إلى ما دونه من المقامات فيحكم أمر مقامه[1].

وخاتمة القول: «من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بالمعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب، صلى الله عليه وسلم، فى أوامره، وأفعاله، وأخلاقه، والتأدب بآدابه: قولاً، وفعلاً، وعزماً، وعقداً، ونية»[2].

(١) أحمد صبحى: مرجع سابق، ص: ٢٢٧.
(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٤٣.

obeikandl.com

أولاً ـ التوبة

التوبة أصل كل مقام وقوامه، ومفتاح كل حال، وهى أولى المقامات. فمن لا توبة له لا حال له ولا مقام. فالتوبة لابد وأن تكون من الله على العبد. فتوبة الله على العبد رجوعه عليه سبحانه بعفوه وإحسانه وغفرانه، وتوبة العبد إلى الله رجوعه إلى ربه سبحانه بالندم على مافرط فى جانبه والعزم أن لا يعود إلى معاصيه(١).

والتوبة ثلاثة أقسام: أولها: التوبة. وأوسطها: الإنابة. وآخرها: الأوبة.

فإذا صحت التوبة صحت الإنابة. لأن الإنابة ثانى درجات التوبة. والمنيب على الحقيقة من لم يكن له مرجع سواه. فيرجع إلى الله من رجوعه، ثم يرجع من رجوع رجوعه، فيبقى شبحاً لا وصف له، قائماً بين يدى الحق، مستغرقاً فى عين الجمع.

والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين. قال الله تعالى: ﴿ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾(أ).

ويقال: من رجع عن المخالفات خوفاً من عذاب الله تعالى فهو تائب، ومن رجع حياء من نظر الله تعالى فهو منيب، ومن رجع تعظيماً لجلال الله فهو أواب(٢).

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٠٣.

(أ) سورة ص: آية: ٤٤.

(٢) أبو العزائم (محمد ماضى)، أسرار القرآن (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) جـ١، ص: ١٠٢.

كما يرى جمهور الصوفية أن أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى هو مقام التوبة[1]. وهنا يظهر سؤال هام مؤداه: ما العلاقة بين الفناء والتوبة؟ وفى الإجابة على هذا التساؤل المطروح نقول: التائب لم يتب فى الحقيقة، إنما الله هو الذى تاب عليه ويسرها له، فيجب على العبد أن يتوب من اعتقاده أنه تاب إلى الله ورجع إليه، ويجب أن يرد التوبة إلى أصلها وهو الله تعالى. أى جميع أعمال التوبة ودرجاتها، يتوب منها العبد كما تاب من فعله للتوبة وأسندها إلى موجدها الأول، والسابق بها إليه وهو الله تعالى.

وكذلك جميع العبادات والأعمال الظاهرة والباطنة التى يقوم بها العبد تجرى على هذه السنن المعبر عنها عند الصوفية بالفناء عن العمل. ثم الفناء عن الفناء[2].

ونؤيد ما نقول بما يذهب إليه القشيرى فى هذا الصدد فيما يرويه عن رابعة العدوية حيث قال: قال رجل لرابعة العدوية: إنى قد أكثرت من الذنوب والمعاصى، فلو تبت هل يتوب علىّ؟ فقالت: لا، بل لو تاب عليك لتبت[3].

ومما نستدل به أيضاً ما يراه أبو حفص الحداد[*]: فيقول: «ليس للعبد فى التوبة شئ، لأن التوبة إليه لا منه».

وعلى هذا القول السابق فالتوبة ليست من أعمال الإنسان، ولكنها نعمة من نعم الله تعالى. وهذا المذهب يوافق بالتقريب مذهب الجنيد، والواقع أنه يوافق مذهبه تماماً، إذ أن من معانى الفناء عنده «الفناء عن الفعل» بنسبته إلى الحق تبارك وتعالى وتوفيقه.

---

(١) عبدالعزيز الديرينى: طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب، تحقيق محمود على إبراهيم داود ص:١٠٦.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، هامش ص: ٢٦٠.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٤٥، ٤٦.

(*) هو أبو حفص عمر بن سلمه توفى سنة ٢٧٠هـ وقيل سنة ٢٦٧هـ. (السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٢٧).

وعندما ندخل مع الجنيد، إلى ميدان الصلة بين التوبة والفناء، كان للمسألة وجه آخر، بالإضافة إلى «التوفيق»، و «قضية الفعل الإنسانى» وهو صلتها بمفهوم الذنب عنده. فقد جاء على لسان الجنيد: «قرأت كتباً عديدة، لكننى لم أر شيئاً مفيداً مثل هذا البيت:

وإن قلت: ما أذنبت، قالت مجيبة حياتك ذنب لا يقاس به ذنب

فإن مجرد انقطاع الذكر شهود للنفس، أو الغير عامة، وهو يعتبر عن هذه اللحظات الرائعة من الإحساس بالحضور مع الحق، ومن ثم أشبهت الذنب الذى يؤدى بطبيعته إلى البعد عن الحق، تبارك وتعالى.

ولكن هل وصل الجنيد إلى القول بأن الحق هو التائب على عبده بالمعنى الوجودى، لا من ناحية الفعل، أو التوفيق، أو الفناء؟

هذا ما لا نستطيع تبينه عند الجنيد، لأن طبيعة مذهبه تأبى هذا المفهوم. فالمقصود هو الفناء الشعورى، بالإضافة إلى شدة تقيده بالمنقول حسبما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد مصطفى(١).

وخلاصة القول أن الجنيد قد أرسى للصوفية مفهوم التوبة بالمعنى العام والخاص. وقد تميز الأخير، بربطه بفكرة «الفناء الصوفى»، ولكنه لم يقع فى ورطة المفهوم الوجودى.

وقد احتلت التوبة عنده مكانة كبرى، كما هى فى الإسلام، إذ اعتبرها أصلاً من أصول الطريق، فى بعض نصوصه إذ يسأل سائل: كيف الطريق إلى الله تعالى؟

فيقول مجيباً: «توبة تحل الإصرار، وخوف يزيل العزة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات، ومراقبة الله فى الخواطر(*)»(٢).

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٤٥ـ٤٦.

(*) الخواطر: مفردها الخاطر. والخاطر كما يعرفه أئمة الصوفية على أربعة أوجه، أولاً: خاطر من الله، وثانياً: خاطر من الملك، وثالثاً: خاطر من النفس، ورابعاً: خاطر من العدو (الكلاباذى: التعرف ص: ١٠٩).

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الصفحات.

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن التوبة درجات: التوبة من الذنب، ثم التوبة من استكثار الطاعة، ثم التوبة من استقلال المعصية، ثم التوبة من تضييع الوقت، ثم التوبة مما دون الحق من التوبة وغيرها. أى التوبة من التوبة[١].

فالتوبة من التوبة كما قال بعض الصوفية تعنى عندهم: أن يتوب الإنسان عن قلة صدقه فى قوله وفعله[٢]. ومعنى ذلك: أن يلاحظ التائب أن التوبة قد سبقت له من الله تعالى قبل أن ينطق بها لسانه، ويعزم عليها بقلبه، لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ﴾[أ].

والتوبة من التوبة معناها: أنه فنى عن نفسه وتاب عنها وبقى مع الله، أى ليس هناك شئ يتوب عنه[٣].

فإذا علمنا أن الفناء عن الفناء هو أعلى مراحل الفناء، فإن التوبة من التوبة هى أعلى مراحل التوبة لمن استغرقه النظر إلى ربه ومتعه هذا الاستغراق من الاشتغال بأمور نفسه اكتمل فناؤه وتوبته، بل وصل إلى أعلى مراحلها[٤].

ويتوجب علينا أن نتيقظ لما قاله صاحب «المنازل» بصدد التوبة: فيدلى برأيه هنا قائلاً: «لا تتم التوبة إلا بالانتهاء إلى التوبة مما دون الحق. ثم رؤية علة تلك التوبة، ثم التوبة من رؤية تلك العلة»[٥]. ومن ثم يمكن القول أن الهروى يشير إلى توبة الخواص حسبما يرى الباحث. فالتوبة مما دون الله: أن يخرج العبد بقلبه عن إرادة ما سوى الله تعالى. فيعبده وحده لا شريك له بأمره وباستعانته. فيكون كله له وبه.

---

(١) ابن الخطيب: مرجع سابق، ص: ٢٦.
(٢) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ص: ١٠٤.
(أ) سورة التوبة: آية: ١١٨.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) القشيرى: الرسالة، بشرح الشيخ زكريا الأنصارى ص: ٥١.
(٥) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٢٠٤.

ومعنى التوبة مما دون الحق يتضمن مقام الفناء، ثم البقاء بعد الفناء، لا التوقف أو التلاشى عبر الفناء[1].

ولعلنا نلاحظ أن هذا أمر لا يصح إلا لمن استولى عليه سلطان المحبة. فامتلأ قلبه من الله محبة له، وإجلالاً، وتعظيماً، وذلاً، وخضوعاً، وانكساراً بين يديه وافتقاراً إليه. فإذا صح له ذلك بقيت عليه عندهم بقية أخرى، هى علة فى توبته. وهى شعوره بها، ورؤيته لها، وعدم فنائه عنها. وذلك بالنسبة إلى مقامه وحاله ذنب. فيتوب من هذه الرؤية.

فهاهنا ثلاثة أمور: توبته مما سوى الله. ورؤيته هذه التوبة، وهى علتها، وتوبته من رؤية تلك العلة. وهذا عند القوم الغاية التى لاشئ بعدها. والنهاية التى لا تكون إلا لخاصة الخاصة، وأن رؤية العبد فعله، واحتجابه به عن ربه، ومشاهدته له: عله فى طريقه موجبة للتوبة.

ولقد انتقد ابن قيم الجوزية هذا القول السابق قائلاً: وأما رؤية العبد لفعله واقفاً بمنة الله وفضله، وحوله، وقوته، وإعانته فهذا أكمل من غيبته عنه. وهو أكمل من المقام الذى يشيرون إليه، وأتم عبودية، وأدعى للمحبة، وشهود المنة على شئ لا شعور للمشاهد به ألبته[2].

كما أضاف قائلاً: «إن مراد التائب أن يتوب من رؤية التوبة. فإنها إنما حصلت له بمنة الله ومشيئته. ولو خلى ونفسه لم تسمح بها ألبته. فإذا رآها وشهد صدورها منه ووقوعها به وغفل عن منة الله عليه: تاب من هذه الرؤية والغفلة. ولكن هذه الرؤية والغفلة ليست هى التوبة، ولا جزءاً منها، ولا شرطاً لها بل هى جناية أخرى عرضت له بعد التوبة. فيتوب من هذه الجناية، كما تاب من الجناية الأولى.

---

(١) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية، ص: ٢٨٨.
(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، ص: ٢٠٤.

فما تاب من ذنب إلا أولاً وآخراً. فكيف يقال يتوب من التوبة؟!

ونحن نميل إلى الأخذ برأى ابن قيم الجوزية فيما ذهب إليه بصدد أن التوبة لا تكون إلا من ذنب لأن هذا الرأى يتشابك مع الكتاب والسنة. كما أن هذا رأى موافق للفطرة السليمة والعقل الرشيد والواقع المشاهد. ويوضح لنا حقيقة هى من أهم الحقائق التى لا مراء فيها، والتى تخرج على هديها كبار العلماء العارفين.

كما صرح قائلاً: «والذى ساقهم إلى ذلك: سلوك وادى الفناء فى الشهود، فلا يشهد مع الحق سبباً ولا وسيلة ولا رسماً.

لكنه أضاف قائلاً: «ونحن لا ننكر ذوق هذا المقام، وأن السالك ينتهى إليه، ويجد له حلاوة ووجداً ولذة لا يجدها لغيره. وإنما يطالب أربابه والمشمرون إليه بأمر وراءه. وأن هذا هو الكمال. وهو أكمل من حال من شهد أفعاله ورآها، ورأى تفاصيلها مشاهداً لها، صادرة عنه بمشيئة الله وإرادته ومعونته. فشهد عبوديته مع شهود معبوده. ولم يغب في شهود العبودية عن المعبود. ولا بشهود المعبود عن العبودية. فكلاهما نقص. والكمال أن تشهد العبودية حاصلة بمنة المعبود وفضله ومشيئته. فيجتمع لك الشهودان. فإن غبت بأحدهما عن الآخر فالمقام مقام توبة. وهل فى الغيبة عن العبودية إلا هضم لها؟!»[1].

وفى رأينا تعتبر التوبة نوعاً من الفناء حيث ينظر إليها على أنها مقام من مقامات الانقطاع إلى الله والرجوع عن كل ما يخالف الأوامر الإلهية.

لكن الذى لا ينبغى إغفاله أن العارف بالله، وأسمائه، وصفاته، وحقوقه، يعلم أن العبد أحوج ما يكون إلى التوبة فى نهايته، وأنه أحوج إلى التوبة من الفناء[2]. ومن ثم يمكن أن نفهم ما يذهب إليه الهجويرى عندما يحدثنا عن التوبة

(١) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، ص: ٢٠٤.
(٢) المرجع السابق، جـ ٣، ص: ٣١٥.

فيقول: «التوبة الرجع من المعصية إلى الطاعة، ومن النفس إلى الحق»[1]. فهى ولاشك فناء عن المعاصى وعن الصفات الدنيئة، وفناء المخالفات وبقاء الموافقات[2]. وهذا تقتضيه التوبة النصوح فهو ثابت بوصف التوبة.

ويرى الباحث أن الهجويرى يتفق مع ابن قيم الجوزية فيما ذهب إليه بصدد التوبة.

وقد سئل الشبلى عن التوبة، فقال «ألا تشهد فى الدارين سواه، أى لا تشهد فى الدارين خالقاً، أو رباً، أو رازقاً، أو مؤثراً ومدبراً سواه، وإن شهدت ليس لأحد وساطة أو أثراً فى عمل ما، فلا تلتفت إلى ذلك[3].

ويعلق الشعرانى على هذا القول السابق للشبلى قائلاً: «وليس معنى هذا أن لا تشهد غير الله أصلاً من جميع الأكوان فإن ذلك لا يصح للمقربين». والشاهد على ذلك ما نراه فى معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**(أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد): ألا كل شئ ما خلا الله باطل**»[أ].

ونضيف بدورنا متحدثين عن توبة السالك فنقول: «أما توبة السالك فتحدث عن انتقال نفس يتم بعده استحضار الله فى كل خطوة من الخطوات وآية ذلك عصيان النفس أو إماتتها»[4].

وهنا نرى بأن التوبة فى حقيقتها ماهى إلا فناء للإرادة وإسقاط للتدبير.

فالتوبة هى بداية العبد ونهايته. وحاجته إليها فى النهاية ضرورية. كما أن حاجته فى البداية كذلك. كما نرى أن مقام التوبة أول المقامات، وأوسطها،

---

(١) الهجويرى: مرجع سابق جـ ٢ ص: ٩٣٦.

(٢) النووى: بستان العارفين، ملحق تنبيه الغافلين للسمرقندى (القاهرة: مطبعة الحلبى، د.ت) ص: ٢٤٤.

(٣) طه عبد الباقى سرور: التصوف والإمام الشعرانى، ص: ٩٥.

(أ) هذا القول رواه لبيد بن ربيعه بن مالك بن جعفر بن كلاب بن إسحاق (ابن هشام: السيرة: القاهرة: م الغنية، سنة ١٩٧٤م، جـ ٤، ص: ١٤٠، وانظر: الغزالى: إحياء علوم الدين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٧٥م) جـ٢ ص: ٣٠٢.

(٤) إبراهيم بسيونى: نشأ التصوف الإسلامى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٦م) ص: ١٢٠.

وآخرها. فلا يفارقه العبد السالك، ولايزال فيه إلى الممات. وإن ارتحل إلى مقام آخر ارتحل به، واستصحبه معه، ونزل به.

فالتوبة هى الغاية التى يجرى إليها العارفون بالله وعبوديته. وما ينبغى له. ومن الواجب على العبد أن يتفهم حدود التوبة وصدقها فى وقتها والدوام على الحرص على ما عند الله فهو أبقى لأن ما عندنا ينفد وماعند الله باق.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن مقام التوبة جمع المقامات كلها. فكأن التوبة هنا تعتبر بمثابة القاسم المشترك الأعظم بين المقامات حسبما يرى الباحث.

أو بعبارة أخرى محور الارتكاز التى ترتكز عليه جميع المقامات عند الصوفية إن سمح لى بهذا التعبير.

ثانياً ـ المجاهدة

يرى ابن عربى أن المجاهدة هى حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال[1]. ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوم قدموا من الجهاد: «**مرحباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: يارسول الله وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس**»[أ].

كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**المجاهد من جاهد نفسه، فمن مات عن هواه فقد حى عن الضلالة وبمعرفته عن الجهالة**»[ب].

ولقد اختلفت عبارات السلف فى حق الجهاد: فقال ابن عباس رضى الله عنه: «هو استفراغ الطاقة فيه وألا يخاف فى الله لومة لائم»[2].

ومن أقوال المحاسبى فى هذا الصدد: «من اجتهد فى باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره، ومن حسن معاملته فى ظاهره مع جهد باطنه ورثه الله الهداية إليه لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[جـ].

وقيل للجنيد رضى الله عنه: متى يصير داء النفس دواءها؟ فقال: إذا خالفت

---

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٧.

(أ) رواه البيهقى فى الزهد.

(ب) رواه الترمذى وابن حنبل (انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، مادة جهد جـ١ ص: ٣٨٩).

(٢) ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، جـ ٣، ص: ٨.

(جـ) سورة العنكبوت: آية: ٦٩.

النفس هواها[1]. وقال الشبلى: مجاهدة النفس بالنفس خير من مجاهدة النفوس بالنفس. كما قال: إذا وجدت قلبك مع الله فاحذر من نفسك، وإذا وجدت قلبك مع نفسك فاحذر من الله[2].

ويقول السادة الصوفية إن المؤمن فى تهذيب نفسه ينتقل من العبادة إلى العبودية، ثم ينتقل من العبودية إلى العبودة. فالعبادة تكون لأهل المجاهدات، والعبودية تكون لأهل المكابدات، والعبودة تكون لأهل المشاهدات. ومن حكمهم فى هذا: النعمة العظمى الخروج من النفس لأن النفس أعظم حجاب بينك وبين الله عز وجل.

كما تجدر الإشارة إلى ما يرويه البسطامى، فقد أورد: وقفت نفسى مع المصلين فلم أر لى معهم قدماً، ووقفت نفسى مع الصائمين فلم أر لى معهم قدماً، فقلت: يارب: كيف الوصول إليك؟ فقال اترك نفسك وتعال: وينبغى هنا أن نبين أن أحوال الفناء فى الله والاتصال بالقدرة العلية، تحتاج من الطالب المجاهدة الدائمة بالعقل والقلب والشعور والاحساس، والحب العميق، أو ما يسميه السالك فى الطريق بالعشق. وتحتاج أيضاً للانضباط وحسن السير والسلوك[3].

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة فى المدرسة الشاذلية أن جميع ما تقوم بإلزام المريد به من مجاهدات إنما يهدف إلى التوجه بالمريد مباشرة نحو الهجرة إلى الله. فالقاعدة الأساسية إذن فى المجاهدة عند الشاذلية تقوم على رؤية الله فى كل شئ، فهو تعالى الذى يتولى أمر المريد سواء أقدر له أن يتبع طريق الترقى أم وهبه منته وجذبه إليه فأوصله إلى المعرفة به وتوحيده مباشرة بدون تكبد مشقة الترقى فى المقامات أو المنازل التى يتألف منها طريق السالك السيار[1].

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ٣، ص: ٦٤.
(٢) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف بالحب الشريف، ص: ٦١.
(٣) عباس المسيرى: اليوجا والتصوف والرهبن،ة ص: ٧٧.
(٤) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢٦٠.

ويتابع ابن عطاء الله شيخه الشاذلى فيقول فى وصاياه: «إنما حجاب الغيوب وجود العيوب، فالتطهر من العيب يفتح لك باب الغيب. . . وإن ملكوت الله لا يؤذن بالدخول فيه إلا لمن طهر من آفات البشرية بالتخلق بأخلاق الله، ووجوب الفناء عما سوى الله، والتحقق بالعبودية بالامتثال لأوامر الله، والاستسلام لأحكام الله، فإن تصل إلى ذلك فلك منفسح فى الغيب ومستوطن فى الملكوت[1].

كما يرى ابن عجيبة أنه إذا حضر قلب السالك، وغاب عن نفسه ووهمه لما وجد غير الله. ومعنى ذلك أنه إذا أتم السالك مجاهدة نفسه، فسوف يصل إلى المعرفة ويزول عنه الوهم ولن يجد فى الوجود حقيقة سوى الله[2].

وثمة مفارقة لطيفة حول العلاقة بين الشكر عند الشاذلى والمجاهدة[*] عند الغزالى، نتساءل معها: ما الفرق بين طريقة الشاذلى التى تقوم على الشكر لله والأنس بالنعم، والفرح بالعطايا من غير تكلف، ولا مشقة، وبين طريقة الغزالى التى مدارها الرياضة مع مخالفة النفس، من معاناة ومشقة، وسهر وجوع، وهل الطريقان متوافقان على الرياضة؟ أم هل يأمر الشاذلى مريده بالشكر بعد القرب أى بعد الرياضة، أم أن المريد المبتدئ يبدأ بالشكر على النعم والفرح بالله؟

والجواب عن هذا كما يخبرنا الدباغ: إنَّ طريق الشكر هو الأصل، وهو الذى كانت عليه قلوب الأنبياء والأصفياء، والشكر قائم على عبادة الله، وعلى إخلاص العبودية، والبراءة من جميع الحظوظ، والاعتراف بالعجز، والتقصير مع

---

(١) ابن عطاء الله: رسالته إلى إخوانه بالإسكندرية ملحق لطائف المنن، ص: ٣٣٧.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٦٨.

(*) قال سليمان بن داود عليه السلام إن القاهر لنفسه أشد ممن يفتح المدينة وحده. وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه ما أنا ونفسى إلا كراعى غنم كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب آخر. من أمات نفسه يلف فى كفن الرحمن ويدفن فى أرض الكرامة ومن أمات قلبه يلف فى كفن اللعنة ويدفن فى أرض العقوبة. (الغزالى: مكاشفة القلوب ص: ٢٩).

الله، وهذا رقى للقلب على مر الزمان، ولما علم الله بصدق طريقهم أثابهم بما يقتضيه كرمه من الفتح فى معرفته ونيل أسراره.

ولما علم أهل الرياضة بما حصل لهؤلاء الشاكرين من الفتح والكشف جعلوا ذلك مطلوبهم، وذلك بالجوع والسهر، والصيام ودوام الخلوة، أى بمختلف الرياضات حتى حصلوا على ماحصلوا. فالهجرة بطريق الشكر كانت إلى الله ورسوله فى أول الأمر، لا إلى الفتح والكشف ونيل المقامات عن طريق الرياضات والمجاهدات، فالفتح يأتى بطريق الشكر هجومياً بغير تكلف من العبد ولا تشوقاً إليه، بينما العبد بطريق الرياضة فى مقام طلب التوبة والندم، والاستغفار من الذنوب، فيأتيه الفتح على هذا الحال.

والطريقتان فى رأى الشيخ الدباغ متفقتان، لكن طريقة الشكر أصوب وأخلص.

كما أن الطريقتين متفقتان على الرياضة، إلا أن الشكر يتعلق برياضة القلوب من التزام الوقوف على بابه تعالى، ومن اللجوء إليه فى الحركات والسكنات والبعد عن الغفلة[1].

بينما أهل المجاهدة لما جاهدوا ذاقوا، ولما ذاقوا سكروا، ولما سكروا شاهدوا، فلما شاهدوا ارتووا، فلما ارتووا عملوا، فلما عملوا ارتقوا، فلما ارتقوا وصلوا، فلما وصلوا فنوا، ثم بقوا فى الله، ولله، وبالله، ومع الله.

---

(١) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٨٧.

ثالثاً ـ الزهد

الزهد فى الإسلام معناه: ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها، وهذا معناه أن يتحرر تماماً من كل ما يعوق حريته[١].

وعلى ضوء هذا التعريف السابق للزهد يحدد لنا الربط بين الزهد والحرية. فمهوم الحرية فى التصوف يعنى تحرر نفس الإنسان من الهوى، ومن التعلق بالدنيا، ولذاتها، وزخرفها[٢].

فالحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجرى عليه سلطان المكونات، وعلامة صحتها: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء فيتساوى عنده أخطار الأعراض على حد قول القشيرى[٣].

وعلى هذا النحو يمضى ابن أدهم قائلاً: «الحر من خرج من الدنيا قبل أن يخرج منها»[٤]. ولهذا قال بعض المشايخ: من دخل الدنيا وهو عنها حر، ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حر»[٥]. فكون الأكوان معك يقتضى ملك

---

(١) الشعرانى: الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية، تحقيق عبد البارى محمد داود، رسالتنا لدرجة الماجستير، ١٩٨٧م، ص: ٢٩٩.

(٢) محمد كمال إبراهيم جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ص: ٢٨٢.

(٣) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٩م) ص: ٢٣٧.

(٤) عبد القادر محمود: الفلسف الصوفية، ص: ١٥٩.

(٥) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق وشرح أحمد الحلوانى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ٦٠.

لها، واستغناؤك عنها، فأنت حينئذ حر عنها، وهى محتاجة إليك، وخادمة لك. هذا هو المعنى الحقيقى للزهد فى الإسلام[١].

ويعرف صاحب «التعرف» الزهد فى لفظة الجنيد رحمه الله بأنه خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من التتبع. ومعنى ذلك: السخاء والجود بما فى اليد من ممتلكات، وعدم النظر بالقلب إلى أملاك الناس[٢].

ويؤكد هذا أيضاً ما ذهب إليه الجنيد وقد سئل عن الزهد فقال: «استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب»[٣]. وقد أشار إلى الزهد ثالثاً فقال: «امتلاء اليد وتخلى القلب»[٤].

والمعروف أن الزهد بالمعنى الصوفى أن يكون عندك المال والجاه وتزهد فيه. فالزهد أن تكون معرضاً عما تملك، لا أن تكون معرضاً عما لا تملك، فإن من لايملك شيئاً فيم يكون زاهداً؟!

والعبد إذا زهد فى دنياه بقلبه، فإن ذلك يعنى أنه فنى عن رغبته فى الدنيا وزخرفها وفى نفس الوقت بقى بالصدق والحق فيها[٥].

ومن هنا يرى الباحث أن الفناء والبقاء متكاملان.

وقد جمع أبو سليمان الدارانى أنواع الزهد كلها فى كلمة فقال: «هو ترى ما يشغلك عن الله عز وجل»[٦]. وأضاف قائلاً: كل ما شغلك عن الله تعالى من أهل أو مال أو ولد فهو عليك شئوم»[٧].

فالزهد تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء حسبما يرى الشبلى[٨].

---

(١) أبو الوفا التفتازانى: الإنسان والكون (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٥م) ص: ١٩٤.

(٢) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٩١.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ٣٤.

(٤) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ٩٤.

(٥) عباس المسيرى: اليوجا والرهبنة والتصوف، ص: ٦٥.

(٦) الفشنى (أحمد بن حجازى): المجالس السنية فى الكلام على الأربعين النووية، ص: ٩٥.

(٧) القشيرى: مرجع سابق، ص: ١٥.

(٨) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء للغزالى، جـ١، ص: ٩٦.

وأعلى مراحل الزهد عند الشبلى هو الفناء عما سوى الله تعالى. وقد أشار إلى هذا المعنى عندما قال: «أن تزهد فيما سوى الله تعالى»[١]. والفناء على هذا النحو يكون سلباً للعبد عن دنياه بمحض إرادته كما أن الفناء فى الزهد يشير إلى زوال الرغبة والحرص والأمل[٢].

ويحدثنا صاحب «المنازل» عن الزهد قائلاً: «الزهد هو إسقاط الرغبة عن الشئ بالكلية».

ويعلق ابن قيم الجوزية علي ذلك قائلاً: «ويريد بالشئ المزهود فيه: ما سوى الله. والإسقاط عنه: إزالته عن القلب وإسقاط تعلق الرغبة به. وقوله بالكلية: أى بحيث لا يلتفت إليه ولا يتشوق إليه»[٣]. ومن الغريب أن نجد العلاقة واضحة بين الزهد والفناء عند الصوفى الشاطح أبو يزيد البسطامى ذلك أنه جعل من زهده مراحل وأيام:

ففى المرحلة الأولى: أسقط الدنيويات. وفى الثانية: أسقط الأخرويات.

وفى الثالثة: أسقط عما سوى الله وفنى عن كل شئ فى الوجود عداه. أما الرابعة: وهى أعلى المراحل جميعاً فلم يبق له سوى الله جل شأنه[٤].

فحقيقة الزهد فى ضوء ما أسلفنا فراغ القلب مما سوى الرب تبارك وتعالى[٥]؛ وبذلك يعيش الفانى فى تسرمد روحى مع الواحد، وذلك بالخروج تماماً من هموم الدنيا ورغباتها، وترك عالم التعدد والشتات إلى جمعية قدسية مع الله فيشم رائحة الجنة وهو مازال على الأرض[٦].

وكان عبد الله بن المبارك يقول: «دعواك الزهد من نفسك يخرجك عن الزهد»[٧]. وفى هذا المعنى يقول الشاذلى لمن زهد فى الدنيا: «والله لقد عظمتها

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ١٣٦.
(٢) النووى: بستان العارفين (هامش تنبيه الغافلين للسمرقندى) ص: ٢٢٤.
(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ١١.
(٤) الطوسى: اللمع، ص: ٤٦٨.
(٥) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ١٣٢.
(٦) مصطفى محمود: من أسرار القرآن (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٧٨م) ص: ٢٧.
(٧) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ٥١.

إذا زهدت فيها»، بل ذهب إلى القول: ومثل هذا الزاهد فيما زهد فيه فناء الفانى عما فنى عنه، فإثبات أنك فان عن الشئ إثبات لذلك الشئ، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك»[1].

وإلى هذا أشار صاحب «الدرة الفاخرة» قائلاً: «كمال الزهد هو الزهد فى الزهد بأن لا يعتد به ولا يراه منصباً، فإن من ترك الدنيا وظن أنه ترك شيئاً فقد عظم الدنيا. إذ الدنيا عند ذى البصائر لا شئ[2]. فالزهد فى الزهد هو استحقار مازهدت فيه واستواء الحالات عندك والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادى الحقائق حسبما يرى السهروردى[3].

وإلى مثل هذا الرأى ذهب أبو سعيد الأعرابى متحدثاً عن أشياخه الصوفية إذ يقول: «إنما الزهد عندهم خروج قدر الدنيا من القلب إذ هى لا شئ، ولا يكون فى نفسه زاهداً لأنه لم يترك شيئاً إذا كانت لا شئ. وهذا لعمرى هو الزهد فى الزهد. لأنه زهد ثم لم ينظر إلى زهده، فزهده إذ لم ير شيئاً لأنه زهد فى لا شئ».

وهذا يشبه ما نقول: إنَّ حقيقة الزهد هو الزهد فى النفس، لأنه قد يزهد فى الدنيا لنفسه طلباً للعوض، فيكون ذلك رغبة على صفة، فإذا زهد فى النفس التى يريد لها الأعواض على الزهد فهو حقيقة الزهد[4].

والشاهد على ماسبق مايرويه لنا السهروردى بقوله: ليس الزهد فى الزهد الذى نرى، إنما الزهد فى الزهد بالخروج من الاختيار فى الزهد، لأن الزاهد اختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر، فإذا أقيم فى مقام الترك أى ترك الإرادة وانسلخ من اختياره كاشفة الله تعالى بمراده وكان ذلك هو

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى، ص: ٨٩.
(٢) ملا الجامى: الدرة الفاخرة، ص: ٢٤١.
(٣) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١١٣.
(٤) أبو طالب المكى، محمد بن على بن عطية الحارثى: قوت القلوب (لبنان: دار صادر، د.ت) جـ١ ص: ٢٨٦.

الزهد حقاً. فيترك الدنيا بمراد الحق لا بمراد نفسه فيكون زهده بالله تعالى حينئذ، أو يعلم أن مراد الله منه التبس بشئ من الدنيا، فما يدخل بالله فى شئ من الدنيا لا ينقص عليه زهده. فالزاهد هذا استوى عنده وجود الدنيا وعدمها، إن تركها تركها بالله، وإن أخذها أخذها بالله[1]. وهذا هو الزهد فى الزهد.

ويستطرد السهرودى قائلاً: وقد رأينا بعض العارفين من أقيم فى هذا المقام. وفوق هذا مقام آخر فى الزهد وهو لن يرد الحق إليه اختياره لسعة علمه وطهارة نفسه فى مقام البقاء فيزهد زهداً ثالثاً، ويترك الدنيا بعد أن مكن من ناصيتها وأعيدت عليه موهوبة، ويكون تركه الدنيا فى هذا المقام باختياره، واختياره من اختيار الحق، فقد يختار تركها حيناً تأسياً بالأنبياء والصالحين. وهذا مقام التصوف لأقوياء العارفين زهدوا ثالثاً بالله كما رغبوا ثانياً بالله كما زهدوا أولاً بالله. وهذا يشبه من قال: إنَّ حقيقة الزهد فى الفناء هو الزهد فى البقاء لأن العبد ربما زهد فى الفناء فلم يزهد فى البقاء فيكون فيه بقية من الرغبة. فإذا زهد فى البقاء فهو حقيقة الزهد فى الفناء إذا كان الفناء يراد للبقاء[2].

---

(١) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٢٣٣.

(٢) أبو طالب المكى: المرجع السابق، نفس الصفحة.

رابعاً ـ الورع

اختلف الناس فى الورع على ثلاثة أقوال ساقها المحاسبى فى «المكاسب»: ١ ـ ترك ما حاك فى الصدر، من جميع الحكايات ٢ ـ الوقوف عند كل شبهة، إذا لم يتبين فيها الحلال من الحرام. ٣ ـ ترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس[١].

وقد عرفه بعضهم بأنه: الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس فى كل طرفة[٢]. وسئل بعضهم عن الورع فقال: هو أن تطالب نفسك بما يطالب به الشريك الشحيح شريكه فينافسه فى النقير[*] والقطمير[**][٣].

ومما رواه الحسن بن على رضى الله عنهما قال: «حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[أ].

وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه: كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة

---

(١) المحاسبى: القصد والرجوع إلى الله، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: دار التراث العربى ط١، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٤٦١، والرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله، تحقيق عثمان الخشت (القاهرة: ط١ سنة ١٩٨٤) ص: ٧٣، وانظر: عبد الله بن المبارك: الزهد والرقائق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى (القاهرة: دار عمر بن الخطاب، د.ت) ص: ٥٦.

(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٥٠.

(٣) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، ص: ١٣٦.

(*) النقير: النكتة فى ظهر النواة كالنقرة والنقر بكسر النون والأنقور الضم (الفيروزبآدى: القاموس المحيط، جـ٢، ص: ١٥٢).

(**) القطمير: القطمير والقطمار بكسرهما شق النواة أو القشرة التى فيها (المرجع السابق ص: ١٢٤).

(أ) رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح، ويقول الإمام النووى: معناه: اترك ماتشك فيه، وخذ ما لا تشك فيه.

أن نقع فى باب من الحرام[١]. وقال أيضاً: أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[أ]

فقال: لا أدرى. فقيل له: قل من ذات نفسك. قال: أى أرض تقلنى، وأى سماء تظلنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأيى ما لا أعلم[٢].

وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: «بالورع عما حرم الله يقبل الدعاء والتسبيح»[٣].

وقال أبو هريرة رضى الله عنه: «جلساء الله غداً أهل الورع والزهد». ومن كلام بعض الصالحين: لكل عمل كمال، وكمال الدين الورع[٤].

كما قال بعض السلف: فتشت الورع فما وجدت فى شئ أقل منه فى اللسان[٥].

ويحكى عن الفضيل أنه قال: يزعم الناس أن الورع شديد وما وردّ علىّ أمران إلا أخذت بأشدهما، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك[٦].

وفى خبر مسند عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**لو صليتم حتى تكونوا كالحنايا، وصمتم حتى تكونوا كالأوتار ما نفعكم ذلك إلا بورع صادق**[ب].

ومما يحكى عن الإمام الجنيد رضى الله عنه قوله: «الورع فى الكلام أشد منه فى الاكتساب وهو يدل على تدقيق فى تحرى الشبه، ولا ينتبه إلى ذلك إلا

---

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٩٠.

(أ) سورة عبس: آية: ٣١.

(٢) النووى: بستان العارفين، ملحق تنبيه الغافلين للسمرقندى، ص: ٤٧.

(٣) ابن رجب: جامع العلوم، الحكم جـ١، ص: ٢٢٨.

(٤) ابن الأشبيلى: الذخائر والأعلاق، ص: ٧٢.

(٥) المكى: قوت القلوب، جـ ١، ص: ٩٦.

(٦) محمد محمود مصطفى عميرة: جوانب من عظمة الرسول، ص: ١٠.

(ب) رواه أبو ذر مع الاختلاف فى اللفظ. وأوله: يا أبا ذر كن ورعاً تكن أعبد الناس.

القليل. وقد وضع الجنيد بجودة تعبيره هذه الحقيقة على هيئة كلمة موجزة، إذ يقول: «أعلم الناس بالآفات أكثرهم آفة»[١].

ولهذا يضع الجنيد قاعدة هامة من قواعد الورع، تقوم على أساس التقصى فى تطهير الباطن، ويقول ما بلغ أحد درج الحقيقة إلا وجب عليه التقيد بحقوق العبودية وحقيقتها، وصار مطالباً بآداب كثيرة لم يطالب الله بها غيره.

ومما ذكره السلمى فى «طبقاته» نقلاً عن الوراق أنه قال: «لا يصل العبد إلى شئ من التقوى وعليه بقية من الزهد والورع[٢]. ويؤيد هذا أيضاً ما يرويه المحاسبى حيث قال: أصل الطاعة الورع وأصل الورع التقى، وأصل التقى محاسبة النفس[٣].

كما يصور لنا يحيى بن معاذ العلاقة بين الورع والزهد قائلاً: كيف يكون زاهداً من لا ورع له؟ تورع عما ليس لك، ثم ازهد فيما لك[٤].

ويعرج بنا قائلاً: الورع على وجهين: ورع فى الظاهر، وورع فى الباطن. فورع الظاهر: أن لا يتحرك إلا لله. وورع الباطن: هو أن لا تدخل قلبك سواه[٥].

وهنا ينبغى أن نشير إلى ماذكره الشبلى عن الورع: «الورع أن تتورع عن كل ما سوى الله تعالى[٦].

ويعود يحيى بن معاذ فيقول: من لم ينظر فى الدقيق من الورع لم يصل إلى الجليل من العطاء[٧]. فالورع ألا تتحرك ولا تسكن إلا وترى الله فى الحركات

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٥٤.
(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٧٢، ويراجع فى ذلك: ابن حبان: روضة العقلاء ص: ٤٤.
(٣) ابن عبد الله الباهلى الأشبيلى: مرجع سابق، ص: ٦٩.
(٤) السلمى: مرجع سابق، ص: ٢٦.
(٥) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ١٦.
(٦) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٥٦.
(٧) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث (القاهرة: م الدار المصرية للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦) ص: ٦٩.

والسكون. فإذا رأى الله ذهبت الحركة والسكون وبقى مع الله، فالحركة ظرف لما فيها[١].

ومن المأثور عن أحد الصوفية أنه قال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه، فإذا رأيت الله فيه ذهبت[٢]. والورع كما يعرفه ابن عجيبة هو: كف النفس عن ارتكاب ما تكره عاقبته[٣]. وقد سئل الشبلى عن الورع فقال: الورع أن تتورع عن أن يشك قلبك عن الله طرفة عين[٤]. فكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك[٥].

فأصل الورع أن يتعاهد المرء قلبه لكى لا يتفكر فيما لا يعنيه فكلما ذهب قلبه إلى ما لا يعنيه عالجه حتى يرده إلى ما يعنيه[٦].

ولقد سئل الجيلانى عن أى شئ يقرب إلى الله عز وجل؟ فقال: لذلك ابتداء وانتهاء، فابتداؤه الورع وانتهاؤه الرضا والتسليم والتوكل[٧]. فالعلاقة بين الرضا والورع ألا يتكلم العبد إلا بالحق غضب أو رضى، وأن يكون اهتمامه بما يرضى الله[٨].

والورع مرتبة فوق الزهد[*]. وهو أن تدع ما فيه شك من المباح مهما كانت الحاجة إليه[٩]. ولعلنا إذا رجعنا إلى ما يحكيه الشاذلى عن المتورعين نجده يقول:

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٢٥.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٢٧.
(٤) المرجع السابق، ص: ١٧.
(٥) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ١٣١.
(٦) السمرقندى: تنبيه الغافلين، ص: ٢٠٧.
(٧) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ١١٣.
(٨) ابن عجيبة: المرجع السابق نفس الصفحة.
(*) مما يروى عن أبى بكر الوراق أنه قال: من اكتفى بالكلام عن العلم دون الزهد والفقه تزندق، ومن اكتفى بالزهد دون الفقه والكلام ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والورع تفسق، ومن تفنن فى الأمور كلها تخلص. (القزوينى: مختصر شعب الإيمان ص: ٣٤).
(٩) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف بالحب الشريف، ص: ٣٧.

«... انتهى بهم الورع إلى الأخذ من الله عن الله والقول بالله، والعمل لله وبالله على البينة الواضحة، والبصيرة الفائقة، فهم فى عموم أوقاتهم وسائر أحوالهم لا يدبرون، ولا يختارون، ولا يريدون، ولا يتفكرون، ولا ينظرون، ولا ينطقون، ولا يبطشون، ولا يتحركون إلا بالله ولله من حيث يعلمون[1].

كما أن الورع ينشأ عنه العز والحرية. وقد نبه عليه ابن عطاء الله بقوله: «أنت حر مما أنت عنه آيس، وعبد لما أنت فيه طامع».

ويقول أيضاً: أنت مع الأكوان ما لم تشهد المكون فإذا شهدت المكون كانت الأكوان معك[2]. وقال فى «لطائف المنن» إن ورع الخصوص لا يفهمه إلا القليل، فإن من جملة ورعهم تورعهم أن يسكنوا لغيره، أو يميلوا بالحب لغيره، أو تمتد أطماعهم بالطمع فى غير فضله وخيره. ومن ورعهم: ورعهم عن الخوف مع الوسائط والأسباب، وخلع الأنداد والأرباب. وورعهم عن الوقوف مع العادات، والاعتماد على الطاعات، والسكون إلى أنوار التجليات كما تورعوا عن الدنيا وفاء وعن الآخرة صفاء.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٢.

obeikandl.com

خامساً ـ الخوف والرجاء

الخوف اسم جامع لحقيقة الإيمان، وهو علم الجود والإيقان، وهو سبب اجتناب كل نهى ومفتاح كل أمر وليس شئ يحرق شهوات النفوس فيزيل آثار آفاتها إلا مقام الخوف[1].

أما الرجاء فهو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده. والرأى الصحيح عند الصوفية أن يستوى الخوف والرجاء بحيث يكون العابد بينهما كالطائر بين جناحيه. فالرجاء يستلزم الخوف ولولا ذلك لكان أمناً، والخوف يستلزم الرجاء ولولا ذلك لكان قنوطاً ويأساً. وكل أحد إذا خفته هربت منه إلا الله تعالى فإنك إذا خفته هربت إليه، فالخائف هارب من ربه إلى ربه.

وقد مدح الله أهل الخوف والرجاء بقوله: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾[أ].

وقال تعالى: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾[ب].

وقال سهل: لا يصح الخوف إلا لأهل الرجاء. وقال مرة: العلماء مقطوعون إلا الخائفين، والخائفون مقطوعون إلا الراجين[2].

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب، جـ١، ص: ٢٢٥، وانظر: على الطنطاوى: تعريف عام بدين الإسلام (القاهرة: دار الفكر، ط١٠، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) جـ ١، ص: ٧٨.

(أ) سورة الزمر: آية: ٩.

(ب) سورة السجدة: آية: ١٦.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١، ص: ٢١٩، وانظر: ابن عطاء الله: تاج العروس (القاهرة: م الميمنية، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ٣٤.

فالخوف والرجاء متلازمان يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر. نعم يجوز أن يغلب أحدهما على الآخر وهما مجتمعان ويجوز أن يشتغل القلب بأحدهما ولا يلتفت إلى الآخر فى الحال لغفلته عنه وهذا لأن من شرط الخوف والرجاء تعلقهما بما هو مشكوك فيه إذ المعلوم لا يرجى ولا يخاف[1]. والجمع بين الخوف والرجاء سنة الله وسنة رسله عليهم السلام وسنة دين الإسلام[2]. والجمع بين الخوف والرجاء من وجهين: أحدهما أن يرجو حين يذكر صفات ربه ويخاف حين يذكر صفات نفسه لقوله تعالى: ﴿ مَّنْ خَشِيَ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾[أ]

فسماه بالرحمن فى حال خوفه.

وثانيهما: أن يخاف على نفسه ويرجو لغيره. وتأمل قول الخليل عليه السلام فى نفسه على نفسه: ﴿ وَٱلَّذِيٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴾[ب].

فلابد للمؤمن من خوف ورجاء. والخوف بلا رجاء قنوط والرجاء بلا خوف غرور، فالخوف والرجاء حقيقتان متلازمتان، ولذلك قيل: الخوف كله لأهل الرجاء إلا اليأس من رحمة الله والرجاء كله لأهل الخوف إلا الأمن من مكر الله.

قال يحيى بن معاذ: من عبد الله بمحض الخوف غرق فى بحار الأفكار، ومن عبده بمحض الرجاء تاه فى مغارة الاغترار، ومن عبد الله بالخوف والرجاء استقام على المحجة البيضاء، ومن عبد الله بالمحبة المجردة من الخوف والرجاء فقد تزندق وسلك مسلك القائلين بعدم الاكتساب والاختيار وسلب فاعلية العبد بالكلية، وأنه مدفوع استعمل بكل وجه واعتبار فلا تكليف إذن حتى يترتب عليه الخوف والرجاء[3].

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ١٦١.

(٢) ابن المرتضى اليمانى: إيثار الحق على الخلق، ص: ٣٩١.

(أ) سورة ق: آية: ٣٣.

(ب) سورة الشعراء: آية: ٨٢.

(٣) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٢٨٦.

وقال النصراباذى(*): الخوف يبعدك عن المعصية، والرجاء يحركك إلى الطاعات(١). فالخوف هو الانخلاع عن طمأنينة الأمن(٢). والرجاء رؤية الجلال بعين الجمال. وقيل: قرب القلب من ملاطفة الرب(٣).

ومما يروى عن الجنيد بهذا الصدد أنه قال: «الخوق يقبضنى، والرجاء يبسطنى» ولتوضيح هذا المعنى يعلق ابن عجيبة عليه قائلاً: وقوله رضى الله عنه: الخوف يقبضنى، لأن العبد فى حالة الخوف يشهد ما منه إلى الله من الاساءة، فينفتح له باب الحزن، وفى حالة الرجاء يشهد ما من الله إليه من الإحسان فينفتح له باب الرجاء والبسط(٤).

ويرى الباحث هنا أن ابن عجيبة متأثر بحكمة ابن عطاء الله السكندرى التى يقول فيها: «إذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد مامنك إليه، وإذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد مامنه إليك»(٥).

كما قيل للجنيد رضى الله عنه: كيف السبيل إلى الانقطاع إلى الله تعالى؟ فأجاب قائلاً: بتوبة تزيل الاصرار، وخوف يزيل التسويف، ورجاء يبعث على مسالك العمل، وإهانة النفس بقربها من الأجل وبعدها من الأمل(٦).

ومن الروايات المأثورة عن الجنيد قوله: «إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى، وإذا بسطنى بالرجاء ردنى علىّ».

ولكى نستوضح ذلك ننظر فيما تعرض له صاحب «إيقاظ الهمم» معلقاً على هذا القول، قال: وقوله: «إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى: أى إذا تجلى باسمه

(*) هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصراباذى. توفى سنة ٣٦٩هـ.
(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١١٨.
(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١١٠.
(٣) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٧٠.
(٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٦٤.
(٥) ابن عطاء الله السكندرى: الحكم، بشرح مصطفى أبو العلا، جـ١، ص: ٣١٠.
(٦) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٤٦.

الجليل ذاب جسمى من هيبة المتجلى. وإذا بسطنى بالرجاء بأن تجلى لى باسمه الجميل أو الرحيم ردّ نفسى ووجودى على[1].

فيكاشف الله عز وجل القلوب مرة بجلاله، ومرة بوصف جماله، فإذا كاشفها بوصف جلاله صارت أحوالها دهشة واندهاشاً، وإذا كاشفها بجماله صارت أحوالها تعطشاً وعطشاً، والسالك إلى الله إذا كاشفه سبحانه وتعالى بجلاله أفناه، وإذا كاشفه بجماله أحياه[2].

والفناء هنا هو فناء إجلال وحب إذن، لا فناء عين. فناء القلب المستغرق فى أنوار الجلال الإلهى عما سواه[3].

والكمال هو الخط المشترك من الجمال والجلال معاً، فهو عبارة عن ماهية الله، وهذه الماهية غير قابلة للإدراك والغاية، لأنه ليس لكماله غاية ولا نهاية. والله سبحانه وتعالى هو الذى يدرك ماهيته[4].

ويجب أن نعلم أن أهل المعرفة فى نهايتهم ربما التبس حالهم بأهل البدايات فى بدايتهم. فإنَّ المريد فى مبدأ إرادته تؤثر فيه المخاوف لعدم استيلاء سلطان الحقيقة عليه، فإذا تحقق فناؤه لم تؤثر فيه الواردات ولم يدخل تحت حكم العادات: فإذا ردّ إلى حال البقاء أثرت الأشياء فيه كحاله فى بدايته[5].

قال تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ ﴾[أ].

ومن هنا نجد المريد يخوف فيخاف، والعارف يخوف فيخاف، استويا فى الظاهر سواء. فخوف المريد لأجل حجته. وخوف العارف لكمال معرفته.

ومن هنا أيضاً: لا نفضل عبداً واثقاً بلطفه ومنته على خائف من غيب

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٦٤.
(٢) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٢٣.
(٣) طه عبد الباقى سرور: التصوف والإمام الشعرانى، ص: ٩٧.
(٤) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية، ص: ٣٥١.
(٥) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢١٤.
(أ) سورة طه: آية: ٥٥.

مشيئته. وكذلك لا نفضل عبداً وقف مع ظاهر الوعد على عبد ردّ إلى وجود الأزلية فاقتطع عن الوقوف.

فالعامة إذا خوفوا خافوا، وإذا رجوا رجوا، والخاصة متى خوفوا رجوا، ومتى رجوا خوفوا حسبما يرى المرسى[١].

ويحدثنا ابن عطاء الله بقوله عن الخوف: لا يخرج الشهوة من القلب إلا خوف مزعج أو شوق مقلق[٢]. وبقوله عن الرجاء: «أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار، وهو لم يتب من هفواته».

ويتابع ابن عجيبة صاحب «الحكم» فيقول فى شرحه عن الرجاء هو تمنى الشئ مع السعة فى أسبابه وإلا فهو أمنية».

وهذا هو المعنى الذى يقصده فى «معراج التشوف» أيضاً فقال: الرجاء سكون القلب فى انتظار محبوب بشرط السعى فى أسبابه وإلا فأمنية وغرور، فرجاء العامة حسن المآب بحصول الثواب، ورجاء الخاصة حصول الرضوان والاقتراب، ورجاء خاصة الخاصة التمكين من الشهود وزيادة الترقى فى أسرار الملك المعبود[٣].

وخاتمة القول: فالخوف والرجاء متقاربان فى المعنى ولا يتجرد أحدهما عن الآخر، لأن الخائف من شئ راج للنجاة منه، والراجى لشئ خائف أن يفوته. فالرجاء متصل بخوف خفى، والخوف متصل برجاء خفى. إذا أفرط الخوف أوقع فى اليأس والقنوط، وإذا أفرط الرجاء أوقع فى التهاون فى العمل[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٥.
(٢) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ٢٢.
(٣) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٦.
(٤) عماد الدين الأموى: حياة القلوب، ص: ١٨٨.

سادساً ـ الفقـر

الفقر عند الصوفية معناه الحاجة، والحاجة إلى الله تعالى على الحقيقة[1]. هو الانشغال بالله، لا بغيره، فالانشغال بالله والركون إليه لم يزل ولم يتغير، وهذا هو فقر العارفين، فإنهم يشعرون رغم ما يملكون من مال وجاه أنهم مفتقرون إلى الله سبحانه وتعالى على الدوام.

فالفقر هو التبرى من رؤية الملكية، وإرسال النفس فى أحكام الله تعالى[2]. كما أن الفقر الصوفى لا يعنى العدم فى ملكية الشئ، بل يعنى الافتقار الذى هو عنده تمام الغنى. فالاستغناء بالله عز وجل، والافتقار إلى الله عز وجل، يوجب كل منهما إلى مرضاة الله. فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الغنى بالله تعالى، فلا يقال أيهما أتم؟ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بتمام الآخر، ومن صحح الافتقار صحح الغنى، كما يروى صاحب «اللمع» عن الجنيد[3].

ومن هذا يتبين لنا أن الجنيد هو أول من فلسف معنى الفقر الصوفى، لا بمعنى العدم فى ملكية شئ، بل بمعنى الافتقار الذى هو عنده (تمام الغنى)[4].

فللجنيد كلام دقيق عن مصطلحى «الغنى» و «الفقر» وهما عنده متلازمان،

---

(١) ابن مفلح المقدسى: الآداب الشرعية (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م) جـ٢، ص: ٢٣.

(٢) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين (القاهرة: ط٣، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٤٥.

(٣) الطوسى: اللمع، ص: ٢٩١.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

فالفقر التام إلى الله غنى تام عن الخلق وحرية تامة أيضاً، فالفقر الكامل عبودية كاملة للحق وغنى به[1].

ويعلق ابن قيم الجوزية على ذلك قائلاً: «فالاستغناء بالله هو عين الفقر إليه، وهما عبارتان عن معنى واحد، لأن كمال الغنى به هو كمال عبوديته، وحقيقة العبودية كمال الافتقار إليه من كل وجه، وهذا الافتقار هو عين الغنى»[2].

وبهذا الصدد يقول ابن عربى: «العبادة الحقة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد والغنى المطلق من جانب الحق، والله وحده هو الغنى المفتقر إليه، بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة إلى الله وحده. ولهذا يقول ابن عربى فى شرح الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[أ].

الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شئ من حيث أن ذلك الشئ هو مسمى الله. فإن الحقيقة تأبى أن تفتقر إلى غير الله. وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقر حاصل منهم، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى كل ما تفتقر إليه[3].

ولقد سئل الجنيد عن الفقير الصادق فأجاب قائلاً: «هو أن لا يستغنى بشئ، ويستغنى به كل شئ». كما يفسر زوال الفقر عن المشاهدة، إذ يقول: «إنهم استغنوا بما كان بدا، فخرجوا عن الفاقة»[4].

ويفسر كذلك صورة الفقير الراضى فى قمة العزة إذا قورن بغيره، فقد سئل: من أعز الناس؟ فقال: الفقير الراضى، لأن الغنى بالله هو قمة العزة به، مع-

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، هامش ص: ٢٠٩.
(٢) ابن قيم الجوزية: المرجع السابق، ص: ٤٤، ٤٥.
(أ) سورة فاطر آية: ١٥.
(٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٣، ص: ٢١.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٨٦.

كونه قمة الفقر إليه[1]. والفقر الكامل هو الغنى التام بالله، يقول الجنيد: «النفس التى أعزها الله بحقيقة الفناء تزول عنها موافقات الفاقات»[2].

وفوق ذلك ما ساقه الجنيد عندما يعرض لوصف بلاء أهل الفناء، حيث قال: أقام لها عطشها إليه من كل مأتم مأتماً، ورفع لها فى كل كسوة علماً، يذيقها طعم الفقر، ويجدد عليها رؤية احتمال الجهد، أى الشعور الدائم فى كل الأحوال بالفقر إلى الله».

ويقول أيضاً : «إنَّ الله كشف لعباده معايبهم فى ذكر الطين لهم، وعرف مقاديرهم بذكر النطفة، أشهدهم على عجزهم فى تقبلهم، ليعرفوا فاقتهم إليه فى كل حال[3]. وهكذا يتحول معنى الفقر إلى العبودية الكاملة التى لا تعنى عند الجنيد سوى العود إلى الشعور بحال مشابه لما كان عليه أثناء أخذ الميثاق، وهى الحال التى بحلوله دائماً، أن يفسر على ضوئها فكرة «الفناء» وهى أحد مفاتيح مذهبه، إن لم تكن المفتاح الأول.

والجنيد على أية حال، يشير إلى الحقيقة اللازمة فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾[أ].

وقد قال ابن تيمية فى هذا المعنى «من أراد السعادة الأبدية فليلزم عتبة العبودية»[4]. ويحكى عن بعض العارفين أنه قال: دخلت على الله من أبواب الطاعات كلها فما دخلت عليه من باب إلا رأيت عليه الزحام. فلم أتمكن من الدخول، حتى جئت باب الذل والافتقار فإذا هو أقرب باب إليه وأوسعه، ولا مزاحم فيه ولا معوق. فما هو إلا أن وضعت قدمى فى عتبته، فإذا هو سبحانه وتعالى قد أخذ بيدى وأدخلنى عليه[5].

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٨٦.
(٢) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٨٦.
(٣) نفس المرجع السابق، ص: ٨٣، ٨٤.
(أ) سورة فاطر آية: ١٥.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ١ ص: ٣٢٤.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ولعل هذا القول السابق للجيلانى كما يرى الباحث حيث قال: «أتيت الأبواب كلها فوجدت عليها ازدحاماً، فأتيت باب الذل والانكسار فوجدته خالياً، فدخلت منه[1].

ويؤيد رأينا هذا ما ينقله لنا البسطامى، حيث قال: «يا رب بماذا أتقرب إليك قال: بما ليس لى الذلة والافتقار[2].

ويؤيد ذلك أيضاً ما ذكره ابن عطاء الله فى قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ﴾[أ].

أى افتقر إلى الله تعالى مع تبرئك من الحول والقوة»[3].

ثم يعرج بنا قائلاً: «الفقير هو المجرد عن العلائق، المعرض عن العوائق، لم يبق له قبلة ولا مقصد إلا الله تعالى، وقد أعرض عن كل شئ وتحقق بحقيقة لا إله إلا الله»[4].

ومن استغاثاته التى يرى فيها أن الخير المطلق فى نسيان الذات والأحوال، ويؤكد فيها مذهبه الشاذلى السنى فى أن الاعتداد بالفقر ذنب رغم توسله بالفقر إلى الله، وأن المحاسن لاتظهر إلا بفضل الله، والمساوئ لا تظهر إلا بعدل الله: «إلهى أنا الفقير فى غناى، فكيف لا أكون فقيراً فى فقرى. أنا الجاهل فى علمى فكيف لا أكون جهولاً فى جهلى. إلهى منى ما يليق بلؤمى، ومنك ما يليق بكرمك. إلهى إن ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة علىّ، وإن ظهرت المساوئ فبعد لك ولك الحجة علىّ. هأنا أتوسل إليك بفقرى إليك، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن يصل إليك؟ أم كيف أشكو إليك حالى وهى لا تخفى عليك.. أم كيف تخيب آمالى وهى قد وفدت إليك..» إلهى هذا ذلى

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٢٢٤.

(٢) النبهانى (يوسف بن اسماعيل): جامع كرامات الأولياء (لبنان، بيروت: المكتبة الشعبية ط ٢، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) جـ ١، ص: ٨٠.

(أ) سورة هود آية: ١١٢.

(٣) السيد دحلان: مرجع سابق، ص: ٣٠٢.

(٤) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث (القاهرة: م الدار المصرية للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م) هامش ص: ١٠٠.

ظاهر بين يديك، وهذا حالى لايخفى عليك، بك استنصر فانصرنى، وعليك أتوكل فلا تكلنى، وإياك أسأل فلا تخيبنى، وفى فضلك أرغب فلا تحرمني، ولجنابك أنتسب فلا تبعدنى، وببابك أقف فلا تطردنى[1].

وقد قيل: الخليل بمعنى الفقير، فجائز أن يكون إبراهيم سمى خليل الله بأنه أحبه محبة كاملة، وجائز أن يكون لأنه لم يجعل فقره وفاقته إلا إليه[2].

ومما يلفت النظر أن ننقل هنا ما ساقه الكاشانى فى «اصطلاحاته» موضحاً معنى من معانى الفناء قائلاً فيه: «سواد الوجه فى الدارين». ويعنى به: الفناء فى الله بالكلية، بحيث لا وجود لصاحبه ظاهراً وباطناً، دنيا وآخرة، وهو الفقر الحقيقى والرجوع إلى العدم الأصلى، ولهذا قالوا: إذا تم الفقر فهو لله[3].

ونرى هنا: أن المعنى السالف الذكر الذى أراد به الكاشانى الفقر الحقيقى لم يتحدث به أحد مثلما ذهب الكاشانى.

ثم يجئ السؤال عن حقيقة الفقر فنقول: «إنَّ حقيقة الفقر تعنى توجه العبد بجميع جوارحه إلى الله»[4]. وقيل: حقيقة الفقر بأن لا يستغنى الفقير فى فقره بشئ إلا بمن إليه فقره. ولذا قيل: إنَّ أبا الحسن الشاذلى قدس الله سره لما دخل على شيخه عبد السلام قال له: يا أبا الحسن بم تلقى الله؟ قال: بفقرى، فقال له: والله لئن لقيت الله بفقرك لتلقينه بالصنم أعظم ولا تصح حقيقة الفقر إلا بالغيبة عن الفقر وإلا كنت غنياً بفقرك[5].

فحقيقة الفقر أن لا تكون لنفسك، ولايكون لها منك شئ، بحيث تكون كلك لله. وإذا كنت لنفسك فثم ملك واستغناء مناف للفقر.

وتصديقاً لما سبق ذكر ما يرويه الشاذلى: «من أراد أن لا يكون للشيطان عليه

(١) ابن عطاء الله: الحكم بشرح ابن عباد الرندى، جـ ١، ص: ١٣٢.
(٢) ابن الجوزى: زاد المسير فى علم التفسير، جـ ١، ص: ٢١١.
(٣) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١١٧.
(٤) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين، ص: ١٥.
(٥) ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ١٤٧.

سبيل فليصحح الإيمان والتوكل والعبودية لله على بساط الفقر، واللجؤ والاستعاذة بالله.

قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾[أ].

وبذلك ينطبق على هذا النوع من الفقر القول: «أن لايكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك»[1]. ومعنى ذلك أن لايتعلق الإنسان بقلبه فيما يملك، وواضح أن الهدف من وراء ذلك هو «نفض اليد من الدنيا، وصيانة القلب من إظهار الشكوى[2].

وعلى هذا فالإنسان الصادق على مايرى الشاذلى: «هو الذى يتحقق بأوصافه من الفقر والضعف والعجز والذلة، ويعرف أنها من أوصاف العبودية، فليجلس عليها ناظراً لأوصافه تعالى من الغنى والقدرة والعزة، ويعرف أنها من أوصاف الربوبية وبذلك يعلم حقيقة نفسه.

وعلى هذا فإن هذا النوع من الفقر له وظيفة معرفية تساعد السالك على الوصول إلى الله تعالى، فإذا شعر السالك بحاجته وافتقاره إلى الله تعالى سواء فى الرزق أو فى غيره من الأمور، فإنه يعرف أن صفاته الإنسانية ناقصة بالإضافة إلى صفات الكمال الإلهية، وهذا هو ما عبر عنه ابن عطاء الله أيضاً بقوله: «ألا ترى أن الحاجة باب إلى الله وسبب موصل إليه»[3].

من خلال ما تقدم يتضح لنا أن الفقر على ثلاث درجات:

الأولى: هو فقر الزهاد: وهو التبرى من رؤية الفقر.

الثانية: التبرى من رؤية الأعمال، والأحوال، والمقامات.

الثالثة: التبرى من رؤية كونا متبرياً.

(أ) سورة النحل: آية: ٩٩.

(١) الكلاباذى: مرجع سابق، ص: ١٩٥.

(٢) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ١٨.

(٣) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٤٤.

سابعاً ـ الصدق

يرى الصوفية أن الصادق هو من اعتاد الصدق، فإذا وصل إلى العادة أصبح صدوقاً، وهنا يصبح الصدق من أخلاقه فى الدنيا والآخرة، فيمن الله سبحانه وتعالى عليه بمرتبة عالية هى أعلى المراتب، والمقامات الروحية، وهى مرتبة الصديقين[١].

وينبغى أن نوضح هنا أنه لا يمكن الوصول إلى مرتبة الصديقية إلا بعد الفناء وهو زوال صفات النفس المذمومة بالكلية حتى لا تصير ملتفته إلى شئ منها[٢].

والواضح المفهوم لدى العقول الرشيدة أن تعلم أن مقام الصديقية لا يعلوه إلا مقام النبوة[٣]. وقد سمى أبو بكر رضى الله عنه بالصديق لكثرة تصديقه لسيد الصديقين وصفوة المرسلين مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم[٤].

ويقول ابن عربى: نهاية الصديقين أول أحوال الأنبياء[٥].

وعن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «**عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدى إلى البر، وإن البر يهدى إلى الجنة،**

---

(١) حسن الشرقاوى: الشريعة والحقيقة، ص: ٢٨٤.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو البركات أحمد الدردير (الإسكندرية: م عبد الحليم محمود، سنة ١٩٨١م) ص: ٩٠.

(٣) السيد أبو ضيف المدنى: كنوز الحكمة (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١م) ص: ١٢٤.

(٤) مجلة الإسلام العدد ٣٠ لسنة ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م ص: ١١.

(٥) ابن عربى: رسالة الشيخ محيى الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازى، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: دار الطباعة المحمدية ط١، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) هامش ص: ١٠٣.

ومايزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتي يكتب عند الله صديقاً، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدى إلى الفجور، وإن الفجور يهدى إلى النار، ومايزال الرجل يكذب، ويتحرى الكذب، حتى يكتب عند الله كذاباً»[أ].

ومن الجدير بالذكر أن أعلى درجة الولاية هى درجة الصديقية. ولقد سئل سهل: من الصديقون؟ فأجاب قائلاً: الذين عدوا أنفاسهم بالتسبيح والتقديس، وحفظوا الجوارح والحواس فصار قولهم وفعلهم صدقاً، وصار دخولهم فى الأشياء وخروجهم عنها بالصدق، ومرجعهم إلى مقعد صدق بقدم صدق عند مليك مقتدر[1].

وهذا المقام تترادف فيه الفتوحات، وتعظم التجليات، وتتم المشاهدات والكشوفات لكمال النفس وحسن صفائها.

ويستخدم ابن عجيبة المشاهد والصور من أجل توضيح الفروق الدقيقة بين بعض اصطلاحات الصوفية، ومن أمثلة ذلك توضيحه للفارق بين الصادق والصديق بقوله: «الصديق لا يتعجب من شئ، ولا يتردد فى شئ وعدمه، بخلاف الصادق فقط، فإنه مهما رأى شيئاً مستغرباً تعجب منه، وإذا وعد بشئ قد يتردد فى امتثاله، وقد وصف الله تعالى السيدة مريم بالصديقة ولم يصف السيدة سارة بها، لأنها لما بشرت بالولد على خرق العادة استغربت وقالت: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾[ب].

فلذلك قالت لها الملائكة ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[جـ].

بخلاف مريم. فلم يتعجب، وإنما سألت سؤال استفهام فقط، أو سألت عن وقت ذلك أو كيفيته هل بالتزوج أو بغيره[2].

(أ) رواه الشيخان.

(١) عبد الحليم محمود: سهل التسترى (القاهرة: م الشعب، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ١١٨.

(ب) سورة هود: آية: ٧٣.

(جـ) سورة هود: آية: ٧٣.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٧٢.

ومما رواه أبو سليمان الدارانى عن الصدق: اجعل الصدق مطيتك، والحق سيفك والله تعالى غايتك ومطلبك[١].

فكان الدارانى يتخذ من الصدق أساساً من أسس الطريق وميزاناً للمجاهدة والطاعة يؤدى إلى معرفة الله على الحقيقة مدللاً بقوله: «لو أراد الصادق أن يصف ما فى قلبه ما نطق لسانه»[٢]. وفسره فقال: لايصف درجة هو فيها حتى يجوزها ويفتر عنها.

ومما يحكى عن بشر أنه قال: من عامل الله بالصدق استوحش من الناس[٣]. ويتفق ابن عربى فى معنى الصدق مع بشر فيقول: من صدق مع الحق قطع علائقه من الخلق[٤].

كذلك يتفق الجيلانى معهما فى معنى الصدق فيذهب قائلاً: «من عامل مولاه بالصدق والنصاح، استوحش مما سواه فى المساء والصباح»[٥].

وللصدق عند الغزالى تعريف جوانى، فهو يقول: «الصدق فى وصف العبد هو استواء السر والعلانية، والظاهر والباطن، وبالصدق يتحقق جميع المقامات والأحوال»[٦]. وللصدق الجوانى مراتب: الصدق فى القول، والصدق فى النية، والصدق فى العزم، والصدق فى الوفاء بالعهد، والصدق فى الأعمال بحيث لا يدل عمل المرء على شئ من الباطن إلا والباطن متصف به. ومعناه استواء السريرة والعلانية[٧].

ومعنى الصدق عند النهرجورى يتوافق تماماً مع ما جاء عند الغزالى فقال:

---

(١) ابن عربى: الحكم الحاتمية، ص: ١٨.
(٢) أبو نعيم: الحلية، جـ ٩، ص: ٢٦٦.
(٣) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٧٥.
(٤) ابن عربى: مرجع ساب،ق نفس الصفحة.
(٥) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ٩٥.
(٦) عثمان أمين: الجوانية (القاهرة: دار القلم، سنة ١٩٦٤م) ص: ٢٨٧.
(٧) المرجع السابق، ص: ٢٢٨.

الصدق موافقة الحق فى السر والعلانية. وحقيقته: القول بالحق فى مواطن التهلكة[١].

وقيل: أوحى الله إلى داود عليه السلام: ياداود من صدقنى فى سريرته صدقته عند المخلوقين فى علانيته[٢].

ومما رواه الجنيد: الصادق يتقلب فى اليوم أربعين مرة والمرائى يثبت على حالة واحدة أربعين سنة[٣]. وحقيقته عنده تجرى بموافقة الله تعالى فى كل حال[٤].

(١) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٩٣.
(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١٦٦.
(٣) المرجع السابق، ص: ١٦٥.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٢٥.

obeikandl.com

ثامناً ـ التوكـــل

التوكل عند الصوفية إسقاط تدبير العبد اعتماداً على تدبير الله، ولكن ليس معناه ترك الأسباب، بل هو تخلى القلب عما سوى الله وترك الاعتماد على غيره. فالتوكل ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة[1]. والحول أشد من القوة. فالحول: الحركة، والقوة: الثبات على الحركة. وهو أول الفعل. يعنى بهذا لا تنظر إلى حركتك مع المحرك، إذ هو الأول، ولا إلى ثباتك أيضاً بعد الحركة فى تثبيته إذ هو المثبت الآخر. فتكون الأولية والآخرية حقيقة شهادتك له به أنه الأول الآخر بعين اليقين. أى فعندها صح توكلك بشهادة الوكيل[2].

وقد قال بعض المقربين فى حقيقة التوكل لما سئل عنه: هو الفرار من التوكل. أى يتوكل ولا ينظر إلى توكله. إنه لأجله يكفى أو يعانى أو يوفى فجعل نظره إلى توكله علة فى توكله يلزمه الفرار منها حتى يدوم نظره إلى الوكيل وحده بلا خلل، ويقوم له بشهادة منه بلا ملل فلا يكون بينه وبين الوكيل شئ ينظر إليه أو يعول عليه أو يدل به حتى التوكل أيضاً الذى هو طريقه[3]. فحقيقة التوكل القيام بالسبب الذى أقامك الله فيه[4].

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب، جـ١، ص: ٥.

(٢) المرجع السابق، جـ ٢، ص: ٥٦.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص: ٦.

(٤) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٤١٢.

كما قال بعض الصوفية: من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً يدفنها فيه وينسى الدنيا وأهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم لها أحد من الخلق على كماله[١].

وبذلك فسر الإمام أحمد التوكل فقال: «هو قطع الاستشراف باليأس من المخلوقين»[٢]. فقيل له: فما الحجة فيه؟ قال: قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما ألقى فى النار فعرض له جبريل عليه السلام فقال: ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا[٣].

ومن هنا يرى الباحث أن كمال التوكل بالحقيقة كما وقع لابراهيم الخليل عليه السلام، وذلك فى الوقت الذى قال فيه لجبريل عليه السلام: «أما إليك فلا»[أ]. لأنه غائب عن نفسه بالله تعالى، فلم ير مع الله تعالى أحد غير الله[٤].

ويعلق ابن عطاء الله على قول الخليل عليه السلام: «أما إليك فلا». فيقول: «لم يقل ليس لى حاجة لأن مقام الرسالة والخلة يقتضى القيام بصريح العبودية، ومن لازم مقام العبودية إظهار الحاجة إلى الله تعالى والقيام بين يديه بوصف الفاقة إليه ورفع الهمة عما سواه فناسب ذلك أن يقول: «أما إليك فلا».

أى أنا محتاج إلى الله[٥]. ويعرج بنا ابن عطاء الله فيحدثنا عن حقيقة التوكل فيقول: «التوكل أن لا يظهر فيك انزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها، ولا تزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها»[٦].

---

(١) السهروردى: عوارف المعارف ملحق الإحياء، ص: ٣٧٢.

(٢) ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد (القاهرة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ص: ١٩٨.

(٣) ابن رجب الحنبلى: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف (القاهرة: دار الدعوة، د. ت) ص: ٦٩.

(أ) رواه ابن كثير: التفسير (القاهرة: م التوفيقية، د.ت) جـ ٣، ص: ١٨٤.

(٤) عماد الدين الأموى: حياة القلوب، هامش قوت القلوب، جـ ١، ص: ١٤٩.

(٥) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٤١.

(٦) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ٨٤.

ومما يقرب من هذا المعنى ما روى عن أبى بكر الواسطى أنه قال: «أصل التوكل صدق الفاقة والافتقار، وألا يفارق التوكل فى أمانيه ولا يلتفت بسره إلى توكله لحظة فى عمره»[١]. فالتوكل عبارة عن حالة القلب فى الثقة بالوكيل الحق وقطع الالتفات إلى غيره[٢].

وهنا ينبغى أن نشير إلى ما ذكره أبو العباس بن مسروق الطوسى[*] عن التوكل، حيث قال: اشتغالك عمالك بما عليك، وخروجك مما عليك لمن ذلك له وإليه[٣]

وعلى هذا المعنى يروى لنا الوراق[**] فيحدثنا عن التوكل قائلاً: «التوكل هو استواء الحال عند العدم والوجود، وسكون القلب عند مجارى المقدور[٤].

وبمثل هذا القول يقول سهل: التوكل هو الاسترسال مع الله على ما يريد، فى كل ما أراده سبحانه[٥]. وبمعناه قال سرى السقطى[***]: يعنى أن يكون المتوكل بين يدى الله تعالى فى حركاته وسكناته كالميت بين يدى الغاسل[٦]. يقلبه كيف يشاء. وهو ترك الاختيار، والاسترسال مع مجارى الأقدار.

فمن توكل على الله لغير الله لم يتوكل على الله فى توكله حتى يتوكل على الله بالله لله، ويكون متوكلاً على الله فى توكله لا لسبب آخر[٧]. أى يتوكل

---

(١) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٣٧٢.
(٢) ملا الجامى: الدرة الفاخرة، ص: ٢٨٤.
(*) هو أبو العباس أحمد بن مسروق الطوسى. توفى سنة ٢٩٩هـ.
(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٧٢.
(**) هو أبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق، أصله من ترمذ، وأقام ببلخ (السلمى: طبقات الصوفية ص: ٥٦، ٥٢).
(٤) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف، ص: ٦٦.
(***) هو أبو الحسن سرى بن المفلس السقطى. توفى سنة ٢٥٧هـ.
(٥) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق نفس الصفحة.
(٦) عماد الدين الأموى: مرجع سابق، جـ ٢، ص: ١٤٢.
(٧) الطوسى: اللمع، ص: ٧٨، ٧٩.

على الله ولا يكون فى قلبه أحد من الآدميين يطمع أن يجيبه بشئ، فإذا كان كذلك كان الله يرزقه وكان متوكلاً[١].

فالتوكل صرف القلب عن كل شئ سوى الله، وحقيقته: نسيان كل شئ سواه، وسره، وجود الحق دون كل شئ تلقاه، وسرسره: ملك وتمليك لما يحبه ويرضاه[٢].

وبهذا الصدد يفسر القشيرى التوكل بأنه الثقة بما فى أيدى الله، واليأس مما فى أيدى الناس[٣] وهذا ما أدلى به الدارانى[*] عندما سئل عن التصوف.

ومما يضاهى ما قلناه يحدثنا ابن عطاء الله عن التوكل فيقول: «التوكل على الله تعالى هو الثقة به جل شأنه، والاعتماد عليه، واعتقاد أن الأمر منه وإليه»[٣].

ويتابع ابن عجيبة ابن عطاء الله فيعرف التوكل بقوله: «التوكل ثقة القلب بالله حتى لا يعتمد على شئ سواه، أو التعلق بالله والتعويل عليه فى كل شئ، علماً بأنه عالم بكل شئ، وأن تكون بما فى يد الله أوثق منك بما فى يدك»[٤].

وهناك رأى آخر يقول: «التوكل إسقاط رؤية الوسائط، والتعلق بأعلى العلائق»[٥]. ويوضح هذا ما يرويه النخشبى[**] حين سئل عن التوكل؟ فقال: التوكل طرح البدن فى العبودية، وتعلق القلب بالربوبية[٦].

ويفسر شقيق البلخى[***] التوكل قائلاً: «التوكل أن يطمئن قلبك بموعود الله»[٧].

---

(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، جـ ١، ص: ٤٦٥.
(٢) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى ص: ١٣٢.
(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ٧٨.
(*) هو أبو سليمان عبد الرحمن بن عطيه الدارانى. توفى سنة ٢١٥هـ.
(٤) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٨.
(٥) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٤٣.
(**) هو أبو تراب عسكر بن محمد بن حصين. توفى سنة ٢٤٥هـ.
(٦) الشعرانى: الأخلاق المتبولية، جـ ١، هامش ص: ٤٩٨.
(***) هو أبو على شقيق بن إبراهيم الأرذى من أهل بلخ.
(السلمى: طبقات الصوفية ص: ٢٠، ٣٤، ١٧).
(٧) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء، جـ ١، ص: ٨١.

ويقول الكرخى: توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك، وموضع شكواك[1].

وقد سئل يحى بن معاذ: متى يكون الرجل متوكلاً؟ فقال: إذا رضى بالله وكيلاً[2].

والتوكل على قدر العلم بالوكيل، فكل من كان أتم معرفة كان أتم توكلاً[3].

ومما رواه الجنيد عن التوكل أنه قال: «التوكل أن تكون لله كما لم تكن فيكون الله لك كما لم يزل»[4]. وقيل: التوكل هجر العلائق، ومواصلة الحقائق. كما قيل: التوكل الإيواء إلى الله وحده فى جميع الأحوال». فمن كمل توكله غاب فى رؤية الوكيل عن رؤية توكله.

ويرى ابن قيم الجوزية أن التوكل حال مركبة من مجموع أمور لا تتم حقيقة التوكل إلا بها كما أن للتوكل درجات:

الدرجة الأولى: معرفة الرب وصفاته: من قدرته، وكفايته، وقيوميته، وانتهاء الأمور إلى علمه، وصدورها عن مشيئته وقدرته. وهذه المعرفة أول درجة يضع بها العبد قدمه فى مقام التوكل.

الدرجة الثانية: إثبات فى الأسباب والمسببات. فإن من نفاها فتوكله مدخول.

الدرجة الثالثة: رسوخ القلب فى مقام توحيد التوكل. فإنه لا يستقيم توكل العبد حتى يصح له توحيده. بل حقيقة التوكل: توحيد القلب. فما دامت فيه علائق الشرك، فتوكله معلول مدخول. وعلى قدر تجريد التوحيد: تكون صحة التوكل.

---

(١) ابن الجوزى: صفوة الصفوة، جـ ٢، ص: ٧٩.
(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ٨٤.
(٣) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٣٧٢.
(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الدرجة الرابعة: اعتماد القلب على الله، واستناده إليه، وسكونه إليه، بحيث لايبقى فيه اضطراب من تشويش الأسباب، ولا سكون إليها. بل يخلع السكون إليها من قلبه ويلبسه السكون إلى مسببها.

الدرجة الخامسة: حسن الظن بالله تعالى. فعلى قدر حسن ظنك بربك ورجائك له يكون توكلك عليه. ولذا فسر بعضهم التوكل بحسن الظن بالله.

الدرجة السادسة: استسلام القلب له، وانجذاب دواعيه كلها إليه، وقطع منازعاته.

الدرجة السابعة: التفويض: وهو روح التوكل ولبه وحقيقته. وهو إلقاء الأمور كلها إلى الله. وإنزالها به طلباً واختياراً، لا كرها واضطراراً.

الدرجة الثامنة: الرضا: وهى ثمرة التوكل. ومن فسر التوكل بها فإنما فسره بأجل ثمراته وأعظم فوائده.

ومن المهم أن نؤكد أن المقدور يكتنفه أمران: التوكل قبله، والرضا بعده. فمن توكل على الله قبل الفعل. ورضى بالمقضى له بعد الفعل. فقد قام بالعبودية.

فاستكمال هذه الدرجات الثمان يستكمل العبد مقام التوكل[1].

ويحدد الغزالى[*] التوكل فى ثلاث درجات عند الصوفية:

الدرجة الأولى: وفيها يتخلص الإنسان من بعض التدبيرات. ويكون حاله كحال شخص اتخذ شخصاً آخر وكيلاً عنه فى بعض شئونه فيترك له بعض التدبيرات إلا أنه لا يترك التدبير كلية لأنه له التفات إلى توكله وشعوره به.

---

(١) ابن قيم الجوزية: المرجع السابق، جـ ٢، ص: ٨٨.

(*) هو أبو حامد بن محمد الغزالى ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ وتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

الدرجة الثانية: وهى درجة المتوكل الذى يفنى فى توكله عن توكله، فلا يلتفت قلبه إلى التوكل وحقيقته، بل يلتفت إلى المتوكل عليه فقط، لأنه لامجال فى قلبه لغير المتوكل عليه ويشبه الغزالى حال ذلك المتوكل بحال الطفل مع أمه حيث يفزع إليها فى كل شئ.

الدرجة الثالثة: وهى درجة المتوكل الذى كمل يقينه بأنه مجرى للحركة والقدرة والإرادة والعلم وسائر الصفات، وينفى التدبير رأساً، ويكون حاله بين يدى الله فى حركاته وسكناته مثل الميت بين يدى الغاسل، لا يفارقه إلا فى أن يرى نفسه ميتاً تحركه القدرة الأزلية، كما تحرك يد الغاسل الميت.

كما قال صاحب المنازل: التوكل على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: التوكل مع الطلب. فصاحب هذه الدرجة يتوكل على الله ولا يترك الأسباب.

الدرجة الثانية: التوكل مع إسقاط الطلب. وغض العين عن السبب اجتهاداً لتصحيح التوكل. فالتوكل مع إسقاط الطلب والسؤال هو محض العبودية.

الدرجة الثالثة: التوكل مع معرفة التوكل، النازعة إلى الخلاص من علة التوكل.

وهى أن يعلم ملكة الحق تعالى للأشياء هى ملكة عزة.

ويشرح الهروى مقامات السالكين قائلاً: ففى مقام التوكل لا يشارك مع الله فى تصرفه شريك، وفى مقام التفويض يشهد انفراد الحق بملكه وكل ما يقع فيه من حركة أو سكون، وبذلك يصل إلى التسليم الكامل لله، فتستوى عنده كل الحالات من نفع أو ضر، ومن خير أو شر، ولا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضا. ذلك هو عين الفناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله[1].

---

(١) الهروى: منازل السائرين (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٢٤.

نعود الآن إلى ماسبق أن قررناه وهو أن التوكل عند الهروى ثلاث درجات: التوكل بداية، والتفويض واسطة، والتسليم نهاية.

ويرى صاحب «المنازل» أن التفويض ألطف إشارة، وأوسع معنى من التوكل. فإنَّ التوكل بعد وقوع السبب، والتفويض قبل وقوعه وبعده. وهو عين الاستسلام. والتوكل شعبة منه.

وقيل: التوكل صفة العوام، والتسليم صفة الخواص، والتفويض صفة خواص الخواص.

وقيل: التوكل صفة الأنبياء، والتسليم صفة إبراهيم الخليل، والتفويض صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم[1].

بقى علينا أن ننبه فى هذا الشأن مايذهب إليه ابن قيم الجوزية قائلاً: لو قال قائل: التوكل فوق التفويض، وأجل منه، وأرفع، لكان مصيباً، ولهذا كان القرآن مملوءاً به أمراً وإخباراً عن الله وأوليائه، وصفوة المؤمنين بأن حالهم التوكل. وأمر الله به رسوله فى أربعة مواضع من كتابه وسماه «المتوكل» كما فى صحيح البخارى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: «قرأت فى التوراة صفة النبى صلى الله عليه وسلم: محمد رسول الله، سميته المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ، ولا سخاب بالأسواق»[أ].

وأخبر عن رسله بأن حالهم كان التوكل. وبه انتصروا على قومهم. وأخبر النبى صلى الله عليه وسلم عن السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب «أنهم أهل مقام التوكل»[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ٢، ص: ٩٠.

(أ) رواه البخاري. (أبو بكر الجزائرى: منهاج المسلم ص: ٣٩).
كما رواه عبد الله بن عمر بن العاص (ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، القاهرة: دار الريان للتراث، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م) جـ ٦ ص: ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٠٢.

ويعود ابن قيم الجوزية قائلاً: إنَّ التوكل أوسع من التفويض، وأعلى وأرفع. ونحن نتفق بوجهة نظرنا مع ابن قيم الجوزية فيما ذهب إليه بصدد التوكل لأن رأيه فيه موافقة واضحة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

ولعل الكلمة الجامعة المانعة فى تحديد حقيقة التوكل عند القوم هى فى تخليص القلوب من علة التوكل إذا كان هذا التوكل عندك ليس بمعلول، ولا هو عمى عن الكفاية، ولا رجوع إلى الأسباب بعد رفضها، بطل تعليل التوكل بما عللته به[1]. كما أن حقيقة التوكل إنما تستدعى توحيد الفعل ولا تستدعى الفناء فى توحيد الذات، بل المتوكل يجوز أن يرى الكثرة والأسباب والمسببات ولكن ينبغى أن يشاهد ارتباط السلسلة بمسببها[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين، راجعه محب الدين الخطيب (القاهرة: ط٣، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٢٤٤.

(٢) ملا الجامى: الدرة الفاخرة (كردستان: م كردستان العلمية، د.ت) ص: ٢٧٨.

obeikandl.com

تاسعاً ـ الصبر

الصبر عند الصوفية أعظم الأفعال وأشرفها، فهو فى رأيهم الارتفاع عن طلب الفرج[1].

وقيل: الصبر: الوقوف مع البلاء بحسن الأدب[2].

وبهذا الرأى كان يقول الجيلانى: «احسن الأدب، تصبر عند البلاء إن ضعفت، ثم اصبر إن ضعفت عن الرضا والموافقة. ثم ارض ووافق إن وجدت، ثم افن إذا فقدت[3].

فيقول لنا: إذا كنت فى بلية فتطالب فيها بالتصبر وهو الأدنى، والصبر وهو أعلى منه، ثم الرضا والموافقة، ثم الفناء.

فكأن الجيلانى يرتبها لنا كالآتى: الابتلاء، ثم الصبر عليه، ثم الرضا به، ثم الفناء فيه حسبما يرى الباحث.

ويقول الجيلانى فى موضع آخر: «إذا ابتلى العبد ببلية تحرك أولاً فى نفسه بنفسه، فإن لم يتخلص منها استعان من الخلق، فإن لم يجد فى ذلك خلاصاً رجع إلى ربه بالدعاء والتضرع والثناء، مادام يجد بنفسه نصرة لم يرجع إلى

---

(١) صالح الجعفرى: أسرار الصيام للخواص والعوام (القاهرة: م دار القرآن ط٣، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص: ٢٠، وانظر: حسن الشرقاوى: الطب النفسى النبوى (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص: ١٦١.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ١١٧.

(٣) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ٤٥.

الخلق، ومادام يجد به عند الحق نصرة لم يرجع إلى الخالق، ثم إذا لم يجد عند الخالق نصرة استطرح بين يديه مديماً للسؤال والدعاء والتضرع والثناء والافتقار مع الخوف والرجاء، ثم يعجزه الخالق عز وجل عن الدعاء ولم يجبه حتى ينقطع عن جميع الأسباب، فحينئذ ينفذ فيه القدر ويفعل الفعل، فيفنى العبد عن جميع الأسباب والحركات، فيفنى روحاً فقط، فلا يرى إلا فعل الحق حيث لا فاعل فى الحقيقة إلا الله.

وقيل: هو السكون عن الحركات اعتماداً على خالق الأرض والسموات، فالعبد الصالح هو العبد الشاكر فى الابتلاء، الصابر على الجفاء، المحب بلا رجاء، الراضى فى كل الأحوال والأوقات[1].

ولقد سئل ابن خفيف[*]: متى تصح العبودية؟ فأجاب قائلاً: «إذا طرح العبد كله على مولاه، وصبر معه على بلواه.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن أن نلاحظ الربط بين الصبر والابتلاء والتدبير، وعليه يمكن القول لا يصح صبر إلا بإسقاط التدبير.

فمقام الصبر قالوا فيه: حبس النفس على البلوى، وعقل اللسان عن الشكوى، لما يثق به من حسن العقبى[2].

وقال رويم[**]: الصبر: ترك الشكوى[3]. وقيل: هو الفناء فى البلوى، بلا ظهور ولا شكوى.

وقيل: الصبر: أن ترضى بتلف نفسك فى رضا من تحب[4].

---

(١) الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق (القاهرة: م الحلبى ط٣، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م) جـ١، ص: ١٩١.

(*) هو أبو عبد الله بن محمد بن خفيف الضبى. توفى سنة ٣٧١هـ.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٤١١.

(**) هو أبو محمد رويم بن أحمد. بغدادى. توفى سنة ٣٠٣هـ. (القشيرى: الرسالة ص: ٣٤).

(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٤٣.

(٤) ابن قيم الجوزقية: مرجع سابق، نفس الصفحة.

ومما يروى عن الشبلى(*) أنه قال: «أحبك الخلق لنعمائك وأنا أحبك لبلائك»(١).

وقد قال أبو على الدقاق: «إنما يستعذب الأولياء البلوى للمناجاة مع المولى». فمن استلذ بمناجاته مع مولاه فى سره ونجواه، رزقه راحة القصد، وأشهده جريان أحكامه على وفق اختياره وترتيب إرادته(٢).

ولقد سئل الجنيد عن الصبر فقال: تجرع المرارة من غير تعبس. كما قال: «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن وهجران الخلق فى جنب الله تعالى شديد، والمسير من النفس إلى الله تعالى صعب شديد، والصبر مع الله أشد. وهو يشير به إلى نوع من الفناء هو «فناء الإرادة»(٣). وهكذا يرتفع الجنيد بالصبر إلى فكرته السائدة فكرة «الفناء».

ونورد فيما يلى مزيداً من أقواله التى تشرح له اتجاهاته: يقول الجنيد: «إن أهل البلاء لما اتصلوا بحادث الحق فيهم، وجارى حكمه عليهم، تغربت أسرارهم، وتاهت أرواحهم عمر الأبد، لا تأويها المواطن، ولا تجنها الأماكن، تحن إلى مبتليها حنيناً، وتئن بفناء النائى عنها أنيناً، قد شجاها فقدانها، وذلها وجدانها، أسوفة عليه، موجعه لديه، متشوقة فى الوجد إليه، أعقبها بها ظمأ، ويزيد الظمأ فى أحشائها نماءاً، فهى الكلفة بمعرفتها، السخية بفقدها». وقال الجنيد: الفقر بحر البلاء، وبلاؤه كله عز.

ويعرج بنا قائلاً: «وإنما جرت سنة البلاء على أهل البلاء من ها هنا حتى جاذبوا وأقاموا ولم ينخدعوا».

ويشير النص إلى أن حال الفناء لا وعى فيه بالآثار ولا يمكن الإحساس بالشفاء إلا بالأمرين، أو بالثنائية، ولا وجود لها إلا فى الشعور.

(*) هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلى. توفى سنة ٣٣٤هـ. (ابن النديم: الفهرست، القاهرة: م. التجارية، سنة ١٩٤٨م) ص: ١٨٣.

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٧٤.

(٢) ابن الخطيب: مرجع سابق، ص: ٦٦٩.

(٣) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٧٦.

كذلك نستطيع أن نفهم قول الجنيد، ومعه جمع الصوفية، بأن الإنسان حجاب نفسه، وهو حجر الزاوية فى هذا الفناء، والبلاء الخاص به، فإن الإنسان إذا انتبه إلى نفسه ذهب كل حال سام.

وفى هذا يفسر قوله: «وهبنيه ثم استتر به عنى، فأنا أضر الأشياء علىّ، الويل لى منى». ويفسر قوله: «فطلبوا له، فى استيلائه عليهم، بساط البلاء على صفاتهم، لأن لذة الأشياء فيهم، ففى هذه الحال قدر من الثنائية ينتج الشعور واستحالة انعدام الثنائية لتباين حقائق الحق والخلق، هو ما دعاه للقول بأنهم: «لا يأملون بعد الموت فرجاً، ولا لهم قبل الموت، من فرط البلاء مخرج».

وعلى هذا النحو أرجع الجنيد كل أسباب البلاء إلى الإنسان، لعدم الفناء المحقق، إذ يقول[1]:

وكل بلاء علىّ منى يا ليتنى قد أخذت عنى

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نذكر ما رواه الجنيد فى وصف أحد ألوان بلاء أهل الفناء: وإنما جرت سنة البلاء على أهل البلاء، حين جاذبوا وأقاموا وثبتوا ولم ينخدعوا، أقيم عليهم ما محقهم فى: نفس القوة وعلو المرتبة وشرف المنزلة، وسناء النسبة. أى أنهم حين بلغوا هذه الرتبة من التحقق السامى شعروا بالفقر التام، وهو الإمكان المحض لدى الفلاسفة والمتكلمين، وخاصة فى وقت الاتيان بخوارق العادات، وهو اتجاه منزه، ولو كان الصوفى فى أعلى المراتب، لعدم الخلط بين الحق والخلق.

ولعل فى هذا ما يفسر قول الجنيد الغامض الذى يستخدم فيه الوجود بمعنى «الوجد» حين يقول: «وجودهم بالحق بهم، وما بدا عليهم بقول سلطان غالب، لا ما طالبوه فذكروه وتوهموه بعد الغلبة، فيمحقها ويفنيها، فإنه غير متشبث بهم، ولا منسوب إليهم، وذلك لاختلاف حقيقة الحق وحقيقة العبد[2].

ويرى ابن قيم الجوزية أن الصبر على ثلاث مقامات بعضها فوق بعض[3]:

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٥٢.
(٢) نفس المرجع السابق، ص: ٢٦٦.
(٣) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين، ص: ٢٥٠.

فالأول: التصبر: وهو صبر العوام. قال النبى صلى الله عليه وسلم: «**ومن يتصبر يصبره الله**»[أ].

فمنزلة التصبر من الصبر منزلة التعلم والتفهم من العلم والفهم، فلابد منه فى حصول الصبر.

والثانى: الصبر: وهو نوع سهولة يخفف على المبتلى بعض الثقل، ويسهل عليه صعوبة المراد، وهو الصبر لله. وهو صبر المريدين.

والثالث: الاصطبار: وهو التلذذ بالبلوى والاستبشار باختيار المولى. وهذا هو الصبر على الله، وهو صبر العارفين. فالاصطبار أبلغ من الصبر.

ويعرف ابن عجيبة الصبر بأنه: حبس القلب على حكم الرب «وجعله على ثلاث درجات:

صبر العـوام : وهو حبس القلب على مشاق الطاعات ورفض المخالفات.

صبر الخاصة: ويكون بحبس النفس على الرياضات والمجاهدات وارتكاب الأهوال فى سلوك طريق الأحوال مع مراقبة القلب فى دوام الحضور وطلب رفع الستور.

صبر خاصة الخاصة: ويعنى حبس الروح والسر فى حضرة المشاهدات والمعاينات أو دوام النظر والعكوف فى الحضرة[1].

(أ) رواه أبو سعيد الخدرى، النووى: رياض الصالحين، باب الصبر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ص: ٩٦. وهذا حديث متفق عليه.

(١) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٦.

عاشراً ـ الرضـا

الرضا يعنى ترك السخط، لأن النعمة والمصيبة تستويان أمام المريد. وقد عرف الصوفية الرضا بتعاريف تدور حول هذا المعنى، فمنهم من قال: «إنه سكون القلب تحت جريان الحكم»[١].

ومنهم من قال: «إنه استقبال الأحكام بالفرح». وقد أورد رويم أنَّ الرضا هو استلذاذ البلوى[٢].

ومما يؤيد هذا الرأى ما يروى عن سفيان الثورى: جاء رجل يشكو إليه مصيبته. فقال له سفيان: أمُدبِّر أنت أم مُدبَّر؟ فقال: بل مدبَّر، قال: فارض بما يدبَّر لك[٣].

كما أخبرنا الجنيد قائلاً: «مرضت مرضة، فسألت الله أن يعافينى، فقال لى فى سرى: لا تدخل بينى وبين نفسك». ومعنى ذلك أن تحقق وصف «التسليم» و «الرضا» من أسباب البلاء[٤].

ويقول الجنيد: بموضعك من قلوب العارفين دلنى على رضاك، وأخرج من قلبى ما لا ترضاه واسكن فى قلبى رضاك[٥].

فالرضا عند الجنيد: «ترك الاختيار». وهو دوام ترك الاعتراض[٦]. ومما يروى

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٣٦.
(٢) السلمى: طبقات الصوفي،ة ص: ٤٣.
(٣) عبد الحليم محمود: سفيان الثورى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م) ص: ٤٥.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٤٧.
(٥) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٣٢٢.
(٦) المرجع السابق، هامش ص: ٣٢٢.

عن الشبلى أنه قال بين يدى الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله. قال: قولك هذا إذاً ضيق صدر. قال: صدقت. قال: ضيق الصدر ترك الرضا بالقضاء.

وهذا قاله الجنيد تنبيهاً منه على أصل الرضا، وذلك لأن الرضا يحصل لانشراح القلب وانفساحه، وانشراح القلب من نور اليقين، فإذا تمكن النور من الباطن اتسع الصدر، وانفتح عين البصيرة، وعين حسن تدبير الله تعالى، فينتزع السخط والضجر، لأن انشراح القلب يتضمن حلاوة الحب، وفعل المحبوب بوقوع الرضا عند الحب الصادق[1].

ويرى السهروردى[*] أن نتيجة الرضا تؤدى إلى أن يرى المحب أن الفعل من المحبوب مراده واختياره، فيفنى فى لذة رؤية اختيار المحبوب عن اختيار نفسه[2].

ومما يحكى عن الدارانى أنه قال: «أرجو أن أكون عرفت طرفاً من الرضا. لو أنه أدخلنى النار لكنت بذلك راضياً. لأن الرضا ألا تسأل الله تعالى الجنة ولا تستعيذ به من النار[3].

فقد نعم أبو سليمان الدارانى فى الرضا فأطلق صرخة مدوية قائلاً فيها: «لو اجتمع الناس على أو يضعونى كاتضاعى على نفسى، لما قدروا على. فقد رأى الدارانى قيمة حلاوة الخدمة[4].

ويتضح لنا من هذا القول السابق أن أبا سليمان الدارانى قد انصهر فى بوتقة مقام الرضا حتى أنه بلغ غايته حيث لا يطلب جنة ولا ناراً، ساكناً قلبه تحت سلطان الحقيقة، غارقاً فى الحب الإلهى. والذى نراه أيضاً: أن الدارانى تأثر

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ١٣٣.

(*) هو أبو النجيب عبد القادر السهروردى صاحب «عوارف المعارف». ويلقب بضياء الدين وبنجيب الدين توفى سنة ٥٦٣ هـ وهو غير شهاب الدين السهروردى صاحب المذهب الإشراقى فى التصوف.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ملحق جـ٤ من الإحياء، ص: ٣٨٢.

(٣) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينورى): عيون الأخبار (القاهرة: ط القاهرة، بدون تاريخ) ص: ٦٦.

(٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ٦٨.

بآراء رابعة العدوية مردداً فكرة الخلة والحب، بل كان مؤكداً لآرائها فى مقام الرضا قوله: «الرضا ألا تسأل الله تعالى الجنة ولا تستعيذ به من النار».

كما نرى فى مقام الرضا لدى الرارانى هو قلب الحياة الصوفية، والمحور الذى تدور حوله أخلاق الصوفى، فمنه ينبع التوكل على الله، والزهد فى الدنيا، والرضا يورث السكينة فى القلوب، والاطمئنان إلى أحكام قضاء الله، وهو صنو المحبة، بل هو ثمرتها لأن شأن المحب أن يرضى بكل ما يفعله المحبوب، لأنه منة من الله على العبد[١].

ونحن نرى أن أبا سليمان الدارانى قد حدد مقام الرضا للعبد الكامل فيقول: «من رضى بكل شئ فقد بلغ حد الرضا، ومن تورع فى كل شئ فقد بلغ حد الورع، ومن زهد فى كل شئ فقد بلغ حد الزهد»[٢].

ومن هنا وصل الدارانى مقام غاية الغايات وهو المشاهدة لوجه ربه الكريم، وذلك منتهى الرضوان.

وفى هذا المعنى يقول سهل: «إذا اتصل الرضا بالرضوان اتصلت الطمأنينة».

ويتابع ابن أبى الحوارى أستاذه الدارانى فيحدثنا قائلاً: «انقطع إلى الله، وكن عابداً زاهد، صادقاً، متوكلاً، مستقيماً، عارفاً، ذاكراً، مؤنساً، مستحياً، خائفاً، راجياً، راضياً، وعلامة الرضا أن لا يختار شيئاً إلا ما يختاره له مولاه»[٣].

وقال بعض الحكماء: إذا استتم فى العبد الزهد والتوكل والمحبة واليقين والحياء صح له مقام الرضا[٤].

أليس هذا يدل على أن مقام الرضا لا يصح للعبد إلا إذا كمل فيه الزهد والتوكل والمحبة واليقين والحياء حسبما يرى بعض الحكماء.

---

(١) أبو نعيم: الحلية، جـ٩، ص: ٢٧١.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٦.
(٣) المرجع السابق، جـ ١٠، ص: ٨.
(٤) أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩) ص: ٨٥.

وترى رابعة أنه لا يمكن أن يصل إلى تمام الرضا عن الله من يشتكى من علة ألمت به، أو آلام انتابته، أو فاقة دهمته. لأن ما يجرى به القضاء والقدر سابق فى علم الله، ولا ينبغى للعبد أن يشكو من عمل قضى به سيده.. وإلا كان آثماً فى حق مولاه[1].

ومما يتصل بهذا الموضوع: لقد هتف رجل من العباد فى مجلس رابعة: اللهم ارض عنى. قالت رابعة: لو رضيت عن الله لرضى الله عنك. قال: وكيف أرضى عن الله، قالت: «يوم تسر بالنقمة سرورك بالنعمة، لأن كلاهما من عند الله».

وفى صحيح مسلم: عن العباس بن عبد المطلب عن النبى صلى الله عليه وسلم: «**ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً**»[أ].

ومما يرويه الشاذلى عن أحد الأولياء أنه كان يقول: «أشكو إلى الله من برد الرضا والتسليم كما تشكو أنت من حر التدبير والاختيار» فقلت له: أما شكواى من حر التدبير والاختيار، فقد ذقته وأنا الآن فيه، وأما شكواك من برد الرضا والتسليم فلماذا؟ فقال: أخاف أن تشغلنى حلاوتهما عن الله»[2].

كما يحدثنا الشاذلى عن الرضا قائلاً: «الق بنفسك على باب الرضا، وانخلع عن عزائمك وإرادتك، فالرضا عن الله حب لله على الدوام، فيما يسبغه على العبد من نعم ومن ابتلاءات فهو راض به رباً، وراض بنفسه عبداً، وراض عن قضاء الله وحكم الله، لا عن نفسه وحظوظها وهواه وشيطانه[3].

---

(١) عبد المنعم قنديل: رابعة العدوية (القاهرة: م التراث الإسلامى، د.ت) ص: ١٢٣.

(أ) رواه مسلم، أبو الحسين بن مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى: صحيح مسلم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت) جـ١ ص: ٣٥٠.
كما رواه البخارى فى باب وقت الظهر عند الزوال ط دار الفتح الإسلامى بالإسكندرية جـ ١ ص: ١٠٥.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ٧٥.

(٣) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٧٣.

ونظراً لأهمية الرضا فى الطريق فقد جعل أبو الحسن الشاذلى الرضا عن الله فى القليل والكثير من الأسس التربوية فى طريقه والتى يجب على المريد مراعاتها لما فيه من قناعة وتفويض، أى لما فيه من إسقاط للتدبير وتصفية للنفس من شواغل الدنيا، وهو ما يقوم عليه منهج مدرسته فى تربية المريدين، ذلك لأن القلق بسبب أمور الرزق والمعاش يعد من أكبر العوائق التى تمنع المريد من الترقى فى مراحل الطريق، لأنها تبقى كحجاب مانع للقلب من الوصول إلى الحضرة الإلهية.

والرضا كما يعرفه ابن عطاء السكندرى: هو التقبل التام لأحكام الله ومقاديره والسكون لها[1]. وعلى ذلك فإن الراضى عن الله تعالى هو الذى لا يعترض على تقديره، فيرضى بالقضاء الذى أمر الرضا به، إذ ليس كل ماهو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به.

ويعلق ابن قيم الجوزية على ذلك قائلاً: وهذا رضا بما منه. وأما الرضا به فأعلى من هذا وأفضل. ففرق بين من هو راض بمحبوبه وبين من هو راض بما يناله من محبوبه من حظوظ نفسه.

وعلى هذا النحو فإن الرضا أساس تربوى سليم من شأنه أن يصفى نفس المريد من العلائق الدنيوية، فلا يحزن على فوات شئ منها، بل قد يبلغ به التفويض التام لله أن يجد فى قلبه سروراً إذا ماحصل به قضاء، وعلى هذا يبين ابن عجيبة أن الرضا هو: أساس ترويض النفس على تلقى المهالك بوجه ضاحك أو سرور يجده القلب عند حلول القضاء أو ترك الاختيار على الله فيما دبر أو أمضى[2].

كذلك يرى ابن عطاء: «لا يصل عبد إلى الرضا إلا بالرضا»[3]. وقريب من هذا مايقوله ابن عربى: لاينال غاية رضاه من فى قلبه سواه[4].

---

(١) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٨.
(٢) ابن عجيبة: المرجع السابق، ص:٨.
(٣) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٤.
(٤) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٧.

وبهذا الصدد يقول ذو النون المصرى: ثلاثة من علامات الرضا: ترك الاختيار قبل القضاء، وفقدان المرارة بعد القضاء، وهيجان الحب فى حشو البلاء[١].

ويرى الباحث هنا: أن من صبر على أحكام الله أورثه ذلك الرضا. فالرضا أعلى من الصبر درجة لأن من صبر رضى ولا عكس[٢]. وقال تعالى: ﴿ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾[أ].

كذلك رضاء العبد عن ربه أكبر من سائر الطاعات[٣]. وقال النبى صلى الله عليه وسلم: «**إذا أحب الله عبداً ابتلاه، فإن صبر اجتباه، فإن رضى اصطفاه**»[ب].

وكان الجيلانى يؤدب مريده قائلاً: «ارض بفقرك، فإن رضاك به هو الغنى بعينه»[٤].

ويربط الفضيل بين المعرفة والرضا قائلاً: «أحق الناس بالرضا عن الله أهل المعرفة به»[٥].

فالرضا هو صحة العلم الواصل إلى القلب. فإذا باشر القلب حقيقة العلم أداه إلى الرضا[٦].

ولقد سئل أبو سعيد الخراز: هل يجوز أن يكون العبد راضياً ساخطاً؟ قال: نعم يجوز أن يكون راضياً عن ربه ساخطاً على نفسه، وعلى كل قاطع يقطعه عن الله تعالى.

---

(١) الجيلانى: الغنية، جـ ١، ص: ١٥٦.
(٢) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، جـ ٢، ص: ٢٣٩.
(أ) سورة التوبة آية: ٧٢.
(٣) عبد الرحمن الصفورى: نزهة المجالس، جـ ١، ص: ١٠٨.
(ب) رواه النووى فى رياض الصالحين بلفظ آخر.
(٤) الجيلانى: الفتح الربانى، ص: ٣٤.
(٥) السهروردى: عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، ص: ٧٢.
(٦) المرجع السابق، ص: ٢٣٨.

وتأكيداً لما نذهب إليه نشير إلى قول إبراهيم ﴿ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ ﴾[أ].

أى إلى رضا ربى[1]. فالرضا هو الوقوف الصادق حيثما وقف العبد، فلا يلتمس متقدماً ولا متأخراً[2].

ويعد هذا المقام ـ الرضا ـ عند الصوفية جميعاً من المقامات العليا التى لا يصل إليها السالك إلا بعد أن تصفو نفسه عن طريق التوبة والطاعة والإخلاص، وترتقى من حال النفس الأمارة إلى مقام النفس اللوامة، ثم إلى مقام النفس الملهمة، حتى تصل إلى مقام النفس المطمئنة فالراضية ثم المرضية[3].

(أ) سورة العنكبوت آية: ٢٦.

(١) ابن الجوزى: زاد المسير، جـ٦، ص: ٢٦٨.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٦٣٨.

(٣) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٣٨٢.

obeikandl.com

حادى عشر ـ الشكر

الشكر فى اللغة هو الكشف والإظهار. يقال كشر وشكر بمعنى كشف عن ثغره وأظهره فيكون إظهاراً لشكر. وكشفه باللسان ماذكرناه[١]. ويكون شكر الله تعالى لعبده كشفه له ما ستره عنه، وإظهاره له ما حجبه منه من العلوم والقدر وهو المزيد فيفيده ذلك حسن معرفته به سبحانه وتعالى، وعلو مشاهدته منه، وكله يرجع إلى معنى الكشف والإظهار[٢].

وقد قال بعض العلماء: شكر القلب المعرفة بأن النعم من المنعم لاغير. وشكر العمل كلما وهب الله عز وجل لك عملاً أحدثت له عملاً ثانياً شكراً منك للعمل الأول. وعلى هذا يتصل الشكر بدوام المعاملة.

وأول الشكر عند العارفين أن لا تعصيه بنعمه من نعمه فتجعلها فى طاعة الهوى. وأما شكر الشاكرين فهو أن تطيعه بكل نعمه فتجعلها فى سبيل المولى. وهذا شكر جملة العبد[٣].

وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**الحمد لله رأس الشكر، وما شكر الله عبد لا يحمده**»[أ]. فالحمد: هو الثناء على الله بما هو أهله.

---

(١) أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث الفلسفى، ص: ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤٩.

(٣) نفس المرجع، ص: ٢٦٠.

(أ) أورد هذا الحديث فى الجامع الصغير ورمز إليه بالحسن وقال: أخرجه عبد الرازق، والبيهقى فى شعب الإيمان.

والشكر: الثناء على الله بما يكون منه من النعم[1]. والحمد لايكون إلا باللسان. والشكر يكون بالقلب والجوارح واللسان[2].

ويرى ابن عجيبة أن الناس فى الشكر على ثلاث درجات: عوام، وخواص، وخواص الخواص. فشكر العوام على النعم فقط، وشكر الخواص على النعم والنقم، وشكر خواص الخواص الغيبة فى المنعم عن شهود النعم والنقم[3].

فمن رأى النعم ولم ير المنعم فقد حجب عن الشكر، ومن رأى المنعم بغيبة النعم فقد شكره[4]. ومما رواه القشيرى بهذا الصدد أنه قال: شكر القلب هو عدم شغله بغير ذكره ومعرفته. فالشكر رؤية المنعم، والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب، وألا يشغل عن الواهب بالموهوب، إذ الشكر نعمة تستدعى شكراً.

وقيل: الشكر: إضافة النعم إلى موليها بنعت الاستكانة له.

ويقول الجنيد: الشكر: أن لا ترى نفسك أهلاً للنعمة[5].

ومما يثير الانتباه فى قضية الشكر عند الجنيد، نص غامض يثير قضية دقيقة، وهى علاقته بقضية الأفعال يقول فيه: «وقفت على سائل فسألته، فقال: حركنى فعل لى، فقال الجنيد لا، ولكن فعل الله فيك يقتضى منك شكراً ماجعله فيك».

وإذا كان فعلاً فهو منه وإليه. وإلى هذا تشير رواية الجنيد عن ذى النون، ودعائه بدعائه: «يا من يشكر ما يهب، هب لنا ما نشكر».

---

(١) ابن عربى: التنزلات الليلية فى الأحكام الإلهية، ص: ٤٧.

(٢) ابن تيمية: أحكام عصاة المؤمنين، جمع وتقديم مروان كجك (القاهرة: ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ٧٧.

(٣) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص: ٤٦٨، وانظر: الغزالى: مكاشفة القلق (القاهرة: م الشمرلى، سنة ١٩٨١م) ص: ١٤٨، وابن قيم الجوزية: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين (القاهرة: م المتنبى، د.ت) ص: ١١٥، ١١٦، ١٣٣.

(٥) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٩٠.

وقريب من هذا ما قاله الصوفية. فيما بعد من أن الشكر نعمه ينبغى الشكر عليها[١]. فالشكر على الحقيقة أن يرى الشاكر نفسه ليس أهلاً لرحمة الله فى دعوته، بل يرى نقصه وعيبه دوماً[٢]. وإنما رحمة الله تعالى له من باب المنة والفضل[٣].

ويقال: الشكر على الشكر أتم من الشكر. وذلك أن ترى شكرك بتوفيقه. وذلك التوفيق من أجل النعم عليك.

ويؤيد هذا ما يرويه أبو حمزة البغدادى بقوله: «إذا فتح الله لك طريقاً من الخير فالزمه وإياك أن تنظر إليه أو تفتخر به. واشتغل بذكر من وفقك لذلك، فإن نظرك إليه يسقطك من مقامك، واشتغالك بالشكر يوجب لك فيه المزيد»[٤]. قال تعالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾[أ].

وقد جاء فى بعض الأخبار أن داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك وأنا لا أستطيع أن أشكرك إلا بنعمة من نعمك، ونعمتك توجب علىّ الشكر، والشكر نعمة يوجب الشكر أيضاً. فأوحى الله إليه: إذا عرفت أن النعم كلها منى فقد شكرتنى وقد رضيت منك بذلك[٥].

وكان من دعاء داود عليه السلام، سبحان مستخرج الشكر بالعطاء، ومستخرج البلاء بالدعاء[٦].

ولقد قال الجيلانى: إذا جاءك الداء فاستقبله بيد الصبر، واسكن حتى يجئ الدواء، فإذا جاء الدواء فاستقبله بيد الشكر[٧].

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٩٠.
(٢) حسن الشرقاوى: أصول التصوف الإسلامى، ص: ٣٠٣.
(٣) الشعرانى: لطائف المنن ص: ٥٦.
(٤) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف ص: ٨٣.
(أ) سورة إبراهيم: آية: ٧.
(٥) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ٣٤٨.
(٦) أبو نعيم: الحلية جـ١ ص: ١٢٥.
(٧) الجيلانى: الفتح الربانى والفيض الرحمانى ص: ٩.

وقيل: الشكر استفراغ الطاقة فى الطاعة. ولقد ذهب ابن عباس رضى الله عنهما إلى ذلك بقوله: الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب الخلائق فى السر والعلانية. وإلى نحوه ذهب بعض مشايخنا فقال: الشكر هو أداء الطاعات فى الظاهر والباطن، ثم رجع إلى أنه اجتناب المعاصى ظاهراً وباطناً، وقال غيره: الشكر الاحتراس عن اختيار معاصى الله تحترس على قلبك ولسانك وأركانك حتى لا تعصى الله عز وجل[1].

ولعل من المناسب أن ننقل هنا قول الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها لما نزلت براءتها من الإفك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عائشة اشكرى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقالت: والله لا أشكر إلا الله. دلها أبو بكر رضى الله عنه على المقام الأكمل، مقام البقاء، المقتضى لإثبات الآثار، وقد قال تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾[أ].

وقال صلى الله عليه وسلم: «**لا يشكر الله من لا يشكر الناس**»[ب].

ومهما يكن فى صحة هذه الواقعة التى يوردها صاحب «الحكم» إلى أنها تشير فى مجملها أن عائشة كانت فى ذلك الوقت مصطلمة عن شاهدها، غائبة عن الآثار، فلم تشهد إلا الواحد القهار. فقالت: والله لا أشكر إلا الله لأنها فى ذلك الوقت غائبة عن إحساسها منغمسة فى الأنوار، أنوار الابتهاج بإعلان براءتها من الله فى القرآن الكريم. فهى حينئذ لم تر غير الله، الذى برأها وهو الحق المبين، علام الغيوب[2].

ومما يأخذه الباحث على هذا القول السابق لعائشة دليلاً نشك فى صحته. وللتدليل على صحة ما أقول أنَّ الصحابة رضى الله عنهم كانوا أكمل وأقوى عقولاً، وأثبت فى الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم ويحصل لهم اصطلام.

---

(١) الغزالى منهاج العابدين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) ص: ٢٢٦.

(أ) سورة لقمان: اية: ١٤.

(ب) رواه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ١٩٩.

ومما يرويه أحد الشيوخ الذين التقى بهم الشاذلى أنه قال: قلت يوماً وأنا فى مغارة فى سياحتى: «إلهى متى أكون لك عبداً شكوراً، فإذا قائل يقول لى: إذ لم تر منعماً عليه غيرك. فقلت: إلهى كيف لا أرى منعماً عليك غيرى، وقد أنعمت على الأنبياء، وقد أنعمت على العلماء، وقد أنعمت على الملوك، فإذا قائل يقول لى: لولا الأنبياء لما اهتديت، ولو العلماء لما اقتديت، ولولا الملوك لما أمنت، فالكل منى نعمة عليك[1].

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا تعود المريد الرجوع إلى الله دائماً، أن يصل إلى الشعور بالعجز عن الشكر، لأنه يرى فى هذه الحال أن حوارجه التى يشكر بها، بل والشكر بها، بل الشكر نفسه إنما هى من نعم الله.

وهذا المعنى هو الذى يعبر عنه الشاذلى بقولـه: «وأشكـرك على نعمك التى لا أحصيها شكراً يقتضى زيادتها ويستدعيها، مع أنى عاجز عن شكرك، والقيام بواجب ذكرك، لأنى إن اعتقدت الشكر فبالعقل الذى أعطيت، وإن تكلمت فبالنطق الذى أوتيت، وإن تعبدت فبالقوة التى أوليت. فأين الشكر الذى أضيفه لنفسى؟! فإن جميع ذلك هو لك ومنك.

ولقد كان الشاذلى يقول لا يكمل شكر العبد حتى يرى نعمة ملوك الدنيا دون نعمته هو من حيث مسخرون له، وإيضاح ذلك أن جميع من هو فوق مقام العبد من جملة نعم الله عليه كالأنبياء والملوك[2].

وإذا كان الشاذلى يحث على كثرة الشكر للوصول إلى الله، فقد سبقه إلى ذلك العديد من الصوفية، فأبو حفص السهروردى يرى أن الشكر هو الغيبة عن النعمة برؤية المنعم، وأن النعمة هى جميع ما يقضى به الله على العبد، سواء عاجلة يعرفها أو آجلة على هيئة تمحيص أو تكفير عن ذنب.

كما يرى القشيرى أن شكر القلب هو عدم شغله بغير ذكره ومعرفته. ويبرهن أبو العباس المرسى على أهمية الشكر فى الوصول إلى الله تعالى قائلاً: «لو علم

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ٧٦.

(٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص: ٥٤.

الشيطان أن ثم طريقاً توصل إلى الله تعالى أفضل من الشكر لوقف عليها. ألا تراه كيف قال: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ﴾[أ].

ولم يقل صابرين أو خائفين[1]. ومعنى ذلك أن الشكر أفضل من الخوف أو الصبر فى الوصول إلى الله تعالى، ولذلك أولته الطريقة الشاذلية اهتماماً كبيراً.

وهنا يجوز لنا أن نسأل سؤالاً: أيهما أفضل الشاكر أم الصابر؟ ونأخذ الإجابة على هذا السؤال من الإمام الجنيد بقوله: «ليس مدح الغنى بالوجود ولا مدح الفقير بالعدم، وإنما المدح فى الاثنين قياسهما بشروط ما عليهما، فشرط الغنى يصحبه فيما عليه أشياء تلائم صفته وتمتعها وتلذذها. والفقير يصحبه فيما عليه أشياء تلائم صفته وتقبضها وتزعجها أتم حالاً ممن متع صفته ونعمها والأمر على ما قاله وهو صحيح[2].

نلمح من ثنايا هذه الإجابة الصوفية الروحية فى التفرقة بين الصبر والشكر عند الجنيد أنه يعطينا مفهوماً جديداً يخالف المفهوم الصوفى المطروح فى كتب الصوفية وهو «الغنى الشاكر أفضل من الفقير الصابر» حسبما يرى الباحث.

وإذا رجعنا إلى الغزالى فسوف نجد عنده إجابة على هذا السؤال فيقول: الشاكر بالحقيقة لا يكون إلا صابراً، والصابر بالحقيقة لا يكون إلا شاكراً، لأن الشاكر فى دار المحنة لا يخلو من محنة يصبر عليها لا محالة ولا يجزع، فإن الشكر تعظيم المنعم على حد يمنع من عصيانه، والجزع عصيان، والصابر لا يخلو من نعمة، فالشدائد نعم بالحقيقة، فإذا صبر عليها شكر بالحقيقة، فشدائد الدنيا تلزم العبد الشكر[3].

ومن دعاء أحمد بن حنبل: «اللهم لا تطالبنا بوفاء الشكر فيما أنعمت به

(أ) سورة الأعراف: آية: ١٧.

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٣١٦.

(٢) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ١٣٧.

(٣) الغزالى: منهاج العابدين، ص: ٢٢٩.

علينا»[1]. ولقد قيل: الشاكر الذى يشكر على الموجود، والشكور الذى يشكر على المفقود[2]. ففى الشكر مقامان عن مشاهدتين أعلاهما مقام شكور، وهو الذى يشكر على المكاره والبلاء والشدائد. وهذا مقام فى الرضا وحال فى المحبة[3].

(١) ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ص: ٢٩٤.

(٢) ابن قيم الجوزية: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ص: ١٤٤.

(٣) أحمد صبحى وآخر: نصوص مختارة من التراث الفلسفى الإسلامى، ص: ٢٤٨.

obeikandl.com

ثانى عشر ـ المحبة

المحبة بالمعنى الصوفى معناها فناء المحب فى المحبوب[1]. ففناء المحب أن تغيب الأكوان والأحداث أى الأغيار عن ناظريه، لأنه لا يرى إلا ربه الحبيب القريب[2].

ولقد أبان أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذى تصح به المحبة فقال: «لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة»[3].

وقد تحدث الحلاج عن حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك فحقيقة المحبة كما يصورها لنا الحلاج فى منهجه: قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه. إنها البذرة التى ستخرج منها فلسفة الحلاج فى حال الفناء؟!

كما قيل فى حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله تعالى، وينسى حوائجه إليه. فإذا اشتد استغراق الفانى فى الله فإنه ينسى كل ماسواه، وذلك باستيلاء المحبة والذكر على قلبه ولسانه، وظاهره وباطنه لغرقه فى الأنوار والأسرار،

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى، ص: ١٦١.

(٢) أبو الحسن على الحسينى الندوى: ربانية لا رهبانية (القاهرة: دار الشروق ط٢، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) ص: ٢٦٠.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ١٦١.

وبذلك يكون فى حال الفناء، لايعقل أى شئ ولا حتى نفسه، ويحجب عن كل ما هو غير مولاه[1].

ويحق لنا أن نقول: إنَّ أعلى درجات المحبة. هى درجة خواص الخواص ومرتبة العابدين المتجردين هى بلغة الصوفية «الفناء فى المحبوب».

وهنا يحق لنا أن نستنتج أنَّ الصوفية يربطون بين الفناء والمحبة، فالصوفى الفانى فى محبة الله يطلق عليه اسم العارف. واستشهد على ذلك بقول القشيرى فى هذا الصدد: «فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه بريأ. ووافت فى السر مناجاته، ومن كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفاً وتسمى حالته معرفة»[2].

فالمحبة هى أخذ الرب بقلب العبد بحيث لا يلتفت إلى غيره، أو أخذ جمال المحبوب بمحبة القلب حتى لا يجد مساغاً للالتفات لسوى المحبوب، فمتى وقع الالتفات نقص الحب على قدره[3].

وقيل: المحبة أخذ قلب من أحب عباده فلا يكون له من نفسه اختيار ولامع غير محبوبه قرار[4]. ومن هنا قالت رابعة: وقد سئلت عن الجنة؟ فقالت: الجار ثم الدار.

ويعلق الغزالى على ذلك قائلاً: فبينت أنه ليس فى قلبها التفات إلى الجنة بل إلى رب الجنة[5]. ويبدو لنا واضحاً أن رابعة لاترى فى الوجود إلا خالق الوجود، ولاتحب فى الكون إلا المكون وحده سبحانه وتعالى.

ومن هذا المنطلق علينا أن نقول: ففرق بين من يحب الجنة ومن يحب

(١) سلامة الراضى: الإنسانية، ص: ٤٨٠.
(٢) القشيرى: مرجع سابق، ص: ١٤١.
(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٣، ص: ٤١٠.
(٤) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٤٥.
(٥) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٠٥.

صاحب الجنة. فرابعة تفر من الكون إلى المكون، ومن النعمة إلى المنعم، ومن الخلق إلى الخالق، ومن النفس إلى خالق النفس[١]. ولقد أضافت قائلة: المحب لله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه[٢].

ويؤيد ذلك قول القرشى: «المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شئ، فهذه المحبة لما أفنت المحب واستغرقت روحه، بحيث غيبته عن شهوده، وفنى فيها المحب وانمحت رسومه بالكلية، ولم يبق هناك إلامحبوبه وحده، فكأنه هو المحب لنفسه بنفسه إذا فنى من لم يكن وبقى من لم يزل»[٣].

ولعل هذا هو ما عبر عنه الشاذلى عندما يحدثنا عن المحبة فيقول: «المحبة آخذة من الله لقلب عبده عن كل شئ سواه، فترى النفس مائلة لطاعته، والعقل متحصناً بمعرفته، والروح مأخوذة فى حضرته، والسر مغموراً فى مشاهدته. والعبد يستزيد فيزداد، ويفاتح بما هو أعذب من لذيذ مناجاته ليكسى حلل التقريب على بساط القربة. ويمس أبكار الحقائق وثياب العلوم[٤].

ويربط صاحب «روضة التعريف» بين المحبة والأنس والشوق والفناء قائلاً: «المحبة أنس يستدرج، ثم شوق يلجم، ويسرج، ثم فناء يزعج(*) عن الوجود»[٥].

---

(١) ابن الجوزى: اللطائف والطب الروحانى، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د. ت) ص: ٥٣.

(٢) محمد مصطفى حلمى: الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، سنة ١٩٦٠م) ص: ٩٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين، ص: ٣٠١.

(٤) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م) ص: ١٣٥.

(*) الانزعاج: يرى ابن عربى أن الانزعاج هو أثر المواعظ الذى فى القلب. وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس (ابن عربى: اصطلاحات الصوفية ص: ٩) وما يهمنا الإشارة إليه فى هذا الصدد أن الانزعاج هو أول بداية السالك لطريق الله، عز وجل، وإن ظل مصاحباً من أجل طرود الغفلات إلى حين «البقاء» بعد «الفناء» حين يدوم الشعور بكون الأشياء من الحق وقيامها به (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ١١٥).

(٥) ابن الخطيب: روضة التعريف ص: ٣٧.

أما عن المحبة عند الهروى فيرى أنها أول أودية الفناء والعقبة التى ينحدر منها على منازل المحو، وهى آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة ساقه للخاصة، ومادونها أغراض لأعواض[١].

ويعلق ابن قيم الجوزية على قول الهروى «المحبة أول أودية الفناء» قائلاً: إذا كانت المحبة أول أودية الفناء لأنها تفنى خواطر المحب عن التعلق بالغير، وأول ما يفنى من المحب خواطره المتعلقة بما سوى الله محبوبه لأنه إذا انجذب قلبه بكليته إلى محبوبه انجذبت خواطره تبعاً لذلك[٢].

ونحن نؤكد أن الحب أسبق من الفناء، بل لعل الفناء واحد من أهم نتائج المحبة التى تفنى خواطر المحب وتستغرقه استغراقاً كاملاً فى المحبوب لدرجة أن صفات المحب تسقط تاركة مكانها لتحل محلها صفات المحبوب على البدل. وهذا نوع من المحبة الشديدة يقدمه ذكر دائم وقلب هائم فيه.

ويؤيد ذلك قول الجنيد عن الفناء فى المحبة: «بأنه دخول صفات المحبوب على البدلى من صفات المحب». أى التخلق بأخلاق الله وصفاته ليكون ربانياً.

ويرى الباحث أن الجنيد يشير هنا بوضوح إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها.

ثم لنا أن نتساءل هنا: المحبة من صفات الذات، أم من صفات الأفعال؟

وحصيلة الإجابة على هذا السؤال نجدها عند الإمام الجنيد حيث قال عن المحبة: «إن محبة الله لها تأثير فى محبوبه بين، فالمحبة نفسها من صفات الذات، ولم يزل الله محباً لأوليائه وأصفيائه، فأما تأثيرها فيمن أثرت فيه، فإن ذلك من صفات الأفعال»[٣].

---

(١) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٣٠٧، وانظر: عبد الرحمن عميرة: التصوف الإسلامى منهجاً وسلوكاً (القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت) ص: ٩٦.

(٢) إبراهيم بسيونى: نشأة التصوف الإسلامى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٦م) ص: ١٦٩.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٧٨.

ومما يذكر عن إبراهيم الخواص أنه قال عن المحبة: «المحبة محو الإرادات(*)، وإحراق جميع الصفات والحاجات، وإغراق النفس فى محو الإشارات(١).

لكن يبقى لنا سؤال هام مؤداه: ما الخصائص النفسية التى يتميز بها فناء المحبة؟ الواقع أن فناء المحبة يتميز بخصائص نفسية فريدة يمكن أن نجملها على النحو التالى:

١ - يصل المحب فى حبه إلى درجة يفقد فيها التمييز بين ذاته وبين ذات محبوبه فتتلاشى معنوياً ويصير المحب وقد تلاشى فى محبوبه وأصبح يرضى بما يرضاه، ويضطرب لما يضطرب له، بل قد يصل الأمر إلى حد أن يقول المحب لمحبوبه يا أنا.

ويقول السرى فى هذا الصدد: «لاتصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا(٢).

(*) فى هذا الصدد يحدثنا صاحب «الإنسان الكامل» عن الإرادة قائلاً: الإرادة لها تسعة مظاهر فى المخلوقات: المظهر الأول هو الميل، وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه. فإذا قوى ودام سمى ولعاً، وهو المظهر الثانى للإرادة. ثم إذا اشتد وزاد سمى صبابة، وهذا هو المظهر الثالث للإرادة. ثم إذا تفرغ له بالكلية وتمكن سمى شغفاً، وهذا هو المظهر الرابع للإرادة. ثم إذا استحكم فى الفؤاد وأخذه عن الأشياء سمى هوى. وهذا هو المظهر الخامس للإرادة. ثم إذا استوفى حكمة على الجسد سمى غراماً، وهذا هو المظهر السادس للإرادة. ثم إذا نما وزالت العلل الموجبة للميل سمى حباً، وهذا هو المظهر السابع للإرادة. ثم إذا هاج حتى يفنى المحب عن نفسه سمى وداً، وهذا هو المظهر الثامن للإرادة. ثم إذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمى عشقاً، وفى هذا المقام يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه. وهذا آخر مقامات الوصول والقرب.

ومما لاشك فيه أن كثرة الطاعات والمداومة عليها وبذل المجهود هو طريق العبد للفناء عن إرادته والبقاء بإرادة الله. (الجيلى: الإنسان الكامل، جـ١، ص: ٨٠).

(١) الغزالى: مكاشفة القلوب، ص: ٢٥.

(٢) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧١م) ص: ٣٤.

ولقد تبلغ المحبة بأربابها إلى أحوال تكشف لهم فيها عن أسرار الغيوب ولاسيما غيب المحبوب[1].

ويرى ذو النون المصرى أن ثمة حباً متبادلاً بين العبد المحب والرب المحبوب. وبهذا يبدو فناؤه نوعاً من متابعة المحبوب فى كل حركاته وسكناته والاستغراق التام فى هذا الحب إلى أن يصل السالك إلى مرحلة يشعر فيها أنه تلاشى فى عظمة الخالق.

٢ ـ عندما تصل النفس فى الحب إلى مقام الدهش تفنى عن كل العوامل المحيطة سواء أكان ذلك عالم الحس أى عالمها الخاص المتعلق بقواها البدنية، بل وتنقطع صلة الإنسان بعالمه الخاص تماماً إذ يقع تحت سيطرة الإحساس الخارق بالمحبوب[2].

٣ ـ يصل المحب إلى درجة عظيمة فى الحب يتغلب فيها الإحساس بالحب على كل أنواع الاحساسات وتتوقف الحواس تلقائياً دون شعور بهذا التوقف عند ممارسة دورها الطبيعى الذى خلقت من أجله.

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (القاهرة: م السعادة، سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) جـ١، ص: ٢٥٧.
(٢) عبد الرحمن الأنصارى: مشارق أنوار القلوب: (بيروت: دار صادر للطباعة، سنة ١٩٥٩م) ص: ١٨ـ٢١.

ثالث عشر ـ التقـوى

التقوى عبارة عن حال النفس التى تتكون وتتولد من خشية الله تعالى والشعور بالتبعة، وتظهر وتتجلى فى كل ناحية من نواحى الحياة ومظهر من مظاهرها. وتستولى على منهج فكر التقى وسلوكه كله[١].

والتقوى معناها: خوف الله، واتقاء محارمه. فالتقوى لباس كريم لا ينال شرف التزيى به إلا أهل الإيمان الحق، ولا يخلعه الله تعالى إلا على أولئك الصالحين من عباده المكرمين الذين يخشون ربهم بالغيب، ويأتون ما أمر الله تعالى به، ويجتنبون مانهى الله سبحانه عنه[٢].

والتقوى عند الواسطى أن يتقى العبد من تقواه. أى من رؤية تقواه بأن يعرض عنها ولا يركن إليها شغلاً بمولاه وحذراً من سكونه لغير من تولاه[٣].

فالمتقى من إذا قال قال لله، وإذا سكت سكت لله، وإذا ذكر ذكر لله. أى من تبرأ من حوله وقوته.

وكان عمر بن عبد العزيز يقول: «لا يبلغ أحد مقام التقوى حتى لايكون له فعل ولا قول فيفتضح به فى الدنيا والآخرة. فالتقوى أول منزلة العابدين، وبها يدركون أعلاها، وبها تزكو أعمالهم، لأن الله عز وجل لا يقبل عملاً إلا ما أريد به وجهه[٤].

---

(١) عبد العال محمد الجبرى: المصطلحات الأربعة بين الإمامين المؤدودى ومحمد عبده (القاهرة: دار الاعتصام، ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٣٤٠.

(٢) عبد الكريم الخطيب: الإنسان فى القرآن الكريم من البداية إلى النهاية (القاهرة: ط١، سنة ١٩٧٩م) ص: ١٦٤.

(٣) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ١٤٠.

(٤) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله، تقديم عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٤م) ص: ٤٤.

ومما يروى عن عمر بن عبد العزيز أنه سئل: متى يبلغ العبد سنام التقوى؟ فقال: إذا وضع جميع ما فى قلبه من الخواطر فى طبق وطاف به فى السوق ولم يستح من شئ فيه[١].

وقيل: اليقين والتقوى قرينان إن غاب أحدهما غاب الآخر[٢].

وقال الصديق رضى الله عنه: اتق الله بطاعته، وأطع الله بتقواه. وهذا ما صرح به طلق بن حبيب عندما سئل عن التقوى فأجاب: التقوى عمل بطاعة الله على نور من الله رجاء لثواب الله حياء من الله.

والجدير بالذكر أن الهداية مقدمة للتقوى[٣]. قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾[أ].

كما أن التقوى توصل إلى الشكر لقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[ب].

وفى هذا الصدد قال داود لسليمان عليهما السلام يستدل على تقوى المؤمن بثلاث: حسن التوكل فيما لم ينل، وحسن الرضا فيما نال، وحسن الصبر على ما قد فات[٤].

فالتقوى باب لعلوم وهبيه لدنية، والاسترسال مع الله، مفتاح لنعم الله، ومنن الله، وعطايا الله، وتجلى الله[٥].

ولقد بين الشاذلى أن التقوى لا تتم إلا بالورع والاستقامة. والورع بهذا المعنى لابد أن يؤدى إلى التقوى، فالتقوى ليست كلاماً نظرياً أو ميزاناً منطقياً، وإنما هى

---

(١) الشعرانى: تنبيه المغتربين (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٧٩.
(٢) محمود على قراعة: الفرار إلى الله تعالى (القاهرة: دار مصر للطباعة، سنة ١٩٦٩م) هامش ص: ١٧٤، ١٧٥.
(٣) الجيلانى: الغنية، جـ١، ص: ١٤٣.
(٤) سعيد حوى: تربيتنا الروحية (القاهرة: م وهبه. عابدين، سنة ١٣٩٩هـ) ص: ١٠٩.
(أ) سورة محمد: آية: ١٧.
(ب) سورة آل عمران: آية: ١٢٣.
(٤) الغزالى: المرغوب من مكاشفة القلق، ص: ٨٧.
(٥) حسن الشرقاوى: الحكومة الباطنية (الإسكندرية: دار المعارف، سنة ١٩٨٢م) ص: ١٥.

سلوك أخلاقى، وطريق قائم على العمل الإيجابى والتفاعل، فلا يكفى أن يكون الإنسان ناطقاً بالشهادة وعارفاً بأن الله موجود ليكون تقياً، ولكن لابد أن يسلك طريق الله بالعمل والجهاد فيكون صادقاً ظاهراً وباطناً، مخلصاً طائعاً شريعة وحقيقة.

والشرط الثانى للتقوى عند الشاذلى هو الاستقامة. فالاستقامة هى درجة بها كمال الأمور وتمامها، وبوجودها حصول الخيرات ونظامها. وعلى هذا فالاستقامة تقوم على التطلع إلى الوصول إلى حد الكمال، هذا الحد الذى لن يستطيع الإنسان الوصول إليه إلا بالتخلص تماماً من آفات النفس وعلائق البدن واجتياز الطريق حتى الوصول إلى آخر المقام، وهنا يصبح هذا الواصل إنساناً كاملاً، متحققاً بالمعرفة اليقينية علماً وذوقاً وشهوداً، ولكى يتحقق للمريد ذلك، فإنه ينبغى عليه أن يعمل على القيام بحق الاستقامة على قدر طاقته واستطاعته.

ومن هذا المنطلق يعلن الشاذلى أنه: إذا لم يواظب الفقير على الصلوات الخمس فلا تعبأن به» وبذلك ترتبط الاستقامة بالمحافظة على العبادات إذا ما أداها الإنسان الورع حق أدائها وصل إلى حد التقوى كما فى المدرسة الشاذلية[1].

ولقد وضع الله سبحانه وتعالى ميزان التقوى بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[أ].

وحين قال: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾[ب].

وتحقيق التقوى يكون بامتثال الأوامر، واجتناب النواهى، أو كما قال أحد المحققين: هى ألا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك[2].

---

(١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ٢، ص: ٦.

(أ) سورة الحجرات آية: ١٣.

(ب) سورة يونس: آية: ٦٢.

(٢) محمد شاهين حمزة: السيد نفيسه (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، العباسية، ط٢، د.ت) ص: ٦٥، وانظر: خالد محمد خالد: الله والموعد (القاهرة: دار ثابت للنشر والتوزيع ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص: ٧٤، ومحمد شمس الدين: بين الجاهلية والإسلام (لبنان، دار الكتاب اللبنانى ـ دار الكتاب المصرى، ط١، سنة ١٩٧٥م) ص: ١٧٥.

وفى حديث سعد عن النبى صلى الله عليه وسلم: «**إن الله يحب العبد التقى الفنى الخفى**»(*)(جـ). وفى حديث معاذ عن النبى صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب الأبرار الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يفتقدوا وإن حضروا لم يعرفوا أولئك أئمة الهدى ومصابيح العلم»(ب).

(*) الخفى معناه: الخامل المنقطع إلى العبادة والاشتغال بأمور نفسه.
(أ) رواه سعد عن النبى عليه السلام.
(ب) أخرجه الحاكم فى المستدرك (١/ ٤) وصححه وأقره الذهبى.

obeikandl.com

رابع عشر ـ الإخـلاص

الإخلاص هو أن يعمل العبد على استحضار مشاهدة الله إياه، وإطلاعه عليه، وقربه منه. فإذا استحضر العبد هذا فى عمله وعمل عليه فهو مخلص لله تعالى، لأن استحضاره ذلك فى عمله يمنعه من الالتفات إلى غير الله وإرادته بالعمل[١]. فالإخـلاص هـو أن تكـون أفعالـك كلـها صـادرة لله تعالـى بحيث لا يكون فى قلبك التفات لشئ من الخلق حين العمل ولا بعده[٢].

ويصح أن يقال: الإخلاص هو: تصفية القلب عن ملاحظة المخلوقين. أو التوقى عن ملاحظة الأشخاص[٣]. أو هو نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق[٤].

وقيل: الإخلاص دوام المراقبة ونسيان الحظوظ كلها. والإخلاص هو: إفراد الحق سبحانه وتعالى فى القصد بالطاعة. وهذا إخلاص المقربين العارفين بربهم، لم يـروا لأنفسهـم فى ذلـك حـولاً ولا قـوة، فـلا يعملـون العمـل إلا باللـه، لا بحولهم، ولاقوتهم[٥].

---

(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور (القاهرة: م. الأهرام، سنة ١٩٦٩م) جـ١ ص: ٨٠.

(٢) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ١٧٤.

(٣) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، تحقيق عبد الفتاح الفاوى محمود (القاهرة، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ١٨٥.

(٤) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٧.

(٥) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د.ت) جـ١ ص: ٨٨.

أما الإخلاص عند المخلصين كما يرى أبو طالب المكى هو: «إخراج الخلق من معاملة الحق، وأول الخلق النفس». ويتفق المكى مع الجنيد فى التعريف السابق للإخلاص[١].

والإخلاص عند المحبين يعنى أن لا يعملوا عملاً لأجل النفس، وإلا دخل عليها مطالعة العوض أو الميل إلى حظ النفس.

والإخلاص عند الموحدين يعنى: خروج الخلق من النظر إليهم فى الأفعال، وعدم السكون والاستراحة إليهم فى الأحوال[٢].

ولقد قسم أبو طالب المكى الإخلاص إلى: إخلاص العبودية، وإخلاص الهمة، وإخلاص التوحيد. فإخلاص العبودية: هو صفاء التوجه إلى الله وصحة العمل مع التبرى من الحول والقوة. وإخلاص الهمة: قطع العلائق من القلوب ليصفو مع التشبث فى أعيان الغفلات. وإخلاص التوحيد: إفراد الله بالتخلص وسقوط الدعاوى. فهنالك سقط. فهو كما لم يكن، والحق باق كما لم يزل، وصار جملة العبد متبعاً لمرضاة الرب.

كيف يخلص لك العمل وأنت باق فى العمل؟ تشهد العمل وترى حركاتك فى العمل، ولا يخلص عملك حتى تفنى عن رؤية عملك، ثم تبقى بعد الفناء مع ربك. فهنالك يخلص لك العمل، ويرفع لك المحل وتنزل فى المقام الأعلى[٣].

فالإخلاص أن لا تشهد على عملك غير الله عز وجل.

وقد قال بعض المشايخ: صحح عملك بالإخلاص، وصحح إخلاصك بالتبرى من الحول والقوة، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم[٤].

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٣٢.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣٢.

(٣) أبو طالب المكى: علم القلوب، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ت) ص: ١٦٢.

(٤) ابن عطاء الله. المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأقرب الأقوال فى هذا الشأن قول السوسى: «الإخلاص فقد رؤية الإخلاص»[١].

وقد أجمع الشيوخ على أن من شهد فى نفسه الإخلاص احتاج إخلاصه إلى إخلاص[٢]. ويعضد القول السابق مايذهب إليه الدقاق حيث قال: «نقصان كل مخلص فى إخلاصه رؤيته إخلاصه[٣]. فإذا أراد الله تعالى أن يخلص إخلاصه سقط عنه رؤيته لإخلاصه[٤].

نخلص من هذا إلى أن نقول: الإخلاص الخلاص فى الإخلاص[٥].

وثمة تعريف آخر للإخلاص أورده الجنيد، فقال: «لا يتم الإخلاص إلا بارتفاع رؤيتك وفنائك عن فعلك» ويتفق أبو طالب المكى والسلمى مع الجنيد فيما ذهب إليه بصدد الإخلاص. وهذا يعنى عند الجنيد أنه يعرف الدرجة العليا للإخلاص، وهى التى تنتهى عنده دائماً إلى فكرة الفناء بصورها المختلفة.

فالإخلاص عند الجنيد يعنى تصفية القلب من المكدرات[٦]. وحقيقته عنده: ما أريد به الله من أى عمل كان.

ولابد أن ننبه هنا إلى أن الخمول من مضامن الإخلاص حسبما يرى ابن عجيبة والخمول كما يعرفه ابن عجيبة: هو إسقاط المنزلة عند الناس وذلك بهدف قتل شهوة الظهور والتمسك بالحياة، بل ويرى أن الإخلاص لايتحقق إلا به، لأنه لاحظ للنفس فيه[٧]. وهو فى ذلك يتفق مع ماذكره الرندى فى شرحه من أنه بقدر تحقيق السالك بوصف الخمول يكون تحققه بمقام الإخلاص، بل إنه عن طريق الخمول يتخلص السالك من رؤية إخلاصه بمعنى أنه يتخلص من رؤية

---

(١) الغزالى: منهاج العابدين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) ص: ١٩١.
(٢) الشعرانى: لطائف المنن، تقديم عبد الحليم محمود (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م) ص: ٥٩.
(٣) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ص: ٢٣.
(٤) القشيرى: الرسالة، ص: ١٦٣.
(٥) محمد مصطفى: مرجع سابق، نفس الصفحة.
(٦) الغزالى: منهاج العابدين، ص: ١٩١.
(٧) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣٢.

ما قد يعظمه الناس إذا ما أظهر الله عليه شيئاً من أمره، وعلى هذا يرى الرندى أن الإخلاص من أصعب وأعز الأشياء فى الوجود[1]. وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾[أ].

أما وجهة النظر الإسلامية التى تتعلق بهذه الآية الكريمة كما ذكرها أحد الباحثين المسلمين: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾

فى ذروتها تلغى الأنية، أو تلغى بتعبير آخر، «أنا»، أنه لا بقاء للعبد، الذى أخلص للعبودية مع سيده.

وليس للفناء معنى إلا بتحقيق الإخلاص لله سبحانه وتعالى، وليس لتحقيق الإخلاص لله تعالى من معنى إلا أن تفنى الإرادة: نية كانت أو عزماً، وخطرة كانت أو فكرة فى سبيل الله. ومن أجل تحقيق الإخلاص أو تحقيق الفناء، وكلاهما بمعنى واحد[2].

ولكن ينبغى ألا ننسى النص التالى الذى يشير إلى درجات أخرى للإخلاص، إذ يقول: «إنما هو: إخلاص، ومخالصة الإخلاص، وخالصته كائنة فى المخالصة». وهو يرجع إلى درجات الانتباه إلى الفعل أو الفناء عنه بإرجاعه إلى مكونه. وهو الفرق الذى يفرق به صاحب «عوارف المعارف» مابين الصوفى والملامتى، وهو يشير إلى الصوفى الكامل لا السالك. يقول: «فلعل هذا الإخلاص حال الملامتى، ومخالصة الإخلاص حال الصوفى، والخالصة الكائنة فى المخالصة ثمرة مخالصة الإخلاص، وهو فناء العبد عن رسومه، برؤية قيامه بقيومه، بل غيبته عن رؤية قيامه، وهو الاستغراق فى العين عن الآثار، والتخلص عن لون الاستتار، وهو نعت حال الصوفى، والملامتى مقيم فى أوطان إخلاصه، غير متطلع إلى حقيقة إخلاصه، وهذا فرق بين الملامتى والصوفى[3].

---

(١) الرندى: غيث المواهب العلية، جـ١، ص: ٧٨.

(أ) سورة الزمر: آية: ٣.

(٢) عبد الحليم محمود: السيد البدوى (القاهرة: ط دار المعارف، سنة ١٩٧٦م) ص: ٧، ٨.

(٣) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ١٤٢.

وتدليلاً على هذا يذكر السهروردى: أن الملامتى أخرج الخلق من عمله وحاله، ولكنه أثبت نفسه فهو مخلص، والصوفى أخرج نفسه من عمله وحاله، كما أخرج غيره فهو مخلص[1]. وشتان بين المخلص الخالص والمخلص.

إخلاص الملامتى هو رؤية التقصير فى عمله، وإخلاص الصوفى هو عدم رؤية الأعمال على الإطلاق. أو بعبارة أخرى: الفناء عن الأعمال.

ومما يثير اهتمامنا ما نلاحظه فى المقارنة السابقة التى عقدها السهروردى بين الصوفية والملامتية: نجد أنه يفضل الصوفية ويضعهم فى منزلة من الحياة الروحية فوقهم، لأن حال الفناء (أى فناء الصوفى عن كل ما سوى الله ـ بما فى ذلك نفسه ـ أفضل فى نظره من حال الملامتى الذى لاتزال تربطه بالخلق وبنفسه رابطة وهى شعوره بنفسه وبالخلق)[2].

وقد بين السهروردى فى مقارنته أيضاً بين الصوفية والملامتية[*] اختلاف الطائفتين فى الغاية من الحياة الروحية. فغاية الصوفى فى نظر السهروردى الفناء فى الله ورؤية الخلق بعين الزوال. أما غاية الملامتى فهو الإخلاص فى الأعمال وتحريرها من كل معنى من معانى الرياء. وهذا يقتضى مراقبة دقيقة للنفس، وعدم الفناء عنها كما سقناه فيما تقدم بسطه.

وقد كان الملامتى يكره الدعاوى وينكرها لأن الدعاوى فى نظره جهل ورعونات[**]، فمن الطبيعى ألا يتكلم عن الفناء، لأن الفناء من قبيل الدعاوى المذمومة فى مذهبه. على أن الصوفى إذ يدعى الفناء عن الخلق أو عن نفسه وأعماله فإنه يشعر بالإثنينية عندئذ ويلاحظها ملاحظة قوية وإلا لما ادعى الفناء.

---

(١) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوه، ص: ٢٢.

(٢) السلمى: مرجع سابق، ص: ٨٣.

(*) الملامتية: طائفة من طوائف الصوفية. اهتمت أكثر ما اهتمت بالنفس، فحاسبتها محاسبة شديدة ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم (النبهانى: كرامات الأولياء جـ١ ص: ٨٣).

(**) الرعونات: مفردها الرعونة. والرعونة لا تظهر إلا فى بداية الطريق لأنها وقوف مع الطبع، أما السالك صاحب الأحوال والمقامات، فهو الذى تمكن من تربية نفسه، ومخالفة حظوظها (حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ص: ١٧٤).

خامس عشر ـ الإحسان

الإحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة، أى رؤية الحق موصوفاً بصفاته بعين صفته، فهو يراه يقيناً ولا يراه حقيقة. ولهذا قال «كأنك تراه»(*).

لأنه يراه من وراء حجب صفاته بعين صفاته، فلا يرى الحقيقة لأنه تعالى هو الرائى وصفه بوصفه. وهو دون مقام المشاهدة فى مقام الروح(١).

فما أمره إلا بأن يعامله معاملة من كان يشهده لا من يشهده(٢).

ومما يحكى عن ابن عطاء الله أنه قال فى «الحكم» : «اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجه، والواصلون لهم أنوار المواجهة. فالأولون للأنوار، وهؤلاء الأنوار لهم، لأنهم لله، لا لشئ دونه». ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾(أ).

ويعلق ابن عجيبة على هذا القول السابق لابن عطاء الله قائلاً: «أنوار التوجه هى أنوار الإسلام والإيمان، وأنوار المواجهة هى أنوار الإحسان»(٣).

(*) هذا ما يعبر عنه باللحظ عند الصوفية حسبما يرى الباحث. فاللحظ اسم يعبر عن رؤية الحق تعالى بالقلب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اعبد الله كأنك تراه». رواه أبو هريرة. ابن حجر فتح البارى بشرح صحيح البخارى، جـ١، ص: ١٤٠، وانظر كذلك مصطفى محمد عمارة: جواهر البخارى وشرح القسطلانى ص: ٥٣، ٥٤.

(١) الكشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٤٦.

(٢) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٧٠.

(أ) سورة الأنعام: آية: ٩١.

(٣) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٨٠، ٨١.

والحاصل أن المريد مادام فى السير فهو يهتدى بأنوار التوجه مفتقراً إليها لسيرة بها، فإذا وصل إلى مقام المشاهدة حصلت له أنوار المواجهة فلم يفتقر إلى شئ، لأنه لله لا لشئ دونه، فالراحلون هم السائرون للأنوار لافتقارهم إليها وفرحهم بها، وهؤلاء الواصلون الأنوار لهم لاستغنائهم عنها بالله، فهم لله وبالله، لا لشئ دونه[1].

ويعرج بنا ابن عطاء الله ليحدثنا عن الإحسان فيقول: «نور الإحسان يكشف لك به عن حقيقة، فلا ترى شيئاً إلا ورأيت صانعه فيه بواسطة تجلياته: فنهاية كشف النور الأول فى الأفعال، ونهاية كشف النور الثانى الفناء فى الصفات، ونهاية كشف النور الثالث التمكين فى الفناء فى الذات»[2].

فالنور عبارة عن الحلاوة والقوة التى يجدها المريد فى باطنه من مزيد إيمان، وقوة إيقان، فحلاوة الخدمة لأهل الفناء فى الأفعال، وحلاوة الذكر الحسى اللسانى أو القلبى لأهل الفناء فى الصفات مع الحجاب، وحلاوة الفكرة والنظرة لأهل الفناء فى الذات[3].

وبشكل عام فإن السائر إلى الله ليصل إلى مقام الإحسان فإنه يمر على ما يسميه الصوفية الفناءات: الفناء فى الأفعال: بأن يحس الإنسان أن كل شئ فعل الله. والفناء فى الصفات بأن يستشعر الإنسان صفات الله عز وجل. والفناء فى الذات: وهو أن يستشعر الإنسان أوليه الذات الإلهية وصمدانيتها. ومتى استقر فى هذا المقام أحس بمقام الإحسان[4].

وقالوا: فناء فى الأفعال: لا فاعل إلا الله، وفناء فى الصفات: لا حيٌّ ولا عالم ولا قادر ولا مريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم على الحقيقة إلا الله، وفناء فى الذات: لا موجود على الإطلاق إلا الله.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٨٠، ٨١.
(٢) نفس المرجع، ص: ٢٨١.
(٣) المرجع السابق، ص: ٣١٩.
(٤) سعيد حوى: تربيتنا الروحية، ص: ٢٢٤، وانظر: عبد العال محمد الجبرى: المصطلحات الأربعة بين الإمامين المؤدودى ومحمد عبده، ص: ٣٥.

ولما كان الترقى هو للعامة ولاية صغرى، وهى طريق السالكين المحبين، أى طريق المريد وكذلك الجذب: هو للخاصة ولاية كبرى، وهى طريق الموهوبين، أى طريق المراد الذى يتولاه الله، ويصل عن طريق الجذب.

وهنا يمكننا أن نربط بينهما حسبما يرى صاحب «درة الأسرار»: أن كلا الولايتين هما مقام الإحسان.

وعن العلاقة بين الشهود والإحسان يقول ابن قيم الجوزية: «وعلامة هذا الشهود الصحيح: أن يكون باطنه معموراً بالإحسان، وظاهره مغموراً بالإسلام. فيكون ظاهره عنواناً لباطنه، مصداقاً لما اتصفت به، وباطنه مصححاً لظاهره، هذا هو الأكمل عند أصحاب الفناء[1].

وأكمل منه أن يشهد ما وهبه الله له ويلاحظه، ويراه من محض المنة، وعين الجود. فلا يفنى بالمعطى عن رؤية عطيته. ولا يشتغل بالعطيه عن معطيها.

وقد أمر الله سبحانه بالفرح بفضله ورحمته. وذلك لايكون إلا برؤية الفضل والرحمة وملاحظتهما. وأمر بذكر نعمه وآلائه. فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾[أ].

فلم يأمر الله سبحانه وتعالى بالفناء عن شهود نعمته، فضلاً عن أن يكون مقام الفناء أرفع من مقام شهودها من فضله ومنته.

فالفناء المحمود: هو تحقيق مقام الإحسان. وهو أن يفنى بحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه وعبادته، والتبتل إليه عن غيره. وليس فوق ذلك مقام يطلب إلا ما هو من عوارض الطريق[2].

وقال بعض العارفين: فى بحر التوحيد غاصت الأحوال، وانطمست المقامات. ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾[ب].

فحينئذ يغمر فى بحر الإحسان[3].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ١٣٢.

(أ) سورة فاطر: آية: ٣.

(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، ص: ٤٦.

(ب) سورة النجم: آية: ٤٢.

(٣) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٣١٩.

obeikandl.com

خاتمة ونتائج عامة للبحث

obeikandl.com

obeikandl.com

خاتمـــة

والآن وبعد أن فرغنا من دراسة موضوع «الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى. دراسة مقارنة». وما ينطوى عليه من معانى صوفية، والتطور التاريخى للمصطلح، وكيفية ظهوره يجب علينا أن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها.

أولاً: تختلف النظرة إلى الإنسان فى الديانات الهندية، ففى الديانة الفيدية، كان الإنسان يعد كله جزءاً من الإله، ولهذا فقد كان ينظر إليه على أنه خير كله وأن أعماله كلها خيره، وأن الشر إنما يقع بسبب التقصير فى الطقوس الدينية.

أما فى الديانة البراهمانية فإنها تفرق فى الإنسان بين مافيه من حق خالد. وهو «الآتمان» أو «البراهمان آتمان» وبين مافيه من زيف باطل وهو الجسد الفانى.

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى، فإننا نجده فى كتب الفيدا، وبراهمانا واليوبانشاد، والفيدانتا أحدثها، وهى تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة. ونرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء. كما نرى فيها نزعة التوحيد، ونزعة الحلول والتناسخ، ووحدة الوجود، فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معنية.

وكذلك البوذية تخلو من القول بوجود الله مما جعل بعض الباحثين الأوروبيين الذين يبحثون فى مقارنة الأديان فى القرن التاسع عشر يقولون بأن عصر الألوهية ليس ضرورة بالنسبة للدين نظراً لما ظفروا به من عقيدة خالية تماماً

من أى عنصر إلهى حيث لا وحى ولا إله ولا جنة ولا نار، ولا فكرة عن خلود: تلك هى العقيدة العقلية هى البوذية.

فالبوذية دين الفناء المطلق كما قال هارتمن Harthman ولكن الفناء الصوفى يتفق مع القول بالشخصية، لأنه ليس كالنيرفانا Nirvana الهندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية، بل هو محو يعقبه صحو، وفناء يعقبه بقاء. وبذلك يكون لدينا أقوى المبررات لرفض القول بأن «الفناء» و «البقاء» فكرتان هنديتان. أى «النيرفانا» و «البارانرفانا». ويضاف إلى ذلك أيضاً: وجوه الاختلاف فى الطريق والغاية.

فالطريق فى التصوف الإسلامى يعتمد على وحى ولم يتعرض للتحريف، على خلاف أوجه التقرب الأخرى إلى الحقيقة القائمة على الاجتهادات الشخصية.

والغاية فى التصوف الإسلامى ليست الفناء التام فى «المطلق». فأشد المذاهب التصاقاً بفلسفة الوجود فى التصوف لم تنته إلى إلغاء ثنائية الذوات. أو بتعبير أدق: ثنائية: «ذات الحق، وذات الخلق». فهى الخط الفاصل بين التوحيد وبين جميع ألوان الشرك المنحرفة.

ومن هنا يرى الباحث: أن المسلمين لم يقفوا فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى إليه صوفية الهند، بل تخطوه إلى مقام التوحيد. وهذه مرحلة إيجابية عتبتها الفناء.

كما يرى أيضاً أن مقام البقاء من المقامات الهامة التى يمتاز بها التصوف الإسلامى عن غيره من جميع أنواع التصوف الأخرى.

ثانياً: يمكننا أن نفرق بين وحدة الوجود التى رآها بعض فلاسفة اليونان ووحدة الوجود عند الصوفية. فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة شئ واحد. والصوفية يفرقون بين الله والعالم، ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود لله تعالى فليس هو العالم ولا العالم هو.

كما أن وحدة الوجود عند الفلاسفة تخضع لمداركهم العقلية، ووحدة الوجود لدى الصوفية تخضع لمشاهدتهم الذوقية فى الواحد المطلق، بل المطلق على الإطلاق. لأنهم يرون فى كلمة «المطلق» قيداً لا يجوز وصف المطلق به.

ووحدة الوجود عند الفلاسفة يقول فيها أفلاطون: «إن الموجود المطلق لا يمكن بأى حال أن يعيش وحده ولذلك يفيض من ذاته موجودات أخرى».

بينما نرى وحدة الوجود عند الصوفية عبارة عن وحدة الأسماء والصفات الإلهية. والقول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين:

(أ) شعور الصوفى فى حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق.

(ب) فهمه التنزيه، حسبما عرفه المتكلمون، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شئ فى العالم.

لقد اعتقد بعض الدارسين أن وحدة الوجود عند الصوفية هى وحدة الوجود عند الفلاسفة. والواقع غير ذلك. فوحدة الوجود عند الصوفية هى الحال التى يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا إن حصل الوفاء. أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً، وليس أمراً عدمياً، بل يعقبه «بقاء» أى بقاء بالحق.

وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. فالفناء عند الفيلسوف يتحد بالعلة القريبة من الحق، ثم يتلاشى فى ذات الحق، وعند الحكيم يجوز إلى عين الحق رتبة الفناء. لكنه عند المتشرع قد عضده ونصره، كنت سمعه وبصره.

ثالثاً: لقد صورت اليهودية الفارق بين المخلوق والخالق على النحو الذى يصوره الإسلام. فلم يقل صوفيتها بالشطح أو فيما معناه.

والجواب على هذا يسير وهو أن فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم تعط الصوفى اليهودى الثقة بنفسه بحيث يتطلع إلى الاتحاد المطلق بالألوهية.

رابعاً: يوجد خلاف جوهرى بين المستيسيزم المسيحى والتصوف الإسلامى فالمستيسيزم المسيحى يقوم على أساس التأمل النظرى فحسب بينما التجربة الصوفية الذوقية إنما تقوم على الفكر والسلوك معاً.

فالشهادة بكلمة لا إله إلا الله شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها!

خامساً: إنَّ حياة محمد صلى الله عليه وسلم كانت استغراقاً فى العبادة والنسك وليست فناءاً يفقد فيه وعيه وشعوره، ومهما حكى عن صحابة محمد صلى الله عليه وسلم فإنَّ أحوالهم تبقى فى نطاق الزهد والخوف وهم لم يدخلوا مطلقاً إلى ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفناء بالمعنى الصوفى.

يختلف سلوك الصوفية فى حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الإثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، التى لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله.

ولذلك قيل: إن الفناء مزلة أقدام الرجال، فإما أن يثبت الصوفى فيه، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية.

ولقد أوضحنا أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب. والأحوال تحصل بالجود وأما المقامات فتحصل ببذل المجهود.

فالصوفى دائم التغير والتلون، وهذا التلون يكون سريعاً ومتتابعاً بدرجة تجعلنا نجزم بأن السالك على طريق الفناء يكون شفافاً حساساً ومرهفاً بدرجة تمكنه من التقاط كل إشارة ومتابعة كل خاطر والتعلق بكل بارق مما يرد عليه من الخلق. ولا يقتصر الأمر فى الوصول إلى الفناء على هذه السلسة اللاإرادية من الأحوال بل لابد من خوض مجاهدات إرادية تماماً، وهذه الرياضات والمجاهدات هى مما لابد من ممارسته والصبر عليه كى تؤتى ثمارها بحصوله الوجد الذى هو مبعث الأحوال.

وقد استنتجنا أن حال الفناء هو المحور الذى تدور حوله معظم اصطلاحات الصوفية.

وبهذا ينبغى أن يفسر ما يقوله الصوفية فى الفناء، إنه ليس بموت، لأن الذى يسمونه فانياً يعيش على هذه الأرض، وليس هو حلول الله فى الإنسان، كما فى بعض النحل.

ومن هنا يرى الصوفية السنيون أن البقاء إنما يكون بالله «أى بقدرته تعالى». بينما مذاهب التصوف الباطنى وأصحاب الوحدة يزعمون أن البقاء يكون فى الله.

وعلى هذا يتضح أن الاختلاف لا يرجع إلى المشاهدة ذاتها، أو تباين المعارف، بل هو راجع إلى فهم المشاهدة، وقدرة المتصوف على التعبير عن رؤياه.

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق فى حب الله دخل فى إرادة الحق، وبين قولنا إذا استغرق فى حب الله حل الله فيه. أدركنا الفارق بين التصوف السنى وغير السنى، وأدركنا الفارق بين مذهب التوحيد وبين مذهب الاتحاد والحلول.

ولقد بينا أن الفناء عند صوفية المسلمين رؤية نفسية معنوية، وليس كما يدعى المستشرقون بأنها مادية. فالفناء عند الصوفى لا يكون إلا فناء للصفات وليس الذات.

فإذا فنى الفانى فإنما يفنى بحال نفسه لا بالله ولا فيه، وإذا بقى فإنما يبقي بحاله هو ووصفه لا ببقائه ربه وصفاته، ولا يبقى بالله إلا الله.

والفناء عند صوفية المسلمين رؤية كل شئ من بديع خلق الله لله، كما أنهم يرون فيه من ناحية أخرى غيبة عن نفوسهم، وسكرة عن قلوبهم، وذلك لفرط انجذابهم للحق تعالى، ومحبتهم له جلت قدرته. فالفناء هو إذن غيبة عن الحال

والوجود والشهود فى المحبوب والموجود والمشهود، وفى الفناء تضعف القوى المدركة، فلا يشعر الفانى عند فنائه بفنائه.

فالصوفى الحق هو الذى ينسب الأفعال والأعمال كلها لله ولا يرى لنفسه أثراً ولا ملكاً، هو المدبر والفاعل.

ولقد أوضح لنا البحث أن المعراج عند الصوفية هو وصول الصوفى إلى أعلى درجة فى معراجه، وهى اللحظة التى تنمحى فيها الصفات المتقابلة وتنمحى الجهات مع بقاء عينه «أى ذاته» فى مقام لا مقام أو مقام الجمع بين الضدين أو المقام المحمدى أو الموقف كما يسميه النفرى لأن عنده تنتهى الهجرة ويحدث التوقف أو الإطلاق حيث تختفى الحدود والرسوم والمعالم.

يضاف إلى ماسبق أن الفناء مرتبط بما يليه من بقاء، والبقاء المطلق هو المرحلة الأخيرة فى السلم الروحى حتى تنكشف للواصل العارف، ويصبح من الأولياء الكمل الذين وصلوا إلى مقام القطبانية سواء أسترهم الله أم أظهرهم لعباده.

ويجب أن نوضح أن الفناء المحمود هو الفناء الدينى الشرعى، فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، وهو الفناء عن إرادة السوى شائماً برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه. فانياً بمراد محبوبه أعنى المراد الدينى الأمرى، لا المراد الكونى القدرى فصار المرادان مراداً واحداً.

ومما ينبغى التنبيه إليه فى هذا المقام أن الوصول إلى مرحلة فناء الفناء تعد بمثابة المنحنى الخطير أو النقطة الحاسمة التى تفترق عندها مذاهب الصوفية، بينما ترتد مذاهب التصوف السنى سريعاً إلى البقاء، فتقر بالإثينية بين الخالق والمخلوق، نرى بعض المذاهب الأخرى تنساق وراء الوهم والتخيل فتتشتت بين القول بالوحدة أو الاتحاد أو غير ذلك من التفسيرات الخاطئة لما يرد على السالك من أنوار المعارف، وهو ما يؤثر أيضاً علي مفهوم الصوفية للتوحيد.

ومن المهم أن نعرف أن الفناء فى الله من أعظم المقامات وعلامته أن يوفق

صاحبه لأداء العبادات المفروضة ولا يخل بشئ منها، ومن كان فناؤه فيه إخلال بشئ من الفرائض يخشى عليه السلب والانتكاس.

وتوصلت إلى أن الفناء فناءات متعددة ومطلق وليس محدداً وكل سالك ينهل منه على حسب ما يعيش فيه من مقامات.

وهنا يجوز لنا أن نسأل سؤالاً: هل الفناء من قبيل الأحوال أم من قبيل المقامات؟

ونقطة البداية فى الجواب على هذا السؤال السالف الذكر نقول: الفناء من قبيل الأحوال لا من قبيل المقامات بمعنى أن الفناء متصل بالجود الإلهى لا بالجهد الإنسانى.

ولهذا فالفناء هبة من الله وليس مصدره التحصيل والاكتساب بالعلم والثقافة ولكن الوسيلة إليه إنما هو العمل، وأن الطريق إليه إنما هو السلوك والمعرفة الناشئة عن العمل والسلوك هو الإلهام، وهى كشف ومشاهدة وهى ملاء أعلى انعكس على البصيرة المجلوة فتذوقه الصوفى حالاً، وأحس به ذوقاً، وأدركه إلهاماً وكشفاً.

فالفناء يكون مع المشاهدة ومع المشاهدة لا عمل لشوق بينما البقاء هو مقام المشاهدة مع رؤية الخلق.

وفكرة الفناء لدى الصوفية لها معراج سلمى متدرج تبدأ بالمجاهدة موجهة طاقات العبد الروحية والعقلية والإرادية تتوجه كلية إلى الله بعد مران طويل من الطهارة والصفاء والمجاهدة بالرغم من اعتقاده وإيمانه العميق واعترافه بفضل الله ومنته ففنى عن شهوده.

ومن خلال عرضنا السابق لتجربة الصوفية الروحية القائمة على الفناء والبقاء، ظهرت لنا سمتهم المعرفية الذوقية، فحين يتخلى الصوفى ويفنى عن رسومه، وعن الأوصاف المذمومة ويتحلى ويبقى بالصفات المحمودة، وإذا خلصت فيه إرادته، وصفت سريرته، يذوق ما يجد من المعانى الروحية السامية، فبمقدار ما يذوق، فيلقى عليه من لدن الله سبحانه وتعالى المنن والعطايا والهبات،

والفراسات، والإلهامات، والكشوفات، والمشاهدات، ويحظى بالولاية والكرامات التى لايحدها حد. فهم أصحاب القرب السابقون أولئك المقربون، وقد بين الله تعالى فضل المقربين على من دونهم من الأبرار والسابقين بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَـٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾ وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾(أ).

فالمقربون يشربون شراباً مزاجه من تسنيم، فقد فضلهم الله بهذا الشراب دون غيرهم من أهل الجنة، فإن كاسات القرب تبدو من الغيب ولا تدار إلا على أسرار قلوب معتقه وأرواح عن رق الأشياء محررة.

كذلك قد أوضح لنا القرآن الكريم فى آياته البينات أن الفناء القائم على التوحيد، كوحدة شهودية لا يتم بالامتزاج أو الاتحاد أو الحلول، وأعطى آية حسية لنراها وتكون حجة بيضاء للرد على المستشرقين والمستغربين، مؤكدين أنه لا حلول ولا اتحاد فى الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَـٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَـٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ﴾(ب).

وقوله عز وجل: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾(جـ).

من هنا يتضح لنا أنه لابد لكل سالك فى الطريق من مقام التوحيد، فمقام التوحيد أساس كل المقامات ولن يخلو مقام من مقام التوحيد، كما أن مقام التوحيد أول المقامات ودعوة الرسل كلهم وهو أول فرض فرضه الله على العباد.

تلك هى النتائج التى توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذا البحث.

وقد تكشف للباحث أن الطريق الموصل إلى الشريعة الثابتة هو ربط ظاهر الإنسان بباطنه، وعقله وقلبه، ووجوده بخالقه حتى يتيسر استجلاء الغامض وكشف المجهول، وهذا ما توصلنا إليه فى نهاية هذا البحث.

(أ) سورة المطففين: آيات: ٢٢ إلى ٢٨.
(ب) سورة الفرقان: آية: ٥٣.
(جـ) سورة الرحمن: آية: ١٩، ٢٠.

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما قدمت من فصول هذا البحث، وفيما استخلصته من نتائج فى إضافة جديدة إلى ما عرف عن «**الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**» دراسة مقارنة. كما أرجو أن يكون إسهاماً فى هذا المجال وهو ما وضعناه نصب أعيننا منذ بداية هذا البحث.

إنَّ لى شرف الصواب فى كل ما أصبت فيه، كما أن لى شرف الخطأ إن جانبنى التوفيق فى شئ، لأن لى عذر الباحث عن الحقيقة مع صدق القصد فى توخى السبيل إليها.

والله نعم المستعان وعليه التكلان.

obeikandl.com

obeikandl.com

المراجع العربية والأجنبية

obeikandl.com

obeikandl.com

مراجع البحث

أولاً ـ المراجع العربية:

(ابـــن)

ابن الجوزى: (أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن على بن محمد الجوزى القرشى):

(١) **اللطائف والطب الروحانى،** تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د.ت).

(٢) **تلبيس إبليس** (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ط٢، سنة ١٣٦٨هـ).

(٣) **زاد المسير فى علم التفسير،** تسعة أجزاء، تعليق محمد زهير الشاويش، وشعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٤) **صفوة الصفوة،** أربعة أجزاء (الهند: حيدر أباد، دار المعارف العثمانية، سنة ١٣٥٦هـ).

(٥) **صيد الخاطر،** تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت).

(٦) **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، ط٣، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

ابن الخطيب: (لسان الدين الخطيب بن الوزير):

(٧) **روضة التعريف بالحب الشريف،** تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: ط١، سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م).

ابن الصباغ: (محمد بن أبى القاسم الحميرى):

(٨) **درة الأسرار وتحفة الأبرار** (تونس: المطبعة التونسية، سنة ١٣٠٤هـ).

ابن العماد الحنبلى: (أبو الفلاح عبد الحى):

(٩) **شذرات الذهب،** خمسة أجزاء (القاهرة: مكتبة القدسى، سنة ١٣٥٠هـ).

ابن المرتضى اليمانى: (أبو عبد الله محمد):

(١٠) **إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد،** (القاهرة: م الآداب والمؤيد، سنة ١٣١٨هـ).

ابن النديم: (أبو الفرج بن إسحاق):

(١١) **الفهرست** (القاهرة: المطبعة التجارية، سنة ١٩٤٨م).

ابن تيمية: (تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم).

(١٢) **الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح،** جزءان، أشرف على طبعه على السيد صبحى المدنى (جدة: م المدنى، سوق النداء، د.ت).

(١٣) **أحكام عصاة المؤمنين،** جمع وتقديم مروان كجك (القاهرة: ط الأولى، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(١٤) **الصوفية والفقراء.** العدد الخامس. تعليق أسامة حمزة (القاهرة: دار الفتح، د.ت).

(١٥) **العبودية** (القاهرة: مطبعة الحلبى، سنة ١٢٢٣هـ).

(١٦) **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** (القاهرة: م المدنى، سنة ١٤٠١هـ).

(١٧) **مجموعة الرسائل والمسائل،** جزءان (القاهرة: المطبعة الشرفية، سنة ١٣٢٣هـ).

(١٨) **منهاج السنة،** ثلاثة أجزاء، (القاهرة: م الحلبى، د.ت).

ابن حبان: (الإمام الحافظ أبى حاتم محمد بن حبان البستى):

(١٩) **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء،** تحقيق محمد حامد الفقى (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، د.ت).

ابن حجر العسقلانى: (أبو الفصل أحمد بن على):

(٢٠) **الاستعداد ليوم الميعاد** (بيروت، لبنان: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٢١) **الإصابة فى تمييز الصحابة،** تسعة أجزاء (القاهرة: م الشرفية، سنة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م).

(٢٢) **فتح البارى بشرح صحيح البخارى** (القاهرة: دار الريان للتراث، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

(٢٣) **مختصر الترغيب والترهيب للمنذرى،** تحقيق عبد الله حجاج (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

ابن حزم: (على بن أحمد بن سعيد أبو محمد):

(٢٤) **الفصل فى الملل والأهواء والنحل،** ملحق الملل والنحل للشهرستانى (القاهرة: ط سنة ١٩٦٧م).

ابن حنبل: (أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى):

(٢٥) **الزهد** (القاهرة: طبعة دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع، د.ت).

(٢٦) مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: م الأهرام التجارية، ط١، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

ابن خلدون: (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى):

(٢٧) **المقدمة،** تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: م مصطفى محمد، د.ت).

ابن خلكان: (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر):

(٢٨) **وفيات الأعيان،** جزءان (القاهرة: ط بولاق، سنة ١٢٩٩هـ).

ابن رجب: (زين الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلى):

(٢٩) **أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور**، تحقيق محمد الطيب الخراشى (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ط٢، سنة ١٤٠١هـ).

(٣٠) **جامع العلوم والحكم، خمسة أجزاء**، تقديم عبد العزيز كامل، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، سنة ١٩٦٩م).

(٣١) **كشف الكربة فى وصف حال أهل الغربة**، العدد الرابع، تحقيق أسامة حمزه (القاهرة: دار الفتح، د.ت).

(٣٢) **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف** (القاهرة: دار الدعوة، د.ت).

ابن سلامة القطاعى:

(٣٣) **دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم** «من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب». (القاهرة: مطبعة السعادة، سنة ١٣٣٢هـ).

ابن سينا: (أبو على الحسين بن عبد الله):

(٣٤) **الإشارات والتنبيهات**، الجزء الثالث، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: م دار المعارف، ط٢، سنة ١٩٦٨م).

(٣٥) **فلسفة ابن سينا** (القاهرة: مطبعة المؤيد، سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م).

ابن عبد الله الباهلى الأشبيلى: (أبو الحسن):

(٣٦) **الذخائر والأعلاق فى آداب النفوس ومكارم الأخلاق** (القاهرة: المطبعة الوهبية، سنة ١٢٩٨هـ).

ابن عجيبة: (أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى):

(٣٧) **الفتوحات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة: دار الشباب للطباعة، د.ت).

(٣٨) **إيقاظ الهمم فى شرح الحكم** (القاهرة: م الحلبى، ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

ابن عربى: (محيى الدين):

(٣٩) **التنزلات الليلية فى الأحكام الإلهية،** (تعليق عبد الرحمن حسن مسعود (القاهرة: م عالم الفكر، سنة ١٩٨٧م).

(٤٠) **الحكم الحاتمية المسمى بالكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على ألسنة الصوفية** (القاهرة: م عالم الفكر ط١، سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

(٤١) **اصطلاحات الصوفية،** من رسائل ابن عربى، تعليق عبد الرحمن مسعود (القاهرة: مكتبة عالم الفكر، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٤٢) **الفتوحات المكية،** الجزء الرابع، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٠م).

(٤٣) **تحفة السفرة إلى حضرة البررة** (القاهرة: ط القاهرة: د.ت).

(٤٤) **رد المتشابه إلى المحكم،** تحقيق أبو بكر مخيون (القاهرة: م الصدق الخيرية) سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م).

(٤٥) **رسالة ابن عربى لفخر الدين الرازى،** تحقيق محمد مصطفى(القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د.ت).

(٤٦) **رسالة العلوم الإلهية والأسرار الربانية** (القاهرة: م عالم الفكر، سنة ١٩٨٧م).

(٤٧) **فصوص الحكم** (جزءان) ـ تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفى (القاهرة: م الحلبى ـ دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م).

ابن عطاء الله السكندرى: (أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم):

(٤٨) **التنوير فى إسقاط التدبير** (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(٤٩) **الحكم**، بشرح عبد الله الشرقاوى (القاهرة: م صبيح، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

(٥٠) **الحكم**، جزءان بشرح محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د.ت).

(٥١) **الله**، القصد المجرد فى معرفة الإسم المفرد (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(٥٢) **تاج العروس** (القاهرة: المطبعة اليمنية، سنة ١٣٢٢هـ).

(٥٣) **لطائف المنن** فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى (القاهرة: مكتبة القاهرة، ط الأخيرة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

(٥٤) **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح** (القاهرة: م صبيح، د.ت).

ابن غانم المقدسى:

(٥٥) **مصايد الشيطان وذم الهوى**، تحقيق إبراهيم الجمل (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية سنة ١٩٨٣م).

ابن قدامة المقدسى: (أحمد بن عبد الرحمن):

(٥٦) **مختصر منهاج القاصدين**، تقديم محمد أحمد دهمان، تعليق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط (القاهرة: دار التراث العربى، ط٤، سنة ١٣٩٨هـ).

ابن قيم الجوزية: (أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب):

(٥٧) **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، جزءان (بيروت، لبنان، مؤسسة جمال ط الأخيرة، سنة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م).

(٥٨) **الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى** (القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت).

(٥٩) **الداء والدواء**، تقديم محمد جميل غازى (القاهرة: م المدنى، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

(٦٠) **الطب النبوى** (مكة: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، سنة ١٣٩٩هـ).

(٦١) **زاد المعاد فى هدى خير العباد**، خمسة أجزاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

(٦٢) **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، راجعه محب الدين الخطيب (القاهرة، المكتبة السلفية، ط٣، سنة ١٤٠٠هـ).

(٦٣) **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين** (القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت).

(٦٤) **هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى**، تقديم وتعليق أحمد حجازى السقا. (القاهرة: المكتبة القيمية ط٣، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

(٦٥) **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ثلاثة أجزاء (القاهرة: مطابع التراث العربى، ط الأولى، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م).

(٦٦) **الوابل الصيب** من الكلم الطيب ـ مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، د.ت.

ابن كثير: (الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى):

(٦٧) **البداية والنهاية** (القاهرة: مطبعة السعادة ط الأولى، سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م).

(٦٨) **التفسير** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، سنة ١٤٠٠هـ).

ابن مفلح المقدسى الحنبلى: (شمس الدين أبو عبد الله):

(٦٩) **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ثلاثة أجزاء (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

ابن منظور: (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم):

(٧٠) **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

ابن هشام: (أبو محمد بن عبد الملك بن هشام العافرى):

(٧١) **السيرة النبوية** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الفنية، سنة ١٩٧٤م).

(أبو)

أبو الحسن البصرى: (على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى):

(٧٢) **أدب الدنيا والدين** (القاهرة: المطبعة الأميرية، سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م).

أبو الحسن على الحسينى الندوى:

(٧٣) **الإسلام وأثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية** (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط٤، سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٧٤) **ربانية لا رهبانية** (القاهرة: دار الشروق، ط٢، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى:

(٧٥) **صحيح مسلم** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، د.ت).

أبو العلا عفيفى:

(٧٦) **التصوف**، الثورة الروحية فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعارف، ط١، سنة ١٩٦٣م).

(٧٧) **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، مطبعة الحلبى، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م).

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى:

(٧٨) **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ط١، سنة ١٩٧٣م).

(٧٩) **ابن عطاء الله وتصوفه** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، د.ت).

(٨٠) **الإنسان والكون فى الإسلام** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٥م).

(٨١) **محاضرات فى التصوف الإسلامى** (القاهرة: م المدنى، سنة ١٩٨٠م).

(٨٢) **المدخل إلى التصوف الإسلامى** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م).

أبو بكر الجزائرى:

(٨٣) **منهاج المسلم** (القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت).

أبو سعيد الخراز:

(٨٤) **كتاب الصدق أو الطريق إلى الله**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دارالمعارف ـ سنة ١٩٧٩م).

أبو شامة: (شهاب الدين أبو محمد الشافعى):

(٨٥) **ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى**، تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف (القاهرة: دار الصحوة، د.ت).

أبو طالب المكى: (محمد بن على بن عطية الحارثى المكى):

(٨٦) **علم القلوب**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: م القاهرة، د.ت).

(٨٧) **قوت القلوب**، جزءان (لبنان: دار صادر، د.ت).

أبو على زين الدين على المعيرى:

(٨٨) **سراج القلوب**، هامش قوت القلوب لأبى طالب المكى (لبنان: دار صادر، د.ت).

أبو نصر السراج: (الطوسى):

(٨٩) **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور (القاهرة: لجنة التراث الصوفى، م السعادة، ١٣٨٠م/ ١٩٦٠م).

أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى:

(٩٠) **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، عشرة أجزاء (القاهرة: م السعادة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

(ال)

الأب متى المسكين:

(٩١) **لمحة سريعة عن دير القديس أنبار مقار والرهبنة فى مصر** (القاهرة: ط٢، سنة ١٩٨٥م).

الأنبا يو أنس:

(٩٢) **إيماننا الأقدس** (القاهرة: ط سنة ٦٩٥ش/ ١٩٧٩م).

الترمذى: (محمد بن على الحكيم):

(٩٣) **المسائل المكنونة**، تحقيق محمد إبراهيم الجيوشى (القاهرة: دار التراث العربى، ط١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(٩٤) **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت: م الكاثوليكية، د.ت).

التهانـوى:

(٩٥) **كشف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفى عبد البديع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م).

الثعلبى: (أبى إسحاق بن محمد بن إبراهيم النيسابورى):

(٩٦) **قصص الأنبياء** (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).

الجعفـرى: (صالح):

(٩٧) **أسرار الصيام للخواص والعوام** (القاهرة: م دار القرآن، ط٣، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).

(٩٨) **المعانى الرقيقة على الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة** (القاهرة: دار جوامع الكلم، العدد الرابع، د.ت).

الجيلانى: (عبد القادر):

(٩٩) **الغنية لطالبى طريق الحق**، جزءان (القاهرة: م الحلبى، ط٣ سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م).

(١٠٠) **الفتح الربانى والفيض الرحمانى** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى سنة ١٩٨٥م).

(١٠١) **فتوح الغيب** (القاهرة: م الحلبى، ص٢، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م).

الجيلى: (عبد الكريم):

(١٠٢) **الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم،** تحقيق بدوى طه علام (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).

(١٠٣) **الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، جزءان** (القاهرة: م الحلبى، ط٤، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م).

(١٠٤) **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود** (القاهرة: دار الطباعة المحمدية درب الأتراك بالأزهر، د.ت).

الحريفيش:

(١٠٥) **الروض الفائق فى المواعظ والرقائق** (القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، د.ت).

الحفيد: (أحمد بن يحيى):

(١٠٦) **الدر النضيد** (القاهرة: م التقدم، ط١، سنة ١٣٢٢هـ).

الحلاج: (أبو مغيث الحسين بن منصور):

(١٠٧) **الطواسين** (القاهرة: م الجندى، سنة ١٩٧٠م).

الحلبى: (نور الدين):

(١٠٨) **النصيحة العلوية فى بيان حسن طريقة السادة الأحمدية،** تحقيق أحمد عز الدين. (القاهرة: ط١، سنة ١٩٦٤م).

الراضى: (سلامه):

(١٠٩) **الإنسانية** (القاهرة: مكتبة الفجالة، ط٢، سنة ١٩٧٠م).

الرندى: (ابن عباد النصرى):

(١١٠) **غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية،** جزءان، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف (القاهرة: دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٧٠م).

الزركلي: (خير الدين):

(١١١) **الأعلام** (القاهرة: مطبعة كوست توماس، جـ١٦، سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م).

السلمي: (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين):

(١١٢) **أصول الملامتية وغلطات الصوفية**، تحقيق عبد الفتاح أحمد الفاوى محمود (القاهرة: م الإرشاد، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م).

(١١٣) **جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس ومداواتها**، تحقيق إتيان كوليرنج (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، م الأكاديمية، سنة ١٩٧٦م).

(١١٤) **طبقات الصوفية**، ترتيب أحمد الشرباصى (القاهرة: م الشعب، كتاب الشعب، العدد «٩٢» سنة ١٣٨٠هـ).

السمرقندى: (نصر بن محمد بن إبراهيم):

(١١٥) **تنبيه الغافلين** (القاهرة: م الحلبى، د.ت).

السهروردى: (أبو حفص عمر):

(١١٦) **عوارف المعارف**، هامش إحياء علوم الدين للإمام الغزالى، أربعة أجزاء (القاهرة: م الحلبى، د.ت).

السيد أبو ضيف المدنى:

(١١٧) **كنوز الحكمة** «مختارات من كلام الحكماء والأنبياء» (القاهرة: دار المعارف، سنة ٨١م).

السيد المنوفى:

(١١٨) **التصوف الإسلامى الخالص** (القاهرة: م نهضة مصر، الفجالة، سنة ١٩٧٩م).

السيد أحمد الهاشمى:

(١١٩) **جواهر الأدب** (بيروت: مؤسسة المعارف، جـ١، د.ت).

obeikandl.com

السيد دحلان:

(١٢٠) **تقريب الأصول** لتسهيل الوصول لمعرفة الله والرسول (القاهرة: م الحلبى، ط الأخيرة، سنة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).

السيد شطا الدمياطى:

(١٢١) **كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء** (القاهرة: م الحلبى، ط٢، سنة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م).

الشافعى: (أحمد بن محمد بن عياد):

(١٢٢) **المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية** (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط الأخيرة، سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

الشبلنجى: (مؤمن):

(١٢٣) **نور الأبصار** (القاهرة: م الشرفية، ط٣، سنة ١٣٢٢هـ).

الشعرانى: (عبد الوهاب بن أحمد):

(١٢٤) **الأخلاق المتبولية**، تحقيق منيع عبد الحليم (القاهرة: م حسان، سنة ١٩٧٥م).

(١٢٥) **الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية**، هامش الطبقات الكبرى (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٢٦) **الطبقات الكبرى**، جزءان (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٢٧) **المنح السنية** (القاهرة: م الحلبى، ط٥، سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م).

(١٢٨) **اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر**، جزءان (القاهرة: م الحلبى، ط الأخيرة، سنة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م).

(١٢٩) **أسرار أركان الإسلام**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، ط١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(١٣٠) **لطائف المنن والأخلاق**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م).

(١٣١) **كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان** (القاهرة: م الحجاج، ط١، سنة ١٣٤٧هـ).

الشهرستانى: (محمد بن عبد الكريم):

(١٣٢) **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلانى (القاهرة: ط القاهرة، الجزء الخامس، سنة ١٩٦٧م).

الطحاوى:

(١٣٣) **شرح العقيدة الطحاوية**، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألبانى والتوضيح بقلم زهير شاويش (القاهرة: دار إحياء السنة النبوية، د.ت).

الغزالى: (أبو حامد محمد بن محمد):

(١٣٤) **الأربعين فى أصول الدين**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مطبعة الجندى، د.ت).

(١٣٥) **تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا** (القاهرة: دار المعارف، ط٢، سنة ١٩٥٨م).

(١٣٦) **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوى (القاهرة: ط سنة ١٩٦٤م).

(١٣٧) **المحبة والشوق والأنس والرضا** (القاهرة: م الحلبى، ط١، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م).

(١٣٨) **المقصد الأسنى**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د.ت).

(١٣٩) **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١م).

(١٤٠) **مكاشفة القلوب**، تقديم محمد رشيد القبانى (القاهرة: م الزهراء، ط١، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

(١٤١) **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفى (القاهرة: ط سنة ١٩٦٤م).

الفشنى: (أحمد بن حجازى):

(١٤٢) **المجالس السنية فى الكلام على الأربعين النووية**.

الفيروزابآدى: (مجد الدين محمد بن يعقوب):

(١٤٣) **القاموس المحيط**، أربعة أجزاء (القاهرة: م الحلبى، ط٢، سنة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م).

القرطبى:

(١٤٤) **الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم**، تحقيق وتعليق أحمد حجازى السقا (القاهرة: دار التراث العربى، د.ت).

القزوينى:

(١٤٥) **مختصر شعب الإيمان**، تحقيق عبد الله حجاج (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، م التقدم، سنة ١٩٤٨م).

القشيرى: (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن):

(١٤٦) **الرسالة** (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٤٧) **شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق وشرح أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلوانى، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

(١٤٨) **لطائف الإشارات**، جزءان، تحقيق إبراهيم بسيونى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨١م).

القمص: (إبراهيم حيرة):

(١٤٩) **المولود من العذراء** (القاهرة: م اللاهوتية، جـ٣، سنة ١٩٧٥م).

الكاشانى: (عبد الرازق بن جمال الدين محمد، الكاشانى، أبو الغنائم كمال الدين):

(١٥٠) **اصطلاحات الصوفية**، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق (المنيا: دار حراء، سنة ١٩٨٠م).

الكلاباذى (أبو بكر محمد):

(١٥١) **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق محمد أمين النواوى (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠٠هـ).

المحاسبى: (الحارث بن أسد المحاسبى):

(١٥٢) **رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح غده** (بيروت: دار السلام، ط٢، سنة ١٣٩١هـ).

(١٥٣) **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٤م).

(١٥٤) **الرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله**، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: م القرآن ط١، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

النبهانى: (يوسف بن إسماعيل):

(١٥٥) **الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية** (القاهرة: م اليمنية بمصر، سنة ١٣١٢هـ).

(١٥٦) **جامع كرامات الأولياء** (بيروت. لبنان: م الشعبية، جـ١، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

(١٥٧) **سبيل النجاة فى الحب فى الله والبغض فى الله** (القاهرة: ط١، سنة ١٩٥٣م).

النفرى: (محمد بن عبد الجابر بن الحسن):

(١٥٨) **المواقف والمخاطبات** (القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت).

النووى: (الإمام أبى زكريا محيى الدين بن شرف النووى الدمشقى):

(١٥٩) **بستان العارفين**، هامش تنبيه الغافلين للسمرقندى (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٦٠) **رياض الصالحين** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م).

اليافعى: (أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى اليمنى الشافعى):

(١٦١) **الدر النظيم فى خواص القرآن الكريم** (القاهرة: م الجمهورية العربية بمصر، د.ت).

(أ)

إبراهيم بسيونى:

(١٦٢) **نشأة التصوف الإسلامى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٦م).

إبراهيم على أبو خشب:

(١٦٣) **يارسول الله** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٢م).

أحمد أمين:

(١٦٤) **ضحى الإسلام** (القاهرة: مطابع السلام، ط٢، جـ١، سنة ١٩٧٧م).

أحمد شلبى:

(١٦٥) **أديان الهند الكبرى**، الهندوسية والجينية والبوذية (القاهرة: ط٨، سنة ١٩٨٦م).

(١٦٦) **مقارنة الأديان، اليهودية** (القاهرة: دار النهضة المصرية ط٥، سنة ١٩٧٨م).

(١٦٧) **مقارنة الأديان، المسيحية** (القاهرة: دار النهضة المصرية ط٥، سنة ١٩٧٨م)

(١٦٨) **مقارنة الأديان، الإسلام** (القاهرة: دار النهضة المصرية ط٥، سنة ١٩٧٧م).

(١٦٩) **موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية** (القاهرة: م النهضة العربية المصرية، سنة ١٩٨٣م).

أحمد عبد الوهاب:

(١٧٠) **النبوة والأنبياء فى اليهودية والمسيحية والإسلام**، دراسة فى الأديان (القاهرة: دار غريب للطباعة، ط١، جـ١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م).

أحمد محمود صبحى:

(١٧١) **الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٩م).

obeikandl.com

أزفلدكويله:

(١٧٢) **المدخل إلى الفلسفة**، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفى (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط القاهرة، سنة ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م).

أندريه كريسون:

(١٧٣) **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة عبد الحليم محمود (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

أ. و. ف: (توملين):

(١٧٤) **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة على أدهم (القاهرة: دار المعارف سنة ١٩٨٠م).

إيزيس حبيب المصرى:

(١٧٥) **قصة الكنيسة القبطية** «الكنيسة الأرثوذكسية المصرية» (القاهرة: ط٤، جـ٢، سنة ١٩٨٣م).

(ب)

بوتراندراسل:

(١٧٦) **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة، جـ٢، سنة ١٩٨٣م).

برمهنسايوجانندا:

(١٧٧) **فلسفة الهند فى سيرة يوجا**، نقله إلى العربية زكى عوض (القاهرة: ط١، سنة ١٩٥٥م).

بهاء الدين العاملى:

(١٧٨) **رسالة فى الوحدة الوجودية** (القاهرة: ط القاهرة، سنة ١٩١٠م).

obeikandl.com

بهيكهو أوثيثيلا:

(١٧٩) **مقال عن البوذية مترجم بمجلة العربى**، ترجمة أحمد عزت، العدد رقم ١٧٧ لسنة ١٩٧٣م.

(ت)

توفيق الطويل:

(١٨٠) **أسس الفلسفة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٦، سنة ١٩٧٦م).

(١٨١) **الفلسفة الأخلاقية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ط٢، سنة ١٩٧٠م).

(جـ)

جميل صليبا:

(١٨٢) **تاريخ الفلسفة العربية** (بيروت: دار الكتاب العربى اللبنانى، سنة ١٩٨١م).

جميل محمد أبو العلا:

(١٨٣) **التصوف الإسلامى نشأته وأطواره** (القاهرة: م قاصد كريم، سنة ١٩٨٣م).

جورج حبيب بباوى:

(١٨٤) **المدخل إلى اللاهوت الأرثوذكسى** (القاهرة: طبعةدار الجيل، ط١، سنة ١٩٨١م).

(حـ)

حسن محمد الشرقاوى:

(١٨٥) **أصول التصوف الإسلامى** (الإسكندرية: مطبعة سفير، سنة ١٩٨٦م).

(١٨٦) **ألفاظ الصوفية ومعانيها** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط٢، د.ت).

(خـ)

خالد محمد خالد:

(١٨٧) **الله والموعد** (القاهرة: دار ثابت للتوزيع والنشر، ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

(د)

داود الأنطاكى:

(١٨٨) تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق (القاهرة: م الأزهرية المصرية، ط٣، سنة ١٣٢٨هـ).

دى بـور:

(١٨٩) **تاريخ الفلسفة فى الإسلام**، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة (القاهرة: ط سنة ١٩٥٤م).

(ر)

رؤوف شلبى:

(١٩٠) **يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء** (القاهرة: دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، ط٤، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

رؤوف عبيد:

(١٩١) **فى العودة إلى التجسد** (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٩٧٦م).

راويه عبد المنعم عباس:

(١٩٢) **بليزباسكال وفلسفة الإنسان** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦م).

(ز)

زكريا إبراهيم:

(١٩٣) المشكلة الخلقية (القاهرة: دار مصر للطباعة، ط٣، سنة ١٩٨٠م).

(س)

سعد الدين السيد صالح:

(١٩٤) مشكلات العقيدة النصرانية (القاهرة: دار الطباعة المحمدية ط٢، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

سعيد النورسى:
(١٩٥) **مجموعة اللمعات من كليات رسائل النور**، ترجمها عن التركية الملا محمد زاهد الملا ذكروى. (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

سعيد حورى:
(١٩٦) **دراسات منهجية حول الأصول الثلاثة** «الله والرسول والإسلام» (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، جـ٤، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).
(١٩٧) **تربيتنا الروحية** (القاهرة: دار التراث العربى، م وهبه عابدين، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٩م).

سلامة القضاعى:
(١٩٨) **براهين الكتاب والسنة الناطقة** (القاهرة: م السعادة، سنة ١٣٦٦هـ).

سيد قطب:
(١٩٩) **خصائص التصور الإسلامى ومقوماته** (القاهرة: دار الشروق، ط٥، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).
(٢٠٠) **مشاهد القيامة فى القرآن الكريم** (القاهرة: دار المعارف، ط٥، سنة ١٩٧٥م).

(ش)

شاخت وبوزورث:
(٢٠١) **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس وآخر، مراجعة فؤاد زكريا (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، جـ٢، سنة ١٩٨٨م).

(ص)

صلاح عزام:
(٢٠٢) **أقطاب التصوف الثلاثة** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٦٨م).

(ط)

طه عبد الباقى سرور:

(٢٠٣) **التصوف والإمام الشعرانى** (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).

(ع)

عباس المسيرى:

(٢٠٤) **اليوجا والرهبنة والتصوف** (القاهرة: م الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٣م).

عباس محمود العقاد:

(٢٠٥) **الله** (القاهرة: دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٨٢م).

(٢٠٦) **الإنسان فى القرآن** (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت).

عبد الجبار الوائلى:

(٢٠٧) **وحدة الوجود العقلية** (بيروت، باريس: منشورات عويدات، سنة ١٩٨٣م).

عبد الحفيظ فرغلى على القرنى:

(٢٠٨) **ابن عربى** (القاهرة: دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٦٨م).

عبد الحكيم قاسم:

(٢٠٩) **الأيديولوجية والتربية بين المسيحية والإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربى، د.ت)

عبد الحليم محمود:

(٢١٠) **أبو الحسن الشاذلى** (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٧م

(٢١١) **أبو العباس المرسى** (القاهرة: مطابع الشعب، ط ٢، سنة ١٣٩٢ هـ).

(٢١٢) **أبو يزيد البسطامى** (القاهرة: دار التراث العربى، سنة ١٩٧٦م).

(٢١٣) **سفيان الثورى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م).

(٢١٤) **سهل التسترى** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤م).

(٢١٥) **السيد البدوى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م).

(٢١٦) **الفضيل بن عياض** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٧١).

(٢١٧) **الإسراء والمعراج** (القاهرة: دار المعارف، ط ٥، د.ت).

(٢١٨) **الإسلام والعقل** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٥م).

عبد الرحمن الصفورى:

(٢١٩) **نزهة المجالس ومنتخب النفائس**، جزءان (القاهرة: مطابع الفتح، سنة ١٩٧٩م).

عبد الرحمن الوكيل:

(٢٢٠) **البهائية**، تاريخها وعقيدتها وصلتها بالباطنية والصهيونية (القاهرة: مطبعة المدنى، سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦).

عبد الرحمن بدوى:

(٢٢١) **ربيع الفكر اليونانى** (القاهرة: دار النهضة المصرية، د.ت).

(٢٢٢) **خريف الفكر اليونانى**، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع (القاهرة: دار النهضة المصرية، سنة ١٩٤٣م).

(٢٢٣) **شوبنهاور** (لبنان: بيروت، دار القلم، د.ت).

(٢٢٤) **شطحات الصوفية** (القاهرة: دار النهضة المصرية، سنة ١٩٤٩م).

عبد الرحمن عميرة:

(٢٢٥) **التصوف الإسلامى منهجًا وسلوكًا** (القاهرة: دار الكليات الأزهرية، الإمبابى، ب.ت).

(٢٢٦) **المصطلحات الأربعة بين الإمامين المؤدودى ومحمد عبده** «الدين. الرب. العبادة. الألوهية. (القاهرة: دار الاعتصام، ط ٢، سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م).

عبد العزيز الديرينى:

(٢٢٧) **طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب**، تحقيق محمود على إبراهيم داود (القاهرة: ط الأخيرة، سنة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١م).

عبد العزيز ناصر:

(٢٢٨) **منحة القريب المجيب فى الرد على عباد الصليب** (السعودية: الطائف، دار ثقيف للنشر والتأليف، طـ ٣، سنة ١٩٨٠م).

عبد الغنى عبود:

(٢٢٩) **الإنسان فى الإسلام والإنسان المعاصر** (القاهرة: طـ القاهرة، د.ت).

عبد الفتاح بركة:

(٢٣٠) **الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية**، جزءان (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٩٧١م).

عبد الفتاح فؤاد:

(٢٣١) **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى** (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٠م).

عبد القادر زكى:

(٢٣٢) **النفحة العلية فى أوراد الشاذلية** (القاهرة: مكتبة المتنبى، سنة ١٣٢٢ هـ).

عبد القادر محمود:

(٢٣٣) **الفلسفة الصوفية فى الإسلام**، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٩٦٦م).

عبد الكريم الخطيب:

(٢٣٤) **الله والإنسان، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين** (القاهرة: دار الفكر العربى، طـ ٢، سنة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٢م).

(٢٣٥) **الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه** (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م).

(٢٣٦) **الإنسان فى القرآن الكريم من البداية... إلى النهاية** (القاهرة: دار الفكر العربى، طـ ١، سنة ١٩٧٩م).

obeikandl.com

عبد الله بن المبارك:
(٢٣٧) **الزهد والرقائق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى (القاهرة: دار عمر بن الخطاب، د.ت).

عبد المنعم قنديل:
(٢٣٨) **رابعة العدوية**، عذراء البصرة البتول (القاهرة: دار التراث الإسلامى، د.ت).

عبيد الضرير: (تقى الدين عبد الملك بن أبى المنى البابلى الحلبى):
(٢٣٩) **نزهة الناظرين فى الأخبار المروية عن الأنبياء والصالحين** (القاهرة: مطبعة الحلبى، ط ٣، سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤م).

عثمان أمين:
(٢٤٠) **الجوانية** (القاهرة: دار القلم، سنة ١٩٦٤م).

عثمان عبد المنعم عيش:
(٢٤١) **الأديان والمذاهب الشرقية** (القاهرة: ط ١، سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦م).

عز الدين بن عبد السلام:
(٢٤٢) **حل الرموز ومفاتيح الكنوز** (القاهرة: م جريدة الإسلام، سنة ١٣١٧هـ).

علاء حمروش:
(٢٤٣) **تاريخ الفلسفة الشرقية** (القاهرة: ط القاهرة، سنة ١٩٨٩م).

على الطنطاوى:
(٢٤٤) **تعريف عام بدين الإسلام** «فى العقيدة» (القاهرة: دار الفكر العربى، ط ١٠، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٢م).

على سالم عمار:
(٢٤٥) **أبو الحسن الشاذلى**، (القاهرة: دار رسائل الجيب الإسلامية، جـ ١، سنة ١٩٥١).

obeikandl.com

(٢٤٦) **أبو الحسن الشاذلى** (القاهرة: دار التأليف، جـ ٢، سنة ١٩٦١م).

على سامى النشار:

(٢٤٧) **نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام**، ثلاثة أجزاء (الإسكندرية: دار المعارف، سنة ١٩٦٥م).

على عبد الجليل راضى:

(٢٤٨) **الروحية عند ابن عربى** (القاهرة: مطابع نهضة مصر، سنة ١٩٤٦م).

على عبد المعطى محمد:

(٢٤٩) محاضرات فى دراسات الأخلاق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٢م).

عماد الدين الأموى:

(٢٥٠) **حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب**، هامش قوت القلوب لأبى طالب المكى (بيروت: دار صادر، د.ت).

عمر رضا كحالة:

(٢٥١) **معجم المؤلفين**، جـ ٦، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ت).

(ف)

فتح الله خليف:

(٢٥٢) **ابن سينا ومذهبه فى النفس** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت).

فخر الدين الرازى:

(٢٥٣) **عصمة الأنبياء** (القاهرة: مطبعة المدنى، ط ١٠، سنة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

فخرى الدباغ:

(٢٥٤) **مقال بمجلة العربى** (القاهرة: مجلة العربى، العدد ٢٠٦، سنة ١٩٧٦م).

(ق)

قاسم غنى:

(٢٥٥) **تاريخ التصوف الإسلامى**، جزءان، ترجمة صادق نشأت (القاهرة: النهضة المصرية، سنة ١٩٧٠م).

(ك)

كامل سعفان:

(٢٥٦) **سبحان الله** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٠م).

(ل)

ل.ج. شينى:

(٢٥٧) **تاريخ العالم الغربى**، ترجمة مجد الدين حفنى ناصف، مراجعة على أدهم.

(م)

مالك بن أنس (الإمام مالك):

(٢٥٨) **الموطأ** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٥١م).

محمد أبو زهرة:

(٢٥٩) **ابن تيمية** (القاهرة: دار الفكر العربى: سنة ١٩٧٧م).

(٢٦٠) **مقارنة الأديان القديمة** (القاهرة: دار الفكر العربى، د.ت).

محمد إسماعيل إبراهيم:

(٢٦١) **قصص الأنبياء والرسل** (القاهرة: ط ٢، سنة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م).

محمد جلال شرف:

(٢٦٢) **الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦م).

(٢٦٣) **دراسات فى التصوف الإسلامى**، شخصيات ومذاهب (الإسكندرية: دار الفكر الجامعى، د.ت).

obeikandl.com

(٢٦٤) **تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ومشكلة التوفيق بين العقل والدين** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٤م).

محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى:

(٢٦٥) **الفكر السياسى فى الإسلام** (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، سنة ١٩٧٨م).

محمد حسين هيكل:

(٢٦٦) **حياة محمد** (القاهرة: دار المعارف، ط ١٦، سنة ١٩٨١م).

محمد سليمان داود:

(٢٦٧) **ابن تيمية وفلاسفة التصوف** (الإسكندرية: ط ٢، سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٣م).

محمد عبد القادر زكى:

(٢٦٨) **النفحة العلية فى أوراد الشاذلية**، حزب البر (القاهرة: مكتبة المتنبى، سنة ١٣٢٢ هـ).

محمد عبد الله السمان:

(٢٦٩) **أولو العزم من الرسل** (القاهرة: دار الاعتصام، ط ٢، سنة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م).

محمد عبد المنعم القيعى:

(٢٧٠) **عقيدة المسلمين والعقائد الباطلة** (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط ٢، سنة ١٩٨٦م).

محمد عبده:

(٢٧١) **رسالة التوحيد** (القاهرة مكتبة القاهرة، ط ١٨، سنة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م).

محمد على أبو ريان:

(٢٧٢) **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى** (بيروت: دار الطلبة العرب، سنة ١٩٦٩م).

obeikandl.com

(٢٧٣) **تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ٤، سنة ١٩٨٠م).

(٢٧٤) **تاريخ الفكر الفلسفى** «الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون» (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، جـ ١، ط ٥، سنة ١٩٧٤م).

(٢٧٥) **تاريخ الفكر الفلسفى** «أرسطو والمدارس المتأخرة» (الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، ط ٣، سنة ١٩٧٤م).

(٢٧٦) **محاضرات فى التصوف الإسلامى** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م).

محمد على الصابونى:

(٢٧٧) **النبوة والأنبياء** (القاهرة: ط القاهرة، ط ٢، سنة ١٤٠٠هـ).

محمد غلاب:

(٢٧٨) **التصوف المقارن** (القاهرة: لجنة الدراسات الصوفية، مطبعة نهضة مصر، د.ت).

(٢٧٩) **الفلسفة الشرقية** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٥٩م).

محمد فؤاد عبد الباقى:

(٢٨٠) **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (بيروت: لبنان، مؤسسة جمال للنشر، م التراث الإسلامى، د.ت).

محمد قطب:

(٢٨١) **قبسات من الرسول** (القاهرة: دار الشروق، ط٧، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

محمد كمال إبراهيم جعفر:

(٢٨٢) **التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م).

obeikandl.com

محمد مصطفى حلمى:

(٢٨٣) **ابن الفارض والحب الإلهى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧١م).

(٢٨٤) **الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى** (القاهرة: دار العلم، سنة ١٩٦٠م).

(٢٨٥) **الحياة الروحية فى الإسلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٤م).

محمد مصطفى:

(٢٨٦) **دراسات عن الجنيد البغدادى** (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م).

(٢٨٧) **المقامات والأحوال** «دراسات عن الجنيد» (القاهرة: دار الطباعة المحمدية سنة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م).

محمود أبو الفيض المنوفى:

(٢٨٨) **الإسلام والحضارة العالمية، سلسلة البحوث الإسلامية العدد ٦٦** (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م).

محمود بن الشريف:

(٢٨٩) **الحب فى القرآن** (القاهرة: دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٨٤م).

محمود على قراعة:

(٢٩٠) **الفرار إلى الله تعالى** (القاهرة: دار مصر للطباعة، سنة ١٩٦٩م).

مصطفى حلمى:

(٢٩١) **الزهاد الأوائل** (القاهرة: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط ١، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).

مصطفى عبد الرازق:

(٢٩٢) **تعليق على مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية.**

مصطفى كمال وصفى:

(٢٩٣) **أحمد الرفاعى** (القاهرة: المكتبة الرفاعية الأحمدية، د.ت).

مصطفى محمد عمارة:

(٢٩٤) **جواهر البخارى وشرح القسطلانى** (بيروت: دار الفكر العربى، د.ت).

مصطفى محمود:

(٢٩٥) **الله** (القاهرة: دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٨٢م).

مقداد يالجن:

(٢٩٦) **دور التربية الأخلاقية الإسلامية فى بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية** (القاهرة: دار الشروق، ط ١، سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

(٢٩٧) **فلسفة الحياة الروحية منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية** (القاهرة: دار الشروق، ط ١، سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

ملاجامى عبد الرحمن:

(٢٩٨) **الدرة الفاخرة** (كردستان: العلمية، د.ت).

(ن)

نيكلسون (رينولد):

(٢٩٩) **فى التصوف الإسلامى وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفى (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م).

(هـ)

هـ.ج. روز:

(٣٠٠) **الديانة اليونانية القديمة**، ترجمة رمزى عبده جرجس، مراجعة محمد سليم سالم (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، سنة ١٩٦٥م).

obeikandl.com

هنرى ودانلى توماس:

(٣٠١) **أعلام الفكر الأوربى**، ترجمة عثمان نويه (القاهرة: دار الهلال، سنة ١٩٧٧م).

(و)

ول ديورانت:

(٣٠٢) **قصة الحضارة**، الجزء الثانى من المجلد الرابع، عصر الإيمان، ترجمة محمد بدران (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٣، سنة ١٩٧٤م).

(ى)

يوسف كرم:

(٣٠٣) **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة: ط القاهرة: د.ت).

يوسف موسى:

(٣٠٤) **فلسفة الأخلاق فى الإسلام** (القاهرة: ط القاهرة. د.ت).

الرسائل:

إبراهيم إبراهيم ياسين:

(٣٠٥) **حال الفناء فى التصوف الإسلامى** (القاهرة: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة بإشراف الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني، سنة ١٩٨٠).

عبد البارى محمد داود:

(٣٠٦) **تحقيق مخطوط الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية** للإمام عبد الوهاب الشعرانى مع دراسة للتصوف فى القرن العاشر الهجرى (الإسكندرية: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة الإسكندرية غير منشورة، سنة ١٩٨٧م).

obeikandl.com

محمد محمدى سليمان:

(٣٠٧) **دراسة شرح ابن عجيبة على الحكم العطائية** (الإسكندرية: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة الإسكندرية غير منشورة، سنة ١٩٨٧م).

محمد محمد عبد الحى:

(٣٠٨) **السياسة الإسلامية أساسها الأمانة والعدل** (القاهرة: رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون قسم السياسة الشرعية، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

المعاجم والمجلات:

(٣١٠) **المعجم الفلسفى** (القاهرة: مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مدكور، سنة ١٩٦٩م).

(٣١١) **مجلة الإسلام والتصوف**، العدد الأول، لسنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩م.

(٣١٢) **مجلة الإسلام والتصوف**، العدد الثالث، لسنة ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩م.

(٣١٣) **مجلة الإسلام**، العدد ٢٩ ،لسنة ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦م.

(٣١٤) **مجلة الإسلام**، العدد ٣٠، لسنة ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦م.

(٣١٥) **مجلة منبر الإسلام**، العدد الثالث، لسنة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦م.

ثانياً ـ المراجع الأجنبية:

(أ) المراجع باللغة الانجليزية:

(1) Adolf Harnack: History of Dogma.

(2) Arbierry (A.J.): Sofism, the conception of God and the meaning of prayer, III.

(3) Bowra (G.M.): The heritage of symbolism, London, 1953.

(4) Burnet: Early Greek Philosophy.

(5) Bylands: The Peoples and Religions of India.

(6) Corlein, Henery: Creative, Imagination.

(7) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 5.

(8) Hegel (G.W.): The Philosophy of History.

(9) James (W.): The Varieties of Religions Experience, Modern, Library MacMillan, London, 1953.

(10) Karl Yaspers: The Great Philosophers, Volume 2, London, 1966.

(11) L.J. Cheney: History of the Western World.

(12) Mohamed Ekbal: The Development of Metaphicfsicsim.

(13) Nells: A short History of the World.

(14) R.A. Nicholson: The Mysticism of Islam, London and Boston, 1975.

(15) R.A. Nicholson: The Legacy of Islam.

(16) Stace (W.): Mysticism and Philosophy, MacMillan, London, 1961.

(17) Sufism: An account of the mystics.

(ب) المراجع باللغة الفرنسية:

(1) Malebranche: La Recherche, To me (1).

(2) Massignon: Essai sur les origines du Lexique Téchnique de La mystiqué musulmane, Paris, 1922.

(3) Massignon: Art Hallaj, Encyclopedie d'Islam.

(4) Massignon: Recueil de textes inedits Concérnant l'histoire de la Mystique en pays de l'Islam, Paris, 1929.

obeikandl.com