التصوف في مقدمة ابن خلدون

هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة و أصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة و كبارها من الصحابة و التابعين و من بعدهم طريقة الحق والهداية و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها، و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة و مال و جاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة و كان ذلك عاما في الصحابة و السلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني و ما بعده و جنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية و المتصوفة. و قال القشيري رحمه الله: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربة و لا قياس. و الظاهر أنه لقب. و من قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال:

و كذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه. قلت: و الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف و هم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من فخالفه الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد و الانفراد عن الخلق و الإقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة لهم و ذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك و إدراكه نوعان: إدراك للعلوم و المعارف من اليقين و الفن و الشك و الوهم و إدراك للأحوال القائمة من الفرح و الحزن و القبض و البسط و الرضى و الغضب و الصبر و الشكر و أمثال ذلك. فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ من إدراكات و إرادات و أحوال و هي التي يميز بها الإنسان. و بعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة و الفرح و الحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به و النشاط عن الحمام و الكسل عن الإعياء. و كذلك المريد في مجاهدته و عبادته لابد و أن ينشأ له عن في مجاهدة حال نتيجة تلك

المجاهدة. و تلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ و تصير مقاما للمريدُ و إما أن لا تكون عبادة و إنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات. و لا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد و المعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. قال صلى الله عليه و سلم: من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة فالمريد لابد له من الترقي في هذه الأطوار و أصلها كلها الطاعة و الإخلاص و يتقدمها الإيمان و يصاحبها، و تنشأ عنها الأحوال و الصفات نتائج و ثمرات. ثم تنشأ عنها أخرى و أخرى إلى مقام التوحيد و العرفان. و إذا وقع، تقصير في النتيجة أو خلل فنعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله. و كذلك في الخواطر النفسانية و الواردات القلبية. فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله و ينظر في حقائقها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري و تصورها من الخلل فيها كذلك.

و المريد يجد ذلك بذوقه و يحاسب نفسه على أسبابه. و لا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة. و غاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه في الأجزاء و الامتثال. و هؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق و المواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أو لا، فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال و التروك و الكلام في هذه الأذواق و المواجد التي تحصل عن المجاهد ت ثم تستقر للمريد مقاما يترقى منها إلى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم و اصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمة منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. و صار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء و أهل الفتيا و هي الأحكام العامة في العبادات و العادات و المعاملات.

و صنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة و محاسبة النفس عليها و الكلام في الأذواق و المواجد العارضة في طريقها و كيفية الترقي منها من ذوق إلى

ذوق و شرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك. فلما كتبت العلوم و دونت و ألف الفقهاء في الفقه و أصوله و الكلام و التفسير وغير ذلك. كتب رجال من أهل هذه الطرقة في طريقهم فمنهم من كتب في الورع و محاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ و الترك كما فعله القشيري في كتاب الرسالة و السهرودي في كتاب عوارف المعارف و أمثالهم. و جمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الإحياء فدون فيه أحكام الورع و الاقتداء ثم بين آداب القوم وسننهم و شرح اصطلاحاتهم في عباراتهم و صار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط و كانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير و الحديث و الفقه والأصول و غير ذلك.

ثم إن هذه المجاهدة و الخلوة و الذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس و الاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. و الروح من تلك العوالم. و سبب هذا الكشف أن. الروح إذا رجع في الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس و قويت أحوال الروح و غلب سلطانه و تجدد نشؤه أعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح و لا يزال في نمو و تزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما. و يكشف حجاب الحس، و يتم وجود النفس التي لها من ذاتها. و هو عين الإدراك. فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية و العلوم اللدنية و الفتح الإلهي و تقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة. و هذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم و كذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها و يتصرفون بهممهم و قوى نفوسهم في الموجودات السفلية و تصير طوع إرادتهم. فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف و لا يتصرفون و لا يخبرون عنْ حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة و يتعوذون منة إذا هاجمهم.

و قد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة و كان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية. و في فضائل أبي بكر و عمر و عثمان و علي رضي الله عنهم كثير منها. و تبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت

رسالة القشيري على ذكرهم و من تبع طريقتهم من بعدهم. ثم إن قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب و الكلام في المدارك التي وراءه و اختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسية و تغذية الروح العاقل بالذكر حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها و تغذيتها فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ و أنهم كشفوا ذوات الوجود و تصوروا حقائقها كلها من العرش ثم إلى الطش. هكذا قال الغزالي رحمه الله في كتاب الإحياء بعد أن ذكر صورة الرياضة.

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع و الخلوة و إن لم يكن هناك استقامة كالسحرة و غيرهم من المرتاضين.

و ليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة و مثاله أن المرآة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة و حوذي بها جهة المرئي فإنه يتشكل فيه معوجا على غير صورته. و إن كانت مسطحة تشكل فيها المرئي صحيحا. فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال. و لما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية و السفلية و حقائق الملك و الروح و العرش و الكرسي و أمثال ذلك. و قصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم و مواجدهم في ذلك. و أهل الفتيا بين فنكر عليهم و مسلم لهم. و ليس البرهان و الدليل بنافع في هذا الطريق ردا و قبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات.

تفصيل و تحقيق: يقع كثيرا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث و الفقه أن الله تعالى مباين لمخلوقاته. و يقع للمتكلمين أنه لا مباين و لا متصل. و يقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم و لا خارجه. و يقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات: إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى إنه هو عينها. و ليس هناك غيره جملة و لا تفصيلا. فلنبين تفصيل هذه المذاهب و نشرح حقيقة كل واحد منها، حتى تتضح معانيها فنقول، إن المباينة تقال لمعنيين:

أحدهما المباينة في الحيز و الجهة، و يقابله الاتصال. و نشعر هذه المقابلة على هذه التقيد. بالمكان إما صريحا و هو تجسيم، أو لزوما و هو تشبيه من قبيل القول بالجهة. و قد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة، فيحتمل غير هذا المعنى. و من أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا: لا يقال في البارئ أنة مباين مخلوقاته، و لا متصل بها، لأن ذلك إنما يكون للمتحيزات. و ما يقال من أن المحل لا يخلو عي الاتصاف بالمعنى و ضده. فهو مشروط بصحة الاتصاف أولا، و أما مع امتناعه فلا، بل يجوز الخلو عن المعنى و ضده. كما يقال في الجماد، لا عالم و لا جاهل، و لا قادر و لا عاجز ولا كاتب و لا أمي. و صحة الاتصاف بهذه المباينة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر من مدلولها. و البارئ سبحانه منزه عن ذلك. ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين و قال: و لا يقال في البارئ مباين للعالم و لا متصل به، و لا داخل فيه و لا خارج عنة. و هو معنى ما يقول الفلاسفة أنة لا داخل العالم و لا خارجه، يناء على وجود الجواهر غير المتحيزة. و أنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارئ في أخص الصفات. و هو مبسوط في علم الكلام.

وأما المعنى الآخر للمباينة، فهو المغايرة و المخالفة فيقال: البارئ مباين لمخلوقاته في ذاته و هويته و وجوده و صفاته. و يقابله الاتحاد و الامتزاج والاختلاط. و هذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف و علماء الشرائع و المتكلمين و المتصوفة الأقدمين أهل الرسالة و من نحا منحاهم. و ذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية، إلى أن البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته و وجوده و صفاته. و ربما زعموا أنة مذهب الفلاسفة قبل أرسطو، مثل أفلاطون و سقراط، و هو الذي يقينه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوفة و يحاولون الرد عليه لأنه ذاتان، تنتفي إحداهما، أو تندرج اندراج الجزء. فإن تلك مغايرة صريحة. و لا يقولون بذلك. و هذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام و هو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاده به. و هو أيضا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة. و تقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين:

الأولى: أن ذات القديم كائنة في المحدثات محسوسها و معقولها، متحدة بها في المتصورين، و هي كلها مظاهر له، و هو القائم عليها، أي المقدم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما و هو رأي أهل الحلول.

الثانية: طريق أهل الوحدة المطلقة و كأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفوها بين القديم و بين المخلوقات في الذات و الوجود و الصفات. و غالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس و العقل بأن ذلك من المدارك البشرية، و هي أوهام. و لا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم و الفن و الشك، إنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة، و وجود في المدرك البشري فقط. و لا وجود بالحقيقة إلا للقديم، لا في الظاهر و لا في الباطن كما نقرره بعد، بحسب الإمكان. و التعويل في تعقل ذلك على النظر و الاستدلال: كما في المدارك البشرية، غير مفيد، لأن ذلك إنما نقل من المدارك الملكية، وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفطرة و من بعدهم للأولياء بهدايتهم. و قصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال. و ربما قصد بعض المصنفين ذلك في كشف الموجودات و ترتيب حقائقه على طريق أهل المظاهر فأتى بالأغمض فالأغمض.

و ربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود و ترتيب حقائقه فأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة إلى أهل النظر و الاصطلاحات و العلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك الشرح فإنه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل و ترتيبه أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مظهر الأحدية و هما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير. و يسمون هذا الصدور بالتجلي. و أول مراتب التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه و هو يتضمن الكمال بإفاضة الإيجاد و الظهور لقوله في الحديث الذي يتناقلونه: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني و هذا الكمال في الإيجاد المتنزل في الوجود و تفصيل الحقائق و هو عندهم عالم المعاني و الحضرة الكمالية و الحقيقة المحمدية و فيها حقائق الصفات و اللوح و القلم و حقائق الأنبياء و الرسل

أجمعين و الكمل من أهل الملة المحمدية. و هذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية. و يصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية و هي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب. هذا في عالم الرتق فإذا تجلت فهي في عالم الفتق. و يسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي و المظاهر و الحضرات و هو كلام لا يقتدر أهل النظر إلى تحصيل مقتضاه لغموضه و انغلاقه و بعد ما بين كلام صاحب المشاهدة و الوجدان و صاحب الدليل. و ربما أنكر بظاهر الشرع. هذا الترتيب و كذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة و هو رأي أغرب من الأول في تعقله و تفاريعه. يزعمون فيه أن الوجود له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات و صورها و موادها. و العناصر إنما كانت بما فيها من القوى و كذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها.

ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها و زيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية و زيادة قوتها في نفسها و كذا القوة الإنسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الإنسانية و زيادة. و كذا الذوات الروحانية و القوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية و جزئية و جمعتها و أحاطت بها من كل وجه. لا من جهة الظهور و لا من جهة الخفاء و لا من جهة الصورة و لا من جهة المادة فالكل واحد و هو نفس الذات الإلهية و هي في الحقيقة واحدة بسيطة و الاعتبار هو المفصل لها كالإنسانية مع الحيوانية. ألا ترى أنها مندرجة فيها و كائنة بكونها. فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع، في كل موجود كما ذكرناه و تارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال. و هم في هذا كله يفرون من التركيب و الكثرة بوجه من الوجوه و إنما أوجبها عندهم الوهم و الخيال. و الذي يظهر من كلام ابن دهقان في تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه. و كذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل و الموجودات المعقولة و المتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم

يكن هناك تفصيل الوجود بل هو بسيط واحد فالحر و البرد و الصلابة و اللين بل والأرض و الماء و النار و السماء و الكواكب، إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الموجود و إنما هو في المدارك فقط فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد و هو أنا لا غيره. و يعتبرون ذلك بحال النائم فإنه إذا نام و فقد الحس الظاهر فقد كل محسوس و هو في تلك الحال إلا ما يفصله له الخيال. قالوا: فكذا اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه لبشري ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل و هذا هو معنى قولهم الموهم لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية.

هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهقان و هو في غاية السقوط لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه و إليه يقينا مع غيبته عن أعيننا و بوجود السماء المظلة و الكواكب و سائر الأشياء الغائبة عنا. و الإنسان قاطع بذلك و لا يكابر أحد نفسه في اليقين مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة و يسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات و يعبرون عن ذلك بمقام الفرق و هو مقام العارف المحقق و لابد للمريد عندهم من عقبة الجمع و هي عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته فقد تبينت مراتب أهل هذه الطريقة ثم إن كل هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف و فيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول و الوحدة كما أشرنا إليه و ملئوا الصحف منه مثل الهروي في كتا ب المقامات له و غيره. و تبعهم ابن العربي و ابن سبعين و تلميذهما ابن العفيف وابن الفارض و النجم الإسرائيلي في قصائدهم.

و كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول و إلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر. و اختلط كلامهم و تشابهت عقائدهم. و ظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب و معناه رأس العارفين. يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان. و قد أشار إلى ذلك

ابن سينا في كتاب الإشارات في فضول التصوف منها فقال: جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد. و هذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية، و لا دليل شرعي و إنما هو من أنواع الخطابة و هو بعينه ما تقوله الرافضة و دانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الإبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء. حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم و نحلتهم رفعوه إلى علي رضي الله عنه و هو من هذا المعنى أيضا. و إلا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخليه و لا طريقة في لباس و لا حال. بل كان أبو بكر و عمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم و أكثرهم عبادة. و لم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه في الخصوص بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين و الزهد و المجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم و أخبارهم، نعم إن الشيعة يخيلون بما ينعلون من ذلك اختصاص علي رضي الله عنه بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم. و الذي يظهر أني المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة، و ظهر كلامهم في الإمامة و ما يرجع إليها ما هو معروف، فاقتبسوا من ذلك الموزانة بين الظاهر و الباطن و جعلوا الإمامة لسياسة الخلف في الانقياد إلى الشرع، و أفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، و أفردوه بذلك تشبيها بالإمام في الظاهر و أن يكون على وزانه في الباطن و سموه قطبا لمدار المعرفة عليه، و جعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل ذلك.

يشهد لذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي و ما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات و إنما هو مأخوذ من كلام الشيعة و الرافضة و مذاهبهم في كتبهم. و الله يهدي إلى الحق.

تذييل: و قد رأيت أن أجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس، أبي مهدي عيسى بن الزيات كان يقع له أكثر الأوقات على أبيات الهروي

التي وقعت له في كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد يصرح بها و بقوله:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته تثنيه أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده و نعت من ينعته لاحد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر عنه: استشكل الناس إطلاق لفظ الجمود على كل من وحد الواحد و لفظ الإلحاد على من نعته و وصفه. و استبشعوا هذه الأبيات و حملوا قائلها على الكفر و استخفيه. و نحن نقول على رأي هذه الطائفة أن معنى التوحيد عندهم انتقاء عين الحدوث بثبوت عين القدم و أن الوجود كله حقيقة واحدة وانية واحدة. و قد قال أبو سعيد الجزار من كبار القوم: الحق عين ما ظهر و عين ما بطن. و يرون أن وقوع التعدد في تلك الحقيقة وجود الاثنينية. و هم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الضلال و الصدا و المرأى. و أن كل ما سوى عين القدم، إذا استتبع فهو عدم. و هذا معنى: كان الله، و لا شيء معه، و هو الآن على ما هو عليه كان عندهم. و معنى قول كبير الذي صدقه رسول الله صلى الله عليه و سلم في قوله: ألا كل شيء، ما خلا الله باطل. قالوا: فمن وحد و نعت، فقد قال بموجد محدث. هو نفسه، و توحيد محدث هو فعله، موجود قديم، هو معبود.

و قد تقدم معنى التوحيد انتقاء عين الحدوث، و عين الحدوث، الآن ثابتة بل متعددة، و التوحيد محمود والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره، و هما معا في بيت واحد: ليس في البيت غيرك، فيقول الآخر بلسان حاله: لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت ! و قد قال بعض المحققين في قولهم: خلق الله الزمان، هذه ألفاظ تناقض أصولها لأن خلق الزمان متقدم على الزمان و هو فعل لابد من وقوعه في الزمان. و إنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق و عجز اللغات عن تأدية الحق فيها و بها. فإذا تحقق أن الموحد هو الموحد، و عدم ما سواه جملة. صح التوحيد حقيقة. و هذا معنى قولهم لا يعرف الله إلا الله و لا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم و الآثار، و إنما هو من

باب: حسنات الأبرار سيئات المقربين. لأن ذلك لازم التقييد و العبودية و الشفعية. و من ترقى إلى مقام الجمع كان في حقه نقصا، مع علمه بمرتبته، و أنه تلبيس تستلزمه العبودية و يرمعه الشهود و يطهر من دنس حدوثه عين الجمع. و أعرق الأصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة. و مدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء إلى الواحد، و إنما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض و التنبيه و التفطين لمقام أعلى ترتفع فيه الشفعية و يحصل التوحيد المطلق عينا لا خطابا. و عبارة: فمن سلم استراح و من نازعته حقيقة أنس بقوله: كنت سمعه و بصره. و إذا عرفت المعاني لا مشاحة في الألفاظ. و الذي يفيده هذا كله تحقق أمر فوق هذا الطور، لا نطق فيه و لا خبر عنه. و هذا المقدار من الإشارة كاف. و التعمق في مثل هذا حجاب. و هو الذي أوقع في المقالات المعروفة. انتهى كلام الشيخ أبي مهدي الزيات، و نقلته من كتاب الوزير أبي الخطيب الذي ألفه في المحبة. و سماه التعريف بالحب الشريف. و قد سمعته من شيخنا أبي مهدي مرارا. إلا أني رأيت رسوم الكتاب أوعى له. لطول عهدي به. و الله الموفق.

ثم إن كثيرا من الفقهاء و أهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات و أمثالها و شملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة. و الحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل فإن كلامهم في أربعة مواضع: أحدها الكلام على المجاهدات و ما يحصل من الأذواق و المواجد و محاسبة النفس على أعمالها لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما و يترقى منة إلى غيره كما قلناه و ثانيها الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية و العرش و الكرسي والملائكة و الوحي و النبوة و الروح و حقائق كل موجود غائب أو شاهد و تركيب الألوان في صدورها عن موجودها و تكونها كما مر، و ثالثها التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، و رابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر و محسن و متأول. فأما الكلام في المجاهدات و المقامات و ما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها و محاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد و أذواقهم فيه صحيحة و التحقق بها هو عين السعادة. و أما الكلام في كرامات القوم و أخبارهم بالمغيبات و تصرفهم في

الكائنات. فأمر صحيح غير منكر. و إن مآل بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق. و ما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني من أئمة الأشعرية على إنكارها لالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي و هو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به. قالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية فإن صفة نفسها التصديق. فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها و هو محال. هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات و إنكارها نوع مكابرة. و قد وقع للصحابة و أكابر السلف كثير من ذلك و هو معلوم مشهور. و أما الكلام في الكشف و إعطاء حقائق العلويات و ترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجداني عندهم و فاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه. و اللغات لا تعطى له دلالة على مرادهم منه لأنها لم توضع إلا للتعارف و أكثره من المحسوسات. فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك و نتركه فيما تركناه من المتشابه و من رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة. و أما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات و يوآخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس و الواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه و صاحب الغيبة غير مخاطب و المجبور معذور. فمن علم منهم فضله و اقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا و أمثاله و أن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد البسطامي و أمثاله. و من لم يعلم فضله و لا اشتهر فموآخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. و أما من تكلم بمثلها و هو حاضر في حسه و لم يملكه الحال فموآخذ أيضا. و لهذا أفتى الفقهاء و أكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور و هو مالك لحاله. و الله أعلم.

و سلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب و لا هذا النوع من الإدراك إنما همهم الاتباع و الاقتداء ما استطاعوا. و من عرض له شيء من ذلك أعرض عنه و لم يحفل به بل يفرون منه و يرون أنة من العوائق و المحن و أنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث و أن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان. و علم الله أوسع و خلقه أكبر

و شريعته بالهداية أملك فلا ينطقون بشيء مما يدركون. بل حظروا الخوض في ذلك و منعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه و الوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع و الاقتداء و يأمرون أصحابهم بالتزامها. و هكذا ينبغي أن يكون حال المريد و الله الموفق للصواب.

***

موقف ابن خلدون من علمي الكلام والتصوف:

مقدمة

تنطلق هذه الدراسة من فكرتين تبرران موقف صاحب "المقدمة" و" شفاء السائل لتهذيب المسائل" من علم الكلام ومن التصوف، كما تبرران الجمع بينهما في دراسة واحدة.

يتمثل المنطلق الأول في المنزلة التي وضع فيها "مالك بن نبي"(1905-1974) ابن خلدون، ضمن تفسيره الروحي والدوري[1] للحضارة وللتاريخ، حيث عده خلاصة الحضارة الإسلامية، وآخر حلقة في سلسلة ازدهارها، لتأتي بعده سلسلة النزول والاضمحلال والخروج عن دورة الحضارة والدخول في الليل الطويل للتاريخ. وهي المنزلة التي تعكس موقف ابن خلدون من علم الكلام ومن التصوف باعتبارهما من العلوم الحادثة. فالملّة بطاقتها الروحية هي المولدة للحضارة والدافعة لها

obeikandl.com

دفعة أولى، حسب مالك بن نبي، والتي تجسدت في الحضارة الإسلامية انطلاقا من نزول الوحي إلى غاية معركة صفين. ثم جاءت بعدها مرحلة العقل التي امتدت في الحضارة نفسها من معركة صفين إلى عهد ابن خلدون« الذي أضاءت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها»[2]. ثم نزل امنحنى البياني لمسيرة الحضارة في مرحلة سمّاها "بن نبي": "مرحلة الغريزة" لتنغمس تدريجيا في لجج التخلف والتبعية لحضارة الغير.

وأما المنطلق الثاني فهو عبارة عن قول لسيد الطائفة الجنيد، استدل به ابن خلدون في خاتمة الفصل الذي خصه لعلم الكلام في "المقدمة"، ويمهد في الآن نفسه لما سيأتي في الفصل الموالي الخاص بالتصوف، حيث يورد ابن خلدون هذا النص بقوله:« ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم بعض المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفيُ العيبِ حيث يستحيلُ العيبُ عيبٌ.»[3] فالذي يفهم من هذا النص أن البديل عن العقل في معرفة الحق وتوحيده هو الكشف مع النص لا العقل. ولكن لا يعني هذا أن كل كشف دال على علم يقيني، كما إن منهج العقل ليس مرفوضا على الإطلاق. وهذا من مبررات جمع هذه المداخلة لموقف ابن خلدون من علمين، يرفض فيهما أمورا ويقبل بأخرى، وقد يأتي الواحد منهما بديلا عن الثاني. وأما باقي المبررات فنوجزها على النحو الآتي.

من مبررات الجمع بين علم الكلام والتصوف في الحديث عن موقف ابن خلدون منهما:

لقد عدّ ابن خلدون كلا من علم الكلام والتصوف من العلوم الحادثة في الملة، وإن لم يذكر التصوف كعلم نقلي أو شرعي[4] غير أن وضعهما متتاليين في "المقدمة" بما يوحي بأن التصوف قد يعوض عم الكلام، كما يوحي بتداخل بينهما يكمن في ما يعنى به كل علم وهو الباطن والأصول، في مقابل الظاهر الذي هو من مهمة الفقيه المعني بالفروع؛ بمعنى أن التصوف وعلم الكلام يهمهما جانب

التصورات في الدين، أو الجانب القلبي، في مقابل اهتمام الفقه بالجانب العملي. ويُعبر عن كل هذا بثنائية ظاهر الدين وباطنه، أو ثنائية الشريعة والحقيقة. فالتصوف وعلم الكلام همهما الحقيقة، والاعتقاد الصحيح بها. ولكن مثل هذا الهم المشترك لا يعني أن العلاقة بين العلمين علاقة هوية، فالكلام ليس هو التصوف، فقد يحدث التداخل بينهما، ولكن يبقى لكل علم ما يتميز ويتفرد به.

وبناء عليه كيف نفسر موقف ابن خلدون من علمين في ظروف مكانية وزمانية بعيدة عن ظروف نشأتهما، خاصة وأن علم الكلام نضج لما كانت الحضارة الإسلامية في أوج عطاءاتها، وكانت الاختلافات الكلامية بالرغم من حدتها أحيانا تعكس مستوى راق من التفكير وتهدف إلى الإقناع بالحجة والبرهان، على اختلاف تنوع البراهين وتعددها والتي يصفها الفارابي ببراعة في إحصاء العلوم. في حين يحكم ابن خلدون بعد كل هذا بزمن طويل بأن علم الكلام فقد مبررات وجوده. ولا يتخذ الموقف نفسه من التصوف، بالرغم من أنه شكل منذ نشأته جدلا واسعا حول مشروعيته ومدى أصالته، كما يطرح تساؤلا حول حقيقته هل يعبر عن قمة فكر وكمال المسالك النظرية والعملية، أم يعبر عن هروب عن الواقع وارتماء في أحضان السلبية والاستسلام، وبالأحرى هل هو ظاهرة سلبية أم إيجابية في المجتمع؟ وهل يعكس تواجده في عهد ابن خلدون تمسكا بالدين أم تخلي عن العقل وعن مقاليد الحضارة؟

ومن الأمور التي تستدعي الحديث عن العلمين مع وموقف ابن خلدون منهما هو أهمية الغزالي ومنزلته في الغرب الإسلامي، إذ يعتبر أبو حامد سببا جوهريا في تداخل علم الكلام بالتصوف، نظرا لأثره الكبير الذي كان ولا يزال على عقيدة المغاربة وعلى تجاربهم الصوفية، كما له الأثر في رفضهما لتعلقهما بالفلسفة لرفضه هو الفلسفة والحكم على أصحابها بالكفر والخطأ خاصة في الإلهيات. لهذا كانت تجربة الغزالي الصوفية دوما مساوقة لآرائه العقدية.

بالرغم من وصول المذهب الأشعري المغرب الإسلامي في وقت مُبكر إلا أن ذيوعه من خلال الغزالي كان أكبر وأكثر تأثيرا، والسبب قد يكون حملة المرابطين عليه مما ولد نتيجة عكسية من جهة، وظهور شخصيات مغاربية مؤثرة كانت مشبعة بفكر الغزالي وحاملة في الآن نفسه لتجربته الصوفية، أمثال: أبي بكر ابن العربي المعافري والمهدي بن تومرت وأبي مدين شعيب، من جهة ثانية. ولهذا كله حيث كان التصوف بالمغرب كانت العقيدة الأشعرية ممثلة بفكر الغزالي وتجربته، لكن بنسب متفاوتة من شخص لآخر، فأثر الغزالي العقدي كان بارزا بشكل واضح في ابن العربي الفقيه وابن تومرت في حين الأثر الصوفي كان أظهر عند أبي مدين شعيب و من بعده ابن العربي الصوفي، ولو أن الجميع ساهم في عودة الغزالي إلى المغرب الإسلامي بقوة، ولم تفلح حملة ابن رشد بتهافت التهافت في الإنقاص من قيمة حجة الإسلام بالرغم مما أحدثته من أثر وقد يكون ذلك الأثر واضحا إلى حد ما في فكر ابن خلدون الجامع بين عقيدة أشعرية ومذهب مالكي مفعم بعقلانية رشدية وأخرى سينوية.

لقد أراد ابن خلدون أن يكون غزاليا في المغرب بعقيدته الأشعرية، وبتصوفه السني، و بنقده للفلاسفة، ولكن منهجه في تفسيره للوقائع ولبعض الأفعال تفسيرا عقليا ينم عن أثر سينوي رشدي، وقد يكون سينويا أكثر لما يميز فلسفة ابن سينا المفتوحة على التصوف خلافا لفلسفة ابن رشد المنتصرة للعقل على حساب الكشف. ويعكس كل هذا تداخلا لا يمكن إنكاره بين مختلف العلوم السائدة في الحضارة الإسلامية وبصفة خاصة بين الكلام والتصوف والفلسفة، بالرغم من أن تبرير الوجه الرافض من ابن خلدون للكلام وللتصوف بسبب علاقتهما بالفلسفة.

لهذا هناك من ذهب إلى أن القرون الهجرية الثلاثة: السابع والثامن والتاسع ميزها تداخل وتعايش العلوم الدينية والعقلية. فلقد كان الصوفية «من المشتغلين بعلوم الحديث والأصلين والأمور العقلية والخلافيات الفقهية جميعا...وهذه المعايشة السلـ ـ بين التصوف وانعلوم العقلية والدراسات الفقهية في الشمال الإفريقي، إبان هذه القرون الثلاثة، مثال طيب يستدل به على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ. وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة، وعلى أن علوم الباطن

متممة لعلوم الظاهر. ولا تفسير في رأيي لهذه المعايشة السلمية بين التصوف والفقه و المعقول والمنقول عند رجال هذه القرون إلا إذا أرجعناها إلى سببين: قوة الروح الدينية عندهم من ناحية، وعدم غلبة الجدل عندهم من ناحية ثانية»[5]

ثم إن من مبررات جمعنا بين الكلام والتصوف ههنا هو الرابط الفلسفي الذي يجمعهما وهو مبرر رفض ابن خلدون لهما، ثم الرابط الديني الأصيل أو العقيدة الصحيحة التي تجمعهما وهو مبرر قبول ابن خلدون لهما . إن موقفه في نهاية المطاف من علم الكلام ومن التصوف تعكسه أصالة ونقاوة العقيدة وبدعة وضلال الفلسفة وعقائد الباطنية. وهو الأمر الجامع لعلم الكلام بالتصوف ههنا كما أنه الأمر الذي يعكس انتماء ابن خلدون العقدي للأشاعرة، من جهة، ومنصب الفتيا وقربه من السلطان من جهة أخرى، كما يعكس سعة إطلاع الرجل على العلوم التي سادت الحضارة الإسلامية وأصولها أيضا، ومع هذه السعة اضطراب في المواقف لتعدد المعارف واختلافها باختلاف الظروف والأحداث التي عاشها ابن خلدون مع الكم الهائل من الوقائع التي أرخ لها وعمل على تصحيحها وتوخي العقلانية في ترتيب المقدمات واستخلاص النتائج منها.

وفي الأخير، وبالنظر إلى تواجد ابن خلدون في آخر عربة في قطار الحضارة الإسلامية هل يمكن اعتبار التصوف من وجه ما بأنه نهاية الكلام والفلسفة بحيث يقدم كحلول قطعية يجب التسليم بها دون براهين بحجة عجز العقل وكثرة خطإه كما أسس لذلك الغزالي؟ وإن كان مثل هذا الكلام يخالفه عبد الوهاب الشعراني[6] (898هـ/ 1493م-973هـ/ 1565م) التلميذ غير المباشر لابن خلدون، صاحب كتاب اليواقيت والجواهر، وهو كتاب وإن ألفه في الدفاع عن ابن العربي الصوفي، ردا على هجمات الفقهاء عليه، بما فيهم ابن خلدون، سواء في المقدمة أو في "الشفاء"، غير أنه عمل فيه على البرهنة على أن النظر لا يعارضه الكشف، يقول الشعراني عن مؤلفه:« هذا كتاب ألفته في علم العقائد...حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر...فقصدت بيان وجه الجمع بينهما لتأييد كلام أهل كل دائرة

بالأخرى. وهذا أمر لم أر أحدا سبقني إليه.»[7] فما هو موقف ابن خلدون من علم الكلام؟ وكيف كان ذلك الموقف أساسا لموقفه من التصوف؟

موقف ابن خلدون من علم الكلام:

خصّ ابن خلدون علم الكلام بفصل في "المقدمة" حدد فيه مفهومه وموضوعاته ومنهجه وأهم شخصياته ثم ضرورة وجوده، وخلص في الأخير إلى محاولة البرهنة على أن هذا العلم أصبح في عهده فاقدا لمبررات وجوده، بل وجوده في الأصل اضطراري فقط.

فلقد ضُبِط مفهوم علم الكلام في المقدمة بأنه: « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد. »[8] وفي موضع آخر من "مقدمته" قال ابن خلدون محددا منهج وموضوع علم الكلام فقال:« بالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك.»[9]

واضح من هذا التعريف النزعة السنية الأشعرية لابن خلدون والاعتقاد الجازم بصحة عقائد أصحابها، في مقابل خطأ عقائد مخالفيها وعدهم من المبتدعة الذين ما استحدث علم الكلام في الملة إلا لمواجهتهم وردهم إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، مستعملين في ذلك وكما يبدو من التعريف المنهج العقلي، وبهذا المعنى يصبح خصوم الأشاعرة وحججهم ليست من علم الكلام بل هي عقائد مبتدعة يجب التخلي عنها.

ولقد أخذ ابن خلدون بتعريف الغزالي لعلم الكلام حتى كاد أن يكون بنفس العبارات، حيث جاء في تعريف الغزالي لعلم الكلام قوله:« «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة.»[10] وما علماء الكلام إلا طائفة أنشأها الله

«وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[11] ولم يكن ابن خلدون السباق من المغاربة في الأخذ بتعريف الغزالي حرفيا لعلم الكلام فلقد ذهب ابن العربي الصوفي المذهب نفسه عندما تحدث عن مفهوم علم الكلام وعن ضرورة وجوده، وكيف تكفل علماء الأشعرية بالذود عن عقيدة التوحيد عقيدة أهل السنة والجماعة فقال:« «فمهما برز في ميدان المجادلة بدعي برز له أشعري، أو من كان من أصحاب النظر. ولم يقتصروا على السيف. رغبة منهم وحرصا على أن يردوا واحدا إلى الإيمان، والانتظام في سلك أمة محمد g بالبرهان. إذ الذي كان يأتي بالأمر المعجز على صدق دعواه، فقد فقد، وهو الرسول – عليه السلام.»[12] ويقول كذلك محددا مواضيع علم الكلام ومنهجه:«وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه إرداعا للخصوم،الذين جحدوا الإله أو الصفات، أو بعض الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد g خاصة، أو حدوث العالم، أو إعادة إلى الجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر، وما يتعلق بهذا الصنف... فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم، على الطريقة التي زعموا أنها أدلتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة. حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم.»[13]

من خلال تعريف ابن خلدون لعلم الكلام المأخوذ عن الغزالي و المتخذ لحجة الإسلام نموذجا عن العالم الموفق في الدفاع عن عقيدة السلف، لم يكتف من تضييق دائرة علم الكلام من حيث الموضوع والمنهج، بل ذهب إلى أنه علم ما كان ليكون بين المسلمين، لاعتماده وسيلة عاجزة على معرفة عقيدة التوحيد معرفة تامة، فهو غير ضروري، ومن الأفضل التخلي عنه باعتماد النص أو الكشف، لأن الكشف هو علم بالنص وممارسته سلوكا، أو هو أعلى درجات المسلم الذي أسلم وآمن وبلغ مقام الإحسان[14]. ويبدو هذا الرفض واضحا من خلال النقد المباشر لاستعمال العقل لبلوغ التوحيد باعتماد مبدأ العلية الأرسطي.

وللبرهنة على عجز العقل في الوصول إلى المراد من الاعتقاد الصحُيح، قدم ابن خلدون مثالا على استعمال النظر في الحجاج على جوهر العقائد الإيمانية ضمن "علم التوحيد"، ومفاد ذلك أن الحوادث سواء ذوات أو أفعال بشرية أو حيوانية لها أسباب واقعة في مستقر العادة، وكل سبب هو أيضا حادث له سبب نتج عنه، حتى تنتهي السلسلة إلى مسبب الأسباب. والإنسان عاجز بما له من أدوات إدراك تتعلق بمحسوس أو مسموع وسائر المدركات التي لا تحيط بكل الأسباب ومسبباتها، خاصة وأن هذه الأسباب في من الظواهر الكثيرة بما يعجز الإنسان على حصرها وعدها، **وفيها الأكثر** مما لا يدرك حسا وهو في الغالب أحاسيس وتصورات متشعبة، فلا يحيط **بالأسباب** إلا خالقها، لهذا على الانسان إذا أراد البرهنة على التوحيد أن يلجأ إلى الإله الواحد مباشرة[15]. ولم يكتف ابن خلدون بالنهي على هذا الدليل الفلسفي بل حرمه ودعا إلى توحيد الله توحيدا مباشرا كما نص على ذلك الوحي، مستدلا بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ*اللهُ الصَّمَدُ*لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ*وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ*﴾[16]

***

الهوامش:

[1] - يعدُّ "مالك بن نبي" "ابن خلدون" من أصحاب فكرة الدورة التاريخية، لكن بمصطلح الدولة لا مصطلح الحضارة، وفي هذا الصدد يقول عنه:«وأما ابن خلدون، فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل أنه قد قام بصياغته فعلا. فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية، لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة ونعني به- الدولة- وليس عند الحضارة نفسها.»

- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ضمن سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر، بيروت لبنان، 1979، ص.62.

[2] - المرجع نفسه، ص 53.

[3]- ابـن خلـدون: مقدمـة ابـن خلـدون، دار الجيـل، بـيروت، د.ت. ص.517. ويورد النص نفسه القنوجي (صديق بن حسن) في: أبجـد العلـوم الوشـى المرقوم في أحوال العلوم، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978م. ويورده كذلك المقري، وينسبه لأحد الصوفية دون أن تحديد لاسـم الجنيـد. -المقري التلمساني: نفح الطيب من غـصن الأنـدلس الرطيـب وذكـر وزيرهـا لـسان الدين بن الخطيب، تحقيق تحقيق إحـسان عبـاس،دار صـادر، بـيروت 1968م، ج5، ص286.

[4] - لقد ذهب الأستاذ أبو يعرب المرزوقـي إلى أن ابـن خلـدون لم يـصنف التصوف في "المقدمة" ضمن العلوم العقلية وهو بهذا المعنى جعله دخيلا عـلى العلـوم النقلية مثل الفلسفة، وكل هذا ليتماشى موقف ابـن خلـدون مـن التـصوف الـوارد في الشفاء مع ما جاء في المقدمة وليدل ذلك على يقينية نسبة كتاب الشفاء لابـن خلـدون. ولكن المتأمل في موقف ابن خلدون سواء في المقدمـة أو في الـشفاء لا يخـرج التـصوف من العلوم النقلية ولو أنه لم يورد في التصنيف العام في الفـصل المعنـون بـ:"أصـناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد" لأن المتأمل في الـسياق العـام للفـصول الموالـية يدرك بأن التصوف من العلوم النقلية عند ابن خلدون، ولأنـه لم يـورده أيـضا ضـمن العلوم العقلية، من جهة، ولإنه أورده بعد علم الكلام وقبل تعبير الرؤيا وكلاهما مـن العلوم الشرعية، من جهة أخرى. كما إنه وبالنظر إلى المنهج المتبع في العلمـين: الكـلام والتصوف، أليس علم الكلام أحق بنسبته إلى العلوم العقلية؟! خاصـة وأنـه محـدد في التعريف، ولو أنه غير منعدمٍ في التصوف.

- ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، مع دراسة تحليلية للعلاقة بـين السلطان الروحي والسلطان السياسي، لأبي يعرب المرزوقي، الدار العربيـة للكتـاب، 1991، ص 86.

[5]- يحي هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965م، ج1ص ص 297-298.

[6] - هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن علي، زعم أن نسبه يمتد إلى محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، ينتمي إلى عائلة صوفية هاجرت إلى مصر . بنى له القاضي محي الدين زاوية كانت تنافس الأزهر في القرن العاشر، تخرج منها العديد من متصوفة القرن العاشر.

- طه عبد الباقي سرور: التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة. 1981، ص ص 21،65.

[7] - الشعراني(عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، وبهامشه كتاب الكبريت الأحمر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصر، 1351هـ/ 1932م.ص 2.

[8] - ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1984، ص 458.

[9]- المصدر نفسه، ص 466.

[10] - الغزالي: المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988، ص.336.

[11] - الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984ص 38.

[12] - ابن العربي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، 1985،ج1، ص 157.

[13]-المرجع نفسه، ج1، ص ص 156-157.

[14]- شفاء السائل في تهذيب المسائل، تحقيق الطنجي، ص13.

[15]- المقدمة، ص ص 458-460

[16]- سورة الإخلاص.