الفصل الثاني

التصوف عند ابن خلدون
دراسة نقدية

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد

احتفى ابن خلدون، بالعديد من جوانب الفكر، فلقد كتب حول فلسفة التاريخ، وخاصة موسوعته «العبر وديوان المبتدأ والخبر»، وتميزت حياته بالترحال، والوقوف على خبرات الأمم والشعوب.

تزود ابن خلدون بالثقافة الإسلامية الأصيلة، فوقف على علوم الشريعة من فقه وتفسير وعلوم لغة وبيان، كما أنه وقف على علوم الفلسفة من منطق وفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

لقد تكاملت عوامل عدة، ساعدت في تكوين عقليته الموسوعية، ومن هنا اختلف الدارسون والباحثون حول فكره، وتعددت الدراسات والموضوعات التي تحاول أن تميط اللثام عن فكر ابن خلدون.

ويذهب بعض الدارسين إلى عقد مقارنة بين ابن خلدون وميكافيلي وخاصة في كتابه الأمير لبيان أوجه الشبه والالتقاء بينهما حيث يقول: ونستطيع أن نرجع كثيراً من أسباب هذه المشابهة بين المفكرين العظيمين إلى تماثل عجيب في العصر والظروف السياسية والاجتماعية التي عاش كل منهما فيها. فلقد كانت الإمارات والجمهوريات الإيطالية التي عاش فيها ميكافيلي في ظلها تعرض في إيطاليا نفس الصور والأوضاع السياسية التي تعرضها الممالك المغربية أيام ابن خلدون، من حيث اضطرام المنافسات والخصومات فيما بينها، وطموح كل منها إلى افتتاح الأخرى، وتقلب إمارتها ورياستها بين عصبة من الزعماء والمتغلبين[1]. ولكن عاد هذا الباحث إلى التحفظ على أحكامه وقال: على أن المفكر المسلم أغزر مادة وأوسع آفاقًا من المفكر الإيطالي، ذلك أن ابن خلدون يتخذ من المجتمع كله وما يعرض فيه من الظواهر مادة لدرسه، ويحاول أن يفهم هذه الظواهر وأن يعللها على ضوء التاريخ، وأن يرتب على سيرها وتفاعلها قوانين اجتماعية عامة[2].

---

(١) دكتور محمد عبد الله عنان: ابن خلدون (حياته وتراثه الفكري) مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة ص١٩٣.

(٢) المرجع السابق: ص١٩٤.

وفي ظننا أنه إذا كان هناك بعض أوجه الشبه في الموقف التاريخي، فالاختلاف في مرجعية كل منهما الفكرية، والرؤى التي تحكمه والحضارة التي ينتمي إليها كل منهما، فالبون -إذن- شاسع بينهما.

وهذه الدراسة، التي بين أيدينا، تطمح إلى كشف النقاب عن حقيقة التصوف عند ابن خلدون، وهل القضية عنده مجرد فلتات الخاطر، أم أنها جزء لا يتجزأ من البناء الفكري عند ابن خلدون.

فابن خلدون يتمتع بروح نقدية وثابة، فهو لا يميل إلى التقليد والمحاكاة إنما دأبه وديدنه الولوج إلى الحقيقة. فلم يقف من الفلسفة موقفًا مستسلمًا وإنما له موقف نقدي، يأخذ ويعطي. وكذا الحال بالنسبة لدراسته للمنطق، وسائر العلوم الفلسفية كعلم الكلام والتصوف.

كل هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدل على أن ابن خلدون يجمع في شخصه مقومات العقل الإسلامي بمعناه الشمولي الكامل.

والأمر اللافت للنظر، كيف استطاع ابن خلدون أن يجمع بين العقل التجربي والتصور العقلي وبين البعد الصوفي الخالص أو أبستمولوجيا اللامعقول في تناغم لا يخل هذا بذاك. لقد كان ابن خلدون من المؤمنين بالسببية -بمعنى ما- في حركة التاريخ[1] وفي نفس الآن لم ينكر حياة الذوق والحدس والوجدان، بل أزعم من جانبي أن الجانب الصوفي عند ابن خلدون كان نسيجًا أساسيًا في فكره، وكان بناء أصيلاً يتحرك به في ميدان الحياة الفسيح.

ولا غرو، أن يهتم ابن خلدون بجانب الذوق والوجدان، فالحضارة الإسلامية احتفت بالإنسان بكيانه الكامل العقل والروح والوجدان والبدن في توازن لا يخل هذا بذاك ومن هذا المنطلق يمكننا القول إن ابن خلدون ابن حضارته وعصره.

ولقد قسمت دراستي إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

المبحث الثاني: هل كان ابن خلدون متصوفًا؟.

(١) انظر: دكتورة زينب محمود الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص ١٢١ وما بعدها.

المبحث الثالث: المعرفة وعلاقتها بالتصوف عند ابن خلدون.

المبحث الرابع: المجاهدات وأنواعها.

المبحث الخامس: الكشف عند ابن خلدون.

المبحث السادس: الصلة بين الشيخ والمريد.

المبحث السابع: الصلة بين الظاهر والباطن.

المبحث الثامن: موقف ابن خلدون النقدي من التصوف الفلسفي في عصره.

●●●

obeikandl.com

obeikandl.com

المبحث الأول

موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف

أولاً: موقفه من الفلسفة

ليس ثمة شك أن ابن خلدون وقف على الفلسفة وتأثر بها، قرأ كبار الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، وإن لم يحذو حذوهما، بل كان له رأى وموقف، فهو لا يجاريهما فيما ذهبا من آراء ونظريات، وهو يتحرز من الوقوع في مباحث الفلسفة الميتافيزيقية، وإعمال العقل ليس من شأنه!

يحاول ابن خلدون أن يبطل الفلسفة وينقضها من أساسها، فيقول إن الفلاسفة يزعمون أن في وسعهم أن يدركوا عن طريق العقل الموجودات كلها علوية كانت أو سفلية، وأن في هذا الإدراك والتأمل سعادة ليس وراءها سعادة. ولكن أليس الوجود أوسع من أن يحاط به؟ ومن ذا الذي يدركه؟ وهل للعقل أن يدرك العالم العلوي إدراكًا مباشراً؟ إن كل ما يملكه هو أن يتخيله ويتصوره، وفي تخيله وتصوره قياس للغائب على الشاهد، والوحي وحده هو الذي يكشف لنا ذلك. وقد يكون في العلم والإدراك لذة وسعادة، ولكن الإدراك كما صوره الفلاسفة مختلط بالحس، وفوقه إدراك روحي خالص أسمى منه. وتترتب عليه سعادة أتم وأعظم، كإدراك الأنبياء والرسل.

ويحاكى ابن خلدون في هذا الغزالي مرة أخرى، فيقول بتهافت الفلاسفة، وبطلان دعاويهم إلا أن مادته أقل وحجته أضعف. ولا يخلو من تناقض، فإنه في الوقت الذي يبطل فيه العلوم الفلسفية ويقول بضررها يبيحها لكل من يستطع أن يتحرز من أخطارها متى كان متمكنًا من الدراسات الشرعية[1].

لقد كان ابن خلدون متأرجحًا في رأيه تجاه الفلسفة: فتارة يرى أنها علم، بل علم نافع جداً، لأنه يمكن من الحصول بوسائل الاستدلال، والبرهنة الحكم الدقيق الصائب.

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: ابن خلدون الفيلسوف، دراسة ضمن منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢) ص١٣٢.

فهذا العلم ليس له إلا ثمرة شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين[١].

وتارة أخرى يرى: أن الفلسفة تغدو خطرًا على إيمان الذين لا يهتمون بمعرفة العلوم الدينية، إنها تشبه اللسان، يمكنه أن ينطق بالحق كما يمكنه أن ينطبق بالبهتان والخطل. وحيث إن ابن خلدون مؤمن ومقتنع بحقيقة إيمانه فمن الطبيعي أن يكافح دفاعًا عن الإيمان، بل من المنطق والصواب أن يلتزم بذلك، ولكن كان عليه ألا يهاجم الفلسفة، وأن يكتفي بتحذير من ليسوا مهيئين لممارسة التأملات الميتافيزيقية من الوقوع في مغبة الانشغال بالماورائيات لخطرها على معتقداتهم الدينية[٢].

لقد كان لابن خلدون موقفان من الفلسفة: يرحب بها متى عملت على أن تعطى «لحوادث الدول عللاً..» ومتى قربت من الحكمة وأعانت على فهم العمران ويرفضها إذا ما عارضت الإيمان، إذ يجردها من كل قيمة ويعتبرها مضرة فالفلسفة في حد ذاتها علم بلا جدوى يجب أن يحترز في استعماله[٣].

ويعزو أحد الدارسين سبب التناقض عند ابن خلدون، أنه لم يثبت على موقف واحد إزاء تلك الكائنات الغيبية المجهولة لنا بحكم كونها غيبية، فلو أنه قال إنه قال إنه لا حيلة لنا إزاءها إلا ما يقال لنا عنها بطريق الوحي الذي يوحى به للأنبياء، لما كان في ذلك من بأس، لأنه عندئذ كان سيحملها إلى منطقة الإيمان وبذلك ينتهي أمرها، لكنه عز عليه ألا يجعل للإنسان قدرة على إدراكها بأداة إدراكية خاصة بها[٤].

وفي النهاية يؤكد ابن خلدون على أن الفلسفة ثمرة مفيدة بشرط التحرز من مزالقها أو على حد تعبيره: وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها[٥].

(١ - ٣) دكتور محمد عزيز حبابي: ابن خلدون معاصراً ترجمة دكتورة فاطمة الحبابي دار الحداثة المغرب ص٥٨.

(٤) دكتور زكي نجيب محمود: موقف ابن خلدون من الفلسفة، دراسة ضمن منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢) ص١٥١.

(٥) ابن خلدون: المقدمة ص٥١٩.

ثانيًا: موقفه من علم الكلام

سبق أن عرضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة، والآن نود أن نعرض لموقفه من علم الكلام.

كتب ابن خلدون في علم الكلام كتابه «لباب المحصل في أصول الدين»، وهو يعرض فيه لمسائل علم الكلام، والمتأمل في هذا المؤلف يرى أن ابن خلدون دبجه في المراحل الأولى في حياته أو هو ينتمي إلى مرحلة الشباب أو كما يقول هو نفسه في نهايته إنه فرغ من تأليفه في ٢٩ صفر ٧٥٢ كما جاء بخطة آخر الكتاب[١]. إذن فهو من مؤلفات الشباب إن لم يكن أولها على الإطلاق[٢].

ويبدو أن ابن خلدون في هذه المرحلة، التي كتب فيها لباب المحصل لا تعبر عن باكورة فكره الذي يؤمن به، لذلك يقول: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذا الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق كلام تنزه البارئ عن كثير إيهاماته وإطلاقه. ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: «نفي العيب حين يستحيل عن العيب عيب» لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحاصل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها والله ولي المؤمنين[٣].

وموقف ابن خلدون، هنا، يذكرنا بما قاله الغزالي من قبل: «ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف. فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[٤].

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون ص١٣٥.

(٢) دكتورة زينب محمود الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١٠٨٣.

(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندي بالقاهرة ص٣٥.

ويذهب أستاذنا المرحوم الدكتور مدكور إلى أن علم الكلام نفسه -في رأي ابن خلدون -أصبح غير ضروري لأن العقيدة الإسلامية صحيحة وثابتة في ذاتها؛ وليست في حاجة إلى إثبات. وإذا كان المتكلمون الأول قد لجئوا إلى البرهنة والاستدلال، فما ذاك إلا للرد على الملاحدة، وقد انقرضوا فيما يرى ابن خلدون. وإن كان لابد من دراسة علم الكلام، فذلك فرض كفاية إن فعله البعض سقط الطلب عن الباقين، وإذ لا حاجة للعامة به على كل حال[1] وهنا ينحو ابن خلدون منحى الغزالي الذي سبقه إلى القول بإلجام العوام عن علم الكلام.

وفي ظننا أن ابن خلدون، لم ينكر علم الكلام كعلم في ذاته، لكنه لا يرى فيه ضالته أو الغاية المرتجاة والتي ينشدها خاصة أنه يرى أن: علم الكلام صار مختلطًا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام، إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه لا بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامته الحجج، فليس بحثًا عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن (الحق) معلومًا هو من شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان، ومذهب السلف فيها، وتدفع شبهة أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تعرض صحيحة بالأدلة النقلية، كما تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين[2].

وحاصل كلام ابن خلدون أن موضوعات الكلام هي العقائد المتلقاة عن الشرع، وهي عند المتكلم أشبه بالمسلمات التي يبدأ منها بحثه، أما الفيلسوف فلا يبدأ بمسلمات، لأن الحق غير معلوم لديه منذ البداية، فيصطنع لذلك الوسائل العقلية بحثًا عنه، أما المتكلم فيصطنع مثل هذه الوسائل للتدليل على حق موجود لديه وهو العقائد. يضاف إلى ذلك أن غاية المتكلم تأييد العقائد، وغاية الفيلسوف البحث عن الحق، على أي صورة كان، والفرق واضح بين الغايتين[3].

---

(١) دكتور مدكور: ابن خلدون الفيلسوف، ص١٣٢.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٣٤٧، انظر أيضًا دكتور محمد فاروق البنهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة ص٣٢١.

(٣) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص٢٦.

لقد كان ابن خلدون يمهد بذلك لتجربة التصوف، خاصة أنه رأى أن: علم الكلام وهو أكثر العلوم النقلية اعتماداً على العقل قد انحرف عن مهمته عندما استرسل مع العقل في الرد على مهاجمي العقيدة فكانت النتيجة قيام «بدعة المعتزلة». وانحرف علم الكلام أيضًا بعد أبي الحسن الأشعري عندما حاول أصحابه بناء الأدلة على أساس منطقي فاختلط علم الكلام في كلتا الحالتين معناه فشله في إثبات «التوحيد المطلق» وفشل علم الكلام يعني بطبيعة الحال فشل العقل في هذا المجال. وعندما يفشل العقل في ميدان ما، فمعنى ذلك أن هذا الميدان، ليس من اختصاصه، بل هو من اختصاص النفس ومن هنا سيكون التصوف هو البديل[1].

فشل علم الكلام لأنه كان يروم الحصول على اليقين في قضايا ما وراء الطبيعة، في حين أن ذلك من اختصاص النفس لا العقل. ولكن النفس (بمعنى الروح) هي نفسها جزء من عالم ما وراء الطبيعة ولذلك فهي لا تستطيع أن تنقل إلى عالم الطبيعة ما تشاهده في عالمها، وكل ما تستطيعه هو أن يحصل لها «إدراك ذاتي».

وتلك هي المشاهدة التي يطلبها أصحاب التصوف. إن المطلوب إذن ليس هو تفصيل القول فيما تشاهده النفس، فذلك مستحيل، بل المطلوب هو شرح الكيفية التي تحصل بها تلك المشاهدة أولاً لإضفاء الشرعية العقلية، على المعرفة الصوفية، وثانيًا لبيان السبيل إلى الحصول إليها[2].

موقفه من التصوف:

سبق أن عرضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة وعلم الكلام، وانتهينا إلى أنه كان يمهد بذلك للوصول إلى الطريق الصوفي. لقد بحث ابن خلدون في العلوم فوجد ضالته في التصوف. ولا غرو في ذلك، فحياة الإنسان تنقلب وتتطور من حال إلى حال، ويبدو أن نهاية المطاف عند فيلسوفنا بالتصوف أو الحقيقة الذوقية أو لغة المعرفة المباشرة.

يقول ابن خلدون: هذا العلم من علم الشريعة الحادثة في الملة. وأصلة أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن

(١) دكتور محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص٢٧٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٧٦.

زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف[1].

ولنلحظ تأكيد ابن خلدون أن التصوف كعلم شرعي، أصبح له أصوله في الحياة الإسلامية، وأن الطريق الصوفي ليس بدعة، وإنما له أصل ومرجع عند سلف الأمة في التمسك بالعبادة والبعد عن زخرف الدنيا، وهذا دليل على إيمان ابن خلدون بمصداقية الطريق إلى الله عن طريق التجربة الصوفية.

ولم يقتصر ابن خلدون عند هذا الحد، بل ذهب يشير إلى تطور الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية وظهور التصوف بمعناه الدقيق يقول: فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[2].

ولقد كان ابن خلدون واعيًا بنشأة علم التصوف وتطوره وتقعيده على أسس علمية في الحضارة الإسلامية، مثلما نشأ علم التفسير، أو الحديث من حيث تدوينه وضبطه والعلوم الأخرى المصاحبة له كعلم الجرح والتعديل وغيره وكذا الحال في نشأة علم الفقه وأصوله وغيره من العلوم الشرعية.

فيعتقد ابن خلدون أنه: لما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في أحكام الورع، ومحاسبة النفس على الافتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب الرعاية، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب «الرسالة» والسهورودي في كتاب «عوارف المعارف» وأمثالهم، وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب «الإحياء» فدون فيه أحكام الورع والافتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم وصار علم التصوف في الملة علمًا مدونًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك[3].

(١، ٢) ابن خلدون: المقدمة: ص١٠٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص١١٠٠.

لقد استطاع ابن خلدون أن يستوعب التصوف السابق عليه، في فكره وثقافته، فهو لم يترك شاردة ولا واردة إلا وأشار إليها، معنى هذا أن معالجته لقضايا التصوف، معالجة العالم الخبير، وليس مجرد محاولة عابرة، ولهذا لم يجد ابن خلدون أية غضاضة في ذهابه إلى أن التصوف الصحيح يعني: رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدمًا الاهتمام بأفعال القلوب. مراقبًا خفاياها حريصًا بذلك على النجاة فهذا هو الرسم الذي يميز هذه الطريقة في نفسها ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة[1].

والواقع أن ابن خلدون لا ينكر تأثره بالسابقين. فأخذ بعض آرائه من الفارابي في (آراء أهل المدينة الفاضلة) أخذ عنه حاجة الإنسان إلى الاجتماع ونشأة المدن والقرى وتأثر به في تقسيم العلوم، واستقى من إخوان الصفا في تقسيمهم في تأثير طبيعة البلدان في الأخلاق[2].

فعلاقة التأثير والتأثر من طبيعة الفكر، وفرق بين التأثير والتأثر وبين أن يكون كل ما قدمه ابن خلدون في تجربته الصوفية مأخوذ عما ذكره إخوان الصفا عن «النفس الناطقة» وكما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين[3].

فليس من قبيل النظر الموضوعي أن يذهب الباحث -لهوى في نفسه- ويطلق العنان لقلمه ويُصدر أحكامًا قاطعة على محاولة ابن خلدون على أنه لم يكن إلا مجرد محاكاة لتجربة إخوان الصفا. قد يكون هناك أوجه شبه والتقاء بين النصوص هنا وهناك، ولكن النظر المنصف يجعلنا نتروى في إصدار الأحكام، وهل أنكر ابن خلدون مرجعته الفكرية ومؤثراته السابقة من مثل الغزالي والقشيري والسهروردي وغيرهم حتى يجعله هذا الدارس يدور في مرابع إخوان الصفا؟! مع الأخذ في الاعتبار أن المسلك والمذهب عند ابن خلدون يختلف كل الاختلاف عن المسلك والمذهب عند إخوان الصفا في نزعتهم الصوفية.

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٧٩.

(٢) أحمد محمد الحوفي: أصول التربية والتعليم عند ابن خلدون «دراسة تحليلية نقدية مقارنة» ١٩٦٣م، ص٢٠.

(٣) انظر دكتور محمود إسماعيل: نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون ص١٤٧.

وفي النهاية يمكننا القول: إن حقيقة التصوف، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل، وسيلتها إضعاف شهوات الحس وملكات العقل معًا، إذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر -كما يقول ابن خلدون -الاطلاع على عوالم من أمر الله، وإذا رجعت الروح عند الحسن الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت الروح. وما تزال هذه في نمو حتى تنكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدنية فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم، يقول ذا النون المصري: من آنسه الله يقربه إعطاء العلم من غير طلب[1].

●●●

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته دار المعارف ص٥٨.

obeikandl.com

المبحث الثاني

هل كان ابن خلدون متصوفاً؟

سؤال مبرر ومشروع، عن حقيقة التصوف عند ابن خلدون، ما الذي دفع ابن خلدون لتبني النزعة الصوفية في فكره، وخاصة أنه كتب كتاباً كاملاً بعنوان شفاء السائل، وفصول من المقدمة وآراء أخرى في كتاباته وأشعاره وكلها تنم عن روح تواقة لمعرفة المطلق؟

نود أن نشير في البداية، إلى أن ابن خلدون كتب كتابه «شفاء السائل» بناء على جدال احتد بين متصوفة الأندلس في القرن الثامن حول المسائل التالية هل الذي يريد طريق التصوف لابد له من شيخ يرشده، أم أن كتباً تكفي لهدايته في هذا الطريق؟

ولم يستشر ابن خلدون في المسألة، ومع ذلك فقد أسهم في النقاش وذلك بتأليفه شفاء السائل، فهذا المؤلَّف كما يؤكد ناشره ابن تاويت، عبارة عن فتوى ينبغي فهم حدودها، ما دام باب الاجتهاد قد أقفل «ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده»[1].

ونستطيع أن نعتبر اهتمام ابن خلدون بالتصوف والمجهود الذي بذله لإحاطة بجميع مظاهره دليلاً على انشغال الأذهان آنذاك بمسألة التصوف[2].

ويمكننا القول إن التصوف استعداد طبيعي في الإنسان، غير أن التصوف في الإسلام ينحصر في تعميق التدين وابن خلدون يسخر الفلسفة والكلام والتاريخ لخدمة هذه الفكرة، وينهي إلى الأخذ بتصوف معتدل[3].

من جانب آخر، نلاحظ أن شعر ابن خلدون تبدو عليه مسحة من التصوف وأنه ينحو في كثير من قصائده منحى الشعراء الصوفيين في صوغ الغزل الروحي. وقد كان ابن خلدون على ما يظهر يعيش بنزعة صوفية، ويبدو مما كتبه في المقدمة عن التصوف

(١ - ٣) دكتور علي أومليل: الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون) ص١٨٤.

وعن تجرد النفس من الاعتبارات الدنيوية والسمو إلى الملكوت الأعلى أنه قد درس التصوف وخواصه دراسة لا بأس بها[1].

ولعل بعض التساؤلات تطل برأسها، هل كان ابن خلدون عقلياً أم صوفياً؟

إن ابن خلدون ليس فيلسوفًا عقلياً محضًا رغم تأثير الفلاسفة العقليين عليه في شبابه من أمثال الآيلي إذ إن للدين أيضًا أثرًا كبيرًا في فكره. ولذلك لا يدهشنا التناقض الموجود بين فقرات المقدمة، فبعض هذه الفقرات يوضح عن اندفاع عقلي هائل والبعض الآن تتضح فيه نزعة صوفية واضحة ما هو سبب هذا التناقض؟ يقول إيف لاكوست، إنه يمكن اعتبار أن التناقض الموجود بين وجهين متعارضين من الفكر الخلدوني، يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره قد يكون ابن خلدون تعلق في شبابه بالفلاسفة العقليين وبدراساتهم، ثم عدل عن ذلك الاتجاه عندما تقدم به السن، لينطلق في حياة كلها تدين، ويعلل ذلك بأن الجزء الذي يشمل كل التأملات الدينية أو الفلسفة اللا عقلية حرر معظمه في القاهرة بعد بقية الأجزاء بمدة طويلة.

وربما تكون نزعاته الدينية الصوفية سيطرت عليه عندما تعرض لتلك الكارثة البشعة وهي غرق كل أسرته وهي في طريقها إلى القاهرة[2].

لقد ادعى بعض الباحثين أن مؤلف المقدمة اعتنق التصوف في أواخر حياته بيد أن لا أحد من هؤلاء استطاع أن يستدل على ذلك: يرى ساطع الحصري في كتابه دراسات عن مقدمة ابن خلدون، أنه كان صوفيّاً، لكن محمد بن تاويت الطنجي وهو الاختصاصي الكبير في الدراسات الخلدونية حلل هذه الدعوة ورفضها في كتاب «التعريف» بابن خلدون وكذلك في المقدمة التي خص بها «شفاء السائل لتهذيب المسائل»[3].

وفي هذا الصدد يتساءل بعض الدارسين: والعجب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك مع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعة الصوفية،

---

(١) دكتور محمد عبد الله عنان: ابن خلدون (حياته وتراثه الفكري) ص٣٨.

(2) Lacaste: IBN KHALDOUN- PARIS 1966 P. 246-246

نقلاً عن دكتورة زينب الخضيري: ص١٢٦.

(٣) محمد عزيز حبابي: ابن خلدون معاصراً ص١٢٨.

ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليدرك الحق مباشرة من غير طريق المنطق التي قد تحدث شغبًا وارتباكًا يحجب الحقيقة[١].

وفي ظننا أن ابن خلدون، قد تأثر بالروح الصوفية، بل هي روح تسري في كيانه كله يدل على ذلك، ثقافته الموسوعية التي تحلى بها، بجانب الوظائف المتنوعة التي تولاها خاصة في مصر، منصب خانقاه بيبرس، وكان بمصر عدد كبير من الخانقاهات التي تتجمع فيها الصوفية، وكانت خانقاه بيبرس من أكبر ما عرف من هذا النمط من المؤسسات، وفيها كان يعيش عدد كبير من الصوفية يمارسون حياتهم الخاصة ذات الطقوس الغريبة من ذكر وتلاوة وأوراد وإقبال على العبادة وانقطاع عن الناس، ولقد كانت مخالطة ابن خلدون لهؤلاء الصوفية عن قرب واندماج، دفعة له في تسجيل الجديد عن هذا الفريق من المسلمين[٢].

ونستطيع الآن أن نتبين الدلالة الحقيقة لفتوى ابن خلدون فهي ترمي إلى إلغاء «الشيخ» وإقامة تصوف خاص بأهل العلم إذن «الشيخ» لا يلزم إلا في المجاهدة الأخيرة، مجاهدة الكشف ولكن هذه محظورة بفتوى ابن خلدون، يبقى إذن أن التصوف المشروع الذي تقبله الشريعة ويهتدي فيه بكتب منتقاة ولكنها تظل وقفًا على الخاصة.

لقد كان ابن خلدون على وعي بالتفرقة بين التصوف والسحر، ويبدو ذلك من خلال عرضه في المقدمة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن علوم السحر كانت ذات انتشار في عصره، وعنده أن الأزمات تدفع الناس إلى استشفاف المستقبل وتغريهم بالتكهن بما قد يطرأ من تقلبات، لذا فهو يخص بالنقد الشديد «العلوم» التي تدعي التكهن بالغيب مثل، التنجيم الذي يبدو أن الناس في عصره كانوا يثقون كثيرًا به ليتنبأ لهم بظهور مهدى أو سقوط دولة سيما أن الملوك كانوا يتبدلون بسرعة ابتداء من أبي عنان، بل إن هؤلاء الملوك كثيرًا ما اعتقدوا هم أنفسهم في حكم النجوم وأذعنوا لأثر هذا الاعتقاد[٣].

---

(١) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده: تعليق على تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص٤٠٤.

(٢) دكتور مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ص٣٣.

(٣) دكتور علي أومليل: الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون) ص١٨٤.

إن إبطـال ابن خلـدون لهـذه «العلوم الخفية» ليس لأنه علامة على تدهور العلوم ولا لأن الدين ينهي عنها فحسب، وإنما خطرها أيضًا على العمران، سيما وأنها تسعى إلى تغييره، صحيح أن طبائع العمران تتغير بل أحيانًا تنقلب أوضاعه انقلابًا ولكن ذلك يتم عادة وفقًا لقوانينه (طبائعه)[1].

وعلى هذا، يمكننا القول، إن انتماء ابن خلدون الأشعري، ونزعته الصوفية العالية قد أديا به إلى النظر إلى القضايا الشرعية البحتة والمسائل الإيمانية الصرفة كأمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وكنه الصفات الإلهية، وكل ما وراء طول العقل، يسلك ابن خلدون اتجاهًا سلفيًا فهو يمسك عن التفكير في شأنها، ويقول بوجوب قبولها والعمل بها مباشرة من غير إدخال العقل في أمرها، واشتغال الفكر بها، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا، ولأن الشارع أعرف بها منا[2].

لقد ذهب بعض الدارسين إلى إهالة التراب على تراث الرجل بأحكام قاسية لا ترقى إلى مستوى المحاجة العقلية يقول: «وما يعنينا في هذا المقام، أن وساوسي وظنوني السابقة قد تأكدت، وأنني وجدت الإجابة الشافية عن الأسئلة المعلقة بخصوص ابن خلدون ومقدمته. تمثلت تلك الإجابة في اكتشاف حقيقة سطو ابن خلدون على رسائل إخوان الصفا!!»[3].

أعتقد أننا ماضون في عرضنا في هذه الدراسة بإثبات عكس ما ذهب إليه هذا الباحث، وكم كنا نأمل أن يأتينا هذا الباحث بحق اليقين، ولا يذهب إلى إطلاق مثل هذه الأحكام التي لا تسمن ولا تغني من جوع!

ويميل أستاذنا المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور إلى أصالة المحاولة عند ابن خلدون نظرًا لأنه قد عنى بالتصوف منذ سن مبكرة، اختصر في شبابه رسائل ابن عربي وإن لم نقف بعد على مختصراته. وعقد له في مقدمته فصلاً طويلاً لخص فيه تاريخه واستعرض أبوابه وعالج خاصة مشكلة الوحدة والحلول والاتحاد مبينا رأي السنة

---

(١) دكتور علي أومليل: الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون) ص١٨٥.

(٢) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون القاهرة ١٩٦١ ص٤٦٠.

(٣) دكتور محمود إسماعيل: نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون ص١٣.

والشيعة والفلاسفة ولعله يقف موقفًا متوسطًا بين هؤلاء جميعًا، فهو يسلم بالمجاهدات والمقامات كما يسلم بالكرامات والأخبار والمغيبات، أما الكشف والشطحات فأمور غامضة لا يوضحها لفظ أو عبارة[١].

لقد كان ابن خلدون صادقًا مع نفسه، حيث ولج رحاب الصوفية وحاول أن يرتوي من كأسهم، وإن لم يعش حياتهم وطرائقهم أو كما يقول -ساطع الحصري- إن مقدمة ابن خلدون بهيئتها المجموعة تدل دلالة واضحة على أن مؤلفها مؤمن قوي الإيمان[٢].

أضف إلى هذا، أن ابن خلدون بعد أن يختم كل فصل من فصول المقدمة تقريبًا - بذكر وبنقل آية من آيات القرآن المناسبة للمقام. إنه لا يحيد عن هذه الخطة إلا في بضعة فصول، لا يتجاوز عددها الاثنى عشر. ولكنه -مقابل ذلك- يطبق هذه الخطة في بعض الفصول الطويلة بمقياس أوسع. إنه يختم كل قسم من أقسام الفصل أيضًا بذكر الله وبنقل شيء من كلام الله. هذه الكلمات الختامية تكون في بعض الفصول قصيرة مثل... «والله أعلم» «والله الموفق»، «وهو على كل شيء قدير» ولكن تكون في بعض الفصول طويلة مثل قوله «الله يخلق ما يشاء لا شريك له. له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير. وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله»[٣].

والملاحظ أن الجمل أو الآيات القرآنية التي ختم بها ابن خلدون هذا الفصل أو ذاك من فصول المقدمة إنما اختارها بدقة وإحكام لكي تتناسب مع موضوع الفصل وفحواه ومغزاه وهو أمر من الوضوح بمكان لكل من يفهم اللغة العربية. نقول ذلك لأن عددًا من الباحثين الغربيين قد هالهم هذا الكم العظيم من الآيات القرآنية التي تضمنته المقدمة من أمثال «دي بور» الذي يرى أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية، أو شميث الذي يقرر أن الآيات القرآنية الكثيرة التي ذكرها ابن خلدون من خلال المقدمة ليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وإنما يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن[٤].

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: ابن خلدون الفيلسوف ص١٣٨.

(٢) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابلن خلدون ص٤٨٥.

(٣) المرجع السابق ص٤٨٦.

(٤) دكتور مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ص١٢٢.

إن مثل هذه الأقوال يوضحها ذلك التناسق الذكي الذي صنعه ابن خلدون وهو يجانس بين الآيات القرآنية وموضوع دراسته، حسن استشهاد، وبراعة دليل، ودقة تمثيل[1].

يبدو لي من خلال السياق والعرض آنفًا، أن النزعة الصوفية كانت نسيجًا وبناءً أصيلاً في فكر ابن خلدون، وكما سبق أن ألمحنا، ولعل الصفحات القادمة تميط اللثام على صحة ما ندعي؟

●●●

(١) دكتور مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ص١١٣.

obeikandl.com

المبحث الثالث

المعرفة وعلاقتها بالتصوف عند ابن خلدون

نود أن نشير إلى المعرفة وعلاقتها بالتصوف عند ابن خلدون، حيث إن ابن خلدون حاول أن يعرض لهذه الحقيقة في ثنايا مؤلفاته.

لقد آمن ابن خلدون بالمعرفة الحسية والعقلية، فيرى أن العقل الإنساني يستطيع أن يدرك حقائق العلوم والصنايع وأن يستنبط الفروع من الأصول، وأن يجرد الكليات من الجزئيات، إلا أنه يستطيع أن يجاوز الطور الذي خلق له لأن العقل في نظر ابن خلدون ميزان تستطيع أن تزن به أمور الحسن والتجربة، ولا نستطيع أن نزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، فإن جميع هذه الأمور خارجة عن طوره[1].

ويستشهد ابن خلدون، بأنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم. أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك. ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فتعلم عنه وجود النفس الإنسانية علمًا ضرورياً بين جندينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالمًا آخر فوق الحس ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا فإنما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإيرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، هو عالم الأرواح والملائكة وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة[2].

ولعل التساؤل الذي يطرح نفسه علينا، ما موقف ابن خلدون من العقل؟

يبدو أن هذا التساؤل من الأسئلة الشائكة في فكر ابن خلدون، فالملاحظ أن ابن خلدون لا ينكر على العقل دوره في المعرفة، وعن القوانين التي تحكم العمران، وغيره من موضوعات ترتبط بالعقل ارتباطًا وثيقًا، لكنه في نفس الآن يضع الضوابط والمحددات لمكانة هذا العقل.

---

(١) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني ص٦٢٨.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١٠١١.

إن العقل الإنساني لا يستطيع إدراك كل الأسباب، فهو محدود إلى حد كبير[١] ويؤكد ابن خلدون من جهة أخرى فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة[٢].

فالمتأمل يجد أن ابن خلدون لا ينكر السببية إنكاراً تاماً، ولا يؤمن بها إيمانًا تاماً وإنما يأخذ الموقف الوسط وهو في هذا يتفق مع النزعة العامة الأشعرية وخاصة الغزالي الذي تأثر به.

فالأشاعرة يرون أن لا شيء في العالم يحدث حسب قوانين ثابته، وليس بمقتضى عادة مقررة من عند الله، فبعض الظواهر تتبع الأخرى وتتوالى عنها إلا أن هذا التعاقب ليس ضروريًا[٣].

إن ابن خلدون آمن بقانون العلية، وبسيطرته على الطبيعة وعالم الإنسان إلا أنه اعتقد أيضًا في وجود خوارق للطبيعة تظهر على أيدي الأنبياء والأولياء والسحرة لا تخضع بالمرة لقانون العلية. وهذا الموقف الذي يبدو في الظاهر موقفًا مضطربًا ويناقض بعضه البعض هو في الحقيقة موقف عالم مسلم، آمن كعالم بمبدأ العلية، وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات تلك الاستثناءات الخاصة لقانون العلية التي يعترف الأشاعرة وهو منهم بوجودها[٤].

وابن خلدون لا يحقر العقل ولا ينقص من مقامه وفائدته، بل يقر بصدقه وضرورة الثقة بأحكامه المبنية على المدارك الحسية والبرهان، لأنه يقود فيها إلى اليقين فهو ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها «لكن هذا العقل لا يحيط علمًا بكل الأسباب والمسببات، ولا يمكنه إدراك ما وراء الطبيعة، لأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه».

ولإدراك الحقائق المتنوعة وسائل متنوعة كما أن إدراك المحسوسات المتباينة حواس متباينة، فالألوان ليست من طور السمع، والأصوات ليست من طور البصر

---

(١) دكتورة زينب الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص١٢٥.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٤٠١.

(٣) دكتورة زينب الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص١٢٤.

(٤) المرجع السابق ص١٣٤.

والروحانيات ليس من طور العقل ولا يمكن الحكم فيها بالمنطق، وإنما الوسيلة المؤدية إلى معرفتها هي الإلهام الذي وقفه الله على أوليائه وأنبيائه المصطفين[1].

ويحاول ابن خلدون أن يحل لنا إشكالية المعرفة العقلية، والمعرفة الذوقية التي لطالما شغلت أذهان المفكرين.

في الحقيقة أن نص الفيلسوف، هو المعوَّل الأول الذي يعول عليه الباحث للوصول إلى حقيقة ما يصبو إليه، وأمامنا نص هام لابن خلدون في هذا الصدد يقول: «العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال[2].

إن كلام ابن خلدون آنفًا يضع أمامنا الفواصل والمحددات بين المعرفة الذوقية والمعرفة العقلية، وما أبلغ تعبير ابن خلدون عندما يقول: «رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يوزن به الجبال».

وهل يمكننا في ضوء كلام ابن خلدون القول: إن المعقول واللامعقول كانا معًا في عصر ابن خلدون جزءًا من بنية نظرية عامة تقوم على التمييز بين وجودين هما، باصطلاح ابن خلدون نفسه: الوجود الحسي والوجود «ما وراء الحس» وبين وسيلتين للمعرفة العقل بوصفه نتاج الوجود الحسي فهو محدود بحدوده، والنفس بوصفها جزءًا من الوجود «ما وراء الحس» مشغولاً بالحس وقيوده ويمكنه إذا تحرر منها بعض التحرر اكتساب معرفة بالعالم الماورائي، معرفة ليس من الضروري أن تكون من جنس المعرفة التي يكتسبها العقل من العالم الحسي، وإذن فالارتباط بين المعقول واللامعقول في هذه البنية الفكرية ارتباط صميمي كارتباط النفس بالبدن والروحي بالمادي[3].

ويبدو لنا أن موقف ابن خلدون إزاء العقل قريب الشبه من موقف الغزالي، وهو إن اعتمد على العقل في استنباط الفروع من الأصول في الأمور الدينية، إلا أنه لا يعتمد

(١) عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص٧٠٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٤٠٢.

(٣) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص٣٠٣.

عليه وحده في إدراك الأصول نفسها وهو يرد على الفلاسفة الذين يزعمون أن العقد قادر على الإحاطة بكل شيء[1]. فيقول: إن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذاته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وإن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من قبل السمع[2].

إذن ابن خلدون يرد على الفلاسفة الذين يزعمون أنهم يعرفون كل شيء[3].

ونخلص من هذا، أننا أمام ثلاثة أنواع من المعارف عند ابن خلدون:

١- معارف عقلية مصدرها الحسي والتجربة: وتعتمد أساسًا على الخبرة اليومية الفردية والاجتماعية، فإن كانت عبارة فقط عن تصورات فهي من عمل «العقل التمييزي» وهو أدنى مرتبة وإن كانت «تفيد» الترتيب بين الحوادث والعلاقات فهي من عمل «العقل التجربي» الذي يحتل المرتبة الثانية. أما إن كانت قائمة على تصورات وتصديقات تنتظم انتظامًا ما، وتهدف إلى تصور «الوجود» على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله فهي من إنتاج «العقل النظري» وهو أعلى مرتبة من مراتب الفكر البشري.

٢- معارف نفسانية «مصدرها الوحي» الذي يلقى في صنف خاص من البشر تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية والغضبية وسائر الأحوال البدنية وهم الأنبياء والرسل.

٣- معارف نفسانية كذلك، مصدرها الرياضة والاكتساب، لا الوحي وهي أنواع ثلاثة معارف المتصوفة، ومعارف الكهان ومن في معناهم والمعارف الناتجة عن الرؤيا الصحيحة[4].

---

(١) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية ص٦٣٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٥١٤.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٩٩.

(٤) دكتور محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص٢٦٩.

وأظننا لسنا بحاجة إلى التأكيد على أن ابن خلدون قد تبنى المعرفة الصوفية، كأعلى درجات المعرفة وهو موقف يذكرنا بما صنعه الغزالي من قبل[1] وليس بين أيدينا أبلغ من شهادة ابن خلدون على نفسه: «فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة. فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه -وهذا هو ما نقل عن بعض الصديقين: «العجز عن الإدراك إدراك»[2].

وبهذا نمهد للحديث عن المجاهدات والكشف في النسق الصوفي عند ابن خلدون.

●●●

(١) انظر: دكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٥٠، ٢٥١ حيث يقول: (ومن نكد الدنيا أن يظهر بين المفكرين في كل العصور قوم يقصرون المعرفة على مجال الحس. ويدعون أن ما لا يناله الحس فغرض وجوده محال، كأن الإنسان لا يعلم على الحقيقة إلا الأمور المادية الخاضعة لحواسه وتجاربه ومقاييسه وأدواته الأخرى، سمي هؤلاء أنفسهم بالحسيين أو الماديين أيا كان مذهبهم بسيطًا ساذجًا، والآن وقد تعقد تفكيرهم بتعقد الأساليب العلمية التي افتتنوا بها افتتانًا..).

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ١٠٩٠ وما بعدها.

openkandl.com

المبحث الرابع

المجاهدات وأنواعها

المجاهدة هي الجانب العملي في الحياة الصوفية، أو هي الجانب الديني والأخلاقي فيها. والتصوف في جوهره نظام ديني أخلاقي يأخذ به السالك نفسه في صراحة وعزم وتصميم، ولا يقوى عليه إلا أولو العزم والتصميم لأنه موجه ضد النفس ورغباتها والعالم ومباهجه[1].

ويقف ابن خلدون على معنى المجاهدة ويقسمها ثلاثة أقسام:

(١) **مجاهدة التقوى:** وهي الوقوف عند حدود الله. لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرر بالوقوف عند حدود الله عن عقوبته وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفات والتوبة عنها وترك ما يؤدي إليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب، وفي الباطن مراقبة أفعال القلب التي هي مصدر الأفعال ومبدؤها أن سلم بمقارفة محظورة وإهمال واجب[2]. قال ابن عطاء: للتقوى ظاهر وباطن فظاهره محافظة الحدود باطنه النية والإخلاص وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع. قال ﷺ: «**الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه. ومن وقع في الشبهات كان كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه**»[3].

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص١٤٢.

(٢) ابن خلدون: شفاء السائل: ص٣٤.

(٣) الحديث عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول وأهوى النعمان بأصبعيه إلى أذنيه «إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات، استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب». أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١١٧، ومسلم ١٥٩٩، انظر جامع الأصول ١٠/ ٥٦٧.

وقال ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1] وقال ابن عمر حقيقة التقوى أن تدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس[2] وقال لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر[3]. وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه كنا ندع سبعين بابًا من الحلال مخافة أن نقع في باب الحرام[4].

ويؤكد ابن خلدون على فكرة غاية في الأهمية ألا وهي على المريد في طريقه للأخذ بالاستقامة أن يأخذ نفسه في هذه الرياضة بالتدرج ولا يشادها فيكون كما قال ﷺ: «كالمنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى»[5] وقال ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله أدومه»[6] وأمثال كثيرة. فإذا حصلت للقلب صفة الاستقامة وتخلق بخلق القرآن وتأدب بآدابه. كان متبعًا للسنة ولحق بمراتب الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقًا[7].

٢- **مجاهدة الاستقامة:** وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة وتصير لها آداب القرآن والنبوءة بالرياضة والتهذيب خلقًا جبلية كأن النفس طبعت عليها والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات الذين أنعم عليهم. إذ الاستقامة طريق إليها قال تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ

(١) الحديث عن الحسن بن علي رضي الله عنهما قال: حفظت من رسول الله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة» أخرجه الترمذي رقم ٢٥٢٠ والنسائي إلى قوله: «ما لا يريبك» ٨/ ٣٢٧.

(٢) الحديث ورد في الإحياء ١/ ١٩ و ٢/ ٩٤، وروى ابن ماجه: ٢/ ١٤٠٩.

(٣) في الحديث عن النواس بن سمعان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس»، أخرجه مسلم رقم ٢٥٥٣، والترمذي رقم ٢٢٩٠.

(٤) هذا القول، لأبي بكر الصديق ورد في الرسالة ١/ ٣١٤.

(٥) الحديث ذكره ابن حجر في فتح الباري: ١١/ ٢٩٧ نقلاً عن كتاب الزهد لابن المبارك من حديث عبد الله ابن عمر موقوف: إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبث لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى، رواه البيهقي: ٣/ ١٨، ١٩.

(٦) الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملّوا، وإن أحبَّ الأعمال إلى الله ما دام وإن قل» رواه البخاري؛ ١/ ١٠٩، ١١٠، ومسلم رقم ٧٨٢ وأبو داود: ١/ ٣١٥ والنسائي: ٢/ ٢١٨، وانظر جامع الأصول ١/ ٣٠٥.

(٧) ابن خلدون: شفاء السائل ص٣٨.

الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧] وما كلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة سبع عشرة مرة في اليوم والليلة عدد ركعات الفرض التي تجب فيها قراءة أم القرآن إلا لعسر هذه الاستقامة وعزة مطلبها وشرف ثمرتها[١].

وقال ﷺ: «استقيموا ولن تحصوا»[٢] وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس. ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق بحبس من نفسه هواه، والميل إليه والاعتداد به بارتكاب ضده الآخر كمعالجة البخل بالسخاء والكبرياء بالتواضع والشره بالكف عن المشتهى والغضب بالحلم. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. وقال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]. وقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩].

وقال تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]. ثم مع هذا العلاج لابد من الصبر على حرارته. قال الشيخ أبو القاسم الجنيد اعلم أن الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر لأنها خروج عن المعهودات ومفارقة الرسوم والعادات والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق. وقيل في معنى قوله ﷺ: «شيبتني هود وأخواتها» إنه لما فيها من تكليف الاستقامة في قوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢]. لكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصفته شاقة. فإذا تكررت ارتفعت آثارها إلى النفس شيئًا فشيئًا ولا تزال كذلك حتى تصير صفة راسخة وجبلة طبيعية كما يقع لمتعلم الكتابة مثلاً يتكلفها أولاً شاقة عليه ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئًا فشيئًا حتى تحصل صفة الكتابة كأنها جبلة[٣].

وليس المراد من هذا العلاج في هذه الصفات قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٣٥.

(٢) الحديث في الموطأ عن الإمام مالك بن أنس بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «استقيموا ولن تحصوا، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة، ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن» الحديث رواه الإمام مالك: ١/ ٣٤، وابن ماجه رقم ٢٧٧ والدارمي وابن حبان والإمام أحمد، وهو حديث صحيح بطرقه (انظر: جامع الأصول: ٩/ ٣٩٥).

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل ص٣٦.

فإنها غرائز جبلية خلق منها لفايدة فلا يتصور منع الشهوة وإلا لهلك الإنسان جوعا وانقطع النسل تبتلاً ولأقلع الغضب ولألهلك بالعجز عن مدافعة المعتدى[1].

وينبهنا ابن خلدون أن هذه الاستقامة فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢]. وقال: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝٣ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يس: ٣، ٤]. وقال تعالى لموسى وهرون عليهما السلام: ﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٨٩]. وقالت عائشة رضي الله عنها وقد سئلت عن خلق النبي ﷺ فقالت للسائل: أما قرأت القرآن، كان خلقه القرآن[2].

(٣) **مجاهدة الكشف والاطلاع**: وهي إخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت. ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم الإلهامي الذي يحصل بالتصفية والمجاهدة عند القوم بشروط.

أ- حصول التقوى فإنها رأس العبادة وباعثها أول درجات النعيم وهو النجاة، قال الجُريري: من لم يحكم بينه وبين الله التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة.

ب- حصول الاستقامة التي سبق عرضها. وهنا يشير ابن خلدون إلى الفرق بين الكشف الصحيح والكشف الزائف وهو منهج نقدي يدل على طوع باع ابن خلدون وعمقه الصوفي فالكشف -في رأيه- الذي هو رفع حجاب القلب كيف ما اتفق فقد يحصل بالتصفية عن الأغيار ورقة القلب بالجوع والسهر من غير شرط استقامة ولهذا يحصل الكشف لكثير من أهل الملل المخالفة وكذلك لأهل السيمياء المرتاضين

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٣٦.

(٢) الحديث عن السيدة عائشة رضي الله عنها، عن هشام بن عامر قال: «أتيت عائشة فقلت: يا أم المؤمنين أخبريني بخلق رسول الله ﷺ قالت: كان خلقه القرآن، أما تقرأ القرآن وقوله عز وجل: «وإنك لعلى خلق عظيم» قلت: فإني أريد أن أتبتل، قالت: لا تفعل، أما تقرأ: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» فقد تزوج رسول الله ﷺ وقد ولد له»، رواه الإمام أحمد: ٦/ ٩١، ١٦٣، البيهقي في السنن الكبرى: ٢/ ٤٩٩، والأدب المفرد ٣٠٨ وأورده الزبيدي في إتحاف السادة المتقين: ٧/ ٩٢، ٣١٨.

لكشف الحجاب لاستنزال روحانية الأفلاك والتصرف في عالم الطبيعة بمعونة منها فلا تتجلى لهم حقائق المعلومات على ما هي عليه بل على ما هي عندهم فلا يظفرون إلا بالخسران المبين[1].

جـ- قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم أفلق الرأس في الجيب أو التدثر بكساء أو إزار. ثم الصمت بترك الكلام جملة ثم الجوع بمواصلة الصيام. ثم السهر بقيام الليل وهذه هي التي كان المطلوب في مجاهدة الاستقامة اعتدالها. حتى يصير استواء الفعل والترك فيها عند القلب جبلة طبيعية. وأما هنا فيطلب تركها بالكلية وإخماد ساير القوى البشرية وإماتتها حتى الفكر ليكون ميت البدن في الروح إذ مطلوب هذه المجاهدات فراغ القلب عن كل ما سوى الله حتى كأن البشرية كلها ذاهية ممحوة شأن الميت وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**موتوا قبل أن تموتوا**»[2].

د- صدق الإرادة: وهو أن يستولي حب الله على قلب المريد حتى يكون في صور العاشق المستتر الذي ليس له إلا هم واحد.

وينتهي ابن خلدون بأنه إذا حصلت هذه الشروط كلها من مجاهدات، وسلم من العوايق انكشف له جلال الحضرة وتجلى له الحق وعظم الفرح واللذة وطار به السرور وظهر من لطائف الله ما لا يحيط به وصف واصف[3].

مشروعية المجاهدة

سبق أن عرضنا لأنواع المجاهدات و نتهينا إلى أن أعلى درجات المجاهدة وأشقها على النفس مجاهدة الكشف. ونود أن نشير إلى مَشروعية المجاهدة عند ابن خلدون نظراً لأن ابن خلدون -كما سبق أن ألمحنا- يجمع بين نظر الفقيه وروح الصوفي فيرى:

- **المجاهدة الأولى: (مجاهدة التقوى)** فهي فرض عين على كل مكلف إذ الواجب على

---

(١) شفاء السائل لابن خلدون: ص٣٩.

(٢) موتوا قبل أن تموتوا: قال ابن حجر غير ثابت، وقال القاري: هو من كلام الصوفية، والمعنى موتوا اختياراً بترك الشهوات قبل أن تموتوا اضطراراً بالموت الحقيقي، انظر المقاصد الحسنة ص٤٣٦، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص١٩٨.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل ص٤٠.

كل مسلم أن يتقي عذاب الله بالوقوف عند حدوده ويعلم أن من يتعدى حدود الله فأولئك هم الظالمون هم الكافرون هم الفاسقون.

- **المجاهدة الثانية: (مجاهدة الاستقامة)** فهي مشروعة في حق الأمة فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم ومأخذها من الشريعة ظاهر.

- **المجاهدة الثالثة: وهي (مجاهدة الكشف)** فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد. قال الله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ [الحديد: ٢٧][1].

ولعل الحديث عن المجاهدات ومشروعيتها، يدفعنا إلى الحديث عن الكشف والصلة بين الظاهر والباطن والشيخ والمريد، وهي موضوعات ترتبط فيما بينها ارتباطًا وثيقًا وتجلى الغبار عن حقيقة التصوف عند ابن خلدون؟

●●●

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٤٤.

obeikandl.com

المبحث الخامس

الكشف عند ابن خلدون

سبق أن عرضنا للمجاهدات عند ابن خلدون، وانتهينا إلى أن أعلى درجات المجاهدة، مجاهدة المكاشفة، والحديث الآن عن الكشف، وما يتصل به من عوائق وشطح، وكذا موقف ابن خلدون النقدي من الخروج على الكشف الصحيح.

في البداية يفرق ابن خلدون بين علم المعاملة: أي علم بأحكام المجاهدات والرياضة وشروطها. وعلم المكاشفة: علم برفع الحجاب وأحوال ما بعد «علم الباطن»[1].

ويحقق ابن خلدون طريقة الكشف للقلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة تم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به يرتفع عنه الحجاب، ويتجلى فيه النور الإلهي فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوه وسفله وملكوت السموات والأرض وتتضح له معاني العلوم والصنايع وتنحل جميع الشكوك والشبه ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود وتنكشف له معاني المشتبهات الوارد في الشرع حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه من ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وقضائه وقدره والعرش والكرسي واللوح والقلم والحكمة في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيب الآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوءة والوحي وليلة القدر والمعراج ومعرفة الملائكة والشياطين وعداوة الشياطين للإنس ولقاء الملائكة للأنبياء وظهورهم لهم ووصول الوحي إلى النبي وكرامة الولي وطريق المجاهدة وتزكية القلب وتطهيره ومعنى القلب والروح ومعرفة الآخرة وأحوال القيامة من الصراط والميزان والحساب والحوض والشفاعة وعذاب القبر والجنة والنار والعذاب والنعيم ومعنى لقاء الله والنظر إليه والقرب منه إلى البعيد وجميع ما كان يسمع من الأسماء ويتوهم لها معاني مبهمة غير متضحة[2].

وفي هذا الصدد ينتهي ابن خلدون إلى تعريف محدد للمكاشفة: أن يرتفع الغطاء

(١، ٢) ابن خلدون: شفاء السائل ص٤٧.

حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور كلها اتضاحًا يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم ولا اكتساب. وهذا ممكن في حق هذه اللطيفة الربانية[1].

ويرى ابن خلدون أن علوم المكاشفة لا تودع بطون الكتب ولا يكشف عنها، لأنه كما قال الغزالي إفشاء سر الربوبية كفر.

فهذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي أن يودع بطون الكتب، وبينا خطأ المتأخرين من المتصوفة في تسميته تصوفًا وجعله علمًا مدونًا واعتقادهم أنه يستفاد من الدفاتر والكتب. وإنما هو نور يقذفه الله في قلب المزكى بالمجاهدة المحادي به شطر الحق[2].

وقد كان ابن خلدون واعيًا بخطورة «مجاهدة الكشف والاطلاع» وأننا لا نستطيع أن نودع هذا المقام بطون الكتب، لأن الأمر يقتضي تبليغ مالا يمكن تبليغه إطلاقًا. ذلك أن التبليغ يتم باللغة، واللغة لا تحمل إلا ما اتفق المستعملون لها على فهمه، غير أن ما يستشعره الصوفي في أقصى أحوال الصفاء فيكون فيه مطلق التفرد، فلا سبيل إلى تبليغه «إذ اللغات تعارف واصطلاح»[3].

وأما ما ينفرد به الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضح له ولا يصح أيضًا التجوز بهذه الألفاظ عن طريق المجاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، إذن بين عالم الملكوت وعالم الملك، ولا بين عالم الغيب وعلم الشهادة[4]. فإذن العبارة عن أحوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة وقد غامر متصوفة في هذا الطريق، ولكن عبثًا، وعلى المتصوف الحق ألا يحاول.

شروط الكشف الصحيح عند ابن خلدون:

(١) يذهب ابن خلدون متفقًا مع شيوخ الصوفية الخلص أمثال الإمام القشيري والجنيد والغزالي إلى أن الكشف لا يكون صحيحًا كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئًا عن الاستقامة، لأن هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة مران لم يكن هناك

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٤٨.

(٢) دكتور على أومليل: الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون) ص٥٧.

(٣) المرجع السابق ص١٨٨.

(٤) ابن خلدون: شفاء السائل ص٥٥.

استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين. وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة. ومثاله: أن المرآة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها جهة المرئي فإنه يتشكل فيه معوجًا على غير صورته وإذا كانت مسطحة تشكل فيها المرء صحيحًا. فالاستقامة للنفس كالنباط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال[1].

(٢) عدم الاغترار بالكشف والمشاهدة، وعلى هذا ينبه ابن خلدون إلى هذه الحقيقة لكن كثيرًا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون في حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيرًا من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذن منه إذا وقع لهم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية. وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم[2].

(٣) يشير ابن خلدون إلى اختلاف المجاهدات باختلاف البواعث، وإن الباعث إن كان طلب النجاة فقط فهي مجاهدة التقوى والورع وإن كان طلب الفوز بالسعادة والدرجات العلى في الدار الآخرة فهي مجاهدة الاستقامة وإن كان الباعث طلب المعرفة برفع الحجاب والمشاهدة في الحياة الدنيا فهي مجاهدة الكشف[3].

وينتهي إلى أنه لابد من شيخ في المجاهدة الأخيرة «الكشف يتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده. مجاهدة الكشف ليست نادرة فحسب، بل وخطيرة أيضًا لما تخيله من أوهام عند الذي يعتقد أنه قد وصل» بناء عليه لا ينبغي لمتصوف أن يغامر فيخوض هذه المجاهدة وليقتصر على المجاهدين السابقين[4].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١١٠٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣/ ١١٠١.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل ص٦١.

(٤) دكتور علي أومليل: الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون) ص١٨٨.

(٤) إن الصوفي لا غنى له من لغة الرمز والإشارة واصطناع أساليب التمثيل والتصوير لكي يترجم عن أحواله ويعبر عن مواجيده وأذواقه مهما يكن في لغة الرمز من قصورعن التعبير، لأن موضوعات تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التي تعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية[١].

هنا يحذر ابن خلدون من توظيف اللغة العادية في التعبير عن التجربة الصوفية[٢].

(٥) يقول ابن خلدون: من أراد الاستقامة فعليه بالكرامة، وهو بذلك يتفق مع القشيري والجنيد والغزالي في هذه المقولة ولا يجد أية غضاضة في أن يستعير من التراث الصوفي السني السابق عليه ما يتفق مع مذهبه.

موقف ابن خلدون النقدي من الكشف:

بعد أن عرضنا لماهية الكشف، وشروط الكشف الصحيح كما يعتقد ابن خلدون سنحاول الآن أن نسلط الضوء على موقفه النقدي من هذا الموضوع.

فهو أولاً ينقد المذاهب الصوفية المتأخرة (وخاصة المتأثرة بالمذاهب الفلسفية) ويرى أن قومًا منهم عنوا بعلوم المكاشفة وعكفوا على الكلام فيها وصيروها من العلوم والاصطلاحات. وسلكوا فيها تعليمًا خاصًا ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيبًا خاصًا يدعون فيه الوجدان والمشاهدة. وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون فتعددت المذاهب واختلفت النِّحَل والأهواء وتباينت الطرق والمسالك وتحيرت الطوائف وصار اسم التصوف مختصًا بعلوم المكاشفة والبحث على طريق العلوم الاصطلاحية الكسبية عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود والوقوف على حكمته وأسراره. ثم يفسرون المتشابه من الشريعة كالروح والملك والوحي والعرش والكرسي وأمثالها مما لا يتضح أو يكاد وربما يتضمن أفعالاً منكرة ومذاهب مبتدعة ككلمة الباطنية في جميل كثير من آيات القراءات المعلومة الأسباب على معنى باطن ويضربون بحجب التأويل على وجوهها الساخرة وحقائقها الواضحة تقولهم في آدم وحواء أنها النفس والطبيعة. وقولهم في ذبح البقرة أنها النفس. وقولهم في أصحاب الكشف أنهم خالدون إلى أرض الشهوات وأمثال ذلك[٣] ويأسى ابن خلدون

(١) دكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٤٩.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١٠٩٩.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل ص٥١.

-وله الحق في ذلك- على مثل هذه التأويلات الخاطئة وربما يرى أنه كان الأجدر بهم أن يعودوا إلى تقليد السلف في النهي عن الخوض في ذلك، ولعمري فلقد كان ابن خلدون يعرف الفرق بين العلم اللدني المؤسسي على أساس شرعي مكين وبين تأويلات فاسدة مثل تأويلات الباطنية المشار إليها آنفًا ولعل هذا يدل على أصالة ابن خلدون في أنه لم يكن يمر مرورًا عابرًا في رؤيته الصوفية، بقدر ما كان يعرف المعنى الصحيح للتصوف.

ويحذر ابن خلدون من خطر علوم المكاشفة، وخاصة من أناس لم تكتب لهم الأهلية. وخاصة -منهم- الذي يغتر ويعتقد أنه سبر غور أسرار الملكوت، إذا يرى صلة روحية متينة بين الكواكب السيارة وقواها وبين الإلهامات اللدنية فيفسرها على نمط أقل ما يقال فيه أنه اعتباطي لا يرتكز إلى أساس إلهي، بل فيم عن خزعبلات العبارات المبهمة وبدع ملفقة وخاصة متى استولت على المريد والسالك سلطة السكر والغيبة فيتكلم بما لا يمسح للسان التكلم به والتعبير عنه وهذه هي الشطحات[1].

من جانب آخر يستشهد ابن خلدون بأولئك النفر القليل الذين فازوا بالتمكين والثبات عند المشاهدة، قال ﷺ: **«إن لله سبعين حجابًا من نور فلو كشف عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره»**[2]. وقد يكون صاحب المشاهدة متجاوزًا لمقامها متمكنًا فيه. أثبت لهذا التجلي وأقوى على احتماله فإن المريد إذا استولى على مقام فهو ما دام يستولي عليه يتمكن فيما قبله. قال الأستاذ أبو القاسم في باب البواده ومنهم من يكون فوق ما يفجأ حالاً وقوة أولئك سادة الوقت ولما رجع من رجع منهم من هذا السفر فائزًا بالغنيمة حاصلاً على الغاية حذرًا من غرر هذا الطريق وخطره حتى في نفس المقصد الذي أقله النجاة. أعادنا الله فإن يَسلمَ من هذا كله فقد فاز فوزًا عظيمًا[3].

قال شيخ العارفين لا تطلبوا المشاهدة فإن في شهود الحق بنود الخلق وقال أبو علي الجوزجاني كن صاحب استقامة لا صاحب كرامة. فإن نفسك متحركة في طلب الكرامة وربك يطلبك بالاستقامة[4].

---

(١) شفاء السائل: ص١٣.

(٢) ونسنك حرف الحاء، ص٤٢٤.

(٣، ٤) ابن خلدون: شفاء السائل ص٣٢.

ويشير ابن خلدون إلى هؤلاء الصوفية الذين عانوا من رفع الحجاب، وغرقوا في بحر من التلف فمنهم من هلك لحينه لعدم ثباتهم لقبول إشراقات أنوار التجلي والمشاهدة كما وقع للمريد الذي كان يقول رأيت الله، ومنهم من جذب، وفقد عقل التكليف ولحق بالمجانين والمستهترين كبهلول من شيوخ الرياسة وغيره[1].

والواقع أن ابن خلدون في عرضه لمعنى الكشف والمشاهدة والتحذير من عوائق الطريق، يتفق مع شيوخ الطريق المعتدلين أمثال الإمام أبي الحسن الشاذلي يقول: إن بعض الناس زعم أنه وصل إلى مقام المحبة لله وهو في درجة تعفيه عن اتباع التكاليف الشرعية، ويرد عليه أبو الحسن رضي الله عنه فيقول: سمعت هاتفًا يقول: «إن أردت كرامتي فعليك بطاعتي وبالإعراض عن معصيتي»[2].

فالكشف الحق هو الذي لا يعارض الكتاب والسنة والمريد الصادق هو الذي يدع الكشف، ويتمسك بالكتاب والسنة، والله سبحانه وتعالى ضمن للإنسان العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها عن طريق الكشف والإلهام ولا الرؤى ولا المشاهدة، وإذا لم يوافق الكشف الشريعة فلا ينبغي العمل به، وهذا رأي الصوفية[3].

●●●

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٣٢.

(٢) دكتور عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي ص٨٩ (أعلام العرب).

(٣) دكتور حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار ص٢٤٢.

obeikandl.com

المبحث السادس

الصلة بين الشيخ والمريد

الصلة بين الشيخ والمريد، من الأصول الهامة للطريق الصوفي، ولعل هذا ما دفع ابن خلدون إلى الإشارة للهدف من تأليف شفاء السائل لتهذيب المسائل: وهو كشف الغطاء في طريق الصوفية. أهل التحقيق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تعلمًا من الكتب الموضوعة لأهله واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيته. فتكتفي في ذلك مشافهة الرسوم ومطالعة العلوم. والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية كالإحياء. أم لابد من شيخ يتبين دلائله وتحذر غوائله ويميز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله. فينزل منزلة الطبيب للمرضى والإمام العدل للأمة الفرض[1].

والحق أن ابن خلدون كان مصيبًا، عندما رأى أنه لابد للسالك من الشيخ ولا يفضي به النقل وحده إلى مطلوبه لا من أجل التفاوت بين التحصلين، بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع وإنما هي مدارك وجدانية إلهامية خارجة عن الاختيار في الغالب ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة فلا يدرك تميزها بالمعارف الكسبية بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاه ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها[2].

إن الشيخ في طريق الله سبحانه وتعالى كالدليل في الطريق المحسوس على تقريب المثال[3].

لقد كان ابن خلدون عارفًا بخطورة الطريق، وأن عوائق الطريق متنوعة سيما أن معارف القوم ليست من قبيل العلوم الكسبية ولا الاصطلاحات النقلية بل هي وجدانية ذوقية لا يمكن التعبير عنها إلا لمن شارك في وجدانها.

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٢١.

(٢) المرجع السابق: ص٦٥.

(٣) المرجع السابق ص٦٦.

ويرى ابن خلدون أن الشرع يؤكد على ضرورة الشيخ للمريد كقوله تعالى:

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

لقد نظر الصوفية إلى الشيخ من خلال أنه عالم وارث للنبوة مطبقين الحديث (العلماء ورثة الأنبياء)(١).

ولهذا قرر ابن خلدون أنهم قاسوا أهمية الشيخ في الإرشاد والتربية العملية على تعليم جبريل للنبي كيفية الصلاة عملياً، حيث صلى جبريل وصلى رسول الله بعده خمس مرات(٢). ولقد أفاض السهروردي في بيان آداب المريد مع الشيخ بما لا يدع لمزيد مستزيد(٣).

ويتفق السهروردي مع ما ذهب إليه ابن خلدون من ضرورة الشيخ للمريد ويتحدث عن آداب المريد مع الشيخ حديثًا مسهبًا نذكر بعض الإشارات:

١- آداب المريدين مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب، وللقوم في ذلك اقتداء برسول الله ﷺ وأصحابه وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

٢- أن لا يكتم على الشيخ شيئًا من حاله ومواهب الحق عنده وما يظهر له من كرامة وإجابة، ويكشف للشيخ من حاله ما يعلم الله تعالى منه، وما يستحي من كشفه يذكره إيماء وتعريضًا، فإن المريد متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصريحًا أو تعريضًا يصير على باطنه منه عقدة في الطريق، وبالقول مع الشيخ، تنحل العقدة وتزول(٤).

ومن أجل هذه المهمة اشترطوا في الشيخ أن يكون عالمًا بالشريعة، ونعوا على شيخ

---

(١) رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه عن أبي الدرداء.

(٢) دكتور حسن الشافعي: في التصوف الإسلامي الناشر الثقافة العربية، ص ٢٠٠.

(٣) انظر: عوارف المعارف (الجزء الخامس من إحياء علوم الدين) ص٢٠٣ وما بعدها، أيضًا دكتور أبو العلا عفيفي التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٤) عوارف المعارف للسهروردي بهامش إحياء علوم الدين ص١٩٨- ٢٠٢.

يجلس للتربية وهو غير مؤهل لها، يقول الجيلاني لمريد «إذا أردت الفلاح فاصحب شيخًا عالمًا يحكم الله عز وجل وعلمه يؤدبك ويعرفك الطريق إلى الله»، كما يقول لمريد آخر «إذا لم تتبع الكتاب والسنة ولا الشيوخ العارفين بها فما تفلح أبدًا»[1].

كما يشير الجيلاني إلى ضرورة خبرة الشيخ بالنفوس وطبها إلى جانب علمه بالشريعة ويرى أن من يجلس للتربية دون ذلك فهو دعي، صبى يزاحم مجلس الكبار دون أن يتأهل له[2].

لقد آمن ابن خلدون إيمانًا لاحد له بضرورة الشيخ للمريد في الطريق الصوفي -وخاصة عند الكشف والمشاهدة- ومن ثَمَّ أكد عليه، واتفق مع السهروردي والجيلاني وغيرهما من أكابر الصوفية.

●●●

(١) عبد القادر الجيلاني ومذهبه الصوفي ص٢٨٠.

(٢) المرجع السابق: ص٨٤.

obeikandl.com

المبحث السابع

الصلة بين الظاهر والباطن

شغلت قضية الظاهر والباطن أو الحقيقة والشريعة ذهن ابن خلدون، وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار، خلفية ابن خلدون، وثقافته الموسوعية من وقوفه على علم الفقه وعلوم التفسير وغيره من العلوم الشرعية التي تدل على إلمامه بفقه الظاهر، فقد كان من المتوقع أن يدلي حول فقه الباطن.

ونود أن نشير إلى أن الحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، وأن الشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبر ظاهر الأحكام وتجري على الجوارح[1].

ولهذا لم يفصل ابن خلدون بين الشريعة والحقيقة، ولا طريق إلى معرفة ما فيه السعادة باعتبار الأجل من الأعمال الباطنة كلها بل والظاهرة إلا الشرع فبين صلوات الله عليه المحمود من المذموم. وميز الخبيث من الطيب ونبه على أن شأن الأعمال الباطنة أهم لأن الباطن أصل الاستقامة ومنبع الصلاح والفساد لجميع الأعمال[2].

ويستشهد ابن خلدون بقول النبي ﷺ: «**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم**»[3] ومن هنا كان الإيمان رأس الأعمال، وأرفع مراتب السعادة لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها فكيف الظاهرة، ثم إن الصحابة رضوان الله عليهم لما شرح الله صدورهم للإسلام. وقبلوا من نور الهداية ما كانوا فيه على بينة من ربهم صرفوا الاهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر. فكانوا يراعون أنفاسهم. ويراقبون خطراتهم ويحذرون غوائل قلوبهم. وفي هذا كانت أكثر -مفاوضاتهم وفزع بعضهم إلى بعض.

ويروي ابن خلدون -عن القشيري- أنه أشار إلى أن فقه الشريعة على نوعين:

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص١١٩.

(٢، ٣) ابن خلدون: شفاء السائل ص٢٥.

الأول: فقه الظاهر وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين في أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة وهذا هو المسمى بالفقه في المشهور وحامله الفقيه وهم أهل الفتيا وحرسة الدين. النوع الثاني: فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وما يخص المكلفين في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته وتناوله لضروریاته ویسمی هذا فقه القلوب[1].

ونظرًا لأهمية، فقه الباطن، يوضح ابن خلدون الدلالات الذوقية للعبادات: فيرى أن الصلاة لما كانت عبادة وأصلها التوجه بالقلب فإنما يبقى منها زادًا للآخرة ما حصره القلب لا ما غاب عنه. قال ﷺ: «وإنما له من صلاته ما عقل منها»[2] وقال إن الرجل ليصلي الصلاة ليس له نصفها ثلثها ربعها إلى عشرها وكذلك الإسلام الذي هو إقرار واعتراف فإن لم تقع صورة ذلك في القلب حتى يظهر أثر الاعتراف على الجوارح بالتسخير في الطاعة وإلا فلا أثر له في الآخرة[3].

لقد قدم الصوفية معاني باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل، ظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الأحداث والأخباث وباطنها تطهيرها من المعاصي والآثام، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة أخرى للخواص، هي تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوته، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهي تطهير السر عن كل شيء سوى الله، ولا يشير الفقهاء إلى ذلك ولا يشقون عن القلوب[4].

لهذا اعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال

(١) ابن خلدون: شفاء السائل، ص٢٧.

(٢) ورد في الإحياء: ١/ ١٥٩ بلفظ مشابه: «ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها». وقال العراقي في تخريجه: لم أجده مرفوعًا

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل: ص٢٧.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته دار المعارف ص٢٩.

وخطرات القلوب، فقصروا عن فهم الدين، إذا أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس يستوي في ذلك الفقهاء والقدماء[1].

وقد اعتبر الصوفية أنفسهم أيضًا حماة الدين بمعناه الحقيقي -لا الظاهري- فوضعوا حدودًا لأحكام الباطن وأعمال القلوب وعدوا ذلك جزءًا من الدين، بل عدوه الفقه الحقيقي في الدين. وذلك أنهم اعتبروا الدين معاملة شخصية بين العبد وربه وقاسوا طاعة العبد لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضًا وبمقدار ما ينطوي عليه الفعل من إخلاص وبعد عن الرياء ومن هنا كان الفقيه الحقيقي في نظرهم هو البصير بأمر دينه الفاهم لحقيقة شرعه، لا العالم بظاهر أحكام ذلك الشرع[2].

لقد كان ابن خلدون على حق، عندما أكد على أن شأن الباطن أعظم وعلاجه أهم، لأن الأعمال الظاهرة كلها في زمام الاختيار وتحت طوع القدرة البشرية وأعمال الباطن في الأكثر خارجة عن الاختيار متعاصية على الحكم البشري، إذ لا سلطان له على الباطن بل وترجع الأعمال الظاهرة إليه لأنها تحت سلطانه وطوع إشارته وفي زمن اختيار ولهذا كانت النية التي هي مبدأ الأعمال أصلاً في العبادات عند الشرح وروحًا لها حتى إن العمل إذا خلى عنها بطل ولا يعتد به المكلف في الامتثال قال ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه**»[3].

ويمكننا أن نشير إلى أن ابن خلدون يتفق مع الهجويري فيما ذهب إليه من: أن إقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلها كمثل شخص حي بالروح، فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفة، تصير الروح ريحا، فقيمتهما في اقترانهما ببعضهما البعض.

---

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته ص٢٨.

(٢) دكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص١٢٩.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل ص٢٦.

وكذلك الشريعة بدون حقيقة رياء، وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقًا، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩][١].

إذن الصلة وثيقة العرى بين الحقيقة والشريعة عند الصوفية بشكل عام وابن خلدون بشكل خاص، وفي هذا الصدد يقول أبو حفص: التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل حالة أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظهر القرب، ومردود من حيث يرجو القبول. وقال أيضًا: حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن لأن النبي ﷺ قال: «**لو خشع قلبه لخضعت جوارحه**»[٢].

وفي النهاية نستطيع القول، إن جمهور الصوفية -ومنهم ابن خلدون- مجمعون على أن الفقه في الدين يشمل العلم بأحكام الظاهر وأحكام الباطن جميعًا[٣].

●●●

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ص٦٢٧.

(٢) السهروردي: ملحق (إحياء علوم الدين)، المجلد الخامس عوارف المعارف ص٦٢.

(٣) دكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص١٢٩.

obeikandl.com

المبحث الثامن

موقف ابن خلدون النقدي من التصوف الفلسفي في عصره

كان لابن خلدون موقف واضح من التصوف الفلسفي، سيما أنه الأشعري، الذي يميل إلى التصوف السني أي التصوف القائم على الكتاب والسنة، ومن ثَمَّ فما وافق القرآن والسنة قبله وما خلفهما رفضه[1].

فهو يرفض التصوف الفلسفي، ويقصد به ذلك التصوف الذي يتناول أفكارًا أو موضوعات ذات شبه بما نجده في بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندي أو المسيحي أو تصوف الأفلاطونية المحدثة. وقد وجد هذا النوع من التصوف لدى المسلمين لأسباب متعددة إجمالي في أن بعض الصوفية قد أتيحت لهم فرصة الاتصال أو التعرف على أنواع أجنبية من التصوف، وكان ذلك يرجع -أحيانًا- إلى الترجمة التي كانت سببًا في معرفة المسلمين بتراث غيرهم من الأمم، كما كان يرجع -في بعض الأحيان- إلى اتصال المسلمين بعد الفتوح الإسلامية بكثير من الشعوب التي كان لها قدم راسخة في التصوف كالهند وفارس وربما كان بعض الصوفية من أصول ترجع إلى هذه الشعوب، وليس ببعيد أن يكون للأقليات الدينية -غير الإسلامية- أثر في هذا الصدد ترتب على الاتصال برهبان النصارى أو أحبار اليهود خاصة ممن عرفوا بينهم بتأويل النصوص الدينية كالقبالة وأمثالهم وأثمر هذا الاتصال بهذه المصادر ثمرته فوجدنا من بين من ينتسبون إلى التصوف من يتحدثون عن الغناء أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط العبادة عن أهل الولاية ونحو ذلك من الموضوعات[2].

وعلى هذا الضوء، يمكننا القول إن ابن خلدون يعول على التصوف من النوع الأول (السني) أو على حد قوله: التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة

(١، ٢) دكتور عبد الحميد مدكور: دراسة بعنوان «لمحة عن التصوف عند المسلمين» مجلة المسلم المعاصر العدد (٦٠) ١٩٩١ ص١٢٦.

والباطنة بالوقوف عند حدوده، مقدمًا الاهتمام بأفعال القلوب، مراقبًا خفاياها حريصًا بذلك على النجاة[١].

أما النوع الثاني فينقصه صدق التجربة ويبتعد عن الصراط المستقيم[٢].

لقد كان ابن خلدون منصفًا عندما قام بعرض نظريات التصوف الفلسفي، وقام بنقدها إذ زاد أمر افتئات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة في تفسير الوجود والمعرفة والقيم، بما في ذلك المنطق لدى السهروردي وابن عربي والجيلي ونظرة سريعة إلى هذه النظريات تكشف عما يأتي:

١- لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى هذه النظريات بمنهج الذوق أو أنها تجربة روحية.

٢- لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى أفلاطين واسبينوزا، لأن هذين وأمثالهم فلاسفة تصوفوا أما السهروردي وابن عربي فهم صوفية تفلسفوا، وليس من حقهم أن يدعوا أنهم توجوا بالعقل عمل الذوق، لأن الذوق في رأي الصوفية أسمى من العقل.

٣- ليست هذه النظريات على الإطلاق إلهامات إلهية أو فيوضات ربانية، كيف وقد اعترف السهروردي أنه استقاها من حكمة زرادشت وفلسفة أفلاطون فضلاً عن أفلوطين هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفي تمت شيئًا غريبًا تمامًا على التصوف[٣].

يقدم لنا ابن خلدون العديد من الآراء ثم يفندها بمنهج علمي وموضوعية يقول: وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، وثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان[٤].

ينقد ابن خلدون مثل هذا الادعاء، مفندًا مثل هذه المزاعم يقول: وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من

(١) ابن خلدون: شفاء السائل ص٧٩.

(٢) محمد عزيز حبابي: ابن خلدون معاصراً ص١٣٠.

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته ص١٢٣.

(٤) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١١٠٨.

الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء، حتى إنهم لما أسندوا خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على علي رضي الله عنه[1].

وفي هـذا الصـدد، يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن التصوف الذي ينكره ابن خلدون هو التصوف الباطني، وهو يعتمد في ذلك على حجتين:

أولاهما أن هذا التصوف يحيد عن الشريعة لكونه يقوم على العلوم الخفية التي تدينها السنة. أما الحجة الثانية فلكونه ينشر أضاليل بين العامة ويحرض بذلك على الفوضى، ويطلق ابن خلدون على دعاة هذا التصوف الذي ليس في رأيه سوى بدعة ضالة الصوفية المتأخرون وقد رام هؤلاء التقريب بين تصوفهم وبين التشيع المتطرف، خاصة مع أكثر الفرق أثرًا سياسيًا كالإمامية والرافضة، وقد استقوا منهم فكرة ألوهية الإمام وفكرة القطب والأبدال ثم إنهم أقاموا شجرة نسب صوفي جعلوا فيها التصوف يرتقي إلى علي الذي أقر في رأيهم لبس الخرقة وذلك بأن ألبسها الحسن البصري[2].

والملاحظ أن نظرة ابن خلدون للتصوف، تدل على علو كعبه، وأنه كان يتمتع بفقه التماس الأعذار!، حيث إنه لم يتهم أصحاب الشطح في عقيدتهم، ولم نسمع منه تهمة التكفير، فالشطح مذلة أقدام الرجال -كما يقولون- من هنا، نجد ابن خلدون يلتمس لهؤلاء الأعذار لحظة أن يغيب الصوفي عن حسه، ويفقد ذاته وإنيته، ويمكننا أن نشير إلى كلام الرجل ليدل على أن النقد عنده، كان نقدًا من أجل البناء والتأسيس، ولم يكن لمجرد النقد، أو النقد وحسب، ولم يكن قاسيًا في أحكامه، أو مجافيًا للمنطق والموضوعية يقول: فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور. فمن عُلم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله[3][4].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١١٠٨، وانظر أيضًا دكتور سعد الدين السيد صالح: مشكلات التصوف المعاصر دار المعارف ص٧٦.

(٢) دكتور على أومليل: الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلون) ص١٨١.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١١١٤.

(٤) المرجع السابق: ٣/ ١١٠٤.

ويأخذ ابن خلدون على هؤلاء المتفلسفة من الصوفية قولهم بالحلول وذهب آخرون إلى القول بالوحدة المطلقة[1].

ويرى ابن خلدون أن الخطأ المنهجي الذي أوقع هؤلاء المتصوفة المتأخرين هو عدم تفرقتهم بين منهج ذوقي عرفاني، ومنهج نظري فلسفي يقول: وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية، ولعمري هذا، من آيات النقد الموضوعي عند ابن خلدون، وأنه كان واعيًا بإشكالية المنهج!

لقد أراد ابن خلدون من التصوف أن يصحح العقيدة، ويساهم في تصحيح السلوك العملي للناس، أما ادعاء الشيعة باختصاص على رضي الله عنه بالفضل دون سواه فهذا ما يأخذه ابن خلدون -ففي رأيه- أن علياً لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة، ولم يختص أحد منهم في الدين (والورع) والزهد والمجاهدة. تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة. بما ينقلون ذلك من اختصاص على بالفضائل دون سواه من الصحابة، ذهابًا مع عقائد التشيع المعروفة لهم[2].

أظننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على أن ابن خلدون، قدم لنا نقدًا موضوعياً للتصوف الفلسفي في عصره، أمثال نظريات وحدة الوجود عند محيى الدين بن عربي أو أصحاب الحلول أو الاتحاد، وهو في هذا كان سنياً أشعرياً، يطرح نفسه على ضوء التصوف السني الملتزم بالقرآن والسنة، ورغم ذلك كان يتمتع بعقلية نقدية موضوعية ولعل معالجتنا الآنفة خير دليل على مصداقية ما ندعي؟

●●●

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣/ ١١٠٦.

(٢) المرجع السابق ٣/ ١١٠٩.

خاتمة ونتائج الدراسة

يمكننا أن نشير إلى أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة:

١- أثبتت هذه الدراسة أصالة الجانب الصوفي عند ابن خلدون، فهو لم يذهب إلى التصوف إلا بعد أن سبر غور الفكر الفلسفي، فوقف على الفلسفة، وقفة متأنية، ورغم إيمانه بفائدتها إلا أنه حذر من الانكباب عليها دون الاطلاع على التفسير والفقه، كذلك الحال في موقفه من علم الكلام فهو يحدد موقفه منه على ضوء ظروف عصره ويرى أنه علم واف بمقصوده، ولكن لا حاجة به، إذ الملاحدة قد انقرضوا في عصره، ومن ثَمَّ ينتهي ابن خلدون بالتصوف، بل يراه من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وعلى هذا يؤكد ابن خلدون أهمية التصوف كمعبر عن تجربة الذوق والوجدان التي هي خصصية من خصائص الحضارة العربية الإسلامية التي تحتفي بالإنسان ككيان متكامل (كعقل وروح ووجدان وبدن).

٢- أشارت الدراسة إلى اهتمام ابن خلدون بالتصوف والصوفية منذ سن مبكرة، مثل قيامه باختصار رسائل ابن عربي، وإن لاحظنا بروز هذه النزعة في سن متأخرة، ورغم ذلك لا ندعي أن ابن خلدون كان صوفيّاً بمعنى أنه انخرط في طريق من الطرق الصوفية في عصره، إلا أنه والحق يقال كان يتمتع بروح صوفية تسرى في كتاباته وروح إيمانية تواقة لحب المطلب تتجلى بين ثنايا فصول المقدمة وكتاباته الأخرى مثل شفاء السائل، وهذا يدل على أن لغة الذوق والوجدان لم تعد حكراً -في رأى ابن خلدون- على طائفة معينة وإنما هي تجربة مفتوحة لكل مسلم يود أن يتذوق ويتشرب منها. ولقد اقترب ابن خلدون من الصوفية الخلص ردحًا من الزمن في خانقاه بيبرس بمصر، بل العجيب أنه دفن في مقابر الصوفية، وكأنما هذه شهادة منه على ولعه بهؤلاء الرجال أصحاب الهامات العالية أي الصوفية.

٣- سلطت الدراسة الضوء على مشكلة غاية في الأهمية ألا وهي مشكلة المعرفة وعلاقتها بالتصوف، حيث إن ابن خلدون يؤمن بالمعرفة العقلية وخاصة السببية في عالم الطبيعة، ورغم ذلك فقد وجدنا أن النسق الخلدوني يطرح نفسه على النسق

الأشعري، ولهذا رجحنا أثناء عرضنا أن ابن خلدون يؤمن بالموقف الوسط تجاه السببية، فهو مثل الأشاعرة لا يؤمن بالسببية على نسق ابن رشد المتأثر بالنسق الأرسطي، وإنما يعتقد في السببية بمعنى أن الظواهر تتوالى وتتعاقب إلا أن هذا التوالي والتعاقب ليس ضرورياً وله استثناءات، حتى يفسح المجال أمام المعجزة التي تظهر على أيدي الأنبياء والأولياء، ومن ثَمَّ نجح ابن خلدون في أن يقيم نسقًا متناغمًا بين المعقول واللامعقول (أي العقل في ميدان الواقع والطبيعيات والنفس والروح في مجال الميتافيزيقا وانتهى إلى أن المعرفة الصوفية أعلى درجات المعرفة وهو موقف يذكرنا بالغزالي وقد ذهبنا إلى أن ابن خلدون قد تأثر به في هذا الصدد).

٤- أود أن أشير إلى أن التصوف الذي تبناه ابن خلدون في نسقه هو التصوف الملتزم بالقرآن والسنة، فعرض ابن خلدون للمجاهدات وأنواعها من مجاهدة التقوى، مجاهدة الاستقامة، إلى مجاهد الكشف، يدل على نفس تستشرف المعاني العالية، كما أن لغة ابن خلدون الصوفية، الراقية، تدل على رجل يتذوق ما يكتب!، ويعيش بحسه ووجدانه في كل كلمة يسطرها.

٥- عالجت الدراسة موضوع الكشف عند ابن خلدون، وهو من أخطر الموضوعات في الطريق الصوفي، ونجد ابن خلدون يلج عباب البحر الزاخر في هذا الموضوع بموضوعية ونفس صافية تضع للكشف الشروط والضوابط، ويحذرنا ابن خلدون من خطورة الطريق، ويرى أن الكشف الصحيح لا يمكن التعبير عنه باللغة العادية كما يحذر من ارتياد مجاهدة الكشف لمن لم يكن مؤهلاً لتحملها، ويشير ابن خلدون إلى هؤلاء الصوفية الذين عانوا من رفع الحجاب، وغرقوا في بحر من التلف، وعلى هذا ينبهنا ابن خلدون إلى حقيقة الطريق الصوفية في رأيه: كن صاحب استقامة لا صاحب كرامة.

٦- أكد ابن خلدون على أهمية الشيخ للمريد، وخاصة في المجاهدة الأخيرة، أي مجاهدة الكشف، وهو في هذا يتفق مع أكابر الصوفية مثل الغزالي والجيلاني وغيرهما.

٧- يؤكد ابن خلدون على أن فقه الباطن أشد وأعصى على النفس من فقه الظاهر ولا انفصام بينهما. ويستشهد ابن خلدون بأعمال النبي ﷺ وأقواله وكذلك سلوك

الصحابة رضوان الله عليهم وكيف أنهم كانوا يراعون أنفاسهم ويراقبون خطراتهم ويحذرون من غوائل قلوبهم ومن ثَمَّ ينتهي ابن خلدون إلى أن فقه الظاهر يتناول الأفعال الظاهرة وفقه الباطن يتناول الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وأن الفقه الصحيح في التقاء الظاهر مع الباطن في توازن لا يخل هذا بذاك.

٨- يتمتع ابن خلدون بعقلية نقدية نادرة، وليس أدل على هذا، من موقفه النقدي من التصوف الفلسفي، يقدم ابن خلدون العديد من الانتقادات لنظريات التصوف الفلسفي مثل وحدة الوجود والحلول وغيره من آراء ونظريات كما أن ابن خلدون نجح في أن يسلط الضوء على العلاقة بين التصوف الفلسفي والأفكار أو النسق الشيعي مثل النقباء والقطب وغيره من آراء. ورغم اختلاف ابن خلدون مع التصوف الفلسفي، فلقد كان موضوعيّاً في النظر إلى هذه الآراء، ويعتقد ابن خلدون أن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه المتصوفة المتفلسفة هو عدم تفرقتهم بين منهج ذوقي عرفاني ومنهج نظري فلسفي، وهذا في رأيي من الآراء الجديرة بأن تسجل لابن خلدون من أنه كان واعيًا بإشكالية المنهج.

هذا بخلاف بعض النتائج الأخرى التي يمكن أن يلتمسها القارئ من خلال عرض الموضوع.

●●●