

دقيق الكلام في باب الفناء من كتاب مدارج السالكين للإمام ابن القيم

د. لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف

أستاذ العقيدة المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود

المملكة العربية السعودية

lalmayouf@ksu.edu.sa

تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٤/٧/١٨ م

تاريخ تسلم البحث: ٢٠٢٤/٦/٢٠ م

Doi: 10.59846/abhath.v1i13.657

الملخص:

جاءت مصنفات السلف لحماية العقيدة، وتحليصها من الشوائب، كما ردوا في تلك المصنفات الشبهات وفندوا الأعاليط، واستخدموا في ذلك كل وسيلة صحيحة ومناسبة لإيضاح ما تشابه أو ما التبس فيه حق وباطل. وقد تناول الإمام ابن القيم رحمه الله في مصنفة مدارج السالكين باب الفناء بالدراسة والتمحيص؛ وكانت له معالجة دقيقة لمسائل متعلقة بالفناء؛ عميقة الغور، صعبة المنال، قد تنازعتها المؤلفات الفلسفية قديماً وحديثاً، ما يجعل العناية بالبحث والتتبع لهذه المسائل ذا أهمية لبيان جهود السلف وعمق فهمهم لمسائل دقيق الكلام، وهذه دراسة تهدف لخصر مسائل دقيق الكلام في باب الفناء، وبيان منهج الإمام ابن القيم رحمه الله في معالجة هذه المسائل، وقد استخدم البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن.

وخرج بعدد من النتائج منها: أنه يندرج في باب الفناء مسائل عميقة، منها حظوظ العبد ولذته، والتفريق، والعلم والمعرفة، والتحسين والتقييح، وهي من الموضوعات الدقيقة والغائرة، ظهر منهج الإمام ابن القيم رحمه الله في تناوله للمسائل المتعلقة بالفناء، بعرضها ثم بيان الموقف الصحيح، بتخليصها مما تعلقت به من انحرافات، وأن أغلب مسائل الفناء من المسائل التي شغلت أرباب الكلام والفلسفة، ومن التوصيات: دراسة أنواع التفريق، وأثره على المسلم في الوقت الحالي. ودراسة المسائل الدقيقة في باب الصبر من كتاب مدارج السالكين.

الكلمات المفتاحية: الفناء، التصوف، العبادة، النفسي، الطبيعي، ابن القيم.

**Meticulous Speech in the Chapter on Annihilation from the Book
Madarij Al-Salikeen by Ibn Al-Qayyim**

Dr. Latifah. Abdul Aziz. Abdullah. Al-Mayouf

**Associate Professor of Doctrine, Department of Islamic Studies,
College of Education, King Saud University**

Saudi Arabia

lalmayouf@ksu.edu.sa

Date of Receiving the Research: 20/6/2024 Research Acceptance Date: 18/7/2024

Doi: 10.59846/abhath.v11i3.657

Abstract:

The books of the predecessors to preserve conviction and clear it of all defilements. Moreover, using all appropriate and correct methods, they disproved suspicions and refuted fallacies in order to elucidate what is right and wrong. In his book Madarij Al-Salikeen, Imam Ibn Al-Qayyim dealt with the chapter on annihilation with study and inspection. He had scrutinized treatment to matters regarding annihilation that were deep and difficult to access, and were controversial in ancient and modern philosophical literature. Thus, it is imperative to attain to research and track these matters in order to clarify the predecessors' efforts and their understanding of issues of meticulous speech. This study examines the Imam's approach in handling the issue of meticulous speech in the chapter on annihilation. The research method adopted is inductive comparative analytical approach.

The study yielded a number of results, among which are: that, in the chapter on annihilation, there are some deep issues including the servant's licks and pleasures, differentiation, science and knowledge, approval and disapproval, etc. In his treatment of deep annihilation issues, Imam Ibn Al-Qayyim presented them and stated the correct position by eliminating hanging anomalies. Also, that most of these issues occupied theologians and philosophers.

Recommendations: Studying the different types of dispersion and their impact on Muslims in current time; studying of the precise issues in the chapter on patience from the book Madarij as-Salikeen.

Keywords: annihilation, mysticism, worship, psychological, natural, Ibn Al- Qayyim.

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فقد اعتنى السلف رحمهم الله تعالى، بمسائل العقيدة، وصنفوا فيها، وسعوا لحماية جناب التوحيد، وتخليص العقيدة من الشوائب، كما ردوا الشبهات وفندوا الأغاليط، واستخدموا في ذلك كل وسيلة صحيحة ومناسبة، لتحقيق الهدف بصيانة الدين ودفع الزلل، وإيضاح ما تشابهه أو ما التبس فيه حق وباطل.

ومن مصنفات السلف التي عنيت بصيانة الدين، وإيضاح الموضوعات التي التبس فيها حق وباطل؛ كتاب مدارج السالكين، للإمام ابن القيم رحمه الله، وهذا الكتاب هو محل عناية واهتمام من الباحثين لما فيه من مسائل عظيمة، ومعالجات قويمية، ومنها عنايته بدقيق الكلام في باب الفناء، لذا جاء هذا البحث بعنوان: دقيق الكلام في باب الفناء من كتاب مدارج السالكين لابن القيم رحمه الله.

مشكلة البحث :

الفناء في الطريق الصوفي المعتدل هو غاية السائر فيه، على اختلافهم وتفاوت مقاماتهم، وقد تناول الإمام ابن القيم هذا الباب بالدراسة والتمحيص؛ ببيان متعلقاته، ولوازمه، وخطورته في طريق السالك، وتفاوت الناس فيه قرباً أو بعداً عن الطريق الصحيح وفق ما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وقد اعتنى رحمه الله فيه بمعالجة دقيقة لموضوعات عميقة الغور، تنازعتها المؤلفات الفلسفية قديماً وحديثاً، وقد سهاها رحمه الله بدقيق الكلام، ما يجعل العناية بالبحث والتتبع لهذه الموضوعات مما يتطلبه وقتنا الحالي.

أهداف البحث :

١. بيان معنى دقيق الكلام عند الفرق الإسلامية.
٢. حصر مسائل دقيق الكلام في باب الفناء من كتاب مدارج السالكين.
٣. دراسة مقارنة بين منهج الإمام ابن القيم رحمه الله في معالجته لمسائل دقيق الكلام، ومنهج الفلاسفة.
٤. بيان جهود السلف وعمق فهمهم لمسائل دقيق الكلام.



منهج البحث:

المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن.

حدود البحث:

تنحصر الدراسة في كتاب مدارج السالكين، للإمام ابن القيم، تحقيق: أحمد فخري باشا، وعصام فارس الحرساني، دار الجيل، بيروت، دون بيانات أخرى، وهو مكون من ثلاثة أجزاء.

الدراسات السابقة:

يعد كتاب مدارج السالكين من المصنفات التي تحظى بعناية الباحثين واهتمامهم، وهذا البحث يتناول بالدراسة موضوعات ضمنية دقيقة جاءت في استعراض الإمام لموضوعات في باب الفناء، هذه الموضوعات هي من الموضوعات التي استعرضتها المؤلفات الفلسفية قديماً وحديثاً ولم أجد دراسة تتناول هذا الموضوع، لكنها تناولت ما يتقاطع معه سواء في المؤلف أو في المصنف، وهي كالتالي:

١. منهج ابن القيم في دراسة الأخلاق من خلال كتابه مدارج السالكين، د. فهد بن محمد الخويطر، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، العدد (٦٧)، ربيع الآخر، ١٤٤٤هـ (الجزء الثالث) الصفحات (٤٨٠ - ٥٤٦)، البحث يتناول الأخلاق الواردة في كتاب مدارج السالكين، ودراسة منهج الإمام في طرحه للأخلاق والسلوك، يهدف البحث لبيان تراتب الأخلاق باعتباره منهجاً علمياً. وهذا البحث الحالي لا يتناول موضوع الأخلاق بالدراسة.
٢. موقف ابن القيم من التصوف، عبد الرؤوف محمد خير، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، (١٩٩٦م)، وهي دراسة قيمة افاضت في تناول شخصية الإمام بدراسة موقفه من التصوف، وسعى الباحث لبيان موقفه لدحض شبه منها: أن الإمام كان موافقاً للصوفية في مسلكهم، كما سعت الدراسة لمعالجة قضايا التصوف المعاصر.
٣. قيم السلوك مع الله عند ابن قيم الجوزية، د. مفرح بن سليمان القوسي، (٢٠١٥م)، في (٢٩٠) صفحة، هدفت الدراسة لبيان الطريق الصحيح الذي يجب على المسلم أن يلتزمه في سلوكه مع الله تعالى، والتحذير من المزالق الفكرية والسلوكية التي انحدر فيها كثير بسبب الجهل، والدراسة في مجملها تتناول قيم السلوك، فهي تتعلق بالقيم الذاتية في طبيعة الأقوال والأفعال، كالتوبة والمحبة، والصبر، والصدق، ثم ضوابط قيم السلوك مع الله، ومصادرها.

عند ابن القيم، والدراسة نافعة وقيمة، لكنها لا تتقاطع مع هذه الدراسة، كونها تتعلق بالدقيق من المسائل في باب الفناء فقط.

٤. مقاصد العقائد عند ابن القيم، الإلهيات أنموذجاً، ياسر بلابل، (٢٠٢٠م)، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر، الجزائر، والرسالة في ثلاثة مباحث، الأول متعلق بالتعريف بالإمام ابن القيم، والثاني في بيان علم المقاصد، والثالث متعلق بنماذج من مقاصد توحيد المعرفة والإثبات (الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات)، وتوحيد القصد والطلب. والدراسة لا تتقاطع مع أهداف البحث.

خطة البحث. يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وأربعة مطالب، وخاتمة

- المقدمة.

- وفيها مشكلة البحث، وأهدافه، ومنهجه، وحدوده، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

- التمهيد. وفيه التعريف بمصطلحات عنوان البحث.

- المطلب الأول: وفيه حق الرب وحظ العبد.

- المطلب الثاني: التفريق ضرورة إنسانية.

- المطلب الثالث: المعرفة.

- المطلب الرابع: التحسين والتقبيح.

- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات

- التمهيد. التعريف بمصطلحات عنوان البحث.

أولاً: التعريف بالإمام ابن القيم وبكتابه مدارج السالكين.

أ. التعريف بالإمام ابن القيم.

هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكّي زين الدين الزُّرعيّ ثمّ الدمشقيّ الحنبليّ الشهير بابن قيم الجوزية، كان مولده في السابع من شهر صفر سنة (٦٩١هـ)، الفقيه، الأصولي، المفسر، النحوي، ولد الإمام في دار علم فوالده قيم المدرسة الجوزية، حيث نهل من العلم والمعرفة، وقد تتلمذ على والده ثم على جمهرة من النجوم الزاهرة من شيوخه، نذكر منهم شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني، وتقي الدين أبو الفضل سليمان المقدسي، وجمال الدين أبو الحجاج يوسف بن زكي المزني، وغيرهم كثير، وله عدد من التلاميذ منهم عماد الدين بن كثير، وزين الدين بن رجب الحنبلي، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن

قدامة المقدسي، وقد تفقه الإمام وبرع وأفتى، قال ابن رجب: "وكان عارفا بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين، وإليه فيها المنتهى، والحديث ومعانيه وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله، وبالعبودية، وبعلم الكلام والنحو وغير ذلك، وكان عالما بعلم السلوك، وكلام أهل التصوف، وإشاراتهم، ودقائقهم، له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولى"، وقد لازم شيخه ابن تيمية، وانتصر له، وهذب كتبه ونشر علمه، وللإمام ابن القيم من التصانيف الكثيرة، بين مخطوط ومطبوع في ستة وتسعين مصنفا، توفي رحمه الله تعالى، في الثالث عشر من شهر رجب سنة (٧٥١هـ) (١).

ب. التعريف بكتاب مدارج السالكين.

اشتهر هذا الكتاب بين طلبة العلم باسم (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) وهو أحد الشروح التي نهضت على كتاب الإمام الهروي (منازل السائرين) وذلك لما طلب منه أهل هراة أن يدون لهم مصنفا يستعينون به على السير إلى الله تعالى، فرتب لهم فيه فصولا وأبوابا، فجاء الكتاب بالسبق في بابه، وبشمول فيما صنف في فنه، إلا أنه قد سار على طريقة التصوف، فانصبغت عباراته بلغة القوم، واستهدى بإشاراتهم (٢)، فكثرت الكلام عليه، لما انتحلته صوفية الفلسفة والاتحاد، وزعموا أنه موافقهم وهو منهم براء، قال الذهبي: "وفي منازل إشارات إلى المحو والفناء، وإنما مراده بذلك الفناء هو الغيبة عن شهود السوى، ولم يرد محو السوى في الخارج، ويا ليت لا صنف فيه" (٣)، لذا جاء شرح ابن القيم لهذا الكتاب فأماط عن وجهه اللثام، وفك رموزه، وحل رسومه، وعبد طريقه، وأظهر محاسنه وجل نكاته ولطائفه، وأفاض عليه من قريحته، فجاء في أبهى حلة، وأجمل عبارة.

ومن أبرز سمات الكتاب التي ظهر بها نهج الإمام في كتاب مدارج السالكين:

١. الانقياد التام للكتاب والسنة وتقديمهما على ما سواهما، ومحكمة ما عداهما إليهما، وهذه أبرز سمة في الكتاب.

(١) انظر ترجمة الإمام في الذيل على طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ٥/ ١٧٣. والأعلام، الزركلي، ٦/ ٥٦.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق كتاب مدارج السالكين، ص ٥.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ١١/ ٦٤٣.

٢. كثرة الاستشهاد بأحوال السلف وأقوالهم ومقايضة أحوال من سواهم بهم، فهم خيرة هذه الأمة.
٣. عذوبة مشرب الكتاب مع سهولته، بالرغم من تناوله إشارات القوم ورموزهم، فأجهد الإمام نفسه ليخرج الكتاب ممتع سهل.
٤. الأدب في النقد، فالكتاب يفيض بالاعتراضات، والإمام في عرضه قد أمتلك اللطيف من الأساليب، ومن زينة الأدب، ترددت عباراته مثقلة بالود والاحترام كقوله "شيخ الإيلام حبيبنا ولكن الحق أحب إلينا".
٥. كثرة الاستطراد، فأشيع الكتاب باستعراض لمسائل لا يجدها القارئ في الكتب المتخصصة^(٤).

ثانياً: تعريف مصطلح دقيق الكلام:

- أ. الدقيق في اللغة.
- "الدق كل شيء دق وصغر، والدق هو نقيض الجل" ^(٥)، ودقيق المعنى من دق المعنى إذا غمض وخفي المراد به فلا يفهمه إلا الأذكياء، يقال كلامك دق عن الشرح والتفسير، ودقت المسألة فلا يفهمها إلا الراسخون، ودقة المعاني رقتها ولطفها^(٦).
- ب. دقيق الكلام في الاصطلاح.

بعض العلماء يقسم العلوم إلى جليل ويقصد به المتعلق بالإلهيات والغيبيات، ودقيق الكلام الذي يتعلق بعلوم الطبيعة والمسائل المتعلقة بحدوث العالم والسببية والزمان والمكان^(٧)، وهذا التقسيم متعلق بعلم الكلام والفلسفة الطبيعية عند فرق المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة، فذكر الجاحظ: أن كل من تكلم في موضوعات الدين وعدم الاكتفاء بالنقل الشارح هو متكلم، وهو النظر صناعة الجدل ونمط الحوار الديني، وبين الجاحظ أن موضوعات علم الكلام منها إثبات

(٤) انظر: مقدمة تحقيق الكتاب، ص ٧. بتصرف.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، ١٠ / ١٠١.

(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، اشراف: د. أحمد عمر، المجلد الأول، (١٨٢٠ / د.ق.ق)، ص ٧٥٧.

(٧) انظر: دقيق الكلام، د. محمد باسل الطائي، ص ٤٩.

الربوبية، وحجج الأنبياء، والجماعة والفرقة، والسنة والبدعة^(٨)، وقد عرف الأشاعرة علم الكلام فقال الجويني: "إنه علم أصول الدين، العلم بما يؤدي العلم بالله تعالى وبصفاته، والعلم الذي عليه عرف الاستعمال بتسميته الكلام، وربما سمي بعلم الكلام"^(٩)، وتسمى المعتزلة الفلسفة الطبيعية "أبواب لطيف الكلام وغامضه"^(١٠).

إن ما جاء في كتاب الإمام ليس بكلام ولا فلسفة طابعها المعارضة والممانعة؛ كراكب البحر عند هيجانه، إنما جاءت أقوال الإمام ابن القيم في دراسة وتمحيص موضوعات باب الفناء وغيرها في كتابه مدارج السالكين؛ متصفة بدقيق الكلام؛ وهو العميق الذي دق معناه، وطلب التأمل، وسبر الغور، وتمتch الفوائد جذبا، فكان رحمه الله كالماتح المستقي الذي يملئ الدلو من قعر البئر نزعا.

ثالثاً: التعريف بالفناء.

أ. الفناء في اللغة.

"الفناء نقيض البقاء، وتفانى القوم قتلا؛ أي أفنى بعضهم بعضاً في الحرب"^(١١).

ب. الفناء عند أهل الطريق.

قال الكلاباذي: "هو أن يفنى عنه الخطوط، ويسقط عنه التمييز، فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فني به... وإبقاء الذي يعقبه هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله"^(١٢)، وقال الإمام الهروي: "اسم لاضمحلال ما دون الحق علما، ثم جحدا، ثم حقاً"^(١٣)، قال ابن القيم أصل الفناء الذي

(٨) رسائل الجاحظ الكلامية، ص ٥٤، ٥٨.

(٩) الكافية في الجدل، الجويني، ص ٢٨.

(١٠) الانتصار، الخياط، ص ١١٤.

(١١) لسان العرب، ابن منظور، ١٥ / ١٦٤.

(١٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص ٩٠.

(١٣) مدارج السالكين، ابن القيم، ١ / ١٧٨.

يسير إليه سالكي الطريق: "الاستغراق في توحيد الربوبية، وهو رؤية تفرد الله بخلق الأشياء، وملكها واختراعها" (١٤) و"حقيقته أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل" (١٥).

رابعاً: التعريف بالجمع والفرق:

وهذه من المصطلحات المتعلقة بالفناء، قال الكلاباذي: "الجمع هو أن يغيبوا عن حضورهم، وشهودهم إياهم منصرفين، والفرق أن يشهدوا أحوالهم وأفعالهم" (١٦)، وقال الهروي: "الجمع ما أسقط التفرقة وقطع الإشارة" (١٧).

المطلب الأول: حق الرب وحظ العبد.

أولاً: صورة المسألة.

قال الإمام ابن القيم: "شهود العبودية والمعبود درجة الكمال، والغيبة بأحدهما عن الآخر للنواقصين، فكما أن الغيبة بالعبادة عن المعبود نقص، فكذلك الغيبة بالمعبود عن عبادته نقص... فالحق مراده من عبده استحضار عبوديته لا الغيبة عنها، والعامل على الغيبة عنها عامل على مراده من الله وعلى حظه والتنعم بالفناء في شهوده لا على مراد الله منه، وبينهما فرق... فحقيقة (إياك نعبد) علماً ومعرفة وقصدا وإرادة وعملا، وهذا مستحيل في وادي الفناء" (١٨). وقال: "الفناء حظ الفاني ومراده، والعلم والشعور والتمييز والفرق وتنزيل الأشياء منازلها وجعلها في مراتبها حق الرب ومراده" (١٩).

(١٤) المصدر السابق، ١/ ١٨٨.

(١٥) المصدر السابق، ١/ ١٧٨.

(١٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص ٨٨.

(١٧) مدارج السالكين، ابن القيم، ٣/ ٤٦٥.

(١٨) المصدر السابق، ١/ ١٨١.

(١٩) المصدر السابق، ١/ ١٨٦.

ثانياً: توسيع المسألة.

١. حقيقة العبودية.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: ٥٦] أي إنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي، لا لاحتياجي إليهم، قال ابن عباس: (إلا ليعبدون) أي: إلا ليقروا بعبادتي طوعاً أو كرهاً، وقال السدي: من العبادة ما ينفع ومنها ما لا ينفع، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [سورة لقمان: ٢٥] هذا منهم عبادة، وليس ينفعهم مع الشرك" (٢٠).

قال ابن تيمية رحمه الله: "من أراد السعادة الأبدية فليلزم عتبة العبودية" (٢١)، ولا عبادة دون معرفة وعلم فأسماء الله تعالى "الأول، والآخر والظاهر والباطن... ولهذا الأسماء جماع المعرفة بالله وجماع العبودية" (٢٢)، والحقيقة الإيمانية النبوية هي حقيقة العبودية، وهي كمال الحب وكمال الذل (٢٣)، وسبيل تحقيق ذلك؛ أن يخلو القلب من الاهتمام بالدنيا والتعلق بها فيها من مال ورياسة أو صورة، ثم جعل تعلق قلبه بالآخرة والاهتمام بها من تحصيل العدة والتأهب لما يرضي به ربه، فذلك أول فتوحه وتباشير فجره (٢٤). قال الشيخ حافظ حكيمي: "العبادة هي كل ما يحب الله ويرضى من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة... ولا تقبل الأعمال الظاهرة ما لم يساعدها عمل القلب، ومناط العبادة هي غاية الحب مع غاية الذل، ولا تنفع عبادة بواحد من هذين دون الآخر" (٢٥)، وقال: "للعبادة ركنان لا قوام لها إلا بهما، الإخلاص والصدق، و حقيقة الإخلاص أن يكون قصد العبد وجه الله والدار الآخرة... والصدق فهو بذل العبد جهده

(٢٠) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤/ ٢٥٤.

(٢١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ٤٧٦.

(٢٢) طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٥٦.

(٢٣) طريق المهجرتين، ابن القيم، ٢٢٤. بتصرف.

(٢٤) مدارج السالكين، ابن القيم، ٣/ ٤١٣.

(٢٥) معارج القبول بشرح سلم الأصول إلى علم الصول في التوحيد، الشيخ حافظ حكيمي، ص ٢٣٥.

في امثال ما أمر الله به واجتناب ما نهى الله عنه" (٢٦).

٢. حظ العبد من العبادة.

العباد مفتقرون محتاجون لهداية الله تعالى، وإلى الإعانة على العبادة والهداية ليصلوا إليها، وحاجتهم إليه سبحانه وتألههم له أعظم من حاجتهم في خلقه لهم وربوبيته إياهم، فعن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: (يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته، فاستهدوني أهدكم) (٢٧) قال النووي: "المهتدي هو من هداه الله وبهدي الله اهتدى وبإرادة الله" (٢٨).

فذلك التأله له سبحانه وتعالى هو الغاية المقصودة لهم، فلا نعيم ولا صلاح ولا لذة بدون ذلك، وهو يطلب ما يحتاج إليه ليتوسل به إلى الله تعالى، فهو يسأله الهداية ليحصل العبادة، وطلبه للعبادة من حيث هي نافعة له، محصلة لسعادته محصنة له من عذاب ربه، فالعبد لا يسأل إلا ما فيه حظ له (٢٩)، وهذا مقيد بالعبادة وما بنيت عليه وهو الشرع والاتباع، لا على الهوى والابتداع قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: ١٥] "يخبر تعالى بغنائه عما سواه، وبافتقار المخلوقات كلها إليه، وتذللها بين يديه، فقال: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ أي: هم محتاجون إليه في جميع الحركات والسكنات، وهو الغني عنهم بالذات ولهذا قال: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ أي: هو المنفرد بالغنى وحده لا شريك له، وهو الحميد في جميع ما يفعله ويقوله، ويقدره ويشعره" (٣٠) فكل محتاج مفتقر له سبحانه، فلا طريق أقرب إلى الله من العبودية، فهي باب الذل لله تعالى والافتقار إليه، ثم رؤية النفس بعين الضعف والعجز، والسالك بهذه الطريق غريب في الناس، وهم في واد وهو في واد وهي تسمى طريق الطير، يسبق فيها النائم على فراشه السعاة، فيصبح وقد قطع الطريق وسبق

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٣٩. بتصرف.

(٢٧) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم ٢٥٧٧.

(٢٨) المنهاج، النووي، ١٦/١٣٢.

(٢٩) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١/٢٢، ٤٣.

(٣٠) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٣/٥٥٩.

الركب^(٣١)، وعليه فما يجده السالك من لذة للعبادة وانشغال بهذه اللذة هي نقص وقصور عما هو مطلوب وغاية حقيقة للعبودية، فإذا كانت هذه اللذة غاية ونهاية مطلوب فهو الوقوف في منتصف الطريق فلا الطريق قطع ولا الغاية الحقيقية تحققت، فالسالك إنما قدم حظوظ نفسه على حق ربه، ولهذا وصف ابن تيمية حال بعض السالكين ومن وقع في الدهشة منهم بقوله: "ذلك أنهم عبدوا الله على مرادهم منه، ففنوا بمرادهم عن مراد الحق عز وجل، منهم، لأن الحق يغني بمراده ومحبوته، ولو عبدوا الله على مراده منهم لم ينلهم شيء من ذلك، لأن العبد إذا شهد عبوديته ولم يكن مستيقظاً لأمر سيده لا يغيب لعبادته عن معبوده"^(٣٢).

٣. المفهوم الشرعي للذة العبادة.

قال رسول الله ﷺ: (حب إلى من الدنيا النساء، والطيب، وجعل قرة عيني في الصلاة)^(٣٣)، قوله جعل قرة عيني في الصلاة، "إشارة إلى أن تلك المحبة غير ما نعقله عن كمال المناجاة مع الرب تبارك وتعالى، بل هو مع تلك المحبة منقطع إليه تعالى حتى أنه بمنجاته تقرر عيناه وليس له قريرة العين فيما سواه فمحبته الحقيقية ليست إلا لخالقه تبارك وتعالى"^(٣٤)، وهذه متعلقة بالصلاة ذاتها لا بما تحدثه في النفس من لذة، فليس الالتذاذ هو الغاية بل عبادة المعبود هي الغاية، وقد قال رسول الله ﷺ: (ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحب إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار)^(٣٥)، قال ابن حجر: "شبه رغبة المؤمن في الإيمان بشيء حلوه... والمراد بالحب هنا الحب العقلي الذي هو إثارة ما يقتضي العقل السليم رجحانه، وإن كان على خلاف هوى النفس... والالتذاذ العقلي إدراك ما هو كمال وخير من حيث هو كذلك"^(٣٦)، فهذه اللذة

(٣١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ٤٧٦.

(٣٢) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ١/ ٧٠.

(٣٣) سنن النسائي، حديث رقم (٣٩٣٩)، ٧/ ١١٩. وقال الألباني في صحيح سنن النسائي: حسن صحيح.

(٣٤) حاشية السندي على سنن النسائي، محمد بن عبد الهادي السندي، ٧/ ٦١.

(٣٥) صحيح البخاري، كتاب الإكراه، باب ١، حديث رقم (٦٩٤١). (ضمن فتح الباري)

(٣٦) فتح الباري، ابن حجر، ١/ ٨٣.

مقيدة بحضور العقل و مدافعة ما تزينه النفس وتصوره لذة مرادة، ولذلك متابعة هوى النفس يوقع الإنسان في السوء" منشأ الأعمال السيئة من شر النفس، فشر النفس يولد الأعمال السيئة، ومن الأعمال التي تحدث عن تلك الصفة" (٣٧).

قال ابن القيم: قد جعل الله سبحانه للحسنات والطاعات آثاراً محبوبة لذيدة طيبة، وجعل للمعاصي وآثاراً مكروهة وحزازات تربي على لذة تناولها بأضعاف مضاعفة، وآثار الحسنات في القلوب والأبدان والأموال أمر مشهود في العالم، يعرفه المؤمن والكافر، البر والفاجر (٣٨).

وقد جعل أرباب الفناء المحبة عقبة ينحدر منها السالك إلى أودية الفناء، وذلك لأنه لم يخلص إلى مقام الفناء بالكلية، محبة تخطف قلوب المحيين لما يبدو لهم من جمال محبوبهم، لذا قال ابن القيم: والصواب عند أرباب التحقق والبصائر أن لسان المحبة أتم ومقامها أكمل وصاحبها من أهل البقاء بعد الفناء (٣٩)، وقال: " أكمل منه أن يشهد ما وهبه الله ويلاحظه، ويراها من محض المنة، فلا يفنى بالمعطي عن رؤية عطيته، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَذْكَرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَإِنَّ تُوَفَّقُوا ﴾ [سورة فاطر: ٣] فلم يأمر الله سبحانه بالفناء عن شهود نعمته" (٤٠).

٤ . تمييز العبادة عن العادة.

في سلوك الناس عامة تتحول القوانين والعبادات لعادات، وهذا السلوك يطرأ على العبد في عبادته، فتخرج العبادة عن حضور النفس والعقل، والنية، قال الإمام ابن القيم " نية العبادة لها مرتبتان، إحداهما تمييز العبادة عن العادة، والثانية: تمييز مراتب العبادات بعضها عن بعض" (٤١)، فلا بد أن يكون للعبد من جهة الإرادة والعمل أن تكون حركات نفسه وجسمه

(٣٧) بدائع الفوائد، ابن القيم، ٢ / ٢٣٩.

(٣٨) مدارج السالكين، ابن القيم، ١ / ٤٦٨، ٤٦٩ بتصرف يسير.

(٣٩) المصدر السابق، ٣ / ٤٥. بتصرف.

(٤٠) المصدر السابق، ٣ / ٢٠٥. بتصرف يسير.

(٤١) مدارج السالكين، ابن القيم، ١ / ١٣٦.

كلها في محبوبات الله، ومن جهة العلم والمعرفة تكون بصيرته منفتحة في معرفة الأسماء والصفات والأفعال له شهود خاص فيها مطابق لما جاء به الرسول ﷺ لا يخالف له (٤٢)، وهنا يظهر فهم الإمام وتمحيصه للمسألة، فبين رحمه الله أن الفاني المستغرق في حظه من العبادة أفضل من اللاهي عنها فقال: "الفاني بمعبوده عن عبادته أفضل من الذي لا حضور ولا مشاهدة، بل هو غائب بطبعه ونفسه عن معبوده وعن عبادته" (٤٣).

ولأن مجرد القيام بأعمال الجوارح، من غير حضور ولا مراقبة، ولا إقبال على الله، قد يتضمن مفاسد منها: الغفلة عن عيوب حسناتهم، ورؤية صاحبها أن له حقاً على الله في مجازاته، أو الغفلة عن طلب مغفرة الله وعفوه، وعملهم مع هذه الثلاث، هو قليل المنفعة دنيا وأخرى، كثير المؤنة (٤٤)، فعلاقة الإنسان بالعبادة مقترن بما ترسمه في النفس، يؤدي إلى تطرف إما في المعرفة أو في تمجيد النفس، وهذا منشئ البدعة، والتي تظهر في قوالب من الأقوال المشتبهة يلتبس فيها اللفظ بمعنى يوجب تناول حق وباطل، فتقبله النفس لما فيها من حق ويقبل ما فيها من باطل للاشتباه والالتباس، "فالبدعة لو كانت باطلاً محضاً لظهرت وبانت، وما قبلت، ولو كانت حقاً محضاً لا شوف فيه، لكانت موافقة للسنة، فإن السنة لا تناقض حقاً محضاً لا باطل فيه" (٤٥). ومما يترتب على ذلك هو عملية استبطان نفسية بحته، يكمن خطرهما في ما يختلج في النفس ويتفاعل فيها، بعيداً عما يمارسه من عبادة، فما دام الإنسان متعوداً على معرفة ذاته من خلال حسه الباطني وما يطلبه، فلن يستطيع ادعاء معرفة ما، فالاستبطان أو الحس الباطني وحده لا يمكنه أن ينتج معرفة بأي شيء وكل ما يفعله الإنسان فهو عادة.

ثالثاً: مناقشة المسألة.

١. مفهوم حظوظ النفس، واللذة الدينية في الفلسفة وأثرها.
فطر الله سبحانه وتعالى البشر على الشعور باللذة، ومنه الشعور باللذة بالخير والألم بالشر. قال ابن تيمية: "الناس إذا قالوا العدل حسن والظلم قبيح، فهم يعنون أن العدل محبوب للفترة

(٤٢) انظر: طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٣٩٣.

(٤٣) مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ١٨٦.

(٤٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ٢٩٠، بتصرف.

(٤٥) درة التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، ١/ ١٢٠.

تحصل لها بوجوده لذة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح... هذه القضايا هي في علم الناس بالفطرة وبالتجربة... والإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق ما لا يجده من الظلم والكذب... والناس الذين لم يصلهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح يعدل العادل وصدق الصادق... لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب، والألم بالجوع والعطش" (٤٦)، وهذا أمر ظاهر في الناس ولا يمكن دفعه أو مناهضته، لكن الخطورة في العبادة وتقديم حظ النفس في الالتذاذ بها عن حق الرب سبحانه وتعالى.

ولقد خاضت الفلاسفة في هذه المسألة، وانساق بهم الشعب فيها ونفرقت، وتطور بهم الافتراق حتى خرج الدين والعبادة عن حقيقته ومطلبه، وهو ما برر موقف الإمام ابن القيم في هذه المسألة، ونص عليها.

ومن مناقشة هذه المسألة بيان تطور مفهوم اللذة (٤٧)، وعلاقتها بالدين، فقال مسكويه: "اللذات كمالات، ورسمها قوم بأنها نيل المشتهي مشتهاه.. ومطلوب كل شيء هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله" (٤٨)، وقال ابن سينا: "اللذة إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم... ولذة كل قوة حصول كمالها" (٤٩)، وقد ذكر ابن تيمية قول آخر للفلاسفة وعلق عليه فقال: "قال آخرون -من الفلاسفة- اللذة إنما هي تابعة ولازمة لإدراك الملائم وهو الصحيح، فمعلوم أن العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذين به أعظم من غيره وهذا معنى كون الفعل حسنا ومعنى كون الفعل قبيحا، واتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم غيرها (٥٠).

(٤٦) انظر: كتاب الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ٣٤٨.

(٤٧) في الفلسفة القديمة: تفترق المعاني في مفهوم اللذة فذهب أرسطو إلى أن الفعل هو غاية، واللذة غاية ثانوية تأتي بعد تحصل تمام نشاط الفعل، واللذة عند الرواقية تحصل عند اللحظة التي يصل فيها جهد الميل إلى نهايته حيث يقف ويسقط، فهي الانهيار للرغبة ونهاية النشاط، انظر: رسالة في النظام الفلسفي للرواقية، ف. أجرو، ترجمة د. يوسف هواويني، ص ٢٢١.

(٤٨) رسالتان في اللذات والآلام، مسكويه، ص ٧.

(٤٩) النجاة، ابن سينا، ٣١٣.

(٥٠) انظر: كتاب الرد على المنطقيين ابن تيمية، ص ٣٤٨.

ترتبط حظوظ النفس باللذة الدينية وتحرف غايتها، فهي أولاً تجربة ذاتية للسالك، يقابلها نمط فلسفي، تجعل اللذة مقصودة لذاتها دون ملزومها، يصور فيلسوف الوجودية المتدينة سورين كيركيغارد أحوال الوجود الإنساني أنه فيما لا يقبل النظرية، صورة من حياته ذاتها، وهي إن كانت تحوي على شيء عام أو كلي فذلك هو مجرد النداء الموجه إلى الكافة لكي يصيروا مثله^(٥١)، هذه التجربة الذاتية في الفلسفة في قلبها العام مقارب لما تمثله اللذة في طريق السالك حين يقف عليها ويوقف غايته بها دون ضابط أو قيد، فحظوظ النفس جزئية متعددة أشبه بالطرق المتعددة، وهو ما وصفه ويليم جيمس البرجماتي في تعليقه حين قال: "القول: أننا في سعينا لطلب الحقيقة نقفز من طوف عائم من الثلج إلى آخر على بحر لا نهاية له... إن الكاتب يولي وجهه قدما شطر جزئيات الخبرة التي يفسرها بطريقة تعددية ارتقائية"^(٥٢)، وإذا دخلت حظوظ النفس دون ضابط انزلت الأقدام ووقع المحذور، وأصبح الدين والمعبود والعبادة في دائرة النفس، وهو ما حذر منه الأئمة لما دق فيه وخفي عن السالك وإن كان قصده وغاياته في غير مخالفة الدين، فهو من الخطر بمكان، وقد ظهر في وقتنا الحالي فيما يسمى بعلم النفس التحليلي يقول يونغ: "لقد أصبح الناس في عصرنا يعرفون أن الخبرة الدينية هي خبرة النفس ولم يعد في مقدورهم أن يتصوروا سماء عليا تدور حول عرش الله"^(٥٣).

٢. أثر تعطيل الحواس والجوارح، وعلاقته بالتأمل الفلسفي.

إن الحقيقة التي يسعى لها القوم من السالكين طريق الفناء في سيرهم؛ هي حقيقة كونية قدرية يشاهدون فيها انفراد الرب سبحانه بالتكوين، والعالم كالميت يقلبه كيف يشاء، وليس في هذا ما يدخل صاحبه في إيمان بل ولا إسلام، وهذه الحقيقة بوابة الانحراف ومزلة الاقدام بها عطلت الشرائع وخرّبوا المنازل وما نجا منها إلا من شملته العناية الربانية^(٥٤).

هذا السلوك في الاستغراق بمشاهدة انفراد الرب سبحانه بالتكوين؛ فيه ما يشابه التأمل الوثني الذي يرسم الطريق للإنسان حتى يحقق التناغم مع الكون والطبيعة، وذلك بالتخلي

(٥١) انظر: المذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، ترجمة: فؤاد كامل، ص ٤٣،

(٥٢) البرجماتي، وليم جيمس، ص ١٧٣.

(٥٣) الدين في منظور يونغ، نهاد خياطه، ص ٥٨.

(٥٤) طريق المهجرتين، ابن القيم، ٢٢٥.

بالصفات والفضائل الطبيعية والغريزية، ثم بالامتناع عن التفكير لأنه أمر عارض سطحي يؤدي للجدل، وأن الطريقة الصحيحة هي العزلة والتشف والتأمل^(٥٥) ومنه ما يشابه قول الصوفي المتفلسف ابن سبعين في مفهوم الذكر ودورانه على النفس: "إذا ذكرته استقامت نفسي- على طريقة أهل الكمال... وبذلك يحصل لها التعلق بعالمها فيعود الأمر من قوة الاستغراق إلى الحال الشبيهة بالنوم فيترك الجوارح ويقع الكشف ولا شيء أجل من هذا، ومن فضيلة الذكر لذة روحانية ومن فضيلته أنه يفعل في البدعي ويوجد في الكفار وإن كان الكافر يطلق الذكر على غير وجهه ولغير الله، فالأمر يرجع إليه"^(٥٦)

ولذا كان تحذير ابن القيم فقال: "قد تستولي محبة المحبوب على قلب محبه بحيث يفنى بها عن غيرها، ويغلب محبوه على قلبه حتى يستحل عليه وإلا طرق باب الحلول إن لم يدخله، وسببه ضعف تمييزه"^(٥٧).

المطلب الثاني: التفريق ضرورة إنسانية.

أولاً: صورة المسألة.

قال الإمام ابن القيم: "الفرق أمر ضروري للإنسان، فمن لم يكن فرقه قرآنياً محمدياً، فلا بد له من قانون يفرقه به إما سياسة سائس له أو ذوق منه أو من غيره، أو رأي منه أو من غيره، أو يفرق فرقا بهيمياً حيوانياً بحسب شهوته وغرضه أين توجهت به، فلا بد من التفريق بأحد هذه الوجود" وقال: "لا بد من فرق، والموالاتة والمعاداة ضرورة، فينسلخ عن الفرق الشرعي، ويعود إلى الفرق الطبيعي، والنفسي بهواه وطبعه"^(٥٨).

ثانياً: توسيع المسألة.

التفريق ضرورة بشرية لا تنفك عن الإنسان، فما دام الإنسان موجوداً فهو مفرق لا محالة، وقد اعتنى الإمام ابن القيم بالتفريق وخصوصيته للإنسان عامة وعند أهل الطريق خاصة، وهو في معالجته يعرض مسألة في موضوع تفرعت عنه الآراء واختلفت وتضادت، ومن حسن تبويب

(٥٥) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، ٣١/٤

(٥٦) انظر: رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٥٨.

(٥٧) طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٥٢.

(٥٨) مدارج السالكين، ابن القيم، ١/١٩٠.

الإمام ما راعاه في تفرّيع التفرّيق في الإنسان ، فعد طرق التفرّيق ، ورتبها كما في اندراج بعضها دون بعض ، فمن الفرق الطبيعي وهو راجع لطبيعة الإنسان العامة، أنه كائن حي له طباعه الحيوانية، وهو نوع من جنس الحيوان، ثم النفسي؛ ويرجع للذائقة والشعور الفردي وهوى النفس والهوى، ثم الفرق العرفي أو المدني، أو القانون، ثم الفرق الشرعي.

١ . اتجاه الفرق الطبيعي.

من دقيق الكلام في هذه المسألة؛ التفرّيق وبناء الأحكام والسلوك على ما كان عمدة للمراء، وقد ابتدأ الإمام بالفرق الطبيعي لاجتماع الناس في جنسهم وهي الحيوانية، وهذا من فهم الإمام وسبره غور المسألة قال: " فشتان ما بين من يتلقى أحواله ووارداته عن الأسماء والصفات، وبين من يتلقاها عن الأوضاع الاصطلاحية والرسوم أو عن ذوقه ووجدته، إذا استحسّن شيئاً قال: هذا هو الحق" (٥٩)؛ هذا الاتجاه قد ظهر فارقاً بنت عليه كثير من الفلاسفة القديمة، ومن أشهرها الرواقية؛ والتي تُرجع الموجودات للطبيعة فقط، وأن الإنسان فيه من طبائع الحيوان في سكنه الأرض وتكاثره وحفظ نوعه، وقد زعم أصحاب هذه الفلسفة أن الإنسان قريب من الإله لمشاركته العقل العام، ويذهبون إلى أن الطبيعة أعطت للإنسان حب البقاء المتصل بالطبيعة وفق ميول طيبة (٦٠)، وبالتالي زعموا أنهم في اجتماعهم يختارون وفق ما تمليه حقوقهم الطبيعية وأن الحق سابق على الخير وأن حقوق الإنسان الطبيعية أقوى من أي نظام، ويمكن تحقيق السعادة البشرية من خلال سمو الخير العام، وقد تطرف بعض الفلاسفة كمسكويه فقال: " الإنسان في ترتيب الآداب إلى الكمال الأخير طريق طبيعي يشبه فيها بفعل الطبيعة" (٦١) والخير عنده "الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناسفهم بأجمعهم مشتركون فيها" (٦٢)، وفي مقابل هذا الاتجاه ظهر دعاة الحقوق الفردية ومن أشهرها الليبرالية وهي فلسفة تناكف الاتجاه الطبيعي وتنقض عراه فجعلت

(٥٩) طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٣٩٤.

(٦٠) انظر: رسالة في النظام الفلسفي للرواقين، ف. أجرو، ترجمة: يوسف هووايني، ص ١٠٧. وانظر:

الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ص ٣٧.

(٦١) طهارة النفس، مسكويه، ص ٥١.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

"التمتع بحق؛ هو شيء يفترض في المجتمع أن يحميه" (٦٣)، فيصبح التجمع البشري هو ما يستند إليه، أو يتخذة عقده، أو يعتمد عليه في مهماته، كله من القصور في النظر وانعكاسه عن الحقائق والأصول إلى الأسباب والفروع كما هو شأن الطبيعة والهوى وموجب الظلم والجهل (٦٤).

إن هذا التطرف في تغليب ما يجتمع عليه الناس لمجرد الاجتماع، فالناس في اجتماعهم ظلوا وأظلموا وبغوا في الأرض وأكثروا فيها الفساد، ولذا قال النووي: "أنهم لو تركوا وما في طباعهم من إثارة الشهوات والراحة وإهمال النظر في مصنوعات الله تعالى لضلوا وأن الهداية لمن حصلت إنما هي من عند الله لا من عند نفسه" (٦٥).

بل إن البهائم في اجتماعها تميز ما ينفعها ويضرها، مع ما في اجتماعها من صراح ومنافسة على البقاء، وليس في هذا فيصل تفریق، فالتمييز بين النافع والضار بالحس فهذا يحصل للحيوانات فالجمل يميز بين الشعير والتراب، لذا فالتفریق بهذا الفرق لا تجلب لفاعله نفعاً في معاشه ومعاذه كنعق الرسالة والتوحيد والعدل والبر (٦٦)، ولذا جاء في تقسيم ابن القيم الخلق في المعصية؛ في مشاهد متعددة، وذكر منها: مشهد الحيوانية وقضاء الشهوة، لا فرق بينهم وبين سائر الحيوان الا اعتدال القامة ونطق اللسان، نفوسهم نفوس حيوانية (٦٧).

الفرق الطبيعي السبب والمقدمة للفرق النفسي، وهو الذي أوقع سالكي طريق الفناء في هذا الغلو؛ هو نفرتهم من أرباب الفرق الطبيعي الذين هم خير منهم؛ فإنهم مقرون بالجمع والفرق، وأن الله رب كل شيء، ثم بين رحمه الله أن أصحاب الفرق الطبيعي كثيراً ما يفرقون بأهوائهم

(٦٣) انظر: الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ترجمة: محمد هناد، ص ٥٣.

(٦٤) انظر: طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٥٦.

(٦٥) المنهاج، النووي، ١٦ / ١٣٢.

(٦٦) انظر: مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ١٩ / ٥٥.

(٦٧) انظر: مدارج السالكين، ١ / ٤٤٤.

ونفوسهم، وهم مع ذلك التداخل، أفضل لأنهم لم يجعلوا هذا الفرق ديناً يسقط عنهم أمر الله ونبيه (٦٨).

٢. اتجاه الفرق النفسي.

من النصوص الدقيقة والمتعلقة بالفرق النفسي وأثره على العبد الكلام المشهور: من عرف نفسه عرف ربه، وقد قدم الإمام ابن القيم لهذا القول تأويلات:

الأول: التأويل بالضد: من عرف نفسه بالضعف عرف ربه بالقوة، والثاني: التأويل بالأولية: أن من نظر إلى نفسه وما فيها من الصفات الممدوحة؛ عرف أن من أعطاه ذلك وخلقه فيه أولى به، والثالث: التأويل بالنفي: كما أنك لا تعرف نفسك التي هي أقرب الأشياء إليك فكيف تعرف ربك وتعرف صفاته (٦٩)، وعند المقارنة بين هذه التأويلات الثلاثة نتبين غلط السالكين في باب الفناء حين ظنوا أن شهود الحقيقة الكونية والفناء في توحيد الربوبية هو أجل مقاماتهم، فهم حين نفروا من أبواب الفرق الطبيعي، وعرض لهم الفرق الشرعي، حال بينهم وبين عين الجمع الذي هو نهاية منازل سيرهم، فوقعوا في الفرق النفسي (٧٠).

ويعد الفرق النفسي من أخطر أنواع التفريق، إذ لا ضابط له، ونتائجه خطيرة على العبد المسلم في علمه، بل على العلوم جميعاً؛ ذلك أن ما أخبر به الرسول ﷺ ثابت في نفس الأمر، ليس موقوفاً على وجود العبد أو على عقله وما تميل له نفسه، ولا على الأدلة التي يعلمها الإنسان بعقله، ولعل الخلل كان بسبب خلط السالك بين العلم العملي وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم كتصور الإنسان ما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه، أم العلم الثاني فهو العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كالعلم بوحداية الله تعالى، فالشرع المنزل من عند الله تعالى ثابت في نفسه (٧١)، استقر في النفس أم لم يستقر، ذلك أن حظوظ النفس، وما يجده الإنسان من شعور، والمعارف العقلية أكثر من أن تحصر، فالناس يتفاوتون في قواهم وقدراتهم وما يجوب نفوسهم.

(٦٨) انظر: المصدر السابق، ٢٧٦/١ وما بعدها.

(٦٩) انظر: المصدر السابق، ٤٧٢/١.

(٧٠) انظر: المصدر السابق، ٢٧٥/١.

(٧١) انظر درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٥١/١.

وذكر ابن القيم أن التفريق بالفارق النفسي ليس في السالكين فقط، وهذا من فهمه وسعة علمه، فإن الفلاسفة قديما وحديثا من زعم أن العاقل متى كان له وازع من نفسه قاهر، لم يحتاج إلى أمر غيره ونهيه وضبطه، وهذا ما دعت إليه كثير من الفلاسفة المعاصرة صورتها في اتصال بحقوق الأفراد، فنادوا أن الحق الفردي أسبق من الخير، كون الناس في حقيقتهم هم أفراد ابتداء يختلف بعضهم عن بعض، وبسبب العلاقات اللازمة لتجمع الأفراد، ينخرط الناس للتعاون بينهم في تربياتهم وفق غايات فردية؛ فتكون الذات الفردية سابقة على الغاية (٧٢).

وقد بين ابن القيم منزلت الفرق النفسي وخطورته على عقيدة المسلم، وأن فرار سالكي الطريق للفناء، هروب من الفرق الطبيعي، نتيجته الوقوع فيها هو أشنع منه، حين قالوا بجمع أسقط التفرقة الشرعية، فهم في فرقهم النفسي لا يتجاوزونه (٧٣)، ولعلمهم يحسنونه ويجعلونه الصواب، وهم بذلك يفسدون دينهم، قال ابن تيمية: "الإنسان إذا فسدت نفسه أو مزاجه يشتهي ما يضره ويلتذ به، بل يعيش ذلك عشقا يفسد عقله ودينه وخلقه وبدنه" (٧٤).

٣. اتجاه الفرق العرفي والقانوني.

بين الإمام ابن القيم العلاقة والتراتبية بين الفرق الطبيعي والفرق القانوني أنهم انطلقوا من الحركات الطبيعية الاضطرارية الموجبة للتغيرات، إلى حركات النفس الاختيارية الموجبة للجنائيات، ومشهد هذا الفرق هو "مشهد رسوم الطبيعة ولوازم الخلقة الإنسانية، وتركيبه من البدن والنفس والطبيعة والأخلاق الحيوانية، هذه الخلقة لا تقهر إلا بقاهر إما من نفسه، وإما من خارج عنه، وأكثر النوع الإنساني ليس له قاهر من نفسه فاحتياجه إلى قاهر فوقه يدخله تحت سياسة ينتظم بها أمره ضرورة" (٧٥).

كانت "نظرية العقد الاجتماعي التقليدية والتي تقضي بأن مبادئ العدالة موضوع اتفاق أصلي وعليه فإن تصور من انخرطوا في تعاون اجتماعي قد اختاروا معا في موقف جماعي المبادئ يعود إليها تحديد الحقوق والواجبات وتقاسم المنافع" و"اقتضت صياغة العقد الاجتماعي

(٧٢) انظر: الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ص ٢٢٦.

(٧٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ٢٧٨.

(٧٤) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، ١٩/ ٢١.

(٧٥) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ٤٤٨.

مجموعة من الناس مطلوب منها أن تقرّر بشكل نهائي ما يعتبر عدلاً أو لا عدل بين أفرادها" (٧٦)، إلا أن الفلاسفة الذين نظروا فيه افراطاً في مصداقيته وتشريعته، ما يجعل التفريق به غلواً مستشنعاً، هذا الإفراط في قبول مثل هذا الفرق يجعل ما كانت عليه المجتمعات كأكلة لحوم البشر، وتقديمهم ضحايا، ودفن المولودة، وعبادة البشر، وممارسة السحر، وغيرها مقبول ما دام قد أقره المجتمع، ولذا جاء الفارق الشرعي هو الصحيح، والنافع للناس والضابط لدينهم وديناهم.

٤ . اتجاه الفرق الشرعي .

قال ابن تيمية: " من جعل من الصوفية الفناء غاية وقال إنه يفنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة فهذا غلط عند أئمة القوم... فهم إذا شهدوا خلقه لكل شيء ولم يشهدوا إلا هذا الجمع استوت الأشياء كلها في شهودهم لشمول الخلق والمشية والقدرة لكل شيء، وهذا شهود لقدره، لا لشرعه ودينه" (٧٧)، لذا جاء وصف الإمام ابن القيم للسالكين في طريق الفناء، بعد مجيء الأمر الشرعي، أنهم حاصوا واضطربوا، ففرق عين جمعيتهم، قال: " ومن هؤلاء من يسقط الأوامر والنواهي جملة، ويرى القيام بها من باب ضبط ناموس الشرع، ومصالحة العموم، ومبادئ السير، فهي التي تحث أهل الغفلة على التشمير للسير" (٧٨).

وهذا من دقيق الكلام في هذه المسألة، والمتمثل في مغايرة عدد من الآراء تجاه الأمر الشرعي الإلهي، في غايته ومقصده؛ فجعلوا بعث الرسل و ورود الأمر والنهي إنما هو لضبط حياة الناس فيما بينهم، وبرروا ذلك قدرة العقل الإنساني على جلب المصالح ودفع المضار وبهذا قالت المعتزلة (٧٩)، والفارابي (٨٠)، وابن رشد (٨١)، وإن كانت أقوالهم في نطاق فلسفي بحث، فإن بعض السالكين يصل لنتيجة قولهم وإن لم يكن ذلك مقصده وغايته.

(٧٦) الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ص ١٨٤، ١٨٥. بتصرف يسير.

(٧٧) كتاب الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ٤٤١.

(٧٨) مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ٢٧٦.

(٧٩) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٣١٦.

(٨٠) كتاب الملة ونصوص أخرى، أبو نصر الفارابي، ص ٤٤ وما بعدها.

إن الإنسان مضطر إلى الشرع في حياته الدنيا، فلا بد له من حركة يجلب بها نفعاً، أو يدفع بها شراً، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه أو تضره، وهو عدل الله تعالى في خلقه، فلا يمكن للناس أن يعيشوا بلا شرع يميزون به^(٨٢)، وليس الشرع ما ذهب إليه الفلاسفة من جنس قولهم العقد الاجتماعي ونحوه، فإن كان فيه عدل فهو نسبي ناقص، كما تدخل فيه أهواء الواضعين لمبادئ المصالح، ومن فضل الله تعالى في الفرق الشرعي، أن ما سواه يكون في حال الاجتماع البشري، أما الفرق الشرعي فهو ملازم للإنسان في جميع أحواله؛ أجمع بالناس أو انفرد بنفسه، إذ لا بد له من فعل وترك،

ثالثاً: مناقشة المسألة.

١. خطورة الفرق النفسي.

يعد الفرق النفسي أخطر أنواع الفرق، على الإنسان والمجتمع، إذ يميل بصاحبه حيث يميل به الهوى، فلا تثبت حقيقة ولا يقوم مبدئ، فكل إنسان يفرق حسب ما تمليه نفسه، ويبقى الإنسان مقياس كل شيء، ما تجده النفس أو حضورها؛ هو من الموضوعات التي يدور حولها الصراع الفلسفي والقانوني ولذلك طرح بعض الفلاسفة المعاصرين سؤالاً يناقش إمكانية حد حقوق النفس، وفق ما تتطلبه "فالسؤال المطروح لا يتعلق بما إذا كانت الحقوق واجبة الاحترام، بل ما إذا كانت هذه الحقوق قابلة لتحديدها على نحو لا يفترض أي تصور معين للخير"^(٨٣) فإذا كانت هذه الحقوق يصعب ضبطها وحدها عند أفراد يطالبون بها، وينازعون الناس فيها، فكيف إذا كانت عسيرة عن البوح بما تجده النفس، فهي في غموضها يضطرب السالك في أمرها فلا ينطق بها ولا يمكنه التعبير عنها، فهم لما ضاق بهم النطق بها عدلوا إلى التعبير عنها بالإشارة، ثم عدلوا عن الإشارة لدقتها، فالإشارة تتناول محبا ومحبوا^(٨٤)، فتبقى تصطلم في نفوسهم، وتحرق شغاف قلوبهم، وهم مع ذلك مختلفين، ولا سبيل للاتفاق إلا بشرع، قال ابن بطه: "فإنك لا ترى رجلين متفقين اجتماعاً جميعاً في الاختيار والإرادة؛ حتى يختار أحدهما ما يختاره الآخر

(٨١) تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٥٥٥.

(٨٢) انظر: التدمرية، ابن تيمية، الصفحات: ٢١٣، ٢١٤.

(٨٣) الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ص ٣٠٣، بتصرف يسير.

(٨٤) انظر: طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٥٨٣ بتصرف.

ويرذل ما يرذله، إلا من كان على طريق الاتباع واقتفى الأثر والالتقياد للأحكام الشرعية والطاعة الديانية، فإن أولئك من عين واحدة شربوا فعليها يردون وعنهما يصدرون" (٨٥).

٢. الغيرية المعكوسة في الفكر التفكيكي.

ذكر الإمام ابن القيم في تعلق هذه المسألة بالفناء؛ قول الإمام الهروي: "الفكرة في عين التوحيد: اقتحام بحر الجحود"، قال ابن القيم: "هذا بناء على أصله الذي أصله وانتهى إليه في كتابه عن الفناء... فإنه لا يتصور منه التوحيد إلا ببقاء الرسم وهو الموحد وتوحيده القائم به، فإذا وحده شهد فعله الحادث ورسمه الحادث، وذلك جحود لحقيقة التوحيد" (٨٦).

وهنا المقارنة في عكس هذا الخلل، فالسالك يجحد رسمه ووجوده، ويجحد فعله وهو التوحيد، فالذي يوحد الله وهو يستشعر هذا التوحيد فإن له حضور مزاحم، بالتالي فكل من وحده جاحد، وهذا السلوك قصور ونقص، ووقوف في بداية الطريق، ومع ذلك يوحد في الفكر الفلسفي له عكس، وهو أخطر منه على نفس الإنسان، إذ تجد هذه الفلسفة في إلغاء الآخر ما يحقق وجود الذات وامتلاك الحرية، أو ما يسمى بالتأسيس لغيرية لا يمكن اختزالها أو دمجها بنظام الأنا، بل تحرر الذات من حريتها (٨٧)، وهذا غلو في الحرية وانفلات منها، يقابله فناء السالك الذي يسعى لإلغاء شعوره بوجوده، فيبقى بمشهوده فقط، وهو الفناء عن شهود السوي، وهذا ضعف وتطرف، يوازيه نمط من التطرف لكنه عكسه.

المطلب الثالث: المعرفة.

السالك يسعى للمعرفة ويبارسها فهي فعله ووصفه، لكنه بعد أن يصل يفنى عن نفسه العارفة، ثم يفنى عن المعرفة ذاتها فلا يبقى إلا المعروف، فأطراف المعرفة ثلاثة عارف متشخص، وفعل العارف، ومعروف، وهذه الأطراف يصعب على العقل الفصل بينها حقيقة، فهي توجد في وقت واحد ويستلزم وجود كل واحد منها وجود الآخر، ولا يتصور العقل البشري وجود عارف دون معرفة ومعروف، لكن تظهر في الدراسات التي تناولت الشعور الإنساني ففيه تظهر

(٨٥) الإبانة، ابن بطّة، ٢ / ١١٠.

(٨٦) مدارج السالكين، ١ / ١٧٧.

(٨٧) انظر: جاك دريدا، اشراف: محمد الزين، ص ٢٩٦، بتصرف يسير.

دعوى انفصال هذه الأطراف الثلاثة، وبسببه وقع تداخل بين مذاهب وتيارات تحت هذه المسألة.

أولاً: صورة المسألة.

قال الإمام ابن القيم في تفصيل الدرجة الأولى من الفناء عند السالكين: "فناء المعرفة في المعروف، هو غيبة العارف بمعروفه عن شعوره بمعرفته ومعانيها، فيفنى به سبحانه عن وصفه هنا وما قام به، فإن المعرفة فعله ووصفه... فيفنى أولاً في المعرفة، ثم تفنى المعرفة في المعروف" (٨٨)، وقال: "حقيقة الفناء المشار إليه: هو استهلاك الشيء في الوجود العلمي الذهني... فيشيرون إلى أمرين أحدهما أرفع من الآخر، الأول: الفناء في شهود الربوبية والقيومية... وأن جميع الموجودات منفصلة لا فاعلة... الثاني الفناء في مشهد الإلهية وحقيقته الفناء عن إرادة ما سوى الله" (٨٩).

ثانياً: توسيع المسألة.

١. المعرفة والحقيقة.

الحقيقة وما يتعلق بها من مفاهيم المعرفة والإدراك، اسم تتنوع فيه المعاني تبعاً للنسق، ومنه الفلسفي والصوفي، في الفلسفة: الحقيقة هي تطابق الشيء والعقل، سواء كانت حقيقة منطقية وهي اتفاق العقل مع نفسه بلا تناقض، أو الحقيقة المادية وهي اتفاق العقل مع الشيء الواقعي سواء كان مادياً أو نفسياً (٩٠)، قال القشيري: "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية" (٩١)، وصف ابن تيمية الحكمة التي دعا لها الفلاسفة، والحقيقة التي سعى لها السالك، بأن الفلاسفة غاية حكمتهم تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها وهذا من أقل ما جاءت به الرسل، فالمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتأله فإن النفس لها قوتان علمية وعملية وهؤلاء جعلوها في العلم فقط، ومنهم من قال النفس إنما تبقى ببقاء معلومها... وقد غلطوا من وجوه: منها ظنهم أن كمال النفس بمجرد العلم،

(٨٨) مدارج السالكين، ٣/ ٤٠٧.

(٨٩) المصدر السابق، ٣/ ٤١٣. بتصرف يسير.

(٩٠) انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ١/ ٤٨٦.

(٩١) الرسالة القشيرية، القشيري، ص ٤٤.

وظنهم أن هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية، وهذا من جنس قول السالك طريق الفناء: أن سعادة النفس أن تشهد الله وأن تراه فحقيقة ذلك عندهم هو العلم بما تصورته من الوجود المطلق وصاحب كتاب المضمون به على غير اهله إذا تكلم في رؤية الحق قال هذا يعود مراده الى كمال العلم بالله^(٩٢).

وتصبح الحقيقة غامضة مبهمة حين تضطرب مدلولاتها وفق اتجاهات الفلسفة والتصوف، إذ يذهب بعض الفلاسفة إلى أنه في حالات معينة تكون المدلولات فارغة من أية دلالات وهذا في مسائل الرياضيات المجردة وهو من طبيعتها العلمية ولا مخالفة عليها، لكن الاختلاف مع تلك المثقلة بالمعارف، وحين يجعل المعرفة محصورة فيما تتناوله إرادة الإنسان هو الأصل في قيام المعرفة، وهذا قول منكري الغيب: "الإنسان تكون لديه سبب لمعرفة الأحداث التي يدركها أو يتذكرها"^(٩٣)، وهذا الوصف يجعل النفس هي المحك في قيام المعرفة وحقيقتها، فالإنسان وفق أسبابه التي تدفعه لمعرفة ما تختلف حسب بواعث الناس ومطالبهم.

كما يوجد مصادمة فلسفية في هذه المسألة وهي قريية جدا مما ذكره ابن القيم فيما يسلكه السالك في الفناء، أو تفاعل العقل مع المعرفة، بحيث تتحول المعرفة إلى أوهام، يقول رسل عن تفاعل العقل مع معرفة ما "تؤدي هذه النظريات إلى مذهب التوازي النفسي الفزيائي، كقولهم أننا نرى جميع الأشياء في الإله... هذه نظريات تعاني أوهاما تدعي عكس صورة العالم كما بمرآة، وهي تشعر بشيء وهمي لا يفلح في تصديقه إلا فلاسفة مدربون على اللامعقول"^(٩٤)، وبما أنها أوهام؛ لذلك يصعب التعبير عنها فيما يسمى العلاقة بالحقائق غير اللفظية، حملت عدد من الفلاسفة لانتقاد الزعم الفلسفي الصوفي القائل بوجود معرفة لا يمكن التعبير عنها بالكلمات، ثم يتناقضون، فيستخدمون الكلمات للإخبار عما هي هذه المعرفة، هؤلاء هم أقرب الفلاسفة من الغربيين مثل برغسون وهيغل^(٩٥)، للفناء الصوفي عند المسلمين وهذا ما ينطبق على بعض السالكين طريق الفناء فهم يتكلمون عما لا يستطيعون التكلم عنه.

(٩٢) انظر: كتاب الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ٣٨٥.

(٩٣) ما وراء المعنى والحقيقة، ببرتاند رسل، ٢٣٨.

(٩٤) بحث في المعنى والصدق، ببرتاند رسل، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، ص ١٨٤. بتصرف يسير.

(٩٥) انظر: ما وراء المعنى والحقيقة، ببرتاند رسل، ص ٣٦٠.

٢. العلم والمعرفة.

لفظ العلم أوسع إطلاقاً من المعرفة، قال تعالى: ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [سورة محمد: ١٩] واسمه سبحانه وتعالى العليم، ووصف سبحانه نفسه بأنه عالم وعليم وعلام، وأخبر أن له تعالى علماً، وما اختاره الرب تعالى لنفسه هو الأكمل والأشرف، والعلم بعموم يتعلق بأحوال الشيء، وهو يشبه التصديق، لذا جاء الأمر في القرآن بالعلم، أما المعرفة فتتعلق بذات الشيء، وهي حضور صورة الشيء، فهي تشبه التصور، وتذكر الشيء بعد أن كان غائبا عن النفس قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [سورة البقرة: ٨٩] وقال تعالى: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة: ١٤٦] وقوله: ﴿ وَجَاءَ إِخْوَةَ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ [سورة يوسف: ٥٨]، (٩٦)، والذي عليه أئمة الطريق، والمعتدلين من الطائفة بالعارف هو من عرف الله سبحانه وصفاته وأفعاله، ثم صدق في معاملته وأخلص نيته ومقصده، وانسلخ من أخلاقه الرديئة (٩٧).

في طريق السالكين ترتبط المعرفة بالتجربة، ثم الإفصاح عنها، ومع اضطراب المفاهيم عند السالك في مفهوم العلم والمعرفة من جهة، فمن جهة أخرى يظهر الاضطراب عند التعبير عن تجربة السالك بالألفاظ؛ حيث تستقل التجربة في الفناء عن العقل والعلم، وعن التسليم لأي قانون، ذلك أن المعرفة عند السالك لا تقبل الشك، وقد أورد القشيري من أقوال الطائفة: "اليقين هو المكاشفة، وهي في كلامهم عبارة عن ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء للريب، وربما أرادوا ما يقرب مما يرى النائم بين اليقظة والنوم" (٩٨) والطريق لهذه المعرفة والوصول للحقيقة يكون بطريق الإلهام وهو ما يقع في القلب، بالتالي يرى السالك أن معرفته يقينية ولا تخضع للعقل ولا تقبل النقد، قال الجرجاني في الإلهام: "ما يلقي في الروح بطريق الفيض، وقيل ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو للعمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في

(٩٦) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ٣/٣٦٨.

(٩٧) انظر: المصدر السابق، ٣/٣٦٩ وما بعدها، بتصرف.

(٩٨) الرسالة القشيرية، القشيري، تحقيق: نواف الجراح، ص ١١٤. بتصرف يسير.

حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين^(٩٩) وهذا يؤدي إلى "أن التجربة الصوفية يصعب التعبير عنها بالألفاظ، ولا يعرفها إلا من جربها... ولهذا وضع الصوفية أنفسهم خارج إطار النقد وأحجموا عن الدخول في مناظرات عقلية، لأنها تجعل السالك يتنازل عن مصدر معرفته وهو الذوق والقلب"^(١٠٠)، قال ابن تيمية: "طائفة من السالكين إذا استوى عنده أمران في الشريعة رجح بمجرد ذوقه وإرادته، فالترجيح بمجرد الإرادة التي لا تستند إلى أمر علمي باطن ولا ظاهر لا يقول به أحد من أئمة العلم والزهد"^(١٠١).

هذه العلاقة لا تظهر عن العباد والسالكين فقط بل هي مطروحة في الفلسفة، أنها تأتي مفتعلة مقصودة، وتأتي دون إرادة، يقول ديكارت عن سبب الانفعالات: "أحياناً يسببها عمل النفس التي تصمم على تصور هذا الغرض أو ذاك، أو الانطباعات التي تتلاقى عن غير قصد في الدماغ كما يحصل حين نشعر بأننا تعساء أو فرحون دون أن نستطيع قول أي شيء حول سبب ذلك"^(١٠٢)، لذا ظهر عدد من الفلاسفة مثل هيغل؛ في فلسفته المثالية، أن من العلاقة بالحقائق غير لفظية، وقال بوجود مطلق غير موصوف؛ يحرك العالم، وقد صرح أنها فلسفة يصعب وصفها، لكنه استخدم الكلمات للإخبار بوجودها، ما دفع باتهام هذه الفلسفة بالتناقض^(١٠٣)، وهذا ما ينطبق على السالكين طريق الفناء، فهم يتكلمون عما لا يستطيعون التكلم عنه، ويشيرون إلى معارف لا ضابط لها، ويظهرون في أحوال لا يسلم لهم بها، وهذا من دقيق الكلام الذي نبه عليه الأئمة في حال السالك طريق الفناء فقال شيخ الإسلام: "يلتبس على كثير من السالكين فيظنون أن الطريقة الكاملة أن لا يكون للعبد إرادة أصلاً، وأن قول أبي يزيد: أريد ألا أريد، لما سئل ماذا تريد، نقص وتناقض لأنه قد أراد"^(١٠٤)، "البدع كثرت في باب العبادة أكثر

(٩٩) التعريفات، الجرجاني، ص ٥١.

(١٠٠) انظر: المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي، هيفرو محمد ديركي، ١٢٣

(١٠١) جامع الرسائل، ابن تيمية، ٩٢ / ٢.

(١٠٢) انفعالات النفس، رينيه ديكارت، ص ٧٧. بتصرف يسير.

(١٠٣) انظر: ماروآء المعنى والحقيقة، ببرتاند رسل، ص ٣٦٠.

(١٠٤) جامع الرسائل، ابن تيمية، ص ١٢٠.

كما كثرت في باب الاعتقاد والقول، لأن الإرادة يشترك الناس فيها أكثر مما يشتركون في القول، فالقول لا يكون إلا بعقل، والنطق من خصائص الإنسان، أما جنس الإرادة فهو مما يتصف به كل حيوان... بدع المتأخرين من العباد والزهاد والصوفية لم يكن عامتهم في زمن التابعين، بخلاف أقوال أهل البدع القولية، فإنها ظهرت في زمن الصحابة والتابعين، فعلم أن الشبهة فيها أقوى وأهلها أعدل، وأما بدع هؤلاء فأهلها أجهل وهم أبعد عن متابعة الرسول " (١٠٥)، فالمعرفة في مجالات استعمالها، تستعمل فيما سبق تصوره من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب فإذا تصور وحصل في الذهن قيل عرفه، فالمعرفة لتمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره واشتبه، فالمعرفة تميز له وتعيين (١٠٦)، ثم هذه المعرفة لا تبقى مستقلة عند السالك، حيث يتداخل فيها الخيال مع التاريخ والواقع؛ فيصعب التمييز، يؤدي لصعوبة الإفصاح عنها، فهي نتاج تجربة باطنية عنيفة منفردة بتجارب فردية مستقلة لكل منها طرفها، وهذا يؤدي لتحور المعنى الدلالي في معنى المعرفة ودلالاتها، فيكون مختلف بين السالكين من أهل الطريق؛ عما عليه اللفظ في أصله، بل يحتمل معاني متجددة بحسب الاصطلاحات، لكنه بأي حال لا يخرج عن تمييز وتفريق.

وفي الوقت الحالي بدت المعرفة تظهر ضبابية خطيرة، حين يكون ما تراه النفس، وكل نفس معرفة، لقد ظهرت العناية بالمعرفة الصوفية عند فلاسفة العرب المعاصرين منهم عبد الرحمن بدوي؛ والذي جعل التجربة المعاشة هي المصدر الرئيسي- للمعرفة الإنسانية والتجربة الذاتية تحديداً، وهذا يبرره تداخل التصوف عنده مع الفلسفة الوجودية التي تركز في المعرفة على وجود الفرد أساس فلا تعترف إلا بالوجود الإنساني حقيقة مطلقة لا يعلوها حقيقة (١٠٧).

(١٠٥) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ١٩ / ١٤٩. بتصرف يسير.

(١٠٦) انظر: بدائع الفوائد، ابن القيم، ٧٥ / ٢.

(١٠٧) انظر: عبد الرحمن بدوي رائد الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، د. محمد فاضل عباس، ص ٢٨١.

ثالثاً: مناقشة المسألة.

١. الوجود الذهني وحقيقته، وأهميته في المعرفة.

من اعقد الأسئلة التي تثار في الفكر الفلسفي يقول رسل: "السؤال كيف أفكر في أشياء لا يمكنني أن أخبرها؟ معظم الفلاسفة لا يرغبون في مواجهة هذا السؤال... الفعليون يفشلون في إدراك معظم المعرفة التي يقبلونها على علاتها تفترض أحداثاً ليس لنا خبرة فيها" (١٠٨).

عزوف الفلاسفة عن هذا السؤال فضلاً عن الإجابة عليه هو من الموضوعات الدقيقة التي أشار إليها الإمام ابن القيم، حين وصف هذا الضعف، وأنه يصيب السالك في باب الفناء، وأن العجز عن بيان ما في النفس دليل على الضعف، قال: "إن الفناء إنما يعرض لضعف النفس عن حمل وارد المحبة فتمتلئ به وتضعف عن حمله فيفنيها ويغيبها عن تمييزها وشهودها" (١٠٩)، وقال: "وفرق بين إسقاط الشيء عن درجة الوجود العلمي الشهودي، وإسقاطه عن رتبة الوجود الخارجي العيني... والمقصود فناء شهود العيان" (١١٠).

حديث النفس راجع للنفس، لكن المجال هنا متعلق بالعبادة والعلم والمعرفة، والطريق إلى الله تعالى قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة يوسف: ١٠٨] قال ابن كثير في تفسيره: "يقول الله تعالى لعبده ورسوله إلى الثقلين الإنس والجن، أمرا له أن يخبر الناس أن هذه سبيله، أي طريقه ومسلكه وستته، وهي الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، يدعو إلى الله بها على بصيرة من ذلك، ويقين وبرهان، هو وكل من اتبعه، يدعو إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ على بصيرة ويقين وبرهان شرعي وعقلي" (١١١)، وقال ابن تيمية: "إن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو غيره هو

(١٠٨) ما وراء المعنى والحقيقة، ببرتtrand رسل، ترجمة: محمد عمارة، ص ٢٣٦.

(١٠٩) طريق المهجرتين، ابن القيم، ص ٥٨٤.

(١١٠) مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ١٨٢.

(١١١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٢/ ٥١٤.

ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته بالعقل أو بغيره، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفسها... وثبت ما أخبر به الرسول ﷺ" (١١٢).

٢. الانعكاس في المعرفة.

المعرفة في مصادرها محددة وبيّنة، فالناس يعرفون بعض معارفهم بفطرتهم كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، و بعضها بما يعرفونه من العلوم الضرورية بفطرتهم كعلمهم أن الكل أكثر من الجزء، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم كالاستدلال على وجود الكاتب بوجود الكتابة أو القياس أو الاستقراء، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبياناتهم لهم وهدايتهم إياهم.

ينعكس الفكر على نفسه في قراءة الفكر والوجود، ثم انعكاس أحدهما على الآخر، في تغليب الفكر أو الواقع منطلقاً للمعرفة، الانعكاس الفلسفي هو أحد أنماط البحث في نظرية المعرفة (١١٣) من خلالها تقوم معرفة مصنوعة تتعلق بعالم الباحث الحسي المادي والنفسي، وما يتعلق بحياته وعيشه، ثم ما وراءه، كما يخضع للانعكاس ما ينتجه الفكر، أو رؤية المفكر الخاصة في الأشياء، وما يترتب عليها من مشكلات وقضايا، ترتبط هذه المسألة بالفرق النفسي وما تتفاعل النفس معه في التجربة الصوفية، فالفيلسوف يعيد قراءة الفكر والوجود من خلال فكره، في حين يعيد السالك قراءة الفكر والوجود من خلال شعوره، أو غيبته بمحبوبه، أو استغراق لذته بعبادته، وهذه مخاطرة، فالفناء وغيبية السالك ثم استثمار هذا الفناء في معرفة، هو خطأ ولا يقوله أحد، فالطريقة العلمية تكون بصحة النظر من الأدلة الموجبة للعلم، كتدبر القرآن والحديث، والطريقة العملية بصحة الإرادة والأسباب الموجبة للعمل، وقول القائل: العبد يكون مع الله كالميت مع الغاسل، لا يصح، ولا تبني عليه معرفة، ولا يقوم عليه عمل، وهو مع هذا هو مخالف للطبيعة البشرية في أخص سماتها وهو الإرادة والاختيار، قال رسول الله ﷺ: (تسمّوا بأسماء

(١١٢) درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية/ ١/ ٥٠.

(١١٣) يوجد ثلاثة أنماط للانعكاس الفلسفي؛ المثالي: انعكاس الفكر على الواقع، ومنها المادي: بانعكاس الواقع المادي على الفكر ويمثله المادية في كل مراحلها، ومنها التلفيقي: حيث يجمع بين النمطين، فتصبح المعرفة انعكاس للواقع. لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، فريدريك إنجلز، ص ٥٢، وما بعدها.

الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن، وأصدقها حارث وهمام^(١١٤)، "قال وأصدقها أي مطابقة لمعانيها، حارث ومعناه الكسب، وهمام وهو الذي يهيم بالأمر ويعزم عليه"^(١١٥).

فطريق العلم لا بد فيه من العلم النبوي الشرعي، وأن يكون العمل مطابقاً لما أخبر به الرسول ﷺ، وهذا هو الطريق الصحيح، أما من غلط من أرباب السلوك وغيرهم في الطريق إلى الله، فهم قد يريدون الله تعالى، لكن لا يتبعون الأمر الشرعي في إرادته، فيعبدونه أحدهم بما يظنه يرضيه ولا يكون كذلك^(١١٦).

المطلب الرابع: التحسين والتقييح.

أولاً: صورة المسألة.

ذكر الإمام ابن القيم، قول الإمام الهروي: "مشاهدة العبد الحكم، فلا تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم" ثم قال: "هذا الكلام إذا أخذ على ظاهره فهو أبطل الباطل... إذ له محمل آخر مبني على أصول فاسدة... فالأفعال بالنسبة إلى المشيئة والإرادة مستوية لا توصف بحسن ولا قبح، فإذا تعلق بها الأمر والنهي، صارت حينئذ حسنة وقيحة"^(١١٧).

موضوع الخير والشر، والحسن والتقيح، من أكبر الموضوعات التي خاضت فيها العقول، وبسبب الخلاف فيها انشعبت العديد من الفرق وتباينت، كما ظهرت الفلسفات تنظيراً، أو نقضاً ومعارضة.

وكان عرض الإمام ابن القيم لهذا المسألة من عمق فهمه ودرايته، حيث قيد ما انفلت، وبين الأصول، وما ترتب عليها، وفي هذه المسألة نعرض أبرز المدارس الفكرية التي تناولت هذه المسألة، ثم بيان موقف السلف منها.

(١١٤) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الأسماء، حديث رقم (٤٩٥٠). حكم المحدث: صحيح دون قوله تسموا بأسماء الأنبياء.

(١١٥) عون المعبود، محمد شرف الحق العظيم آبادي، ١٣ / ٢٠٠

(١١٦) انظر: جامع الرسائل، ابن تيمية، ٢ / الصفحات: ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢. بتصرف.

(١١٧) مدارج السالكين، ابن القيم، ١ / ٢٦٠.

ثانياً: توسيع المسألة.

من الأصول الفاسدة التي يحمل عليها قول سالكي طريق الفناء في الجمع، ترك التفريق بين الخير والشر، بين الحسنه والسيئه، بين المحبوب والمكروه، بأنها جميعها مخلوقة مصنوعة من الله تعالى، وأنها مرادة لله تعالى إرادة كونية، خاضعة لمشيئته وأمره، ولذلك استعرض ابن القيم موقف السالكين في هذا الأمر أنه لما ورد عليهم قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٨] "اعتاص عليهم كيف يكون مكروها له وقد أراد كونه، وكيف لا يحبه وقد أراد وجوده... فشهدوا في مقام الفناء كونها محبوبة الوجود، والكون كله محبوبة، فأحبوا جميع ما في الكون" (١١٨).

١. تفسير الخير والشر في العالم.

ما يفعله الله تعالى هو خير محض وهو محض العدل والحكمة، وما يوجد في هذا العالم من شر فهو لا يكون إلا مفعولاً منفصلاً، لا يكون وصفاً له سبحانه ولا فعلاً من أفعاله، وكون الشر شراً هو أمر نسبي، فهو خير من جهة تعلق فعل الرب وتكوينه به، وشر من جهة نسبته إلى ما هو شر في حقه، فالوجه الأول هو خير من جهة نسب منه إلى الخالق سبحانه خلقاً وتكويناً، وهو شر من جهة نسبته إلى من هو شر في حقه؛ فقتل الصائل شر بالنسبة للصائل الباغي، خير محض وحكمة واحسان للناس (١١٩).

مفهوم الخير والشر من الموضوعات التي شغلت بها العقول، وصنفت في الكتب والمقالات، قديماً وحديثاً، وهو من الموضوعات الحضارة دائماً، ومفهوم الشرور في العالم من المسائل الفلسفية القديمة، التي اعتاصت فيها العقول، ومنهم أفلاطون في تنزيه الإله، وأنه لا يفعل إلا الخير، يقول: "الخير ليس له من مصدر سوى الإله، أما الشر؛ فلنبحث له عن مصدر غيره" (١٢٠)، وزعمت الرواقية أن الخير الأعظم هو "معرفة العقل هدفه الحقيقي وهو الغاية

(١١٨) المصدر السابق، ١ / ٢٨٣. بتصرف.

(١١٩) انظر: بدائع الفوائد، ابن القيم، ٢ / ٢٤٢.

(١٢٠) الجمهورية، أفلاطون، ص ١٣٥.

الأساسية لميله الذاتي، وهو الانسجام والوفاق في الأفعال التي تُكوّن الحياة" (١٢١)، وهذه فلسفات وثنية بعيدة عن العلم الشرعي، وشمولية خلق الله تعالى، إلا أن فيها ما يقارب فعل الصوفي السالك سبيل الفناء وخاصة الفناء في الإرادة الكونية، وما صنفوا فيه في الجمع والفرق، قال ابن القيم في تعليقه على بعض سالكي طريق الفناء القائلين بالجمع: "كذبوا وتناقضوا؛ فإنما أحبوا ما تهواه نفوسهم وإرادتهم، فإذا في الكون ما لا يلائم أحدهم ويكرهه طبعه؛ أبغضه ونفر منه وكرهه، مع كونه مراداً للمحجوب" (١٢٢)

٢. علاقة الحسن والقبح بالنافع والضار.

من المهم ضبط نتاج المسألة، من خلال صياغة مقدماتها، لبيان علاقة الحسن والقبح بما هو نافع وضار، وذلك كالتالي:

أ. أسبقية الفطرة.

فالنفس البشرية مجبولة على محبة العدل وأهله وبغض الظلم وأهله، هذه المحبة التي في الفطرة هو المعنى بكونه حسناً، وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحاً، ونفوس بنى آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح ذلك.

ب. خصائص العقل البشري.

عقل الإنسان يتميز بما اختص به من صفات وأهمها أن يعلم الإنسان ما ينفعه فيفعله ويعلم ما يضره ويتركه، والمراد بالحسن النافع والمراد بالقبح الضار... نفوس البشر- مجبولة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها... وهذا مما هو مشتهر في جميع الأمم بما تقرّر في الفطرة المشتركة فهو من لوازم الإنسانية (١٢٣).

(١٢١) رسالة في النظام الفلسفي الروافي، آجرو، ص ٢٢٤.

(١٢٢) مدارج السالكين، ابن القيم، ١/ ٢٨٣.

(١٢٣) انظر: كتاب الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ٣٥٤.

ج. الجميل والقيح.

العقل يجب الحق ويلتذ به ويحب الجميل ويلتذ به وأن محبة الحمد والشكر والكرم هي من العقليات والإنسان له قوتان قوة علمية فهي تحب الحق وقوة عملية فهي تحب الجميل والجميل هو الحسن والقيح ضده، والتفريق بين الحق والجميل تفريق فلسفي (١٢٤).

د. اجتماع الحسن والقيح في المحل الواحد.

الأفعال كلها سواء في نفس الأمر، وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقيح، من الموضوعات المطروحة في الفكر، وتنازعتها الفرق والمذاهب الفلسفية، فدعوى أن الحسن ليس فيها لذاتها ما يجعلها حسنة لأنها منشأ مصلحة، ولا السيئ فيه لذاته ما يجعله سيئ أو قبيح لأنه منشأ مفسدة، نشأ الخلاف في هذه المسألة على أمرين هما:

النزاع في الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقيحه، فيكون منشأ للحسن والقيح.

النزاع في الثواب والعقاب على حسن الفعل أو قبحه، واقع بالعقل أم بالتشريع.

١. ذهب المعتزلة إلى التلازم بينهما، وذهبت الأشاعرة إلى نفيها (١٢٥).

٢. وفي الفلسفة الحديثة، ذهب بعض الفلاسفة، إلى أن الفعل نفسه ليس فيه حسن ولا قبيح، ولا يوصف بخير ولا شر، وليس في العقل ما يجعل فعلاً حسناً ولا قبيحاً (١٢٦).

والحقيقة أن الفعل الواحد يجتمع فيه الأمران، قال ابن تيمية: "نعقل أن الفعل الواحد يجلب له منفعة ومضرة معاً، والرجل يكون له عدوان يقتل أحدهما الآخر، فيسر من حيث عدم عدوه، ويساء من حيث غلب العدو الآخر... فيشمل الفعل على ما ينفع وما يضر" (١٢٧).

(١٢٤) انظر: المرجع السابق، الصفحات: ٣٥٣-٣٥٦.

(١٢٥) انظر: مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ٢٠ / ١٦١.

(١٢٦) انظر: رسالة في الطبيعة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ص ٤٧٩.

(١٢٧) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ١٩ / ١٦١.

ثالثاً: مناقشة المسألة.

١. مخالفة الفطرة والعقل.

العقل الصحيح لا يخالف الفطرة السليمة، بل يتسق معها، وكثير مما دل عليه الشرع يعلم بالعقل أيضاً، ولا يعارض الكتاب والسنة من المعقولات بل هو من المجهولات (١٢٨)، ولذلك فطر الله عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفة، كما فطرهم على استقباح الكذب والظلم، والفجور، وهي فطرية فيهم لا يخالفها إلا معاند، قال رسول الله ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، والبهيمة تنتج البهيمة، هل تكون فيها جدعاء) (١٢٩).

والأفعال هل يعرف حسننها وقبحها بالعقل أو أن ليس لها قبح وحسن يعرف بالعقل، يتفق الناس بعموم على أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون العقل سبباً لما يحبه ويلتذ به وسبباً لما يبغضه ويؤذيه، هذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما جميعاً أخرى، لكن المعرفة على التفصيل ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من سعادة وشقاوة في الدار الآخرة فهذه لا تعلم إلا بالشرع (١٣٠).

٢. مخالفة الطبيعة البشرية.

قال ابن بطة: "كل من خالف الجادة وعدل عن المحجة واعتمد في دينه على ما يستحسنه فيراه، ومن مذهبه على ما يختاره ويهواه، عدم الاتفاق والائتلاف، وكثر عليه أهلها لمباينة الاختلاف" (١٣١)، وقال: "الذي خالف بين الناس في مناظرهم وهيئاتهم وأجسامهم وألوانهم ولغاتهم، كذلك خالف بينهم في عقولهم وآرائهم وأهوائهم وإراداتهم واختياراتهم وشهواتهم" (١٣٢) التفريق بين الأفعال أنها حسنة وسيئة، كالفرق بين الطعوم والروائح

(١٢٨) انظر: التدمرية، ابن تيمية، الصفحات: ١٤٨، ١٤٩. بتصرف.

(١٢٩) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم (١٣٨٥) (ضمن فتح الباري).

(١٣٠) انظر: التدمرية، ابن تيمية، ص ٢١٥.

(١٣١) الإبانة، ابن بطة العكبري، ٢/ ١١٠.

(١٣٢) المصدر السابق، ٢/ ١١٠. بتصرف يسير.

والمرئيات، ومع تقدير تفاوت الناس في قبول شيء دون آخر؛ لكنهم يتفقون على أن جنس العسل حلو المذاق، ولو قال أحد خلاف ذلك لاتهم في حاسته، كذلك من قال إن الزنا والظلم والغدر ليس في ذاته قبيح، إلا بعد ورود النهي من تشريع إلهي، أو قانون أو عرف، فهذه مغالطة طبيعية فالظلم والغدر في نفسه قبيحا قبل النهي وبعده^(١٣٣). قال الإمام ابن بطه: "الفطرة ها هنا ابتداء الخلق، ولم يعن بالفطرة الإسلام وشرائعه... إنما هي الإقرار لله بالمعرفة"^(١٣٤)، ولذا بعث الله تعالى الرسل لتدل الناس وترشدهم إلى ما به يعرفون العدل، وبينت لهم الأقيسة العقلية فعملت الفطرة بما نهبتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت^(١٣٥).

إن من نظر إلى القدر، فلا حسن ولا قبح، وتساوت عنده، وعظم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، ولم يميز بين العلم والجهل والصدق والكذب، والعدل والظلم، والرشد والغبي، وأهل الجنة وأهل النار، هؤلاء مخالفون بالضرورة لكتاب الله ودينه وشريعته، وهم مخالفون أيضا لضرورة الحس والذوق وضرورة العقل والقياس، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدين والعقل^(١٣٦).

(١٣٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ١/٢٦٦.

(١٣٤) الإبانة، ابن بطه العكبري، ٢/٤٨٨.

(١٣٥) انظر: كتاب الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ٣١٤.

(١٣٦) انظر: التدمرية، ابن تيمية، ص ٢١٨، ٢٢٠. بتصرف.

الخاتمة

١. الحمد لله رب العالمين على تمام البحث، والذي خرج بعدد من النتائج والتوصيات وهي:
باب الفناء في كتاب مدارج السالكين من أبرز أبواب الكتاب وأثقلها موضوعاً.
 ٢. تدرج ضمن موضوعا الفناء مسائل عميقة، منها حظوظ العبد ولذته، والتفريق، والعلم والمعرفة، والتحسين والتقيح، وهي من الموضوعات الدقيقة والغائرة.
 ٣. استطاع الإمام ابن القيم تقديم دقيق المسائل بطريقة واضحة وسهلة ومباشر، بخلاف عرضها المعقد والمضطرب عند الفلاسفة والمتكلمين.
 ٤. ظهر منهج الإمام ابن القيم في تناوله للمسائل المتعلقة بالفناء، بعرضها ثم بيان الموقف الصحيح، بتخليصها مما تعلق به من انحرافات.
 ٥. أغلب مسائل الفناء من المسائل التي شغلت أرباب الكلام والفلسفة.
- التوصيات:

١. دراسة أنواع التفريق، وأثره على المسلم في الوقت الحالي.
٢. دراسة المسائل الدقيقة في باب الصبر من كتاب مدارج السالكين.

المصادر والمراجع

١. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الإمام ابن بطة العكبري، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.
٢. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٣، بيروت، ١٩٩٨م.
٣. انفعالات النفس، رينيه ديكرات، ترجمة: جورج زيناتي، الرافدين للنشر، ط٢، بيروت، ٢٠١٩م.
٤. بحث في المعنى والصدق، بتراند رسل، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠١٣م.
٥. بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق: محمد الفاضلي و د. أحمد أبو الشباب، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣م.
٦. البرجمانية، وليم جيمس، ترجمة محمد علي العريان، آفاق للنشر، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م.
٧. التدمرية، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد السعوي، مكتبة العبيكان، ط٣، الرياض، ١٩٩٥م.
٨. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي، دار صادر، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.
٩. التعريفات، الجرجاني، دار الكتاب العربي، ط٣، بيروت، ١٩٩٦م.
١٠. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تقديم د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.
١١. تهافت التهافت، ابن رشد، مدخل ومقدمة تحليلية: د. محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٨م.
١٢. جاك دريدا، اشراف: محمد الزين، دار الفارابي، ط١، بيروت، ٢٠١١م.
١٣. جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط١، الرياض، ٢٠٠١م.
١٤. الجمهورية، أفلاطون، ترجمة: عيسى الحسن، الأهلية للنشر، ط٢، عمان، ٢٠١٣م.
١٥. حاشية السندي على سنن النسائي، محمد بن عبد الهادي السندي، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، حلب، ١٩٨٦م.
١٦. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ضبط: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.
١٧. دقيق الكلام، د. محمد باسل الطائي، نيو بوك للنشر، ط٣، القاهرة، ٢٠٢٣م.
١٨. الدين في منظور يونغ، اعداد نهاد خياطة، فصلت للدراسات والنشر، ط١، حلب، ٢٠٠٠م.
١٩. الذيل على طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ٢٠٠٥م.
٢٠. الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، تحقيق: نواف الجراح، دار صادر، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.
٢١. رسالة في الطبيعة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد، دمشق، ٢٠١٦م.

٢٢. رسالة في النظام الفلسفي الرواقي، ف. أجرو، ترجمة: د. يوسف هواويني، الفرات للنشر، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩م.
٢٣. رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل، مسكويه، مكتبة الثقافة الدينية، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٢٤. رسائل ابن سبعين، عبد الحق بن سبعين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
٢٥. رسائل الجاحظ الكلامية، عمرو بن بحر الجاحظ، تقديم: علي أبو ملح، دار مكتبة الهلال، ط ١، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٦. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩م.
٢٧. سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي، وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط ١، ٢٠١٨م.
٢٨. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٤م.
٢٩. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الأسدي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٢، القاهرة، ٢٠١٠م.
٣٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٥٥م.
٣١. طريق المهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم، تحقيق: يوسف علي بدوي، دار ابن كثير، ط ٤، بيروت، ٢٠٠٣م.
٣٢. طهارة النفس، مسكويه، تحقيق: محفوظ أبي بكر بن معتومة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٣٣. عبد الرحمن بدوي رائد الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، د. محمد فاضل عباس، ابن النديم للنشر، ط ١، بيروت، ٢٠١٣م.
٣٤. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد شرف الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، ١٤١٥هـ.
٣٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، ١٩٩٧م.
٣٦. قصة الحضارة، ول ديورانت، د. زكي نجيب محفوظ وآخرون، دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٩٩٢م.
٣٧. الكافية في الجدل، عبد الملك الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٩م.

٣٨. كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، عبد الرحيم بن محمد الخياط، تحقيق: نيرج، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٥م.
٣٩. كتاب الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ١، بيروت، ٢٠٠٢م.
٤٠. كتاب الملة ونصوص أخرى، أبو نصر- الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، ط ٢، بيروت، ١٩٩١م.
٤١. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، ط ٣، بيروت، ١٩٩٤م.
٤٢. لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، كوزنيتسوف، فاسيلي. ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٧م.
٤٣. الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ترجمة: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩م.
٤٤. ما وراء المعنى والحقيقة، بيرتراند رسل، ترجمة: محمد عمارة، صفحة سبعة للنشر، ط ١، الجبيل، ٢٠١٩م.
٤٥. مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عامر الجزائر وأنور الباز، مكتبة العبيكان، ط ١، الرياض، ١٩٩٧م.
٤٦. المذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، ترجمة: فؤاد كامل، آفاق للنشر، ط ١، القاهرة، ٢٠١٩م.
٤٧. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الصول في التوحيد، الشيخ حافظ حكيمي، تحقيق: أحمد القادري، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٤م.
٤٨. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م.
٤٩. معجم اللغة العربية المعاصرة، اشراف: د. أحمد عمر، عالم الكتب، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٥٠. المعرفة وحدودها عند محيي الدين بن عربي، هيفرو محمد ديركي، التلوين للطباعة والنشر، ط ١، دمشق، ٢٠٠٦م.
٥١. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بيروت، ١٣٩٢م.
٥٢. النجاة، ابن سينا، آفاق للنشر، ط ١، القاهرة، ٢٠٢٠م.

Romanization of references

1. Al-Ibanah 'an Sharia al-Firaqah al-Najiyah, Imam Ibn Battah al-'Akbari, edited by: Ahmad al-Mazidi, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., Beirut, 2002.
2. Al-A'lam, Khair al-Din al-Zarkali, Dar al-'Ilm lil-Malayin, 13th ed., Beirut, 1998.
3. Infe'alat alnfnfs, René Decart, translated by: George Zenati, Al-Rafidain Publishing, 2nd ed., Beirut, 2019.
4. Bahth fe almanac walsedq, bebertrand Russell, translated by: Dr. Haidar Haj Ismail, Center for Arab Unity Studies, 1st ed., Beirut, 2013.
5. Bada'i' al-Fawa'id, Ibn al-Qayyim, edited by: Muhammad al-Fadhli and Dr. Ahmad Abu al-Shabab, Al-Maktaba al-Asriya, Beirut, 2003.
6. Al-brgmadiyah, William James, translated by Muhammad Ali al-'Aryan, Afaq Publishing, 1st, Cairo, 2016.
7. Al-Tadmuriyah, Ibn Taymiyyah, edited by: Dr. Muhammad Al-Suwai, Al-Ubaikan Library, 3rd ed., Riyadh, 1995.
8. Al-ta'arruf lemthhb ahl altsouf, Abu Bakr Al-Kalabadhi, Dar Sadir, 1st ed., Beirut, 2001.
9. Al-tarifath, Al-Jurjani, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 3rd ed., Beirut, 1996.
10. Tafser Al-Qur'an Al-adhem, Ibn Kathir, presented by Dr. Youssef Al-Mara'ashli, Dar Al-Ma'rifah, 2nd ed., Beirut, 1987.
11. Thafut al-thafut, Ibn Rushd, Mudkhl wa mukuddema thliliih: Dr. Muhammad Al-Jabri, Center for Arab Unity Studies, 1st ed., Beirut, 1998.
12. Jak Derrida, Supervision: Muhammad Al-Zain, Dar Al-Farabi, 1st ed., Beirut, 2011.
13. Gami' al-rs'ail, Ibn Taymiyyah, Investigation: Dr. Muhammad Rashad Salem, Dar Al-Ata', 1st ed., Riyadh, 2001.
14. Al-gumhoriiah, Aflaton, translated by: Issa Al-Hassan, Al-Ahliya for Publishing, 2nd ed., Amman, 2013.
15. Hashiat Al-Sindi ala Sunan Al-Nasa'i, Muhammad bin Abdul Hadi Al-Sindi, Office of Islamic Publications, 2nd ed., Aleppo, 1986.
16. Der'a ta'arudh alaql wa alnql, Ibn Taymiyyah, edited by: Abdul Latif Abdul Rahman, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., Beirut, 1997.
17. Daqiq Al-Kalam, Dr. Muhammad Basil Al-Ta'i, New Book for Publishing, 3rd ed., Cairo, 2023.
18. Al-din fe mndhour Jung , l'adad Nihad Khayyata, Fassilat for Studies and Publishing, 1st ed., Aleppo, 2000.
19. Al-thail ala tbqat al-hnabilh, Abdul Rahman bin Ahmed bin Rajab, edited by: Abdul Rahman bin Suleiman Al-Uthaymeen, Al-Ubaikan Library, 1st ed., Riyadh, 2005.
20. Al-Risalah Al-Qushayriyyah, Abdul Karim Al-Qushayriyyah, edited by: Nawaf Al-Jarrah, Dar Sadir, 1st ed., Beirut, 2001.
21. Resalh fe altubiah albshriah, David Hume, translated by: Abdul Karim Nasif, Dar Al-Farqad, Damascus, 2016.

22. Resalh fe alnedham alflsfy alrwaqi, F. Agro, translated by: Dr. Youssef Hawawini, Al-Furat Publishing, 1st ed., Beirut, 2009.
23. Risaltan fe allthat wa ala'alam wa alnnfs wa alaql, Miskawayh, Library of Religious Culture, 2nd ed., Cairo, 2006.
24. Rsa'il Ibn Sab'in, Abdul Haq Ibn Sab'in, edited by: Abdul Rahman Badawi, Egyptian House for Authorship and Translation, Cairo.
25. Rsa'il Al-Jahidh Al-klamiih, Amr Ibn Bahr Al-Jahiz, Introduction: Ali Abu Malham, Dar Maktabat Al-Hilal, 1st ed., Beirut, 1987.
26. Sunan Abi Dawood, Abu Dawood Sulayman ibn al-Ash'ath al-Azdi al-Sijistani, edited by: Shu'ayb al-Arna'ut, and Muhammad Kamil Qara Balli, Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 1st ed., Beirut, 2009.
27. Sunan al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb al-Nasa'i, edited by: Muhammad Radwan Arqasusi, and others, Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 1st ed., 2018.
28. Sair a'lam alnubla'a, al-Dhahabi, edited by: Mustafa Abd al-Qadir Atta, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., Beirut, 2004.
29. Sharh al-usol al-khmsah, Al-kadi Abd al-Jabbar al-Asadabadi, edited by: Abd al-Karim Uthman, Wahba Library, 2nd ed., Cairo, 2010.
30. Sahih Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Nishaburi, edited by: Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, Issa al-Babi al-Halabi and Partners Press, Cairo, 1955.
31. Treq al-higrtain wa bab al-s'adtain, Ibn al-Qayyim, edited by: Youssef Ali Badawi, Dar Ibn Kathir, 4th ed., Beirut, 2003.
32. Taharat al-nufs, Miskawayh, edited by: Mahfouz Abi Bakr bin Ma'touma, Library of Religious Culture, Cairo.
33. Abdul Rahman Badawi, Ra'id al-flsfh fe alfekr alarbi almua'ser, Dr. Muhammad Fadhel Abbas, Ibn al-Nadim Publishing, 1st ed., Beirut, 2013.
34. Awn al-Ma'bud, Sharh Sunan Abi Dawood, wa ma'ah hashiat Ibn al-Qayyim: Tahtheb Sunan Abi Dawood wa idah illaleh wa mushkilateh, Muhammad Sharaf al-Haqq al-Azimabadi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2nd ed., Beirut, 1415 AH.
35. Fath al-Bari, Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Hajar al-Asqalani, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2nd ed., Beirut, 1997.
36. Qissat al-hdarh, Will Durant, Dr. Zaki Naguib Mahfouz and others, Dar Al-Fikr, 1st ed., Beirut, 1992.
37. Al-Kafiya fi al-Jadal, Abdul Malik Al-Juwayni, edited by: Fawqiya Hussein Mahmoud, Al-Azhar Colleges Library, Cairo, 1979.
38. Kitab al-intesar walrrd ala Ibn Al-Rawandi al-mulhed, Abdullaheem bin Muhammed Al-khiat, edited by: Nyberg, Al-Azhar Library for Heritage, Cairo, 2015.
39. Kitab alrrd ala al-muntuqiin, Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah, edited by: Muhammad Hassan Ismail, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., Beirut, 2002.
40. Kitab al-millh wa nsos ukhra, Abu Nasr Al-Farabi, edited by: Mohsen Mahdi, Dar Al-Mashreq, 2nd ed., Beirut, 1991.

41. Lisan Al-Arab, Ibn Manzur, Dar Sadir, 3rd ed., Beirut, 1994.
42. Ludfig Feuerbakh wa nihaiat al-flsafa al-klasikiih, Kuznetsov, Vasily. Translated by Elias Shaheen, Dar Al-Taqqaddum, Moscow, 1987.
43. ALiberaliih wa hudod al-adalah, Mikael Sandel, translated by: Muhammad Hanad, Arab Organization for Translation, 1st ed., Beirut, 2009.
44. Ma wra'a al-ma'na wallhakikh, Bertrand Russell, translated by: Muhammad Amara, Page Seven for Publishing, 1st ed., Jubail, 2019.
45. Mgmouat al-ftawa, Ibn Taymiyyah, edited by: Amer Al-Jazzar and Anwar Al-Baz, Al-Obeikan Library, 1st ed., Riyadh, 1997.
46. Al-mthaheb al-wgodiih, Regis Jolivet, translated by: Fouad Kamel, Afak for Publishing, 1st ed., Cairo, 2019.
47. Mareg al-qbul besharh sullm al-wosol ela elm alsol fe al-twheed, Al-Sheikh Hafez Hakimi, edited by: Ahmed Al-Qadri, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., Beirut, 2004.
48. Al-mugam al-flsfy, Dr. Jamil Saliba, The International Book Company, Beirut, 1994.
49. Mugam allugah al-arbiih al-muaserh, Supervised by: Dr. Ahmed Omar, The World of Books, 1st ed., Cairo, 2008.
50. Al-ma'refa wa hudodha end Muhyiddin Ibn Arabi, Hefru Muhammad Dirki, Al-Talon for Printing and Publishing, 1st ed., Damascus, 2006.
51. Al-Minhaj, Sharh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj, Muhyi Al-Din Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 2nd ed., Beirut, 1392 AH.
52. Al-Najat, Ibn Sina, Afak Publishing, 1st ed., Cairo, 2020 AH.