الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهـران
كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية
قسم الحضارة الإسلامية

التفكير الصوفي عند ابن عطاء الله السكندري

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير
في اللغة والدراسات القرآنية

إعداد الطالب:
ربيعي الميلود

تحت إشراف: الدكتور:
الجيلالي سلطاني

السنة الجامعية
1426-1427هـ
2005-2006م

بسم الله الرحمان

الرحيم

الإهـــــداء

إلـى آبـائي وأمهـاتي الكـرام ،الـذين قـدموا لـي رعايـة وحرصا جعلني أحب العلم وأصبو إلى الإخلاص .

إلى مشائخي الذين جعلتهم قدوة أتمثل سيرتهم علما وعملا وإخلاصا فوصلتني بالله وعرفتني بأحبابه.

إلـى روح الـشيخ ابـن عطـاء الله الـسكندري الـذي أحببتـه منـذ تعرفـت علـى مـصنفه "الحكـم العطائيـة" فهـو دستور الأخلاق في حياتي.

إلـى كـل هـؤلاء أهـدي هـذا الجهـد راجيـا ثمرتـه حيـا وميتا لنفسي ولطلبة العلم .

شكـــر خـــاص

أتقدم بالشكر إلى الأستاذ الدكتور المشرف

الجيلالي سلطاني

الذي قبل سيادته الإشراف على هذه المذكرة ولم يألوا جهدا بكل ما أوتي من قوة وفهم، فله جزيل الشكر وجميـل العرفان.

والشكر موصول إلى السادة الأفاضل أعضاء لجنة المناقسة الذين تكرموا وشـرفوني بالإشـراف علـى مناقـشة هـذه المذكرة فهم مشكرون وجزى الله الجميع .

- الأستاذ الدكتور امحمد زغراط عميد الكلية .
- الأستاذ الدكتور محمد بن معمر رئيس قسم الحضارة.
- الأستاذ الدكتور العربي قلايلية أستاذ محاضر.
- الأستاذ الدكتور سليمان بوعصبانة عمر أستاذ محاضر.

شكـــر واعتـــراف

أقـدم شـكري إلـى كليـة العلـوم الإنسـانية والحضـارة الإسـلامية بكـل أقسـامها وإدارتهـا وعمالهـا وطلبتهـا ومكتبتهـا ، وأخـص بالـذكر أسـاتذتها سـواء المحاضـرين أو المشـاركين أو الزائرين ، بما نهلنـا مـن علمهـم واسـتفدنا مـن بحوثهم وتوجيهاتهم وتجاربهم ، وبمـا فتحـوا لنـا مـن خـلال مشـاريعهم الالتحـاق بركـب البحـث ورتبة الباحث، خاصـة مـا نلنـا منـه حظـا ونصـيبا مشروع الأسـتاذ الـدكتور عميـد الكليـة **امحمـد زعراط.** .

مقـــدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا محمد وعلى آلـــه الطيـــبين الطاهرين وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن طريق التصوف إنما هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق والإقبال بكنـــه الهمة على الله تعالى ، فيكون الله هو المتولي لقلب عبده ، فتفيض عليه الرحمة ويشرق عليه النور ، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة ، والترصّد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . وقد كان الصحابة – رضي الله عنهم – على مثل هذه المجاهـــدة، وكـــان حظهم من الكرامات أوفر الحظوظ ، وبهذا كانوا سلفا للصوفية منهم يستقون وعلى أحوالهم يعولون .

وقد بذل الصوفية المحققون كامل الجهد للتحقُق بالكتاب والسنة لتبقى معانيهما حية تتمثـــل في أناس هم محل القدوة خلال العصور ، وبذلك كله بقي ويبقى الإسلام حيا ، ولا يأتي الخلل إلا من فهم خاطئ أو من تحقق قاصر، وبين هذا وذاك باتت الحاجة ملحة إلى العناية ، بشيوخ الصـــوفية الـــذين وضعوا التصوف في مساره الصحيح بالتزام الشريعة والمشاركة في الحياة بصورة إيجابية ، والذود عن حمى الأمة حسا ومعنى ، فيصبح بذلك التصوف منهج حياة يُتخذ فيه إصلاح الإنسان مطية لإصلاح الـــدنيا وصلاح الآخرة وفق قواعد للتربية والسلوك ، ولقد تجلى ذلك في شيوخ المدرسة الشاذلية ابتـــداء مـــن مؤسسها "أبي الحسن الشاذلي" وخليفته " أبي العباس المرســـي" وخليفـــة المرســـي "ابـــن عطـــاء الله السكندري".

يتصل تاريخ ابن عطاء الله بتاريخ الحركة الفكرية والتصوف في مصر في القرنين السادس والسابع الهجريين، ففيهما انتشر التصوف في العالم شرقا وغربا، وفيهما اعترف أهل السنة بالتصوف أساسا لفهم الدين فهما روحيا، وأصبحت الوسيلة لمعرفة الله التفرغ لعبادته والفناء في حبه، وترك المتصوفة وســـائل الفقهاء وعلماء الكلام من اعتماد على المنطق الجاف والجدل العقيم لإثبات وجود الله وبيان قدرته.

وفي هذين القرنين ظهرت الطرق الصوفية الكبرى من أمثال الطريقة القادرية والطريقة الرفاعية في المشرق، كما ظهرت في مصر وفي الوقت نفسه الطريقة الأحمدية البدوية والطريقة الشاذلية، وكثر أتباع الطرق المتطلعين إلى حياة روحية تعتمد في أسسها ومثلها الأخلاقية العليا على أصول الإسلام وتعاليمـــه وعلى الكتاب والسنة المطهرة.

وقد كان لابن عطاء الله فضل كبير على الطريقة الشاذلية فهو الذي ترجم لأستاذه "أبي العبـــاس المرسي" وأستاذ أستاذه "أبي الحسن الشاذلي" واستقى من مبادئهما وأقوالهما، كما أنه الأديب البارع ذو الأسلوب المتين والبلاغة المرموقة في تاريخ الأدب الصوفي.

لقد كان في شخصية "ابن عطاء الله السكندري" نوع تميز وقبول في الأمة جعل كلامه يدرَّس على مر العصور في حلقات علم تعقد بالجامع الأزهر ، فكثير من طلاب العلم في الأزهر فتح الله عليهم ورفع لهم شأنا من حياتهم بنفحاته وبركاته ، وإننا نجد في تراجم كثير من العلماء من يقصد شيخا في التصوف من أجل أن يقرأ عليه مصنف "الحكم " لابن عطاء الله ، وذلك لتضمنه قواعد في السلوك الصوفي في صورة خطاب للمريد السالك ينصحه فيه بعدم العدول عنها، وإلا كان مصيره الانقطاع عن الوصول ، وتعتبر هذه الآداب خلاصة خبرته وأذواقه الخاصة في السلوك باعتباره شيخا مربيا يبصّر السالكين بمفاوز الطريق إلى الله، ولا يزال مدده إلى الآن في أرجاء العالم الإسلامي، بل ترجم مصنفه إلى لغات أخرى .

ذلك الذي دفعني لاختيار هذه الشخصية - في إطار مذكرة الماجستير- من جهة ، ومن جهة ثانية التنبيه على هذا الفكر الصوفي السني الذي نظّر له صاحبه بعد أن أحكم عرى الشريعة وصار يعد للمناظرة ، فقد كان لابن عطاء الله بحكم تأخره نوع إحاطة بما سبقه الماضون، مما جعله يؤلف كتابه "الحكم العطائية " كأقوى دستور تربوي صاغة في ذلك العصر وهو من مؤلفات الشباب ، ولا تزال ثمراته تقطف إلى الآن، ودليل ذلك الاشتغال بشرحه إلى هذا العصر ، وإذ يعبر ابن عطاء الله أحيانا في حكمه بآيات من القرآن، فإنه يدل على أن مدد هذه الحكم وما تضمنته من المعاني الصوفية من القرآن والسنة.

عنى ابن عطاء الله السكندري ببيان آداب السلوك إلى الله عناية كبيرة ، وأهم ما يعرضه من آداب السلوك العامة: آداب التجريد و التسبب والوقت والطلب والعطاء والمنع ، وآداب الأعمال والعبادات ، والإقبال على الله والحذر من الاستدراج على اختلاف صوره ، وهو لم يجمع بين هذه الآداب في مكان واحد ، وإنما يعبر عنها في مواضع متفرقة ، ثم يعمق بعد هذا فكرته عن العبادة الخالصة ، فيطبق فكرة إسقاط الإرادة والتدبير فيها فيقرر أن السالك لا يصح أن يطلب في مقابل عمل من أعماله جزاء أو عوضا ، لأنه ليس له فعل ولا اختيار على التحقيق ، وإنما الفاعل هو الله ، وهو خالق أفعال العباد جميعا ، وعلى ذلك كيف يطلب السالك جزاء على عمل ليس هو فاعله ولا مدخل له فيه ؟، ولذلك كانت نقطة البداية في السلوك إلى الله عند ابن عطاء الله هي إسقاط السالك لإرادته وتدبيره .

لقد التزمت في هذه المذكرة عرض أهم جوانبه الفكرية الصوفية، متخذا من النفس الإنسانية وتدرجها في السلوك محورا، وقدمت بين يدي ذلك صورة واضحة لسيرته الذاتية وفهومه الصوفية، معتمدا في ذلك كله على مصادر كتبها بنفسه هي :" لطائف المنن "، و"الحكم العطائية "، و"التنوير في

إسقاط التدبير"، و"تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس"، و"مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح"، و"القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد"، و"عنوان التوفيق في آداب الطريق "، ومصادر اعتنت بشرح كلام ابن عطاء الله وهي: "غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية" لابن عباد الرندي، و"إيقاظ الهمم" لابن عجيبة الحسني، و"الشرح السابع عشر للحكم" لأحمد زروق ، كما اعتمدت مصادر أخرى ترجمت لتصوف الشاذلية عموما منها: "المفاخر العلية في المآثر الشاذلية " لابن عياد الشاذلية ، و"اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية" لداود بن باخلا، و"تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية" لجلال الدين السيوطي، و"قواعد في التصوف وأصوله" لأحمد زروق . و ركزت في بحثي هذا على الجانب العلمي لفكر ابن عطاء الله كفكر صوفي سني لا يحيد عن الكتاب والسنة ، ويعتمد في تفسيرهما على التفسير الإشاري ، وعلى أنه فكر قادر على تسليك المبتدئين وترشيد الشيوخ المربين.

وقد لزمت في بحثي هذا منهج العرض التحليلي للأفكار حيث عمدت إلى أقوال ابن عطاء الله في مؤلفاته واجتهدت في فهمها وعرضها ، وأحيانا أنقل فهم الشراح لأقواله خاصة إن كان النص من "الحكم".

ومهما سبقت الدراسات لشخصية ابن عطاء الله فمازالت بكرا تحتاج إلى كثير من التحليل والفك والعرض ، لأنها منهج تربية يجد فيها المبتدئ ما يريد كما لايستغني عنها المنتهي ، وهنا تكمن الصعوبة في بحثي هذا من حيث عدم القدرة على استيفاء كثير من المحاور في فكر ابن عطاء الله لأنها تصلح مواضيع بحث مستقلة مثل البحث في تأصيل "الحكم" من الكتاب والسنة ، والبحث في وحدة الشهود في فهم ابن عطاء الله ، والبحث في القيمة الأدبية لحكم ابن عطاء الله ومناجاته ، وغير ذلك، ولعل في هذه الدراسة نواة لبحوث جرى ذكر جزئياتها خلال البحث يشتغل فيها الباحثون فيما سيأتي .

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن أقسمه إلى فصول ثلاثة فصول محتوية على مباحث:

تحدثت في **الفصل الأول** عن حياة ابن عطاء الله فأشرت إلى نشأته وتصوفه وجعلته في ثلاثة مباحث: جعلت المبحث الأول للتعريف بابن عطاء الله في مطلبين : تحدثت في المطلب الأول عن نشأة ابن عطاء الله العلمية والتعليمية، وألقيت في المطلب الثاني بنظرة على مصر عصر ابن عطاء الله سياسيا ودينيا واجتماعيا وعلميا.

وأما المبحث الثاني فأفردته للحديث عن نشأة ابن عطاء الله الصوفية في مطلبين: بينت في المطلب الأول سلوك ابن عطاء الله للتصوف وتعرفه على شيخه أبي العباس المرسي، ودخوله زمرة المريدين ، وخصصت المطلب الثاني للحديث عن جهوده في التصوف وخدمته للطريقة الشاذلية ووضعها بين الطرق الصوفية في

مصر، ثم بيان لمدرسته الشاذلية بين مدرسة ابن عربي ومدرسة الغزالي، وختمت ذلك بكرامات تروى عنه.

أما عن المبحث الثالث فجعلته حصرا شاملا لمصنفاته مع التعريف بها وبسط الكلام حول كتابه "الحكم" باعتباره دستور جامع لقواعد السلوك تنفع أهل البدايات والنهايات ، وختمت المبحث بالحديث عن أسلوب ابن عطاء الله الأدبي.

أما **الفصل الثاني** فقد خصصته لبسط التفكر الصوفي العطائي في ثلاثة مباحث: جعلت المبحث الأول للحديث عن النفس ومجاهدتها في مطلبين : ضمنت المطلب الأول التعريف بالنفس ومراتبها واعتبارات ذمها ، وتقسيم بواعث السلوك فيها، وأما المطلب الثاني فضمنته مجاهدة النفس بتسليمها لإشراف شيخ عارف وتصفيتها من العيوب بالرياضة والعزلة والخلوة والذكر.

وأما المبحث الثاني فجعلته للحديث عن آداب السلوك وترقي السالك في مطلبين : خصصت المطلب الأول للحديث عن لزوم السالك لآداب السلوك من التجريد والأسباب والخضوع لحكم الوقت وفهم الحكمة سواء في العطاء أو المنع وعدم الاعتماد على العمل وملازمة الإخلاص ، والحذر من الاستدراج حال الإقبال، وأما المطلب الثاني فأفردته للترقي السالك في المقامات وورود الأحوال عليه .

وأما المبحث الثالث فأفردته لبيان فكرة إسقاط التدبير وتطبيقاتها في مطلبين: ففي المطلب الأول عرفت بفكرة إسقاط التدبير ومدى تعلقها بجميع مراحل السلوك ، وفي المطلب الثاني تعرضت لمسائل تطبيقية لفكرة إسقاط التدبير .

وأما **الفصل الثالث** فجعلته للحديث عن ثمرة هذا السلوك الصوفي العطائي ممثلا في الوصول إلى المعرفة ووحدة الشهود في مبحثين : خصصت المبحث الأول للحديث عن معرفة الله كما يراها الصوفي الحق ووسيلتاها من العقل والقلب، وطريقها من الاستدلال والشهود ، ثم تمثيلها في فريقين: سالكين ومجذوبين، وكذا عدم التدبير في حصولها.

وأما المبحث الثاني فأفردته لبيان معنى شهود الله الأحد في الوجود وأقسام العارفين حسب الشهود مع إسقاط التدبير في ذلك الشهود وبيان للفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود .

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أقدم شكري إلى أستاذي المشرف الدكتور الجيلالي سلطاني الذي وقف مع هذا البحث وقفة المدقق وأنفق من جهده ووقته في تبيين الأخطاء العلمية والمنهجية التي وقعت فيها، ولم يألوا جهدا في التنقيح والتصحيح والتوجيه والإرشاد.

كما أشكر كل الأساتذة والإخوة الذين رافقوني في إنجاز بحثي هذا ومدوا لي يد العون بـــالمراجع والتوجيه وأولهم الأستاذ طاهري بلخير، ولا أنسى مشائخي الذين شعرت بحضور دعائهم يبعـــث في النشاط كلما فترت أو كللت .

والله وحده هو المسؤول أن يكلل جهود هذا البحث بالنفع العميم والذوق السليم، ويعمها علـــى أنفسنا وعلى كل مطلع عليه، وأختم قولي بالصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين

الفصل الأول :

حياة ابن عطاء الله :

نشأته تصوفه.

المبحث الأول :

ابن عطاء الله السكندري

وعصره.

- تمهيد :

لم تتعرض كتب التراجم لحياة ابن عطاء الله بتفصيل يوضح جوانبها المتعددة ومراحل تطورها ، وما وجد من ترجمات فأغلبها موجزة للغاية، وبعضها لا يتجاوز عدة أسطر، ذلك مما عسر رسم صورة دقيقة التفاصيل لحياة ابن عطاء الله .لكن بتتبع هذه التراجم والجمع بينها تتضح صورة ابن عطاء الله في معالمها العامة ، وإذ كنا نتلمسها في المظان المختلفة، وحتى نقارب الصواب، لم نكتف بالبحث عن ترجمته في كتب التصوف فحسب، وإنما كنا نبحث أيضا عنها في كتب الطبقات وكتب التاريخ وبعض شروح مصنفه " الحكم العطائية" .

وبعد أن جمعت هذه الترجمات وقارنتها بما هو مدون في مؤلفاته من الإشارة إلى جوانب حياته كما في كتابه "لطائف المنن "، وإضافة إلى ذلك بحثت عن تراجم شيوخه وتلامذته ومعاصريه ، وشحت المصادر في الدلالة على شيوخه الذين تتلمذ عليهم في الفقه وعلوم الحديث، واللغة والتفسير ، وقد نقرأ مراجع بأكملها تلمسا لترجماتهم في ثنايا ترجمات علماء آخرين معاصرين لهم.

وفي كل الأحول أرجو أن أكون بما بذلت من جهد قد كشفت عن جوانب من حياة ابن عطاء الله السكندري.

المطلب الأول :

ابن عطاء الله ونشأته العلمية والتعليمية.

1- التعريف بابن عطاء الله .

2- نشأته العلمية والتعليمية .

أ- المرحلـــةالأولى: حياته بالإسكندرية قبل674هـ.

ب – المرحلة الثانية: حياته بالإسكندريةبعدسنة674.

ج – المرحلة الثالثة: حياته في القاهرة.

1- التعريف بابن عطاء الله:

أ - اسمه :

اسمه "أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله " ويلقب بتاج الدين، وبأبي الفضل[1]، وبأبي العباس[2]، وانفرد ابن عجيبة بذكر اسمه ونسبه بشيء من التفصيل فقال: (هو الإمام تاج الدين وترجمان العارفين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله ....)[3].

ب - نسبه ومولده :

ترجموا لنسبه أنه الجذامي[4] نسبا المالكي مذهبا[5]، الشاذلي طريقة، فأصله عربي، وأصل أجداده من الجذاميين الذين وفدوا إلى مصر واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي[6]. فهو إسكندري الدار، وإليها ينسب فيقال: الإسكندراني أو الإسكندري أو السكندري .

---

[1] - تاج الدين السبكي ، طبقات الشلفعية الكبرى ، ج 5 ص176.
- ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 70 .
- ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ج 1 ص 273 .
- ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج1 ص 280 .
- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 250.
- ابن عماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج6 ص19 .
- ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ص 9 .

[2] - ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 70 .
- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 250.

[3] - ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ص 9 .

[4] - ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ص 9 .
- ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 70 .
- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 250.

[5] - اعتبره ابن فرحون مالكي المذهب ، وكذلك ابن عجيبة وكثير غيرهما ، وانفرد تاج الدين السبكي باعتباره شافعي المذهب في كتابه " طبقات الشافعية " ج5 ص 176، ويمكن التوفيق بين ذلك بالقول أنه كان مالكي المذهب حسن النظر في مذهب الشافعي .

[6] - قبيلة جذام التي ينتسب إليها ابن عطاء الله هي الحي الثامن من قبيلة كهلان التي ينتهي نسبها إلى بني يعرب بن قحطان من العرب العاربة ، وبنوها هم بنوجذام بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان . وقال الحمداني إنهم أول من سكنوا مصر من العرب حين جاءوا في الفتح الإسلامي مع عمرو بن العاص ، ومنهم فريق وفدوا إلى مصر سكن مدينة الإسكندرية . المقريزي ، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، ص35.

ولد ابن عطاء الله بمدينة الإسكندرية من أسرة عريقة في العلم حيث كان جده من العلماء المشتغلين بتدريس الفقه -كما سيأتي-، و لم تذكر كتب التراجم السنة التي ولد فيها بالتحديد، لكن بمقابلة النصوص بعضها بالبعض الآخر نستنتج السنة التي وقع فيها مولده على وجه التقريب كما يلي :

* اتفق المترجمون على أن وفاته كانت سنة 709هـ ، وخالف الشعراني فجعل وفاته سنة 707هـ[1] .

*ذكرابن حجر العسقلاني أن ابن عطاء الله توفي كهلا[2]. ومعنى الكهل كما ورد في القاموس المحيط أن " الكهل" من خطه الشيب ورأيت له بجالة ، أو من جاوز الثلاثين أو أربعا وثلاثين إلى إحدى وخمسين[3]، وورد في "النهاية في غريب الحديث والأثر" لابن الأثير الجزري: أن الكهل من الرجال من زاد على ثلاثين سنةإلى الأربعين، وقيل من ثلاث وثلاثين إلى تمام الخمسين[4].

* تتلمذ ابن عطاء الله على يد الشيخ أبي العباس المرسي وصحبه اثنتي عشرعاما[5]، كما توفي أبو العباس المرسي سنة 686هـ[6]، مما يدل على أن صحبته بدأت سنة 674هـ .

* كان ابن عطاء الله قبل صحبته لشيخه المرسي، فقيها يطلب علوم الشريعة ومؤهلا لمناظرة أصحاب الشيخ المرسي، إذ جرت له معهم مقولة وخصومة أدت به إلى حضور مجلسه وتبين أمره ، فوجده يتكلم في الأنفاس التي أمر بها الشارع[7]، مما يدل على أنه قبل سنة 674هـ كان شابا على درجة من العلم يمكنه من فهم ما يدور في مجلسه الشيخ المرسي، على أقل تقدير ستة عشر سنة.

بالنظر في هذه المقدمات ينتج لدينا أنه صحب الشيخ أبا العباس وهو في السادسة عشرة من عمره وهو يطلب العلم الظاهر بمدينة الإسكندرية، أي أنه ولد سنة 658هـ ، وقد ذكر هذا التاريخ الأستاذ عبد الوهاب فرحات في كتابه[8] " أبو الحسن الشاذلي[9] ".

---

[1] - عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج2 ص 19.

[2] - ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة في أعيان المائة لثامنة ، ج1 ص 374.

[3] - الفيرزآبادي ، القاموس المحيط ، مادة "كهل" .

[4] - ابن الأثير الجزري ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، ج4ص 42.

[5] - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص69.

[6] - ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج7 ص 371 .

- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 249.

[7] - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص69-70.

[8] - عبد الوهاب فرحات ، سيدي أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف ، مكتبة مدبولي الطبعة الأولى 2003م، ص 251.

[9] - أبو الحسن الشاذلي : : علي بن عبد الله بن عبد الجبار (593-656هـ) ، ونسبته إلى شاذلة من قرى تونس، واستقر بالإسكندرية ، ومات بالصحراء بحميثرا في طريقه إلى الحج ودفن هناك . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 178.

ج – أسرتـــــه :

نشأ في أسرة عريقة في العلم ، فاسم والده " محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله " وكان معاصرا للشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة 656هـ ، وقد ورد ذكـر ذلـك في "لطائف المنن" فقال :« وأخبرني والدي رحمه الله قال: دخلت على الشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه فسمعته يقول : والله لقد تسألوني عن المسألة لا يكون عندي لها جواب ، فأرى الجواب مسطرا في الدواة والحصير والحائط »[1].

وأما جده لوالده الشيخ أبو محمد عبد الكريم بن عطاء الله السكندري كان فقيهـا معروفـا في عصره، وقد عثرنا على ترجمة له في "الديباج" لابن فرحون، جاء فيها أنه كان إماما في الفقه والأصول والعربية، وكان رفيقا للفقيه المالكي أبي عمرو بن الحاجب المتوفى سنة646هـ في القراءة والتفقه علـى الشيخ أبي الحسن الأنباري أكبر علماء المالكية بالإسكندرية في ذلك العصر، وقد ألف "البيان والتقريب في شرح التهذيب"، وهو كتاب جمع فيه علوما جمة وفوائد عزيزة وأقوالا غريبة، كما اختصر "التهذيب" اختصارا حسنا[2]، واختصر "المفصل" للزمخشري[3]، وقد ذكر السيوطي أنه توفي سنة612هـ[4].

ذكر ابن عطاء الله جده في أكثر من موضع من كتابه "لطائف المنن"، ويفيد ما ذكره أنه كـان فقيها متصدرا للإفادة في الفقه، فمن ذلك قوله :«....ودخلت أنا عليه – يقصد شيخه أبـا العبـاس المرسي- فقال : إذا عوفي الفقيه ناصر الدين[5] يجلسك في موضع جدك – أي جد ابـن عطـاء الله -، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية، وتتكلم إن شاء الله في العلمين فكان ما أخبر به»[6].

---

[1] – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص43.

[2] – ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 167.

[3] – الزمخشري : هو هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي النحوي اللغوي المتكلم المفسر يلقب بجار الله لأنه جاور بمكة زمانا ولد في شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر قرية من قرى خوارزم . طبقات المفسرين ، أحمد بن محمد الأدنروي ، تحقيق سليمان بن صالح الخزي ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1997، ج1 ص 172.

[4] – جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 215.

[5] – ناصر الدين : هو ناصر الدين بن المنيّر أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الجروي المتوفى سنة 683هـ. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(745هـ) ، الإعلام بوفيّات الأعلام ، تحقيق مصطفى بن علي عوض،وربيع أبو بكر الباقي ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م، ج2 ص464 رقم الترجمة 3171.

[6] – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص67.

ومن ذلك أيضا ما ورد على لسان شيخه أبي العباس قوله:« والله ما أرضى له – أي لابن عطاء الله – بجلسة جده، ولكن بزيادة التصوف »[1].

ومما يبدو أن جده كان ينكر على الصوفية وأنهم كانوا يصبرون على أذاه، لأجل ابن عطاء الله قال في "لطاف المنن" :« ....وأخبرني بعض أصحاب الشيخ – أي أصحاب أبي العباس المرسي- قال الشيخ يوما: إذا جاء ابن فقيه الإسكندرية – يقصد ابن عطاء الله – فأعلموني به ، فلما أتيت أعلمنا الشيخ بك فقال : تقدم، فقدمت بين يديه، ثم قال : جاء جبريل عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ملك الجبال حين كذبته قريش فسلم عليه ملك الجبال وقال : يامحمد، إن شئت أطبق عليهم الأخشبين فعلت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا، ولكن أرجو الله أن يخرج الله من أصلابهم من يوحده ولايشرك به شيئا، فصبر عليهم رسول الله رجاء من يخرج من أصلابهم، كذلك صبرنا على جد هذا الفقيه – يقصد جد ابن عطاء الله – لأجل هذا الفقيه »[2].

وقد ذكر ابن عطاء الله جده أيضا في سلسلة لأبيه في صورة أبيات شعرية من قصيدة جاء له فيها :

وأحمد ليس يرجو في معاد سوى جاه النبي لدى الكروب
ووالده محمد فاعف عنه وأدركه بلطف عن قريب
وعبدك يا كريم فجد عليه وبلغه إلى أوفى نصيب
عطاء الله والده أبحه منالا منك يا ستار العيوب[3]

فأحمد في البيت الأول إشارة إلى اسمه هو، ومحمد في البيت الثاني إشارة إلى اسم والده، والشطر الأول من البيت الثالث إشارة إلى اسم جده عبد الكريم، وعطاء الله في البيت الرابع إشارة إلى اسم والد جده.

2- نشأته العلمية والتعليمية :

نشأ ابن عطاء الله في بيت له جذور في علوم الشريعة برز فيه أجداده و كانت حياته في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، ومن ثم قسمت حياته إلى ثلاثة مراحل :

- حياته بالإسكندرية قبل 674 هـ .
- حياته بالإسكندرية 674 هـ .
- حياته بالقاهرة.

---

[1]- المصدر نفسه ، ص68.

2- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن، ص68.

3- المصدر نفسه ، ص 173.

أ- المرحلة الأولى : حياته بالإسكندرية قبل 674 هـ:

تبدأ هذه المرحلة من سنة ولادته 658هـ بمدينة الإسكندرية إلى سنة 674هـ ، إذ هي السنة التي تعرف فيها على أبي العباس المرسى، و في هذه المرحلة نشأ ابن عطاء الله طالبا مجتهدا في عدة علوم من تفسير وحديث وفقه و أصول و نحو وبيان و غيرها على يد شيوخ بالإسكندرية في تلك الحقبة، وفي هذه المرحلة كان ينكر على الصوفية إنكارا شديدا متعصبا لعلوم الفقهاء وفي ذلك يقول عن نفسه: «....وكنت أنا لأول أمره – يقصد شيخه المرسي – من المنكرين وعليه من المعترضين .... حتى جرت بيني وبين أصحابه مقاولة، وذلك قبل صحبتي إياه، وقلت لذلك الرجل: ليس إلا أهل العلم الظاهر، وهؤلاء القوم – يعني الصوفية – يدعون أمورا عظيمة وظاهر الشرع يأباها ..... »[1].

ولم تف المصادر بتفاصيل عن هذه المرحلة إلا ما أشار إليه هو بنفسه، أو ما جاء عرضا أثناء ترجمته، و يمكن التعرف عل شيوخه في هذه المرحلة كما يلي :

1 – ناصر الدين بن المنير :« تتلمذ ابن عطاء الله على أشهر فقهاء الإسكندرية في ذلك العصر وهو الفقيه ناصر الدين بن المنير الجروي الجذامي الإسكندري، قال عنه ابن فرحون : كان اسما بارعا في الفقه والعربية وكان علاّمة الإسكندرية وتوفي بها سنة 683 هـ »[2]، وذكره ابن عطاء الله في معرض حديثه عن نفسه فقال: :(ودخلت أنا عليه – أي على أبي العباس المرسي – فقال لي: إذا عوفي الفقيه ناصر الدين بن المنيّر يجلسك في موضع جدك، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية، وتتكلم في إن شاء الله العلمين، فكان ما أخبر به)[3]. وهذا يدل على أن ابن المنير يصدر ابن عطاء الله باعتباره تلميذا له في الفقه وذلك بعد بلوغه رتبة التصدر و الإفادة .

2 –الأبرقوهي: قال عنه السيوطي :« هو شهاب الدين أبو المعالي أحمد بن إسحاق بن المؤيد كان مسند الديار المصرية وتوفي حاجا في ذي القعدة سنة 701هـ وعمره سبع وثمانون سنة »، أي ولد سنة 614 هـ، ذكر ابن عطاء الله أنه سمع منه الاسناد المسلسل إلى أبي هريرة فقال :« و اعلم أن شأن الولاية والولي عظيم و الخطب فيها جسيم و يكفيك في ذلك ما حدثنا به الشيخ المسند الجليل شهاب الدين أبو المعالي أحمد بن إسحاق بن محمد بن المؤيد الأبرقوهي رحمه الله قال: أخبرنا .....عن عطاء عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : إن الله عز و جل قال من عادى لي وليا...»[4].

1- المصدر نفسه ، ص126.

2 – ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 71-72.

3 – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص126.

4 – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص 43-44.

كما روى عنه شيئا من كلام الشيخ أبي الحسن الشاذلي فقال : (أخبرني شهاب الدين الأبرقوهي قال : دخلت على الشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه فسمعته يقول : يقول عز وجل عبدي اجعلني مكان همك أكفك كل همك .... »[1].

3 – المحيي الأمازوني : ذكر ابن حجر في ترجمته لابن عطاء الله أنه قرأ النحو على المحيي المازوني[2]، وذكره السيوطي في ثنايا ترجمته لابن النحاس الحلبي النحوي المتوفى سنة 698 هـ ، فقال:« وكان المازوني و ابن النحاس معدودين في منزلة واحدة، إذ لقب كل منهما بشيخ الديار المصرية في عصره»[3]، وأورد ابن شاكر في ترجمته لابن النحاس ما يفيد أن المازوني كان مقيما بالإسكندرية[4].

4 – شرف الدين بن أبي الحسن الدمياطي : ترجم له السيوطي فقال:(شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدمياطي كان إماما علامة حافظا حجّه فقيها، وشيخ المحدثين ولد سنة 613 هـ وتفقه وبرع وطلب الحديث فرحل وجمع فأوعي توفي سنة 705هـ»[5]، كما ذكر ابن عطاء لله سماعه منه بالإسناد المسلسل في معرض حديثه عن حديث الشفاعة المشهور فقال:«....وحديث الشفاعة المشهور الذي أخبرنا به الشيخ الإمام الحافظ بقية المحدثين شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدمياطي بقراءتي عليه أو قراءة عليه وأنا أسمع قال : أخبرنا ..... »[6].

5 – شمس الدين الأصفهاني : هو الشيخ محمود بن محمد بن عباد المعروف بشمس الدين الأصبهاني قال عنه السبكي :« أنه إمام في المنطق و الكلام و الأصول والجدل فارس لا يشق غباره، متدين لين ورع نزه ذا نعمة عالمة كثير العبادة و المراقبة »[7].

وذكره ابن عطاء الله مسبوقا بقوله :(شيخنا الإمام العلامة) عند ذكره اختلاف الشيخ الأصبهاني إلى مجلس أبي العباس المرسي فقال:« ....ولقد كان علماء الزمن يسلمون له – أي لأبي العباس المرسي – هذا الشأن، حتى كان شيخنا الإمام العلامة سيف الناظرين حجة المتكلمين شمس الدين

---

1 - المصدر نفسه ص 44-45.

2 - ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة ، ج1 ص 374.

3 - جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللغوين والنحاة ، ص 6.

4 - ابن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات ، ج2 ص 172-173.

5 - جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 181.

6 - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص31-32.

7 - تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج5ص 41-42.

الأصبهاني، والشيخ العلامة شمس الدين الأيكي يجلسان بين يديه جلوس المستفيدين آخذين عنه ومتلقين ما يبديه .... »[1].

ب – المرحلة الثانية: حياته بالإسكندرية بعد سنة 674.

وتبدأ هذه المرحلة بصحبته للشيخ أبي العباس المرسى سنة 674 هـ وتنتهي برحيله عن الإسكندرية إلى القاهرة، وفي هذه المرحلة تعرف على طريق الصوفية، وزال إنكاره على الصوفية وتعصبه لأهل العلم الظاهر، فلقي أبا العباس المرسى وتدرج على يديه وفق طريقة الشاذلي، وفي ذلك يقول عن نفسه: « وكنت أنا لأول أمره من المنكرين و عليه من المعترضين لا لشيء سمعته منه ولا لشيء صح نقله عنه، حتى جرت بيني وبين بعض أصحابه مقاولة، وذلك قبل صحبتي إياه وقلت لذلك الرجل ليس إلا أهل العلم الظاهر وهؤلاء القوم يدعون أمورا عظاما وظاهر الشرع يأباها، فقال ذلك الرجل – بعد أن صحبت الشيخ – تدري ما قال لي الشيخ يوم تخاصمنا قلت: لا، قال : دخلت عليه فأول ما قال لي: هؤلاء كالحجر ما أخطئك منه خير مما أصابك، فعلمت أن الشيخ كوشف بأمرنا، ولعمري لقد صحبت الشيخ اثني عشر عاما لما سمعت منه شيئا ينكره ظاهر العلم، من الذي كان ينقله عنه من يقصده بالأذى، وكان سبب اجتماعي به أن قلت في نفسي بعد أن جرت المخاصمة بيني وبين ذلك الرجل، دعني أذهب أرى هذا الرجل فصاحب الحق له أمارات لا يخفى شأنه فأتيت إلى مجلسه فوجدته يتكلم في الأنفاس التي أمر الشارع بها فقال: الأول إسلام و الثاني إيمان والثالث إحسان، وإن شئت قلت الأول عبادة والثاني عبودية والثالث عبودة ، فمازال يقول وإن شئت قلت وإن شئت قلت إلى أن بهر عقلي وعلمت أن الرجل إنما يغترف من فيض بحر إلهي و مدد رباني، فأذهب الله ما كان عندي، ثم أتيت تلك الليلة إلى المترل فلم أجد فيّ شيئا يقبل الاجتماع بالأهل على عادتي، ووجدت معي أمرا غريبا لا أدري ما هو، فانفردت في مكان أنظر إلى السماء و إلى كواكبها وما خلق الله فيها من عجائب قدرته، فحملني ذلك على العودة إليه مرة أخرى، فأتيت إليه فاستؤذن لي فلما دخلت عليه قام قائما وتلقاني ببشاشة وإقبال حتى دهشت خجلا و استصغرت نفسي أن أكون أهلا لذلك، فكان أول ما قلت له: يا سيدي أنا والله أحبك. فقال : أحبك الله كما أحببتني ثم شكوت إليه ما أجده من هموم و أحزان فقال رضي الله عنه أحوال العبد أربعة لا خامس لها: النعمة و البلية و الطاعة و المعصية ، فإن كنت بالنعمة فمقتضى الحق منك الشكر، وإن كنت بالبلية فمقتضى الحق منك الصبر. وإن كنت بالطاعة فمقتضى الحق منك

---

1 – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص 115-116.

شهود منته عليك، وإن كنت بالمعصية فمقتضى الحق منك وجود الاستغفار، فقمت من عنده و كأنما كانت الهموم و الأحزان ثوبا نزعته »[1]. وفيما يلي جوانب من تربيته الصوفية .

1- وجودة الراحة من الهموم : ألقى بن عطاء الله بنفسه بين يدي أبي العباس المرسى، يربيها و يتدرج بها في الصفاء والتزكية حتى يذهب عنه ما يجد من الأحزان و الهموم، فكان كلام شيخه نقشا على قلبه، واستمر شيخه يتابعه في كل ما يعرض له من الخواطر، فقد سأله مرة بعد ذلك عن حاله، فقال أفتش عن الهم فلا أجده وفي ذلك يقول:« ثم سألني بعد ذلك بمدة كيف ؟ فقلت أفتش عن الهم فلا أجده، فقال رضي الله عنه

ليلي بوجهك مقمر وظلامه في الناس ساري

والناس في سدف الظلا م ونحن في ضوء النهار

إلزم: فو الله لئن لزمت لتكونن مفتيا في المذهبين، يريد مذهب أهل الشريعة أهل العلم الظاهر ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن »[2]. لقد أنشد المرسى هذه الأبيات على سبيل الرمز، أن القلب إذا تواصلت عليه الأنوار تحول ليله إلى نهار، ثم إنه شرط على تلميذه الملازمة أي لزوم الصفاء و إلقاء الهم والخروج عن نفسه إلى ربه ووعده بالوصول إلى مرتبة الإفتاء في الظاهر والباطن.

2- خوفه من فوات العلم الظاهر: تخوف ابن عطاء الله أن يفوته علم الظاهر بعد صحبته لشيخه المرسى، لما يتردد بين الطلبة من القول أن صحبة المشايخ تُفوِّت العلم الظاهر و في ذلك يقول: « وكنت أنا سمعت الطلبة يقولون: من يصحب المشايخ لا يجيء منه في العلم الظاهر شيء ، فشق علي أن يفوتني العلم ، وشق علي أن تفوتني صحبة الشيخ رضي الله عنه »[3].

أدرك ابن عطاء الله قيمة الصحبة للمشايخ وهي لا تقل عن طلب العلم الظاهر، فكيف يوفق بين ذلك ؟ ، دخل على شيخه بهذا الخاطر فما كان جواب الشيخ ياترى؟ ، حدثنا عن ذلك فقال :« فأتيت إلى الشيخ فوجدته يأكل لحما بسخل فقلت في نفسي: ليت الشيخ يطعمني لقمة من يده، فما استتممت الخاطر إلا وقد دفع في فمي لقمة في يده، ثم قال: نحن إذا صحبنا تاجرا ما نقول له أترك تجارتك وتعال، أو صاحب صنعة ما نقول له أترك صنعتك وتعال، أو طالب علم ما نقول له أترك طلبك وتعال، ولكن نقر كل أحد في ما أقامه الله فيه، وما قسم له على أيدينا فهو واصل إليه »[4]. لقد أجابه شيخه عن

---

1 - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص128-129.

2 - المصدر نفسه ، 129.

3 - المصدر نفسه ، 125.

4 - المصدر نفسه ، ص125.

خاطره الأول فأطعمه لقمة من يده، وعن خاطره الثاني فأقره على طلب العلم الظاهر مريحا إياه من التدبير، وذلك بالرضا بما قسم الله واستدل له على ذلك بفعل الصحابة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال :« وقد صحب الصحابة رسول الله صلى الله عيه وسلم فما قال لتاجر أترك تجارتك، و لا لذي صنعة أترك صنعتك، بل أقرهم على أسبابهم وأمرهم بتقوى الله فيها »[1]. ومن ثم لم تكن التصوف على طريق الشاذلي يتعارض مع الاشتغال بأسباب الدنيا، ولا يشترط لصاحبه الانقطاع عن المجتمع الذي يعيش فيه وذلك مثال الصحابة مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

3- قصده إلى التجريد وترك الأسباب: تحرك في ابن عطاء الله خاطر التجرد وترك العلم الظاهر، فقال عن نفسه: « ودخلت أنا عليه يوما وفي نفسي ترك الأسباب والتجريد، وترك الاشتغال بالعلم الظاهر قائلا: إن الوصول إلى الله لا يكون على هذه الحالة، فقال- أي شيخه المرسي- من غير أن أبدي له شيئا صحبني ب"قوص" إنسان يقال له: "ابن ناشئ" وكان مدرسا بها ونائب الحكم، فذاق من هذا الطريق شيئا على أيدينا ،فقال: يا سيدي اترك ما أنا فيه وأتفرغ لصحبتك، فقلت له: ليس الشأن ذا ولكن امكث فيما أقامك الله فيه، وما قسم لك على أيدينا هولك واصل، ثم قال: وهذا شأن الصديقين لا يخرجون من شيء حتى يكون الحق سبحانه هو الذي يتولى إخراجهم، فخرجت من عنده وقد غسل الله تلك الخواطر من قلبي، وكأنما كان ثوبا نزعته ورضيت عن الله فيما أقامني فيه »[2]، هكذا عالج المرسي تلميذه وذلك كله تعليم لمقام الرضا بما قسم الله.

4- حرصه على اعتناء شيخه به: تحرك خاطر ابن عطاء الله أن ينال رتبة في نفس شيخه وينظر إليه حتى يجعله في خاطره، وفي ذلك يقول:« وكنت قلت لبعض أصحاب الشيخ أريد لو نظر إلي الشيخ بعناية وجعلني في خاطره، فقال ذلك للشيخ، فلما دخلت على الشيخ رضي الله عنه قال: لا تطالبوا الشيخ بأن تكونوا في خاطره، بل طالبوا أنفسكم أن يكون الشيخ في خاطركم ، فعلى مقدار ما يكون الشيخ عندكم تكونون عنده»[3]. لقد رد الشيخ تلميذه في هذا الخاطر إلى نفسه، وأن هذا الشعور يبدأ من نفس المريد، ويزيد مقداره وينقص عند الشيخ حسب نفس المريد، ثم إنه وعده بما سيكون له من الشأن العظيم فقال :« أي شيء تريد أن تكون، والله ليكونن لك شأن، والله ليكونن لك شأن عظيم، والله

1 - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 125.

2 - المصدر نفسه ، ص 123.

3 - المصدر نفسه ، ص 125.

ليكونن لك كذا ،و الله ليكونن لك كذا، لم أثبت منه إلا قوله ليكونن لك شأن عظيم، فكان من فضل الله سبحانه مالا أنكره »[1].

5- تربيته على الحلم : شاور الشيخ أبو العباس المرسى تلميذه ابن عطاء الله في شخص أذاه ، فأشار عليه ابن عطاء الله بالانتقام منه، فغضب منه الشيخ وقال:« أنا لا أنتقم من أحد»، وفي ذلك تربية له على الحلم والصفح والمسامحة وفي ذلك يقول« ودخلت عليه يوما فقال لي: ما تقول في فلان – رجل كان قد آذى الشيخ الأذى البالغ –، أتى إلى أصحاب فلان –بعض من كان له الأمر فيلك الزمن وكان يتردد إلى الشيخ– وقالوا : يا سيدي هذا الرجل قد أذاك نسعى في ضربه واشتهاره في البلدين مصر والقاهرة، فماذا تقول أنت: قلت: مصلحة، فقال: كالمنكر لأي شيء ؟ فقلت: ذاك حتى يتشفى منه قال: أنا لا أتشفى من أحد ، قلت: الأتباع، قال: ولا نحمل أتباعي على التشفي ، فأطرقت خجلا فما توجه أحد لنا بالأذى بعد ذلك ، ... واتفق بعد مدة نحو خمسة عشر عاما أن الذي كان قد سعى في أذية الشيخ سعى في أذيتنا فاتفقت له نازلة، فصانني الله من التشفي منه ، وكان الشيخ يقول: هذا الذي استشرتك فيه سيتفق لك معه مثل ما اتفق لي، فافعل معه كما فعلت معه، وهذا هو كلام الأكابر يطوى في صحائف قلوب المريدين، حتى إذا جاء وقته أظهره الحق سبحانه، كأنك قد سمعته في ذلك الوقت، وربما أحضر الله بفكرك شيخك الذي خاطبك به بهيئته وزيه، وربما تمثل ذلك في الخيال المنفصل، وربما حضر بوجوده الحسي عند وجود النوازل مثبتا للمريد ومعلما »[2].

6- علاجه من الوسواس: طرأ علي ابن عطاء الله الوسواس وشدد عليه، وفي ذلك يقول عن نفسه :« وكنت كثيرا ما يطرأ عليّ الوسواس في الطهارة فبلغ ذلك الشيخ أبا العباس فقال: بلغني أن بك وسواسا في الوضوء، قلت: نعم فقال رضي اله عليه، هذه الطائفة تلعب بالشيطان، لا الشيطان يلعب بها ثم مكثت أياما ودخلت عليه ، فقال: ما حال هذا الوسواس؟ فقلت: على حاله، فقال إن كنت لا تترك هذه الوسوسة لا تعد تأتينا فشق ذلك علي وقطع الله الوسواس عني »[3]. وقال ابن عطاء الله في موضع آخر و عملت قصيدة أمدحه بها فقال حين أنشدت أيدك الله بروح القدس ، ثم عملت قصيدة بإشارته جوابا لقصيدة مدحه بها إنسان من بلاد أخميم فلما قرأت عليه ، قال هذا الفقيه صحبني وبه مرضان، وقد عافاه الله منهما، و لابد أن يجلس ويتحدث في العلمين ، يشير الشيخ إلى مرض الوسوسة فلقد

---

1 - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص 125.

2 - المصدر نفسه ، ص 141 .

3 - المصدر نفسه ، ص 127.

انقطع عني ببركة الشيخ حتى صرت أخاف أن أكون لشدة التوسعة التي أجدها تساهلت في بعض الأمور، و المرض الآخر كان بي ألم برأسي ، فشكوت ذلك إليه فدعا لي فعافاني الله وشفاني »[1].

لقد أقرّ ابن عطاء الله أن الله شفاه من الوسوسة ببركة شيخه و صحبته إياه ، وشفاه الله من ألم رأسه بدعاء شيخه كذلك ، ويبدو أن التلميذ ألقى قياد نفسه إلى شيخه ، وبالمثل فقد بشره شيخه بصدارته و تقدمه في العلمين الظاهر والباطن و هذه مزية لم يلحقه فيها أحد من أصحاب الشيخ.

7- خدمته لشيخه و حرصه على رضاه : يدأب تلاميذ الصوفية على خدمة شيوخهم قصد نيل المعارف و الترقي في المقامات من أقصر طريق ، وهذا حال ابن عطاء الله مع شيخه المرسى، يقول عن نفسه :« وسمعته يقول – أي شيخه أبا العباس المرسى – أريد أن أستنسخ كتاب "التهذيب" لولدي جمال الدين فذهبت فاستنسخته ، من غير أن أعلم الشيخ وأتيته بالجزء الأول، فقال ما هذا فقلت : كتاب "التهذيب" استنسخته لكم ، فأخذه فلما نهض ليقوم قال : اجعل في بالك ، أن الولي لا يتفضل عليه أحد ، تجد هذا إنشاء الله في ميزانك ، فلما أتيته بالجزء الثاني ، لقيني بعض أصحابه بعد نزولي من عنده وقال: قال الشيخ عنك: و الله لأجعلنه عينا من عيون الله ، يقتدي به في العلم الظاهر والباطن فلما أتيته بالجزء لثالث و نزلت من عنده لقيني بعض أصحابه وقال : طلعت عند الشيخ فوجدت مولدة حمراء، فقال: هذا الكتاب استنسخته لي ابن عطاء الله فو الله ما أرضى له بجلسة جده ولكن بزيادة التصوف »[2]. حقا كان ابن عطاء الله ولا يزال عينا من عيون الله تفيض بالنور وتشع على أهل كل عصر، ودليل ذالك كتابه "الحكم " إذ هو دستور الأخلاق والتربية والتزكية، وإلى عصرنا هذا يشتغل به المربون ويستضيء به السالكون .

8- وعد الشيخ له بالصدارة : لقد وعد المرسى تلميذه بالصدارة في العلمين، وفي ذلك يقول :« وأخبرني سيدي جمال الدين ولد الشيخ قال قلت للشيخ - أي المرسى –: هم يريدون أن يصدّروا ابن عطاء الله في الفقه، فقال الشيخ: هم يصدّرونه في الفقه وأنا أصدّره في التصوف ، ثم دخلت أنا عليه فقال لي: إذا عوفي الفقيه ناصر الدين –ابن المنيّر – يجلسك في موضع جدك ، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية ، وتتكلم إنشاء الله في العلمين »[3]، ويقر عطاء الله محققا لما بلغ من المراتب فيقول « فكان ما أخبره » ، وقال في موضع آخر «فكان من فضل الله ما لا ننكره »[4] . وهكذا تبين لنا كيف تحقق

---

1 - المصدر نفسه ، ص 239.

2 - المصدر نفسه ، ص 126.

3 - المصدر نفسه ، ص 126.

4 - المصدر نفسه ، ص 125.

الموعود ، وأصبحت لابن عطاء الله الصدارة في العلمين وآلت إليه رئاسة الطريقة بعد موت شيخه أبي العباس المرسي، وأصبح له كرسي في الجامع الأزهر يملي منه دروسه في الفقه والشريعة والتفسير وفي التصوف وكانت حلقاته تعجّ دائما بالمستمعين المعجبين، ذلك أن لدروسه وأسلوبه في الشرح حلاوة وتأثير على السامعين[1] .

ج - المرحلة الثالثة : *حياته في القاهرة*.

لقد تمت لابن عطاء الله مراحل التدرج والتربية على يد أستاذه المرسى فكان يعرض عليه خواطره، ويتنور به في طريقه وينفي عنه ريب النفس وحظوظها وتحقق بالصدق مع شيخه فحرص على خدمته حتى انتزع من الشيخ المرسى رضاه فبشره بالصدارة والإرث للطريقة بعد موته، ورحل ابن عطاء الله إلى القاهرة — بعد استأذان شيخه - ليلتحق بالجامع الأزهر ويأخذ حظه منه خاصة بعد أن صدّره الفقهاء في الفقه وصدره شيخه المرسى في التصوف، فكان وارث علمه والقائم على طريقته والداعي إليها من بعده.

لم يحدد المترجمون السنة التي ارتحل فيها إلى القاهرة وكل ما نعرفه أنه حين توفي شيخه المرسى سنة 686هـ كان هو بالقاهرة[2]، وفي ذلك يقول:« وكنت أنا حين توفي الشيخ أبو العباس بالقاهرة »[3] و لعله استوطنها قبل ذلك بقليل .

أ- اشتغاله بالتدريس في الأزهر :

يقول السبكي : « واستوطن الشيخ تاج الدين ابن عطاء الله القاهرة يعظ الناس ويرشدهم »[4] .

ويقول المناوي : « وأصله-أي ابن عطاء الله من الإسكندرية، ثم قطن مصر، وصار يعظ الناس ويرشدهم »[5]، تولى ابن عطاء الله التدريس بأ كبر الجامعات الجامع الأزهر، وفي ذلك يقول ابن حجر: « وكان — أي ابن عطاء الله — يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح النفس، ويمزج كلام القوم بآثار السلف وفنون العلم، فكثر أتباعه، وكانت عليه سيما الخير »[6] .

ووصف داود بن باخلا ما كان عليه درس أستاذه، وما كان يتركه من أثر في نفوس الحاضرين، فقال: «....وأما الأستاذ الأجل الكبير محيي طريقتهم ومظهر كلمتهم، وناشر أعلامهم، وباسط كلامهم

---

1 - جمل الدين الشيال ، أعلام الإسكندرية ، ص221.

2 - عبد الرءوف المناوي ، الكواكب الدرية ج1 ص273.

3 - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص115.

4 - تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية ج5 ص41-42.

5 - عبد الرءوف المناوي ، الكواكب الدرية ج1 ص273.

6 - ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة ، ج1 ص 374.

– يقصد الصوفية –، شيخنا وإمامنا الأستاذ الأجل تاج الدين أبو الفضل أحمد بن عطاء الله رضي الله تعالى عنه وأرضاه، وجعل الجنة متقلبه ومثواه، وبلغه بفضله ما كان يرجوه ويتمناه من مطلبه وسؤله، فهو في ذلك العجب العجاب، والأمر الذي يشهد بتحقيقه قلوب أولي الألباب، فتجد الميعاد الواحد باهرا، ودليلا ظاهرا، وله نتائج وفوائد، وأنوار وزوائد، ظهر ذلك في البلاد، وانتشر بين العباد، يجمع الميعاد الواحد بين المواعظ والحكم والرقائق في طريق الأبرار وطريق المقربين، دلالة بالعلم والنور، وتربية بالأقوال والأحوال....فكم من تائب تاب، وتغيرت أحواله السيئة وأصلح وأناب، وكم من غافل تيقظ، وجاهل تبصر، وكم من قلب قاس مظلم لان وتنور»[1].

ووصف ابن تغري بردي ابنَ عطاء الله ودرسه فقال :« كان رجلا صالحا عالما يتكلم على كرسي ويحضر ميعاده خلق كثير، وكان لوعظه تأثير في القلوب، وكان له معرفة تامة بكلام أهل الحقائق وأرباب الطرائق »[2].

ومن ثم اتفق الواصفون لمجلس ابن عطاء الله على الصدارة وانتشار الصيت و قوة التأثير وكل عبر حسب ما شاهد وحضر.

2- تلاميـــــذه :

تخرج على يد ابن عطاء الله جملة من الفقهاء والصوفية، منهم :

- أشهرهم ***الإمام تقي الدين السبكي*** المتوفى سنة 756هـ ، والد تاج الدين السبكي صاحب "طبقات الشافعية الكبرى " المتوفى سنة771هـ، وكان تقي الدين السبكي من أشهر علماء عصره حتى أن الشيخ ابن تيمية كان لا يعظم أحدا من أهل العصر كتعظيمه له، كما كان كثير الثناء على تصنيفه في الرد عليه، وقد ذكر تاج الدين السبكي في طبقاته في ترجمته لوالده أن والده صحب ابن عطاء الله وتتلمذ عليه[3]، كما ذكر في ترجمته لابن عطاء الله :« أنه كان أستاذا لوالده في التصوف»[4]. وذكره ابن حجر فقال :«....وأخذ عنه – أي ابن عطاء الله – تقي الدين السبكي... قرأت –أي ابن حجر– على سارة بنت السبكي عن أبيها سماعا، قال: سمعت أبا الفضل بن عطاء الله يقول:...فذكر شيئا من

---

1 - داود بن باخلا ، اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية ، ص 24.

2 - ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج8 ص 280 .

3 - تاج الدين السبكي ، طبقات الشلفعية الكبرى ، ج 6 ص146.

4 - المصدر نفسه ، ج5 ص176.

كلامه»[1]. وذكره عبد الرءوف المناوي فقال :« وأخذ عنه جمع من الأعيان وانتفع به، منهم شيخ الشافعية التقي السبكي رضي الله عنه »[2].

وهكذا تتلمذ على ابن عطاء الله من هم في طبقة الأئمة وفي هذا دلالة على علو مترلته، وأن طريقته لم يكن فيها أدنى عوج، وأنها دائرة مع الكتاب والسنة كما يقول السيوطي وهذا نصه :« وكان الشيخ تاج الدين بن عطاء الله يحضر مجلسَ وعظه الأئمةُ مثل الشيخ "تقي الدين السبكي" إمام وقته تفسيرا وحديثا وفقها وكلاما وأصولا ومنقولا، بل المجتهد الذي لم يأت بعده مثله ولا قبله من دهر طويل، وقد ذكر "السبكي" في بعض كتبه أخذه عن الشيخ "تاج الدين"- أي ابن عطاء الله-، وحضوره مجلسه ونقل عنه في بعض كلامه، وقال إنه متكلم الصوفية على الطريقة الشاذلية . وفي "المعجم المخرج" للسبكي أنه قرأ عليه كتابه الحكم، وذكر فيه قطعة منه (قرأت عنه واتصلت له بالسند إليه)، ولو كان في الطريقة الشاذلية أدنى عوج لم يثن عليها السبكي ولا ولده، ولا أئمة عصره ومن قاربهم »[3].

- كذلك أخذ عن ابن عطاء الله تلميذه وخليفته في الطريقة الشاذلية من بعده ***الشيخ " داود ابن باخلا "***، ترجم له السيوطي فقال : « داود بن عمر بن إبراهيم الشاذلي المعروف بابن باخلا من الأئمة الراسخين، تفقه على مذهب مالك، وله فنون عديدة وتصانيف مفيدة، وكان يتكلم على طريق القوم، توفي بالإسكندرية سنة 733هـ »[4].

وترجم "عبد الوهاب الشعراني" للشيخ "داود بن باخلا" ترجمة وافية، أورد فيها الكثير من أقواله، وذكر أحواله، وقد ذكر أن اسمه داود بن ماخلا (بالميم)، يعرف باسم داود الباخلي عند مريدي الطريقة الشاذلية، فقد ورد في سلسلتهم بهذا الاسم[5]. من مؤلفاته المشهورة بين الشاذلية، كتابه " اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية "، وقد ضمنه كثيرا من آرائه في التصوف، خاصة ما يدور حول كلام الأولياء، وعلوم الحقائق العقلية والقلبية، وعلوم الحكمة الإلهية، وغيرها من الموضوعات[6].

---

1 - ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ج 1 ص 273 .

2 - عبد الرءوف المناوي ، الكواكب الدرية ، ج2ص257.

3 - جلال الدين السيوطي ، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، ص 69 .

4 - جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللغوين والنحاة ، ص 246 .

5 - عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج 1ص 163.

6 - داود بن باخلا ، اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية ، ص 7- 8.

- من تلاميذ ابن عطاء الله الذين أخذوا عنه الطريقة الشاذلية الشيخ ***أبو العباس أحمد بن الميلق السكندري*** الأصولي[1]، قال عنه السيوطي: «كان يجلس للوعظ، ولوعظه تأثير في القلوب، وتوفي سنة 749هـ»[2].

- وممن أخذ عن ابن عطاء الله أيضا الشيخ ***"أبو الحسن على القرافي[3]"*** كما جاء في "المفاخر العلية"[4].

وخلاصة القول أن ابن عطاء الله الصوفي السكندري كان أستاذا ذا شأن في عصره، وقد تخرج عليه جملة من مشاهير العلماء المصريين في الفقه والتصوف كما انتفع بوعظه خلق لا يحصون كثرة.

بعد هذه المسحة لمراحل حياته الثلاث ننتقل لجانب آخر نتبين فيه خصائص عصره من الناحيتين السياسية والاجتماعية ثم من الناحية الدينية، وصلة ابن عطاء الله بالمدرسة الفقهية المالكية، ثم من الناحية العلمية.

---

1 - محمد بن إبراهيم بن عياد الشاذلي ، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، ص 122.

2 - جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص265.

3 - القرافي : هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي المصري من مصنفاته "الذخيرة "في الفقه ،و"التنقيح والنفائس" في الأصول ، و"الفروق" في القواعد ، توفي في جمادى الأخيرة سنة 684هـ. ابن فرحون ، الديباج المذهب، ص62.

4 - محمد بن إبراهيم بن عياد الشاذلي ، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، ص 121.

المطلب الثاني :

نظرة على مصر عصر ابن عطاء الله.

1/ الحيـــــاة السياسية .

2/ الحياة الاجتماعية .

3/ الحياة الدينية .

4/ الحياة العلمية .

1/ الحيـــــاة السياسية:

أ- دولة المماليك في مصر : لقد سبق ولادة ابن عطاء الله ظهور دولة المماليك في مصر خلفـــا للدولـــة الأيوبية منذ تنازل "شجرة الدر" عن السلطة لزوجها "عز الدين بن أبيك المملوكي" ســـنة 648 هـــــ والمتوفي سنة 656 هـــ، ثم خلفه ابنه "علي المنصور الملك الصغير" حتى خلفه "سيف الدين قطز" بعـــد حوالي سنتين وثمانية أشهر، ونصب نفسه وقبض على زمام الأمور بيد من حديد[1]، وهـــزم المغـــول في معركة "عين جالوت " وقُتل بعد ذلك غدرا في سنة 658هـــ.ثم تولى بعده "بيبرس الملك الظاهر" لذي طالت فترة حكمه 18سنة حتى أضفى على دولة المماليك قدرا من الهيبة و توفي ســـنة 676هـــــ، ثم خلفه على الملك ابنه "السعيد بركة" وبعد عامين خلفه الأمير "سيف الدين قلاوون" ونصّب نفسه على السلطنة أي في سنة 678 هـــ إلى أن توفي فجأة سنة 689 هـــ[2]، ثم خلفه ابنه "خليل الأشرف" ســـنة 689 هـــ إلى أن قُتل سنة 693 هـــ ثم خلفه "الناصر محمد بن قلاوون" إلى سنة 694 هـــــ عُـــزل وتولى السلطان العادل كتبغا وبعد عامين أي في سنة 696 هـــ عزل وتولى السلطان المنصور "لاجـــين حسام الدين[3] " إلى أن قُتل في قلعته سنة 698 هـــ، ثم أعيد إلى الحكم "الناصر محمد بن قلاوون" سنة 698 هـــ إلى أن عزل نفسه سنة 708 هـــ، وتولى السلطنة المظفّر "بيبرس الجاشنكير".

تللك هي الأحوال من حيث تداول سلاطين المماليك على الحكم وبالمفهوم السياسي فإن تولي سلطة المماليك لم تكن بالحق الشرعي الموروث، وإنما بمنطق القوة و المواهب وكثرة المماليك[4]، الـــذين مثلوا قوة شعبية تصدرت شعب مصر فإذا توفي سلطان أو قُتل تولى أحد الأمراء الســـلطة، وإن خـــاف نزاع غيره من الأمراء لجأ إلى تعين ابن السلطان المتوفى مكان أبيه كحل مؤقت حتى يـــتمكن ثم يعتلـــي العرش بدله، ومن الممكن القول أن حياة ابن عطاء اله كانت فترة مضطربة سياسيا.

ب- *اجتماعه بالسلطان حسام الدين لاجين* : روى ابن عطاء الله عن نفسه أنه اجتمع بالملك المنصور "حسام الدين لاجين بن عبد الله المنصوري" الذي ولي سلطنة مصر[5] من سنة 696هـــ إلى 698هـــ، ووعظه وعظا طويلا مبينا له طريق العدل والجود، ومستحثا إياه على شكر نعمة الملك بإقامة العدل بين الناس، ودفع الأضرار والأنكاد عن الرعية، ويحدثنا عن ذلك فيقول :«.....ولما اجتمعـــت بالســـلطان

---

1 - سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبين والمماليك ،دار النهضة العربية، بيروت، ص183-184.

2 - المرجع نفسه ، ص210 .

3 - وهو السلطان الذي اجتمع به ابن عطاء الله ووعظه .

4 - سعيد عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبين والمماليك ، ص299.

5 - ابن إياس ، بدائع الزهور ، ج1 ص 136-137.

الملك المنصور لاجين – رحمه الله – قلت له : يجب عليكم الشكر لله فإن الله قد قرن دولتكم بالرخاء[1]، وانشرحت قلوب الرعايا بكم، والرخاء أمر لا يستطيع الملوك تكسبه ولا استجلابه كما يتكسبون العدل والجود والعطاء، قال: وما الشكر؟ قلت: شكر اللسان، وشكر الأركان، وشكر الجنان، فشكر اللسان التحدث بالنعمة، قال تعالى:﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[2]، وشكر الأركان العمل بطاعة الله، قال سبحانه وتعالى:﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا ﴾[3]، وشكر الجنان الاعتراف بأن كل نعمة بك أو بأحد من العباد هي من الله، قال تعالى:﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾[4] ....فقال: وما الذي يصير به الشاكر شاكرا ؟ قلت له: إذا كان ذا علم فبالتبيين والإرشاد، وإذا كان ذا غنى فبالبذل والإيثار للعباد، وإذا كان ذا جاه فبإظهار العدل فيهم ودفع الأضرار والأنكاد »[5].

2- الحياة الاجتماعية :

كان سكان مصر إبان دولة المماليك منقسمون إلى طبقات : طبقة المماليك وهي الفئة القليلة من الحكام العسكريين ، والثانية وهي الطبقة العامة من المصريين و لم يكن لهم أي صوت في حكم البلاد. وهناك طبقة ثالثة وهي من الشعب، غير أنها تحظى باحترام السلاطين، وكانت هي الحائل بين استبداد السلاطين والشعب، وهي المعروفة بطبقة العلماء من الفقهاء والصوفية ونقل ابن عطاء الله مشهدا من ذلك في لطائف المنن قال فيه :« ...توسط أبو الحسن في قضاء حواج الناس عند الحكام .. »[6].

كان ابن عطاء الله من حيث أنه فقيه وصوفي بارز في عصره، من هذه الطبقة الثالثة، وكان لا يخشى بأس السلاطين، ويرى أن من أهم واجبات الصوفي أمر الملوك بالمعروف ونهيهم عن المنكر إذا كانوا على غير الجادة القويمة، والرحمة لجميع العباد، والشفقة بالفقراء، والانتصار لهم، وتقديمهم على الأغنياء وأبناء الدنيا من الملوك والأمراء وغيرهم، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :« .....ومن أوصافهم – أي الصوفية – .....الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند من يخاف ويرجى من الملوك

---

1 – اقترنت دولة الملك المنصور لاجين بالرخاء لسبق وقوع قحط وفناء شديدين بمصر سنة 695هـ .
– ابن إياس ، بدائع الزهور ، ج1 ص 133- 134.

2 – سورة الضحى الآية 11.

3 – سورة سبأ الآية 13.

4 – سورة النحل الآية 53.

5 – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 224 .

6 – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 125.

القباري[1] " و" أحمد البدوي[2] "، وانقسم الصوفية إلى فرق لكل فرقة شعارها وشيخها، وعطف السلاطين على الصوفية فبنوا الخانقاوات ووقفوا الأوقاف، ومن السلاطين من أنشأ المدارس ورتب لعدد من الصوفية مرتبات[3]. ونشطت الحركة الصوفية والتف حولهم الشعب المصري وأخذوا أورادهم وأذكارهم وهم على الزهد والقناعة[4]، مما ساهم في استقرار الحكم للمماليك .

وحين نشأ ابن عطاء الله وجد المذهب المالكي الذي ينتمي إليه قد أصبح أحد مذاهب أهل السنة الأخرى، كما وجد العقيدة السائدة هي عقيدة "أبي الحسن الأشعري[5] "، وفي ذلك يقول المقريزي :« فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقداري، ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي، فاستمر ذلك من سنة خمس وستين وستمائة 665 هـ حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري، وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها وأنكر عليه .....وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتّباع هذه المذاهب، وتحريم ماعداها.... »[6].

كان بمدينة الإسكندرية مدرسة فقهية مالكية معروفة أسسها الشيخ "أبو الحسن الإبياري " من أكبر علماء المالكية في عصره والمتوفى سنة 618هـ[7]، وتلميذاه الشيخ "عبد الكريم بن عطاء الله " أبو محمد الإسكندراني جد ابن عطاء الله لوالده والمتوفى سنة 612هـ، والشيخ "أبو عمرو بن الحاجب" المتوفى سنة 646هـ[8]. ثم حمل لواء المدرسة المالكية بعد هؤلاء الفقيه "ناصر الدين بن المنيّر" الذي كان

---

1 - أبو القاسم القباري : هو أبو القاسم بن منصور الإسكندراني الزاهد ، كان صالحا قانتا مخلصا منقطع القرين في الورع توفي سنة 662هـ . محمد بن عثمان الذهبي، الإعلام بوفيّات الأعلام ، ج2 ص451 رقم الترجمة 3074.

2 - أحمد البدوي : مولده بفا المغرب وانتقل إلى المدينة سنة 603هـ وهو ابن سبع سنين كانوا يسمونه بمكة "العطاب" وكان يكلم بالإشارة ، وهو بحر لايدرك له قرار ، استقر بمصر ومات بها وإليه ينسب الطريقة البدوية .

عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، القاهرة : دار الفكر العربي 1952م ، ج1 ص321وما بعدها.

3 - سعيد عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبين والمماليك ، ص291.

4 - المرجع نفسه ، ص 192.

5 - أبو الحسن الأشعري : هو علي بن إسماعيل بن إسحاق المتوفى سنة 324 هـ وإليه تنسب العقيدة الأشعرية.

محمد بن عثمان الذهبي، الإعلام بوفيّات الأعلام ، ج ص رقم الترجمة 1448.

6- تقي الدين المقريزي ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، ج 4 ص161.

7- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص214.

8- المصدر نفسه ، ج1ص 215.

علامة الإسكندرية في عصره[1]، ومعدودا من أكابر الفقهاء في مصر، وكان الشيخ "عز الدين بن عبد السلام[2] " يقول: ديار مصر تفتخر برجلين في طرفيها ابن المنيّر بالإسكندرية، وابن دقيق العيد[3] في قوص»[4]، وقد توفي ابن المنيّر سنة 683هـ. كان ابن عطاء الله فقيه مالكي ينتسب إلى هذه المدرسة، تتلمذ على "ناصر الدين بن المنيّر" أشهر علمائها في وقته ، ثم صدره "ابن المنيّر" لتدريس فقه المالكية ، وقد كان حينها شابا حديث السن ، وقد مثل ابن عطاء الله كفقيه امتدادا لهذه المدرسة المالكية السكندرية، إذ كان يدرس في الأزهر العلوم الظاهرة ، من فقه وتفسير وحديث وغيرها، إلى جانب تدريسه التصوف ووعظه للعامة من الناس .

4- الحياة العلمية :

عرفت مصر في عصر المماليك نشاطا علميا فائقا لم تشهد مثله في عصر آخر من تاريخها الوسيط، وذلك لأنها البلد الآمن القوي خاصة بعد سقوط الخلافة على يد المغول في العراق وتهديد الصليبين لبلاد الأندلس وبلاد الشام ، فأصبحت مصر سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء[5]، واهتم السلاطين بالعلم فولع "الظاهر بيبرس" بسماع التاريخ وحرص بعضهم على المجالس العلمية والدينية، واهتم الأمراء بالفقه والحديث واللغة ، وتصدى بعضهم للإقراء والتدريس[6] ، ويشهد لهذه الحركة العلمية مئات المخطوطات التي ترجع إلى عصر سلاطين المماليك بمصر، في معظم ألوان المعرفة من الأدب والتاريخ والجغرافيا والطب والفلاحة والمعارف العامة[7]، وأنشئت مدارس كـ"المدرسة الظاهرية"

1- ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 71-72.

2- عز الدين بن عبد السلام : هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن المهذب السلمي المغربي الأصل الدمشقي المولد ثم المصري الشافعي يكنى بأبي محمد كما يلقب بالعز أو عز الدين ، لقبه تلميذه ابن دقيق العيد بسلطان العلماء ، ولد سنة 577هـ وتوفي سنة 660هـ . تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة دار الفكر، بيروت، ج8 ص209.

3- هو العلامة الشيخ أبو الفتح تقي الدين بن دقيق العيد القشيري ، انتهت إليه رئاسة العلم على مذهب الشافعي في زمانه، توفي سنة 702هـ.

- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 143.

- تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج2 ص 2.

- ذكره ابن عطاء الله في لطائف المنن و ذكر استماعه له . لطائف المنن، ص 94 و 131 .

4- ابن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات ، ج1ص 72.

5 - المرجع نفسه ، ج2 ص 86.

6 - سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص 142.

7 - سعيد عاشور ، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ، ص293.

أنشأها "الظاهر بيبرس" ، و"المدرسة الناصرية" أنشأها "الناصر محمد بن قلاوون" كما أنشئت المكاتب لتعليم الصغار القرءان[1].

أ- مكانته :

عرف العلماء والمترجمون لابن عطاء الله السكندري بعد وفاته مكانته كعالم وصوفي أسهم في التربية والتأليف ، وسواء كانوا صوفية أو المؤرخين وكتّاب طبقات الفقهاء، وشهادات المؤرخين والفقهاء أبعد عن التحيز والمبالغة ،ونذكر أمثلة على ذلك:

1- من هؤلاء "عفيف الدين اليافعي" اليمني المتوفى سنة 768هـ ، إذ وصفه بأنه:« الشيخ الكبير العارف بالله الخبير، شيخ الطريقين وإمام الفريقين، دليل الطريقة، ولسان الحقيقة، ركن الشريعة المطهرة الرفيعة» ، وأشاد بذكر مصنفاته العديدة مبينا أنها اشتملت على أسرار ومعارف وحكم ، وأنها في غاية من الجودة[2].

2- قال عنه "تاج الدين السبكي" المتوفى سنة 771هـ أنه كان إماما عارفا صاحب إشارات وكرامات، وأن له قدما راسخة في التصوف[3] .

3- شهد له "ابن فرحون" المتوفى سنة 799هـ بأنه كان جامعا لأنواع العلوم من تفسير وحديث ونحو وأصول وفقه وغير ذلك، وأنه كان أعجوبة زمانه في كلام التصوف، وأشار إلى أن الكثيرين قد سلكوا طريقه وانتفعوا به، وأن له نظما حسنا[4].

4- ووصفه "ابن حجر العسقلاني" المتوفى سنة 852هـ ، أنه كان المتكلم على لسان الصوفية في زمانه، وذكر أنه كانت له جلالة عجيبة ووقع في النفوس[5].

5- وأجمل "عبد الرؤوف المناوي" المتوفى سنة 1031هـ ، الحديث عن مكانته وثقافته بقوله:« إمام تاج علمه مرتفع، وشمل فضله مجتمع، وخبر نعته مشتهر، ودر حكمه منتثر، ومصنفاته مفيدة، وحلل ذكره على ممر الأيام جديدة، هجر النوم وقلاه، ولو لم يكن له غير كتاب "التنوير " لكفاه.....له اليد الطولى في العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة، إمام في التفسير والحديث والأصول، متبحر في الفقه، له وعظ يَعذُب في القلوب ويحلو في النفوس، وكان رضي الله عنه قد تدرب بقواعد العقائد الشرعية،

---

1 - المرجع نفسه ، ص 293.

2 - عفيف الدين اليافعي ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة مايعتبر من حوادث الزمان ، ج2ص54.

3 - تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج 5 ص177.

4 - ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 70.

5 - ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة و ج1 ص 274.

وهذبته العلوم فاستدل بالمنطوق على المفهوم، فساد بذلك العصابة الصوفية فكان له من الرياسة شرف معلوم.... »[1].

6- شهد له أستاذه أبو العباس المرسي بهذه المنزلة قبل بلوغها، لما كان يراه من ذكائه وملازمته له، فقال له حين تلمذته عليه :« ....والله ليكونن لك شأن عظيم.... »[2]، وقوله له:«..... ....الزم ، فو الله لئن لزمت لتكونن مفتيا في المذهبين، يريد مذهب أهل الشريعة أهل العلم الظاهر، ومذهب أهل الحقيقة، أهل العلم الباطن »[3].

ب- وفاتـــه :

بعد حياة حافلة بالدعوة إلى طريق الله وتربية المريدين ، توفي ابن عطاء الله في سنة 709هـ، واتفق على هذا التاريخ جميع من ترجموا له، وخالف الشعراني فذكر أن وفاته سنة 707هـ ، كما حدد بعض المترجمين الشهر الذي وقعت فيه الوفاة، وزاد بعضهم اليوم الذي وقعت فيه .

ذكر "تاج الدين السبكي" أن وفاة ابن عطاء الله كانت في شهر جمادى الآخرة من سنة 709هـ[4]. وذكر "ابن حجر العسقلاني " أنها كانت في نصف جمادى الآخرة[5]، ويتفق معه في ذلك "ابن العماد الحنبلي"[6]، ويحدد "السيوطي" يوم الوفاة فيقول : إنها وقعت في اليوم الثالث عشر من شهر جمادى الآخرة سنة 709هـ[7] ، أي ما يوافق 19نوفمبر1309م .

توفي ابن عطاء الله بالقاهرة كما ذكر "ابن فرحون" و"تاج الدين السبكي"[8]، وزاد "ابن حجر العسقلاني" أن وفاته كانت بالمدرسة المنصورية بالقاهرة[9]، وتابعه في ذلك "السيوطي"[10]، ذكر "ابن تغري بردي" أن جنازته كانت بالقاهرة ، مشهودة حافلة للغاية[11].

---

[1]- عبد الرءوف الناوي ، الكواكب الدرية ، ج2ص257.

[2]- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص69.

[3]- المصدر نفسه ، ص 69.

[4]- تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج5 ص 177.

[5]- ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة و ج1 ص 274.

[6]- ابن عماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ص 19-20.

[7]- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 250.

[8]- ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ص 70.

- تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج5 ص 177.

[9]- ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة و ج1 ص 274.

[10]- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج1 ص 250.

[11]- ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج8 ص 280.

دفن ابن عطاء الله بـــ"القرافة" بقرب "بني وفا"[1]، وموقع قبره بجبانة سيدي "علي أبي وفاء" يقع على بعد 300 متر في الجنوب الشرقي لجامع سيدي "علي أبي الوفاء"، وبجوار القبر من الغـــرب قبـــة "كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام[2] "[3].

بهذا نكون قد تعرفنا على كثير من الجوانب في حياة ابن عطاء الله العلمية والدينية بنظرة مذهبية وسياسية واجتماعية ومنزلة علمية حتى وفاته .

---

[1]- عبد الرءوف المناوي ، الكواكب الدرية ج2 ص258.

[2]- ابن الهمام :هو هو كمال الدين بن مسعود السيواسي الاسكندري، ولد حوالي سنة790، وتوفي سنة861هـــ، كان علامة في الفقه والأصول والنحو والتصوف والموسيقى وغيرها، محققا جدليا نظارا، وكان يقول أنا لا أقلد في المعقولات أحدا ، له مصنفات عدة مشهورة منها " فتح القدير" . جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة ، ص70- 71 .

[3]- ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج8 ص 280.

المطلب الأول :

سلوك ابن عطاء الله للتصوف.

1*/ تعرُّفه على أبي العباس المرسى .

2*/ دخوله زمرة المريدين .

المبحث الثاني :

نشأة ابن عطاء الله الصوفية .

تمهيد :

ذكرنا في المبحث السابق خصائص العصر الذي عاش فيه ابن عطاء الله السكندري من النواحي السياسية والاجتماعية والدينية والعلمية ، كما ذكرنا ثلاث مراحل لحياته المختلفة:

ففي المرحلة الأولى (قبل سنة 674هـ)نشأ ابن عطاء الله طالبا للعلوم الدينية بالإسكندرية، ومنكرا على الصوفية، ثم أصبح في المرحلة الثانية (بعد سنة 674هـ)سالكا طريق الصوفية لالتقائه ب"أبي العباس المرسي" فسلك علي يديه، في حين لم ينقطع عن طلب العلوم الدينية، ثم اشتغل بتدريسها بالإسكندرية زمنا، بعد أن صدره "ناصر الدين بن المنيّر"حين أصبح جديرا بذلك، وفي المرحلة الثالثة من حياته (بعد 683هـ) -وهي السنة التي توفي فيها شيخه أبو العباس المرسي-، الذي يبدأ بانتقاله إلى القاهرة أصبح صوفيا كاملا مرشدا .

وفي هذا المبحث نتتبع حياته الصوفية في طوريها الثاني والثالث لتتبين التربية الصوفية كيف تدرجت على نفس ابن عطاء الله فأثر معها طريق الصوفية، وذلك من خلال نشأته مريدا سالكا خاضعا لإشراف شيخه "أبي العباس "، وحتى وقوفه عند اكتمال حياته صوفيا مرشد إلى طريق الله، ثم ما كان له من دور وأثر في التصوف عموما وفي خدمة الطريقة الشاذلية خصوصا، ونختم هذا المبحث بذكر الكرامات التي تنسب إليه .

1- تعرُّفه على أبي العباس المرسي:

نشأ ابن عطاء الله في المرحلة الأولى من حياته قبل674هـ فقيها يطلب العلوم الشرعية متقيدا بظاهر النصوص ومنكرا عن أي فهم يفسر التصوف كعلم لأحوال القلوب والأذواق، وقد سبقه في ذلك جده لوالده إذا كان منكرا على الصوفية أشد الأنكار كما صرح "أبو العباس المرسي" فقال : « فكذلك نحن صبرها على جد هذا الفقيه لأجل هذا الفقيه »[1].

وفي إنكاره على الصوفية إنكار على "أبي العباس المرسي" أشهر صوفية الإسكندرية حين ذاك ، وفي ذلك يحدثنا عن نفسه فيقول :« ...وكنت أنا لأمره –أي أمر أبي العباس المرسي- من المنكرين وعليه من المعترضين، لا لشيء سمعته منه، ولا لشيء صح نقله عنه، حتى جرت بيني وبين أصحابه مقاولة، وذلك قبل صحبتي إياه، وقلت لذلك الرجل: ليس إلا أهل العلم الظاهر، وهؤلاء القوم –الصوفية- يدعون أمورا عظيمة ظاهر الشرع يأباها... »[2].

فهذا الإنكار من غير فهم للتصوف بل بمحض التعصب للفقه ورجاله، ولكن مقاولته لأصحاب الشيخ، وخصومته لهم وإنكاره الشديد على شيخهم، أثار في نفسه استفهاما ولوما جعله يحاسب نفسه في يومها، واشتدت محاسبته لنفسه حتى أفرزت تراجعا وتذمرا خشي معه أن يكون منكرا على الشيخ من غير حق، وذلك هو شعور النفوس البريئة التي لا تتبع الهوى بل تنشد الحق أينما كان.

ولهذا السبب اندفع ابن عطاء الله إلى مجلس الشيخ "أبي العباس المرسي" ليسمع بنفسه ويحقق أمر إنكاره عليه، ويحدثنا عن ذلك فيقول:«...كان اجتماعي به- بالشيخ أبي العباس- أن قلت في نفسي بعد أن جرت المخاصمة بيني وبين ذلك الرجل: دعني أذهب أنظر إلى هذا الرجل، فصاحب الحق له أمارات ولا يخفى شأنه، فأتيت إلى مجلسه فوجدته يتكلم في الأنفاس التي أمر الشارع بها فقال: الأول إسلام، والثاني إيمان، والثالث إحسان، وإن شئت قلت: الأول عبادة، والثاني عبودية، والثالث عبودة، وإن شئت قلت: الأول شريعة والثاني حقيقة، والثالث تحقق أو نحو هذا، فما زال يقول: وإن شئت قلت، وإن شئت قلت إلى أن بهر عقلي، وعلمت أن الرجل إنما يغترف من فيض بحر إلهي فأذهب الله ما كان عندي ....»[3].

---

1 - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 134.

2- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص128.

3- المصدر نفسه ، ص 129.

تعرف ابن عطاء الله على "أبي العباس" وسمع منه وأقر بعلمه وبفضله، وانبهر عقله بما سمعه من علوم الحقيقة التي لم يكن يتذوق منها شيئا، فانفتحت بصيرته واطمئن قلبه وسكنت نفسه، وأذهب الله عنه ما كان يجده من الإنكار.

ثم عاد ابن عطاء الله إلى مترله وهو في حالة نفسية لا يرغب معها في الإقبال على أهله ولا غيرهم كما هي عادته، بل وجد في نفسه معنى غريبا، لا يدري كنهه، فأسلمه ذلك إلى العزلة والانفراد عن الناس ، متأملا في الكون وما خلق الله فيه من عجائب قدرته، وفي ذلك يقول:«...ثم أتيت تلك الليلة إلى المترل فلم أجد فيّ شيئا يقبل الاجتماع بالأهل على عادتي، ووجدت معنى غريبا لا أدري ما هو، فانفردت في مكان ما، أنظر إلى السماء وإلى كواكبها وإلى ما خلق الله فيها من عجائب قدرته، فحملني ذلك على العودة إليه مرة أخرى... »[1].

صحب ابن عطاء الله شيخه "أبا العباس المرسي" اثني عشر عاما تلقى عنه الطريقة ونال منه الحظ الأوفر، وفي ذلك يقول «....وشيخنا وإمامنا وقدوتنا في هذا الشأن- أي علوم الصوفية- أوحد وقته، وعلاّمة زمنه، علَم العارفين، قطب المهتدين، مظهر سناء الحقيقة، ومبيِّن معالم الطريقة، العالم بالأسماء والحروف والدوائر، الجامع لعلم الظواهر والسرائر، سيدنا ومولانا "شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عمر الأنصاري المرسي الشاذلي" قدس الله سره، وهو الذي اقتبسنا من أنواره وسلكنا على نهج آثاره، وهو الذي أسرع بأسرارنا حتى لحقت، وفتّق ألسنتنا حتى نطقت، غرس غرائس المعرفة في قلوبنا فأينعت ثمراتها وفاحت زهراتها، وهو الذي بفضل الله وعدنا، وبالكلام في العلمين أشار لنا لا ننتسب إلا إليه ولا نعتمد في هذا الشأن إلا عليه.... »[2].

2- دخوله زمرة المريدين :

أصبح ابن عطاء الله تلميذا أو مريدا بلغة الصوفية متّبعا لطريقة شيخة في السلوك مسلّما له في كل ما يقول ويفعل ، وحدثنا عن طريقة شيخه فقال: « و مبني طريقته رضي الله عنه على الجمع على الله ، وعدم التفرقة وملازمة الخلوة والذكر ، ولكل مريد معه سبيل، يحمل كل واحد على السبيل التي تصلح له.

- وكان لا يحب المريد الذي لا سبب له، وكان يقول عن شيخه -أبي الحسن – رضي الله عنه: اصحبوني ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري فإن وجدتم منهلا أعذب من هذا فردوا .

- وكان يدل المريدين على الانجماع في حبه ولا يُلزم المريد أن لا يرى غيره.

1- ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 129.

2- المصدر نفسه ، ص162.

- وكان إذا دخل المريد في أوراد بنفسه وهواه أخرجه عنها.

- وكان إذا مدح بقصيدة أو أبيات يجيز المادح بإقباله، وربما واجهه بنواله.

- وكان مكرما للفقهاء ولأهل العلم، وطلبته إذا جاءوه.

- وكان يقول لأصحابه : إذا جاء رئيس أو ذو وجاهة عرفوني به.

- وكان أزهد الناس في ولاة الأمور، فإذا جاءوه أكرمهم وربما مشى لهم خطوات.

- وكان شديد التعظيم لشيخه أبي الحسن رضى الله عنه حتى إنك تشهد منه أن لا ثبات منه لنفسه معه، وكان ينشد إذا ذكر الشيخ رضي الله عنه هذه الأبيات :

لي سادة من عزهم أقدامهم فوق الجباه

إن لم أكن منهم فلي في حبهم عز وجاه

- وكان من شأنه أنه ما عني به لايأكله ، وكان يكره أن يعلم بطعام أو هدية قبل إتيانها، وكان لايدعو للمحسن بحضرته، بل إذا غاب دعا له بظهر الغيب.

- وكان إذا أُهدي له شيء يسير تلقاه ببشاشة وقبول، وإذا أُهدي له كثير تلقاه بعز.

- وكان لا يثني على مريد ولا يرفع له عَلَما بين إخوانه خشية عليه أن يُحسد.

- وكانت صلاته موجزة في تمام، وكان يقول صلاة الأبدال خفيفة.

- وكان إذا تلا تقول الكون كله مستمع له، ...

- وكان كثير الرجاء لعباد الله، الغالب عليه شهود وسع الرحمة.

- وكان يكرم الناس حسب رتبهم عند الله حتى أنه ربما دخل عليه مطيع فلا يهتبل -أي لا يهتم- له وربما دخل عليه عاص فأكرمه، لأن ذلك الطائع أتي وهو متكثر بعمله ناظر لفعله وذلك العاصي دخل عليه بكسر معصيته وذلة مخالفته »[1]، وذلك الذي ترجمه ابن عطاء الله في الحكمة 96 فقال :« معصية أورثت ذلا وافتقارا، خير من طاعة أورثت عزا واستكبارا »[2]، والمعنى : « أن المعصية التي توجب الإنكسار أفضل من الطاعة التي توجب الاستكبار ، لأن المقصود من الطاعة هو الخضوع والخشوع والانقياد والتذلل والانكسار ، فإذا خلت الطاعة من هذه المعاني ، واتصفت بأضدادها ، فالمعصية التي توجب هذه المعاني ، وتجلب هذه المحاسن أفضل منها ، إذ لاعبرة بصورة الطاعة ولا بصورة المعصية ،

---

1 - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 148 إلى 152.

2 - ابن عطاء الله ، الحكم العطائية ، ضبط وتقديم : إبراهيم اليعقوبي ، طبع بموافقة وزارة الإعلام ، الجمهورية العربية السورية ، الطبعة الثانية 1405هـ-1985م ، ص 43.

فثمرة الطاعة هي الذل والانكسار ، وثمرة المعصية هي القسوة والاستكبار، فإذا انقلبت الثمرات انقلبت الحقائق »[1].

وقد أطلت في نقل هذه الأوصاف لأن ما قاله عن شيخه إنما هو متحقق به، وواصف لنفسه من خلاله، فقد كان لا يُثبت لنفسه مع شيخه شيء وهو وارث علمه، وهؤلاء الرجال الثلاثة "أبو الحسن الشاذلي" و " أبو العباس المرسى" و "ابن عطاء الله السكندري"، كل منهم يقول لصاحبه :« أنت أنا وأنا أنت »[2].

---

1 - ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ص 187.

2 - عبد الحليم محمود ، مقدمة تحقيق لطائف المنن ، ص 9.

المطلب الثاني :

جهود ابن عطاء الله في التصوف .

1*/خدمته للطريقة الشاذلية .

2*/الشاذلية بين ابن عربي والغزالي .

3*/ الشاذلية والطرق الصوفية في مصر .

4*/ ما يروى عنه من كرامات.

1- خدمته للطريقة[1] الشاذلية :

بعد صحبة دامت اثني عشر عاما لازم فيها ابن عطاء الله وصف المريد على يد "أبي العباس المرسي"، كلها تصحيح للطريق وتعريف بمسالكها، أصبح ابن عطاء الله صوفيا مرشدا إلى الله تعالى عارفا به، قادرا على تسليك غيره ، ومن ثم كان له أثر كصوفي مرشد كرّس حياته للدعوة إلى طريق الله، وتهذيب المريدين على طريق الشاذلية، التي كان له فيها شأن إذ ورث "أبا العباس المرسي" في علومه ومقاماته .

لم يترك الشاذلي ولا تلميذه أبو العباس المرسي مصنفات في التصوف، وكل ماخلفاه جملة أقوال في التصوف وبعض الأدعية والأحزاب، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحي، ولولاه لضاع هذا التراث، كما أنه أول من صنف مصنفات كاملة في بيان آداب الطريقة النظرية والعملية، ومن ثم جاءت أهميته البالغة في الطريقة والتعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده[2].

يعد ابن عطاء الله أحد أعمدة المدرسة الشاذلية الكبار، فهو بحق واضعها في صورتها الكاملة بعد أن قام الشاذلي والمرسي بدور التأسيس، وهو الموسع الحقيقي لنطاق الشاذلية، والمنظر الحقيقي لفكر المدرسة الشاذلية حيث صيَّر لها مذهبا كاملا في التربية والتهذيب، ولمؤلفاته قيمتها الخاصة عند الصوفية عامة لاسيما كتابه "الحكم" ، وأبرز ما أضافه ابن عطاء الله للمدرسة الشاذلية ، وللتصوف عموما هو تعميقه للمبدأ الذي بنت عليه المدرسة الشاذلية أصولها وهو "إسقاط التدبير" إذ جعله مذهبا كاملا في التصوف حتى أفرد له رسالة سماها "التنوير في إسقاط التدبير"[3].

إضافة إلى ذلك كانت لابن عطاء الله أهمية أخرى من ناحية نشر الطريقة بمصر وبغيرها من الأقطار الإسلامية، إذ كان له سند الطريقة من حيث تلقين العهود؛ إذ أغلب الطرق ترجع في سندها إلى ابن عطاء الله[4].

---

[1] - الطريقة: هي طريق يوصل إلى الله تعالى وهي أخص من الشريعة لأنها تشمل على أحكام الشريعة بالإضافة إلى الأعمال القلبية والرياضات والعقائد المختصة بأعضائها ، ويضعها شيخ لبلوغ المريدين الغاية من التصوف .

عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية ، ص 852.

2 - عبد الوهاب فرحات ، سيدي أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف ، مكتبة مدبولي ، الطبعة الأولى 2003م ، ص251.

[3] - المرجع نفسه ، ص 151-252.

[4] - المرجع نفسه ، ص 252.

وتتلخص تعاليم الطريقة الشاذلية في أصول خمسة[1] هي:

- تقوى الله في السر والعلانية . - اتباع السنة في الأقوال والأفعال .
- الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار . - الرضا عن الله في القليل والكثير .
- الرجوع إلى الله تعالى في السراء والضراء .

وأبرز تعاليمها كذلك القول بإسقاط التدبير والاختيار، وهو الأصل الذي ينبني عليه الطريق كله.

تظهر خدمة ابن عطاء الله للمدرسة الشاذلية في تأليفه كتاب "لطائف المنن" إذا عرّف بالشيخ "أبي الحسن الشاذلي" والشيخ "أبي العباس المرسي" مؤسسي الطريقة ، فبين سيرتهما ومناقبهما وقيام طريقتهم على الكتاب والسنة، وبهذا التأليف هيأ الأذهان لقبول ما يرد من كرامات الأولياء وعلو قدرهم وما ثبت لهم من تصرفاتهم، إذ قال في مقدمة "لطائف المنن" :« ... وذكرت أقسام الولاية ، وغزارة قدر الولي وفخامة رتبته وشفوف منزلته، مما تضمنه الكتاب العزيز والأحاديث النبوية ليكون ذلك توطئة لك، بتصديق ما يرد عليك من أخبار أوليائه وكرمات أصفيائه »[2] ، ويقول عن هدفه من تأليفه : « وقصدت بذلك أن تنتفع به هذه الطائفة خصوصا وغيرهم عموما ، ليؤمن بأحوال هذه الطائفة من قسم الله له نصيبا من المنة وجعل في قلبه نورا من الهداية، وليرجع المكذب إلى الاعتراف ، والمكابر إلى الانصاف ، ولتستبين لمن أراد الله به الهدى المحجة، وتقوم على من لم تنصره عناية الله الحجة، فيكون للمصدق بتصديقه لهذه الطائفة نصيب من الولاية ، ودنو من العناية ... »[3].

فابن عطاء الله هو الذي كان له الفضل الكبير في كثير مما نعرفه عن آثار "أبي العباس المرسي" وفي بيان كثير مما نعرفه عن القطب الكبير الحجة "أبي الحسن الشاذلي" رضي الله عنه وابن عطاء الله هو الذي جند قلمه للدعوة إلى طريق الله فكتب هذه الدرر التي تركها مصابيح وأنجما تهدى السائر بن إلى الله تعالى[4].

2- الشاذلية بين ابن عربي والغزالي :

كان تصوف "الشاذلي" و"المرسي" و"ابن عطاء الله"، وهم أركان المدرسة الشاذلية، مجانبا لمدرسة ابن عربي(ت638هـ) ومذهبها في التصوف الفلسفي خاصة في وحدة الوجود، فلم يكن واحد منهم

---

1 - المرجع نفسه ، ص232 .

2 - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، تحقيق: عبد الحليم محمود ، ص 26.

3 - المصدر نفسه ، ص 27-28.

4 - عبد الحليم محمود ، مقدمة تحقيق لطائف المنن ، ص 9.

قائلا بهذا المذهب، لأنهم يدركون أن هذا التصوف في أحسن أحواله تصوف الخاصة ، ولا تفهمه إلا فئة قليلة من الناس [1].

ولا يعني هذا عدم وجود صلة بين "مدرسة ابن عربي" و"مدرسة الشاذلي"، فالمدرستان تفرعتا عن أستاذ مغربي واحد هو "أبومدين الغوث التلمساني" المتوفى سنة 594هـ، وهو الذي يمثل مذهب الفناء في التوحيد خير تمثيل، وتتلمذ عليه ابن عربي وكثير من شيوخ الشاذلي. وإلى جانب ذلك هناك اتصال وقع بين الشاذلي وبين أصحاب ابن عربي في مصر، وقع فيه كلام عن حقائق التصوف. إذ يذكر ابن عياد الشاذلي اتصال "صدر الدين القونوي[2]" تلميذ "ابن عربي الحاتمي" فيقول :« لما قدم الشيخ القونوي تلميذ "ابن عربي" إلى الديار المصرية اجتمع بالشيخ "أبي الحسن الشاذلي"، وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة والشيخ مطرق إلى أن استوفى الشيخ "صدر الدين" كلامه، فرفع الشيخ "أبو الحسن" رأسه وقال: أخبرني أين قطب الزمان اليوم ومن صديقه وما علومه ؟ قال: فسكت الشيخ "صدر الدين" ولم يرد جوابا »[3].

روى ابن عطاء الله أيضا اتصال "أبي العلم يس" أحد أصحاب "ابن عربي الحاتمي" بالشاذلي في مجلس "عز الدين بن عبد السلام"[4]، ورغم هذا الاتصال، فقد كان الشاذلي وتلاميذه ومنهم ابن عطاء الله متمسكين بالكتاب والسنة، لأن طريقة الشاذلي تقوم على الأخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله ، والاقتداء بالخلفاء والصحابة والتابعين، وبالأئمة الهداة[5]، ودليل ذلك قول الشاذلي لمريده :« إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف»[6].

وعلى قدر بعد الشاذلية وابن عطاء الله عن تيار أصحاب وحدة الوجود، نجد قربهم من تصوف "أبي حامد الغزالي[7]" المتقيد بالكتاب والسنة وتأثرهم به، ويكفي ما رواه ابن عطاء الله عن الشيخ أبي

---

1 - عبد الوهاب فرحات ، سيدي أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف ، ص111-112.

2 - صدر الدين القونوي : هو قاضي القضاة علاء الدين علي بن إسماعيل بن القونوي المتوفى سنة 729هـ ، صاحب التصانيف الكثيرة ، كان ذا دين ونزاهة وصيانة وحياء وغزارة علم . الإعلام بوفيات الأعلام ، الحافظ الذهبي ، ج2 ص502.

3- ابن عياد الشاذلي ، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، ص 47-48.

4- ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 145.

5 - عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية ، ص 805.

6- عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج 1ص 163.

- ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 141.

7 - الغزالي : هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (450-505هـ) ، نشأ في غزالة من قرى طوس ، كتبه نحو من مائتي كتاب ، ترجم لحياته في كتابه "المنقذ من الضلال " ، أشهر كتبه " إحياء علوم الدين " . عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 228 .

العباس والشيخ أبي الحسن من أقوال تثني على طريقة "أبي حامد الغزالي" وتبيين منزلته في نفوسهم، وأنهم كانوا يدعون المريدين إلى الاقتداء به وانتهاج سنته وطريقته.

- كان الشاذلي يقول لمريديه:« إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي»[1]، ويقول أيضا ناصحا :« كتاب الإحياء – للغزالي- يورثك العلم، وكتاب "القوت" للمكي[2]-أي أبي طالب المكي - يورثك النور»[3].

- وكان أبو العباس المرسي يقول عن الغزالي: :« إنا لنشهد له بالصديقية العظمى»[4]، وقد ذكر ابن عطاء الله الإمام الغزالي في مواضع كثيرة من مصنفاته معظما له ومبجلا اقتداء بشيخه.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه رغم اتجاه الشاذلي والمرسي وبعدهما ابن عطاء الله في التصوف، وجهة الغزالي، إلا أنهم لم يطعنوا في الصوفية القائلين بالوحدة والحلول، ولا في حكيم الإشراق "السهروردي"[5] المقتول، الذي كان المرسي يتمثل أحيانا ببعض شعره في الحب[6]، ولا في "أبي يزيد البسطامي" وغيره من أصحاب الشطحات ، وذلك إما لأنهم لم يشغلوا أنفسهم بالحكم على عقيدة هؤلاء ، أو لأنهم كانوا يرون لبعضهم منزلة وفضلا كـ" أبي يزيد البسطامي"[7] و"الحلاج"[8]، أو لأنهم كانوا يرون أن أصحاب الشطحات مغلوبون على حالهم وغير مسؤولين عما صدر منهم من أقوال مستشنعة الظاهر، ويكون موقفهم كموقف "الجنيد[9]" الذي كان يجد لهم الأعذار ويدافع عنهم ، ومما يرجح هذا الاحتمال الأخير قول ابن عطاء الله :« ...ولكيلا تضل أو تنسى أعد قراءة ابن عربي بفهم جديد لرموزه ، وإيحاءاته تجده

---

[1] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 135.

[2] - المكي أبو طالب : هو محمد بن عطية الحارثي صاحب المرجع الثبت في التصوف ، تأثر به الغزالي والمكي من أهل الجبل بين بغداد وواسط وشهرته بمكة لنشأته بها ، توفي ببغداد سنة 386هـ . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة49.

[3] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 121.

[4] - المصدر نفسه ، ص 119.

[5] - السهروردي المقتول : هو شهاب الدين ويلقب بالمقتول لأنه اتهم بالكفر والخروج عن السنة توفي سنة 587هـ عن عمر بين 36و38 وله نحو 49 كتابا . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 174.

[6] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن، ص 139.

[7] - البسطامي : هو : أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى (188-261هـ) من بسطام خراسان لم تؤثر عنه كتابات في التصوف ، ولكن أقواله رصدها محبوه وأصبحت مذهبا في التصوف . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية القسم الأول رقم الترجمة49.

[8] - الحلاج : هو الحسين بن منصور الشاعر الصوفي اختلفوا فيه فردته جماعة وأنكرته وقبلته جماعة وأثنت عليه وحكت عنه ، وكان ميلاده سنة 244هـ واسمه الحلاج لأن أباه كان يعمل في صناعة الحلج وحكم عليه بالإعدام ببغداد سنة 309هـ . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية القسم الأول رقم الترجمة 105.

[9] - الجنيد : هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد (ت297هـ) أصله من نهاوند وولد ونشأ ببغداد ، صحب خاله السري السقطي وتلقى على المحاسبي والقصاب . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 89.

مثل القشيري ، قد اتخذ طريقه إلى التصوف في ظل ظليل من الكتاب والسنة ، إنه مثل حجة الإسلام الغزالي يحمل على الخلافات المذهبية في العقائد والعبادات ، ويعتبرها انشغالا بما لاجدوى منه ، ويدعو إلى أن محبة الله هي طريقة العابد في الإيمان فماذا تنكر من هذا يافقيه؟..... إن له لغة خاصة ، وهي مليئة بالإشارات والرموز والإيحاءات، والأسرار والشطحات »[1].

3- الشاذلية والطرق الصوفية في مصر:

نشأ ابن عطاء الله بالإسكندرية وكان بها كثير من المشهورين بالزهد والورع،كـ"أبي القاسم القباري" المالكي الإسكندري(ت662هـ)، و"ياقوت الحبشي"(ت722هـ)، و"شرف الدين محمد بن حماد البوصيري"(ت695هـ) صاحب "البردة" المشهورة في مدح الرسول، وكان من تلاميذ "أبي العباس المرسي"، وأورد له ابن عطاء الله قصيدة يمدح بها أستاذه المرسي[2]، ومن أبرز دعامات التصوف في القرن الذي نشأ فيه ابن عطاء الله الشيخ "شرف الدين عمر بن الفارض" الملقب بسلطان العاشقين، والمتوفى سنة632هـ[3].

في عصر ابن عطاء الله ازدهرت حركة الطرق الصوفية، كالطريقة الرفاعية التي أسسها الشيخ "أبو العباس أحمد الرفاعي" المتوفى بالعراق سنة570هـ، ذلك حين وفد إلى مصر الشيخ "أبو الفتح الواسطي" في مستهل القرن السابع ؛ والطريقة الأحمدية المنسوبة إلى الشيخ "أحمد البدوي" المتوفى سنة675هـ[4]، والطريقة البرهامية ، وهي مصرية خالصة أسسها الشيخ "إبراهيم الدسوقي[5]" القرشي المتوفى سنة676هـ[6].

إلى جانب ذلك شارك ابن عطاء الله في ازدهار حركة الطرق الصوفية، فقد كان المبشر بالطريقة الشاذلية والقائم عليها من بعد شيخه المرسي، كما أنه حرص على تقويم أي اعوجاج في أتباع الطرق

---

[1] - السيد الجميلي ، مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الأولى 1405هـ-1985م ، ص 17-18-20.

[2] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 237.

[3] - درس مذهبه بالتفصيل ، وبين أهميته في التصوف المصري ، محمد مصطفى حلمي " ابن الفارض والحب الإلهي " .

[4] - عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج 1 ص 158-159.

[5] - إبراهيم الدسوقي : هو العارف بالله إبراهيم الدسوقي (653هـ-676هـ) من أجلاء مشايخ مصر أصحاب الخرقة وطريقته البرهامية . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 126.

[6] - عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج1 ص159 .

الصوفية ممن كانوا يدعون أحوال ومقامات تصنعا وغرورا، ولذلك ما نجده يعيب على هؤلاء في مصنفاته، مصورا حالة ادعائهم، ومحذرا مريده من الاغترار بهم[1].

ظهر الصوفية المصريون بطابع خاص، وهو العناية بالجانب العملي الخلقي من التصوف أكثر من الخوض في المسائل النظرية الصوفية ، ولهذا لقي المبشرون بالطرق الصوفية، ممن كانت دعوتهم علمية خلقية كـ " الواسطي، والبدوي، والدسوقي، والشاذلي "، قبولا وشيوعا وانتشارا في مصر منذ القرن السابع الهجري؛ وهذا ما يفسرعدم ظهور صوفية مزجوا تصوفهم بالفلسفة كـ" الحلاج، وابن عربي، وابن سبعين، وعفيف التلمساني".

فابن عطاء الله صوفي مصري حمل لواء الشاذلية وهو متقيد بمذهب أهل السنة وعقيدة "أبي الحسن الأشعري"، خاضع للتصوف الشاذلي المغربي المستند إلى الكتاب والسنة، وهاهو السيوطي يصور اتجاه ابن عطاء الله في تقيده بالكتاب والسنة فيقول: « وكلام الشيخ تاج الدين –ابن عطاء الله – وكتبه دائرة مع الكتاب والسنة، واقفة مع الشرع، زاجرة عن الخواطر التي لم توزن بميزان الشريعة »[2].

ويقول السيوطي أيضا:« وإذا تأملت كتب المعتبرين كرسالة القشيري وغيرها، وكلام الشاذلي، وكتب الشيخ تاج الدين–ابن عطاء الله– لم تجد فيها لفظة من ذلك–يعني مسائل نظرية من شأن التصوف الفلسفي كوحدة الوجود–وإن وقع في كلامهم لفظ الوحدة فمرادهم به التوحيد وانفراد الله بالوجود ولوازم الوجود، لا الذي يريده أولئك– يقصد الصوفية الفلاسفة–»[3].

يمكن القول أن تصوف ابن عطاء الله تصوف إسلامي سني خالص، يهدف إلى التهذيب الخلقي والتربية الروحية، ويعنى تصوفه بالجانب العملي، وقد فصّل ابن عطاء الله في مصنفاته رياضات التصوف كالذكر والخلوة والعزلة وما إليها، حتى أصبحت أفكاره قواعد في الطريقة الشاذلية معمولا بها إلى اليوم، وقد انتشرت تعاليمه في البيئة المصرية في حياته ، وعمت بعد وفاته في كثير من الأقطار الإسلامية، على أيدي تلاميذه ممن تفرعت عنهم الطريقة الشاذلية، وعلى أيدي شراح مصنفه "الحكم"، وفيما يلي بيان أمثلة لما يروى له من كرامات .

---

[1]- ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 51.

[2]- جلال الدين السيوطي ، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، ص 69.

[3]- المصدر نفسه ، 69 .

4- ما يروى له من كرامات:

ذكر بعض المترجمين لابن عطاء الله بعض الكرامات ، وعدوها دالة على علو منزلته كصوفي واصل إلى المعرفة بالله .

من ذلك ما نقله "ابن حجر العسقلاني" عن "الذهبي" قوله:«.....ويقال إن ثلاثة قصدوا مجلسه – مجلس ابن عطاء الله – فقال أحدهم: لو سلمت من العائلة لتجردت، وقال الآخر: أنا أصلي وأصوم ولا أجد من الصلاح ذرة، فقال الثالث: أنا صلاتي ما ترضيني فكيف ترضي ربي؟ فلما حضروا مجلسه قال في أثناء كلامه: ومن الناس من يقول.....فأعاد كلامهم بعينه »[1].

هذه الظاهرة من قبيل إدراك ما استكن في السرائر، وهو هبة من الله يهبها لمن صفا قلبه من الشواغل والشوائب، ولا يبعد أن يكون ابن عطاء الله قد صفت نفسه وتحررت عن قيود البدن والشهوة حتى تهيأ له مثل هذا الإدراك، واستطاع معرفة ما يدور في نفوس الثلاثة، وأن يعيد كلامهم بعينه، وهذا الإدراك هو المسمى بالفراسة[2]، وهو عند الصوفية اطلاع مكاشفة ومعاينة القلب للغيوب بنور الله، ويدل على ذلك الحديث النبوي:﴿ اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنْ فَإِنَّهُ يَنظُرُ بِنُورِ اللهِ ﴾[3]، وهو لا يتهيأ إلا لمن صفا قلبه عن الشواغل والعلائق على نحو ما فسره الشيخ "أحمد زروق"[4] بقوله :« الفراسة الشرعية نور إيماني ينبسط على القلب حتى يتميز في نظر صاحبه حالة المنظور فيه من غيره، بل يميز أحواله في النظر إليه بحسب أوقاته، ولكل مؤمن منها نصيب، لكن لا يهتدي لحقيقتها إلا من صفا قلبه من الشواغل والشوائب..... »[5].

---

[1] - ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة ، ج 1 ص 274.

[2] - التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة "الفراسة".

[3] - رواه أبو عيسى الترمذي (ت279هـ)في " سنن الترمذي " رقم 3127 عن أبي سعيد الخدري وقال هذا حديث غريب ، ج5 ص 298 ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، بيروت دار إحياء التراث العربي .

- ورواه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري (ت256هـ) في " التاريخ الكبير " برقم 1529 عن أبي سعيد ، ج7 ص354 ، دار الفكر .

[4] - زرو ق : هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي (ت899هـ) ، من أهل المغرب قرأ بمصر وتوفي في تكرين من طرابلس المغرب . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 152.

[5] - أبو العباس أحمد زروق (ت899هـ)، قواعد التصوف وأصوله، مراجعة محمد زهدي النجار ، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة الثانية 1976م ، القاعدة رقم 156 .

ذكر المناوي واقعتين أخريين خارقتين للعادة إحداهما تتعلق بابن عطاء الله في حياته، والأخرى بعد وفاته، وعدَّهما من قبيل الكرامات :

- ففي الأولى يقول:« ومن كراماته أن "الكمال بن الهمام" زار قبره فقرأ عنده سورة هود حتى وصل إلى قوله تعالى:﴿ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴾[1] فأجابه –ابن عطاء الله – من القبر بصوت عال : يا كمال ليس فينا شقي ....فأوصى أن يدفن هناك... »[2].

- وفي الثانية يقول:« ...ومنها –أي من كرامات ابن عطاء الله– أن رجلا من تلامذته حج فرأى الشيخ – يقصد ابن عطاء الله – في المطاف وخلف المقام وفي المسعى وفي عرفة، فلما رجع سأل عن الشيخ هل خرج من البلد في غيبته في الحج قالوا: لا، فدخل إليه وسلم عليه فقال له: من رأيت في سفرتك هذه من الرجال؟ قال: يا سيدي رأيتك...فتبسم وقال: الرجل الكبير يملأ الكون، لو دعي القطب من حجر لأجاب »[3].

روى هاتين الواقعتين شخصان: أحدهما "الكمال ابن الهمام"، والآخر تلميذ لابن عطاء الله مجهول الاسم، والأول يقول إنه سمع صوت ابن عطاء الله من قبره، والثاني يقرر أنه رأى ابن عطاء الله في حجه أينما ذهب وحيثما توجه دون أن يكون قد خرج من مصر حاجا.

وأيا كان التفسير لمثل هذه الخوارق فإنها لا تضيف شيئا إلى منزلة وشأن ابن عطاء الله، إذ أنه لا يقيم لها وزنا ، فقد كان زاهدا في كل المواهب الإلهية التي يهبها الله لأوليائه، لاعتقاده أنها حجاب يحجب عن الله ومدعاة للغرور، كما أن الخوارق في رأيه تتهيأ لمن لم يكمل في مقام التصوف؛ ودليل ذلك قوله في الحكمة 179 :« ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة »[4]، وقوله في الحكمة 111 :« ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه»[5]. كما يقول مبينا أن الكرامة في خرق عوائد النفس لا في خرق عوائد الطبيعة وذلك في الحكمة 127 :« كيف تُخرقُ لك العوائدُ وأنت لم تَخرقْ من نفسك

---

[1] - سورة هود الآية 105.

[2] - عبد الرءوف المناوي ، الكواكب الدرية ، ج 2 ص 258 .

[3] - المصدر نفسه ، ج2 ص258.

[4] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 214 .

[5] - عاصم إبراهيم الكيالي ، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى 1424هـ-2003م ، ص 108.

العوائدَ»[1]، ويقول أيضا في الحكمة 32 :« تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حُجب عنك من الغيوب »[2].

وهكذا الكرامة من حيث هي أمر خارق للعادة لا عبرة بها عند المحققين الكاملين من الصوفية وهم في هذا مقتدون بالصحابة رضي الله عنهم، حين لم يكن لهم عناية أو اهتمام بالكرامات، على نحو ما ذكره "ابن خلدون" بقوله:« وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، ولكنهم لم يقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكر وعمر عثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها.....»[3].

ومهما يكن من شيء فقد كان ابن عطاء الله يصرف النظر عما ينسب إليه من فراسة أو ينقل عنه من خوارق العادات، بل كان صوفيا متحققا في حياته بالتصوف علما وعملا، ذا منزلة شامخة في تاريخ التصوف، وليست الكرامات هي التي تعلي من شأنه ومكانته .

---

[1]- المرجع نفسه ، ص104 .

[2]- المرجع نفسه ، ص97 .

[3]- ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد ، المقدمة ، دار الجيل بيروت ، ص410 .

المبحث الثالث :

مصنفات ابن عطاء الله .

تمهيد .

1- الحكم العطائية .

2- وصية إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية .

3- التنوير في إسقاط التدبير .

4- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن .

5- تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس .

6- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد .

7- مفتاح الفلاح و مصباح الأرواح .

8- عنوان التوفيق في آداب الطريق .

9- رسالة في التفسير .

10- مجموعة أشعار وقصائد .

11- المرقى إلى القدس الأبقى .

12- مختصر تهذيب المدونة للبراذعي .

13- رسالة في القواعد الدينية .

14- مواعظ .

15- تحفة الخلان في نصيحة الإخوان .

16-الأدعية والأحزاب والأوراد .

17- التحفة في تصوف .

18- تنبيه في طريق القوم .

19- رسالة في السلوك .

- أسلوب ابن عطاء الله في مصنفاته .

تمهيـــــد:

ذكر المترجمون لابن عطاء الله مصنفات ، وليس هناك مصر واحد جمعها كلها ، بل أثبـــت كل واحد ما وصل إلى علمه منها ، ومن أجل استقصائها لابد من تتبع مواضع ذكرها في ثنايـــا كتب التراجم . غير أن هناك باحثا معاصرا هو"أحمد عز الدين عبد الله خلف الله" جمـــع تلـــك المصنفات أثناء تحقيقه لكتاب "الحكم العطائية "، كما أشار إلى بعضها بذكر مواضع النسخ الخطية ومكتباتها، وأحيانا ذكر تاريخ طبعاتها، ومن ثم فقد اعتمدت عليه كثيرا في إحصاء هذه المصنفات.

لقد بورك لابن عطاء الله في عمره إذ عاش إحدى وخمسين عاما علّم فيها الكثير ولقـــن الكـــثير، وخلف مصنفات جمّة تلقها الأجيال بعده بالقبول وخاصة الصوفية منهم، وكتب لها البقاء، وتختلف هذه طولا وقصرا وأسلوبا ، فهي تعكس لنا بوضوح ثقافة المؤلف وبراعته في عدة فنون كما يلي:

- فمنها ما يعكس صورته أديبا ذا أسلوب وطريقة في البلاغة.
- ومنها ما يعكس صورته صوفيا من أرباب الذوق ويعبر عن أدق أحوال النفس الإنســـانية في حـــال سلوكها إلى الله.
- ومنها ما يعكس لنا صورته نحويا فقيها أصوليا ذا دراية بالمنطق والفلسفة وعلم الخلاف.
- ومنها ما يعكس صورته خطيبا واعظا يرشد عامة الناس إلى طريق الله بعباراته القوية النافذة.

ومن ثم يمكننا بعد ذكر المصنفات العطائية وذكر خصائص كل منها، الجمع بينها في مجموعـــات ثلاث، حيث يكون لكل مجموعة منها خصائص معينة من ناحية الأسلوب وطريقة التأليف :

1- من المصنفات العطائية ما هو من قبيل العبارات الرمزية القصيرة القليلة الألفاظ الكثيرة المعنى، والتي لا تبين مراميها في سهولة ويسر، مثل "الحكم".

2- و منها رسائل خصصت لأغراض معينة، ومدونة بأسلوب علمي مرتب، مثل "لطائف المنن" والقصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ومفتاح الفلاح ومصباح الأرواح .

3- ومنها رسائل يغلب عليها طابع الوعظ، ومدونة بأسلوب خطابي مثل "تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس"، و"التنوير في إسقاط التدبير"، وسائر ما كتبه من الوصايا لإخوانه.

ومن ثم فقد حاولت في هذا المبحث ذكر المصنَّف مع بيان موضوعه والغـــرض مـــن تصـــنيفه، وختمت ببيان أسلوب ابن عطاء الله من خلال مصنفاته.

1- الحكم العطائية:

ذكر حاجي خليفة أن ابن عطاء الله لما صنف كتابه "الحكم " عرضها على شيخه أبي العباس المرسي فقال له :« يا بني لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء وزيادة »[1]، وبناء على هذا تكون "الحكم" قد ألفت قبل عام 686هـ ، أي قبل وفاة أبي العباس المرسي، وبذلك تكون "الحكم" من مصنفات الشباب أي قبل سن الثلاثين .

لعل كتاب "الحكم " هو أول مصنف لابن عطاء الله فقد أشار إليه واقتبس فقرات منه في كل مصنفاته الأخرى كـ" التنوير في إسقاط التدبير"[2]، و"لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن"[3]، و"تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس"[4]، و"عنوان التوفيق في آداب الطريق"[5].

وقد نالت "الحكم" قدرا من الخدمة لم ينته من القرن الثامن إلى العصر الحاضر بالشرح والنظم، والترجمة إلى لغات كالتركية والهندية، وآخر شرح لها وبيان لمعانيها صدر للأستاذ "سعيد رمضان البوطي" في أجزاء سماه « الحكم العطائية شرح وتحليل »، وقال في أوله :« وبعد فقد شرفني الله ....بقراءة حكم ابن عطاء الله رحمه الله تعالى ، والتعليق عليها بما فتح الله به عليّ ، خلال سلسلة من الدروس التي بدأت إلقاءها عام 1974م في مسجد السنجقدار بدمشق ، ثم في مسجد تنكز ، ثم في مسجد الإيمان من البلدة نفسها »[6]، وقبله صدر للأستاذ "عاصم إبراهيم الكيالي"[7]عنوان " اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية"، قال في أوله :« وهذا شرح لثلاثين حكمة في تربية النفس..... »[8] .

---

[1]- حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1413هـ-1992م ، ج 1 ص675 .

[2]- ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، خرج آياته وأحاديثه خليل منصور ، بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1419هـ-1998م ، ص 19 .

[3]- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، تحيق عبد الحليم محمود ، ص 114 .

[4]- ابن عطاء الله السكندري ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ،مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، الطبعة الأولى1425هـ-2005م ، ص 48-49 .

[5]- ابن عطاء الله السكندري ، عنوان التوفيق في آداب الطريق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى 1425هـ-2004م، ص 54 .

[6]- محمد سعيد رمضان البوطي ، الحكم العطائية شرح وتحليل ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م ، ص 7.

[7]- وهو رئيس قسم البحوث بدائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بإمارة دبي .

[8]- عاصم إبراهيم الكيالي ، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية ، ص 5.

وخلاصة القول أن مؤلفات ابن عطاء الله كالشرح لما تضمنه كتاب "الحكم" خاصة كتابيه "لطائف المنن" و "التنوير في إسقاط التدبير"، أقر ذلك الشيخ أحمد زروق فقال :« لكن كتبه مليئة بشرحها لاسيما "التنوير" و"لطائف المنن"، اللذين هما كالشرح لجملة الكتاب، بل بالله ما شرحه غيرهما، والله أعلم »[1].

أ-موضوعاتها :

تعتبر "الحكم" مذهبا صوفيا يجمع آراء وأفكار ابن عطاء الله في التصوف، وما جاء في مصنفاته الأخرى إنما هو شرح وتفصيل لما احتوته، ولها موضوعات مختلفة[2] :

- منها ما يتناول الأحكام الشرعية من حيث آثارها في قلوب المتعبدين السالكين.
- ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية، وما يتعلق بها وما يترتب عليها من المقامات والأحوال التي هي ثمرتها.
- ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ومناهجها وآداب المتحققين بها.
- ومنها ما يتضمن أفكارا في تفسير الوجود وصلته بالله وصلة الإنسان بالله.
- ومنها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التي ينبغي أن يراعيها السالك في أول مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفته، بل في طريقه من أوله إلى آخره.

ب- تبويب الحكم :

عند قراءة كتاب " الحكم" نجد عبارة (وقال رضي الله عنه) 31 مرة ويحدث ذلك عند الانتقال من مجلس إلى مجلس أو من باب إلى باب. وعلل ذلك الشيخ أحمد زروق فقال:« جعل هذه الترجمة – أي العبارة السابقة – في كل فصل من كتابه ...فيحتمل أن يكون ملغى في نظره حين وضعها، ويحتمل أن يكون الواضع لذلك غيره بإشارة من إشارته، ويحتمل أن يكون أملاه على الكاتب فترجمه لنفسه بحسب المجالس والفصول والله أعلم »[3].

ويقول الشيخ أحمد زروق- في آخر شرحه السابع عشر للحكم- كذلك :« هذا آخر أبواب الكتاب - يعني الحكم- و لم يبق بعده إلا مكاتبات تجري مجرى الجامع للكتاب، وآخرها مناجاة فتم

---

[1] - أحمد زروق الفاسي(ت899هـ) ، الشرح السابع عشر للحكم المسمى (مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ الحكم) ، تحقيق: مصطفى مرزوقي ، الجزائر دار الهدى ، ص 19.

[2] - هذه الموضوعات مستخلصة من شرح ابن عجيبة إذ جعل كل باب ملخص جمع في مضمن حكم الباب .

[3] - أحمد زروق ، الشرح السابع عشر للحكم ، تحقيق: عبد الحليم محمود و محمود شريف ، دار الشعب 1405هـ ، ص 49.

الكتاب بأبوابه، وما يذكر بعد – يعني القسمين الثاني والثالث- في واحد وثلاثين بابا وربما زاد بعض الناس أبوابا وبعضهم تراجم- قوله: وقال رضي الله عنه- ولا يصح شيء من ذلك ، والله أعلم »[1].

ج- ترقيم الحكم :

أما ترقيم الحكم فقد وضعه الشراح المتأخرون، وذلك لتفادي الخلط بين الحكمة والتي قبلها أو التي بعدها حتى يتضح المعنى ولا يخالف قصد المصنف، كما يفيد الترقيم في التمييز بين الحكمة وشرحها، كما يسهل الوصول إلى الحكمة المطلوبة ومعرفة عددها مجملة وعددها في كل باب[2] .

ويتفاوت عدد الحكم في كل مجلس –أي باب- ما بين عدد خمسة(5) كحد أدنى، وسبع وعشرين (27) كحد أقصى، وأطولها هو المجلس الخامس والعشرون وعدد حكمه (27) حكمة. وعددها مجملة (264) حكمة، وهذا العدد يوافق ما عند الشارح" ابن عباد" إذ من عادته أن يبدأ بذكر الحكمة بتمامها ثم يشرع في شرحها[3]، وما يحدث من فرق في العدد بين الشراح إنما سببه دمج حكمتين قصيرتين أو تقسيم حكمة مطولة إلى حكمتين[4].

وممن ألفوا في تبويب الحكم الحافظ "المتقي الهندي"[5] وله كتاب "المنهج الأتم في تبويب الحكم"، وهو مطبوع[6] بآخر الشرح السابع عشر لأحمد زروق .

د- الأقسام الرئيسية لكتاب "الحكم" :

يتضمن كتاب الحكم ثلاثة أقسام رئيسية[7] وهي :

القسم الأول : وهو أهمها، ويتضمن الحكم الرئيسية الشاملة، وتشمل خمسة وعشرين بابا من أول الكتاب.

---

[1]- المصدر نفسه ، ص287 .

[2]- أحمد عز الدين عبد الله خلف الله مقدمة تحقيق " الحكم " لابن عطاء الله السكندري ، ص 72 .

[3]- ولذلك نعتمد عليه في إحالة نصوص الحكم إلى مظانها .

[4]- المرجع نفسه ، ص 72.

[5]- المتقي الهندي : علي بن عبد الملك حسام الدين بن قاضي خان الشاذلي الهندي ثم المدني فالمكي علاء الدين الشهير بالمتقي (888-975هـ) توفي بمكة ، من مؤلفاته (منهج العمال في سنن الأقوال) و (المنهج الأتم في تبويب الحكم) .
خير الدين الزركلي ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الحادية عشر 1995م ، ج 4 ص 271 .

[6]- أحمد زروق الفاسي ، الشرح السابع عشر للحكم المسمى (مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ الحكم) ، تحقيق: مصطفى مرزوقي ، ص 381.

[7]- ابن عطاء الله السكندري ، الحكم ، تقديم وتحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص69 -70 .

القسم الثاني : ويتضمن ثلاث مكاتبات من المصنف إلى بعض إخوانه تخللها (ما بين المكاتبتين الثانية والثالثة) جوابه –رضي الله عنه– عندما سئل عن قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث :﴿ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلاَةِ﴾[1]، وذلك في أبواب كما يلي:

- الباب السادس والعشرون : المكاتبة الأولى .
- الباب السابع والعشرون : المكاتبة الثانية .
- الباب الثامن والعشرون : الجواب عن المسألة السابقة .
- الباب التاسع والعشرون : المكاتبة الثالثة .

القسم الثالث : ويتضمن المناجاة، وفي أثنائها نجد لفظ (وقال رضي الله عنه) مرة واحدة، ولم تتكرر مما يدل على أنها أمليت في مجلسين، ولذا قسمت على بابين متصلين بتبويب الحكم وهما الباب الثلاثون والباب الحادي والثلاثون ، وتعد عباراتها ترجمة للحكم نفسها.

المكاتبات والمناجاة وضعت بإشارة من المصنف نفسه، ويبدو ذلك جليا من أن المكاتبات ترتبط معانيها بالحكم ارتباطا وثيقا، لأن المناجاة جمعت كل ما تضمنته الحكم من مقاصد فكان خير ختام[2].

عمد الشراح إلى ترقيم عبارات المناجاة أسوة بترقيم الحكم نفسها فجعلوا كل عبارة مبدوءة بلفظ (إلهي) دعاء مستقلا، فبلغ عدد النداءات 34 نداء طبقا لشرح "ابن عباد" وشرح الشيخ " الشرقاوي"، وبلغ عدد النداءات في شرحي الإمام " زروق" والشيخ "ابن عجيبة" 32 نداء، مع عدم وجود خلاف في النص، وإنما الخلاف في العد فقط بسبب اختصار نداءين في نداء واحد.

2- وصية إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية:

طبعت بآخر كتابه "لطائف المنن" وهي وصية أرسل بها ابن عطاء الله إلى إخوانه ومريديه من أهل الإسكندرية في مستهل ربيع الأول سنة 694هـ، قال فيها :«.....وصية كتبت بها إلى إخواننا الإسكندرية وأنا إذ ذاك بالقاهرة مستهل ربيع الأول الذي هو من سنة أربع وتسعين وستمائة »[3].

---

[1] - الحديث : (وجعلت قرة عيني في الصلاة).أخرجه أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمان النسائي(215-303هـ) في المجتبى من السنن، رقم الحديث 3940 ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب ، الطبعة الثانية 1406-1986م ، ج7 ص61 .

[2] - ابن عطاء الله السكندري ، الحكم ، تقديم وتحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص70-71 .

[3] - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص 259.

وشرح لهم فيها معاني العناية الإلهية والمحبة والشكر والتوبة والفكرة والخلوة والأوراد وغير ذلك، قال في أولها :« بسم الله الرحمن الرحيم، سلام الله ورحمته وبركاته على الإخوان المحبين والأولاد المحبوبين، حفظهم الله وتولاهم وحرسهم ورعاهم .... اعلموا رحمكم الله أن العناية الإلهية وإن كانت غيبا فلها شهادة تدل عليها ودلالات تهدى إليها....الخ »[1].

3- التنوير في إسقاط التدبير:

أفرد ابن عطاء الله "لإسقاط التدبير" مصنفا خاصا يشرح نظريته ويؤيدها بمختلف الأدلة، إذ أن مذهبه يدور حول محور واحد هو إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى والرضا بما يورده عليه ، فيقول عن ذلك :« ....أما بعد ، فاعلم يا أخي جعلك الله من أهل حبه وأتحفك بوجود قربه، وأذاقك من شراب أهل وده، وأمنك بدوام وصلته من إعراضه وصده .... أن من طلب الوصول إلى الله تعالى فحقيق عليه أن يأتي الأمرَ من بابه، وأن يتوصل إليه بوجود أسبابه، وأهم ما ينبغي تركه والخروج عنه والتطهر منه وجود التدبير ومنازعة المقادير، فصنفت هذا الكتاب مبينا لذلك، ومظهرا لما هنالك، وسميته *"التنوير في إسقاط التدبير"* ، ليكون اسمه موافقا لمسماه ولفظه مطابقا لمعناه ....»[2].

موضوع كتاب "التنوير" يدور حول التوكل التام على الله والوصول إليه، وبدأه ابن عطاء الله في مكة وأتمه في دمشق سنة 695 هـ[3] الموافق ل 1296م. وهو يتضمن بابين أساسين، في كل منهما عدة فصول :

- *الباب الأول* شامل لبيان الأدلة على نظريته من الكتاب والسنة، ثم بيان الدوافع إلى إسقاط التدبير، وأقسام التدبير المذمومة والمحمودة وغير ذلك[4].

- *الباب الثاني* فهو تطبيق لنظريته في إسقاط التدبير في مجال الرزق واكتسابه[5]، ويورد فيه كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مما يؤيد أفكاره، و يعمد فيه إلى إيراد أمثلة مشيرا إلى أمور محسوسة يؤيد بها مذهبه أيضا، كتبها بأسلوب وعظي، وعمد فيها إلى الاستعارات والأخيلة الأدبية .

---

[1] - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ص 264 .

[2] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 4 .

[3] - الحكم لابن عطاء الله السكندري أقوى دستور تربوي صاغه في القرن السابع الهجري ، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص 48.

[4] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، من ص 3 إلى 60 .

[5] - المصدر نفسه ، ص 60 وما بعدها .

ويختم ابن عطاء الله كتابه "التنوير" بفصل يلخص فيه ما تضمنه الكتاب في صورة مناجاة لله سبحانه وتعالى على ألسنة لسان الحقيقة في شأن التدبير والرزق لعبده[1]، وفيها من البراعة الأدبية والذوق العاطفي ما فيها.

4- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن:

ألف هذا الكتاب سنة 698 هـ أو بعدها كما ظهر ذلك من بعض نصوص الكتاب، إذ حدثنا أنه اجتمع مع السلطان " حسام الدين لاجين " رحمه الله[2]، والسلطان قتل سنة 698هـ مما يدل على أن تأليف الكتاب بعد وفاته . وقد ألفه بعد ما ظهر شأن الطريقة الشاذلية وأصبح المتكلم باسمها وملقن الذكر للمريدين، ولم يتصد أحد من الشاذلية لبيان مناقب الشيخ "أبي العباس المرسي" و"شيخه أبي الحسن الشاذلي"، فحفظ لنا بهذا الكتاب مناقب الشيخين، وقال عن غرض هذا الكتاب :« ..... أما بعد فإني قصدت في هذا الكتاب أن أذكر جملا من فضائل سيدنا ومولانا قطب العارفين، علم المهتدين، حجة الصوفية، مرشد السالكين .... الواصل إلى الله والموصل إليه، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عمر الأنصاري المرسي.... وأذكر شيخه الذي أخذ عنه، ومنازلاته التي نقلت عنه وسمعتها عنه، وكراماته وعلومه وأسراره ومعاملاته مع الله سبحانه وتعالى،.... ولا أعلم أن أحدا من أصحاب شيخنا أبي العباس رضي الله عنه، تصدى لجمع كلامه، وذكر ما فيه، وأسرار علومه وغرائبه، فجذبني ذلك إلى وضع هذا الكتاب »[3].

ولم يقتصر ابن عطاء الله في كتابه على هذا، بل ضمنه كثيرا من آرائه في التصوف، فقدم له بمقدمة في معاني النبوة و الرسالة و الولاية[4]، وفي غير هذا من الموضوعات الصوفية الأخرى كالفناء والبقاء والمعرفة وتفسير الوجود والحب الإلهي، ثم أعقبها بفصل خاص عن الكرامات ومذهبه في الزهد فيها[5]، كما ذكر في ثناياه روايات عن حياته الصوفية.

وقد اعتمد على هذا الكتاب كل من جاء بعده من الذين ترجموا للشاذلي وأثبتوا مناقبه وأقواله، فكان لابن عطاء الله بذلك فضل السبق في تخليد تراث الطريقة الشاذلية، هذا بالإضافة إلى أن ما ذكره فيه من القواعد أصبح معمولا به عند جميع الشاذلية بل عند كثير من الصوفية .

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 117 وما بعدها.

[2] - ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس وشيخه أبي الحسن ، ص 224 .

[3] - المصدر نفسه ، ص24- 25 .

[4] - المصدر نفسه ، ص 30 وما بعدها .

[5] - المصدر نفسه ، ص 75 .

ويمتاز هذا الكتاب عن سائر كتب ابن عطاء الله بأنه مدون تدوينا علميا، بأسلوب منظم مرتب، وفق منهج معلوم. وقد ختم ابن عطاء الله كتابه "لطائف المنن" بخاتمة ذكر فيها تحقيق نسبه الصوفي إلى شيخه أبي العباس المرسي وأثنى على ذلك[1].

5- تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس :

ألف ابن عطاء الله كتابه هذا بعد "التنوير" و "لطائف المنن"، فهو مؤلف منهما كما يقول ابن عجيبة[2]، وهو مجموعة مواعظ صوفية يحث فيها ابن عطاء الله المريد على الالتزام بالآداب الشرعية والصوفية، وجهها لعامة الناس ، إذ يقول في أولها :« .....أيها العبد : اطلب التوبة من الله في كل وقت، فإن الله تعالى قد ندبك إليها فقال :﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُهَ المَومنُونَ لَعَلَّكُم تُفلحُون﴾[3]، وقال تعالى :﴿ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ ﴾[4]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :﴿ إِنِّي لَيُغَانُ عَلَى قَلبِي، وَإِنِّي لأَستَغفِرُ اللهَ فِي اليَومِ سَبعِينَ مَرَةً ﴾[5] فإن أردت التوبة فينبغي لك ألا تخلو من التفكر طول عمرك، فتفكر فيما صنعت في نهارك فإن وجدت طاعة فاشكر الله عليها، وإن وجدت معصية فوبخ نفسك على ذلك واستغفر الله وتب إليه... »[6]، ثم يمضي بهذا الأسلوب ويضرب الأمثلة أحيانا فيقول:« ....فمثال المعصية كالنار، والظلمة دخانها، كمن أوقد في بيت سبعين سنة، ألا تراه يسود ؟، وكذلك القلب يسود بالمعصية فلا يطهر إلا بالتوبة إلى الله ..... مثال العبد إذا فعل المعصية كالقدر الجديد، يوقد تحتها النار ساعة فتسود، فإن بادرت إلى غسلها انغسلت من ذلك السواد، وإن تركتها وطبخت فيها مرة بعد مرة ثبت السواد فيها حتى تُكسَر ولا يفيد غسلها شيئا، فالتوبة هي التي تغسل سواد القلب فتبرز الأعمال و عليها رائحة القبول »[7]، فهذه الأمثلة نافعة للعامة لتقريب المعاني إلى أفهامهم .

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 257 .

[2]- ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 10.

[3]- سورة النور الآية 31 .

[4]- سورة البقرة الآية 222 .

[5]- حديث "إنه لَيُغَانُ على قلبي" رواه أبو بردة عن الأغر المزني
وأخرجه بهذا الطريق مسلم في صحيحه ج4 ص 2075 برقم 2702 .
وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ج 4 ص260 برقم 18317.
وأخرجه أبو داود في سننه ج 2 ص 84 برقم 1515.
وأخرجه ابن حبان في صحيحه ج 3 ص 211 برقم 931 .

[6]- ابن عطاء الله السكندري ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص5.

[7]- المصدر نفسه ، ص4-5.

ولهذا الكتاب " تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس " عناوين أخرى، فيسمى باسم " تاج العروس و قمع النفوس "، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم 4136 تصوف، بعنوان " النبذة في التصوف " ونسخة خطية منه ضمن مجموعة رقم 154 بجاميع عنوانها " التحفة في التصوف"، كما توجد نسخة خطية لـ"تاج العروس" بمكتبة الأزهر بعنوان "الطريق الجادة إلى نيل السعادة"[1]. وهذا قد يدل على أن ابن عطاء الله لم يعنون مواعظه التي تضمنها "تاج العروس"، بل تصدى لجمعها بعض مريديه، فعنونت لذلك بعناوين مختلفة.

6- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد:

هذه رسالة صنفها ابن عطاء الله ليبين مذهبه في التوحيد، وموضوعها البحث في الذات الإلهية، وصفاتها، وأسمائها، وأفعالها، وطريق معرفتها، وما إلى ذلك من مباحث التوحيد. وفي هذا المصنف ظهر تضلع ابن عطاء الله في الفلسفة و علم الكلام، واستعماله لاصطلاحات الفلاسفة والمتكلمين في القدم والحدوث، وأقسام الوجود، وما يتعلق بالأعراض كالحركة والسكون والتغير وغيرها[2]، كما تظهر ثقافة ابن عطاء الله الكلامية على مذهب "أبي الحسن الأشعري" حين حديثه عن مشكلة الذات والصفات فيقول مثلا :«... و اعلم أن جميع صفات الله تعالى هي صفة الألوهية و نعت لها، ولا يقال فيها أنها هو، ولا هو هي، ولا غيره ...الخ »[3].

وإذ تضمن هذا المصنَّف أنظارا عقلية، انطوى أيضا على أذواق صوفية متعلقة بالجانب الأخلاقي حين يحدثنا عن التخلق بأخلاق الله[4]، وعن أذواق متعلقة بالمعرفة فيتحدث عن المعرفة بالله من حيث موضوعها ومناهجها[5]، وعن معنى المشاهدة وأقسامها[6]، وغير هذا من مباحث التصوف.

وقد ذكر هذه الرسالة كل من "ابن عجيبة"[7] و"الحاج محمد الكوهن" بعنوان " القول المجرد في معرفة الاسم المفرد "[8]، وبالجملة فهو يتبع النهج القرآني وبيانه المحمدي[9] .

---

[1]- الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص47.

[2]- ابن عطاء الله السكندري ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، القاهرة 1348هـ ، ص38-39.

[3]- المصدر نفسه ، ص 35 وما بعدها .

[4]- المصدر نفسه ، ص 24وما بعدها.

[5]- المصدر نفسه ، ص 9 و25.

[6]- المصدر نفسه ، ص 10-11.

[7]- ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ص 10 .

[8]- الحاج الكوهن ، طبقات الشاذلية ، ص 99.

[9]- الحكم لابن عطاء الله السكندري أقوى دستور تربوي ، تحقيق: أحمد عز الدين خلف الله ، ص 47 .

7- مفتاح الفلاح و مصباح الأرواح :

بهذا العنوان ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون[1]، وذكره إسماعيل باشا البغدادي باسم "مفتاح الفلاح في ذكر الله الكريم الفتاح"[2]. وقد تضمن قواعد الرياضات الصوفية العملية، كالذكر والعزلة والخلوة، وهو مؤلف بأسلوب علمي، وفق منهج قال عنه: « ....ورتبته على قسمين:

- القسم الأول على مقدمة وفصول وأبواب وأصول »[3]، ففي المقدمة يتحدث عن ماهية الذكر وبيانه، وعن آرائه في النفس الإنسانية ومراتبها وأثر الذكر فيها .

وفي القسم الأول فصول في الأدلة على رياضة الذكر الصوفية من الكتاب و السنة، ثم يعرض لكيفية الذكر العملية وآدابه المختلفة وفوائده وطريقة اختياره وتدرج السالك في مراتبه، ويأتي بعد ذلك باب في الخلوة الصوفية وما يتعلق بها.

- أما القسم الثاني من الكتاب فخصصه ابن عطاء الله لشرح الأذكار، وفيه مباحث لغوية وفلسفية وأصولية عميقة في شرح كلمة الشهادة "لا اله إلا الله "، وفيه فصل في إقامة الدليل على وحدانية الله عقلا ونقلا، ثم بعد هذا مباحث صوفية متعلقة بالذكر بلا اله إلا الله، وبغيرها من الأذكار.

أما خاتمة الكتاب فهي في بيان أوقات الأذكار، وفي الرقى وسائر ما يتعلق بها، ويبين ابن عطاء الله في ثنايا هذا المصنف أفكاره في مسائل التوحيد والمعرفة، وأحوال السالكين إلى الله، وما ينبغي عليهم أن يأخذوا به أنفسهم ويلتزمونه من الناحية الخلقية[4].

8- عنوان التوفيق في آداب الطريق :

هذا المصنف شرح لقصيدة في "آداب الصحبة" للشيخ "أبي مدين الغوث التلمساني" المتوفى سنة 594هـ، من مشاهير صوفية المغرب، ومطلع هذه القصيدة:

ما لذة العيش إلا صحبةُ الفقرا هم السلاطين والسادات والأمرا

ويقصد بالفقراء هنا هم الفقراء إلى الله تعالى في وجودهم وسلوكهم وأعمالهم فتحققوا في جميع شؤون وجودهم بالافتقار الكلي إليه —عز وجل- سواء كانوا من الرعاة أو من الرعية[5].

---

[1]- حاجي خليفة ، كشف الظنون ، ج 2 ص621 .

[2]- البغدادي إسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني (ت1339هـ-1920م)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، طبعة استنبول الثانية 1955م ، ج 1 ص103.

[3]- ابن عطاء الله السكندري ، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، منشورات سلسلة التصوف، تحقيق محمد زينهم محمد عزب ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م ، ص3.

[4]- المصدر نفسه ، ص 88 إلى 104.

[5]- الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق : أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص 48.

وعدد أبيات هذه القصيدة واحد وعشرون 21 بيت، وقد شرحها ابن عطاء الله بأسلوبه البليغ الرائق، وأبان عما تضمنته من المعاني الصوفية في آداب الصحبة و السلوك .

وقد ذكر هذا الشرح "الحاج الكوهن" في "طبقات الشاذلية "،[1] .

9- رسالة في التفسير: تكلم فيها ابن عطاء الله عن قوله تعالى :﴿ وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ .....فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[2].

هذه رسالة موجزة تحدث فيها ابن عطاء الله عن معنى الإيمان، وأقسام الناس فيه، وعن الذات الإلهية، وصفاتها، وما يتعلق بهذا، وتوجد منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم 81 تصوف .وهذه الآية هي فاتحة حزب البر للإمام الشاذلي، والحزب كله بيان لها ، ولذا سماه ابن عطاء الله حزب وإذا جاءك ، وتفسيره للآية الكريمة في مبناه توحيد وعبودية لله تعالى ، واستعانة به عز وجل وكل ذلك مستمد من الكتاب والسنة[3] .

وقد تعرض في مصنفاته إلى تفسير آيات كثيرة و لم يفردها بتفسير مستقل.

10- مجموعة أشعار وقصائد:

لم يقصد ابن عطاء الله أن يفرد شعره بديوان ، بل قصائده ، وأشعاره كلها كانت لمناسبات[4]، وهي منثورة في مؤلفاته ومن أمثلة ذلك :

أ- قصيدة من البحر الوافر مطلعها:

فلا والله ما طابت حياة سوى بالقرب من كنف الحبيب

وهي مذكورة في خاتمة كتابه "لطائف المنن"، وعدد أبياتها اثنان وستون بيتا[5].

ب- وقصيدة أخرى مطلعها:

مرادي منك نسيان المراد إذا رمت السبيل إلى الرشاد

وهي مذكورة في كتاب "التنوير" وعدد أبياتها اثنان وعشرون بيتا[6].

---

[1]- الحاج الكوهن ، طبقات الشاذلية ، ص 99.

[2]- سورة الأنعام الآية 54.

[3]- الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق : أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص 49 .

[4]- المرجع نفسه ، ص 50.

[5]- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، تحقيق عبد الحليم محمود ، ض 268-269.

[6]- ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، خرج أحاديثه خليل منصور ، ص 41-42.

11- المرقى إلى القدس الأبقى:

ذكره بهذا الاسم السيوطي[1] ، والداودي[2]، والبغدادي بعنوان :"المرقى إلى القدير الأبقى"[3]، وحاجي خليفة بعنوان :" المرقى إلى القدس الأنقى"[4].

12- مختصر تهذيب المدونة للبراعي:

ذكر السيوطى هذا المصنف و قال إنه في الفقه[5]، غير أن المحقق "أحمد عز الدين عبد الله خلف الله "، قطع بعدم نسبته إليه فقال: لم يؤلف الإمام ابن عطاء الله هذا الكتاب الجليل قطعا، والذي قام به فعلا إنما هو جد ابن عطاء الله أعني الإمام الجليل "عبد الكريم ابن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله السكندري" ، ويستدل على ذلك بقول "ابن فرحون" عند ترجمته لعبد الكريم :« اختصر التهذيب للبرادعي اختصارا حسنا»، ثم يستدل لقوله جدلا أن لو كان لابن عطاء الله رغبة في التصنيف في المذهب المالكي لأكمل شرح جده للمختصر[6].

13- رسالة في القواعد الدينية :

وتوجد منها نسخة خطية بمكتبة المتحف البريطاني رقم 2372 ، وهي قواعد دينية وحكم و أولها :« قال الشيخ الإمام . . . تاج الدين أحمد بن الشيخ الإمام العالم فخر الدين أبي بكر محمد . . . ابن عطاء الله الإسكندري . . . يعرف العاقل بثلاثة أشياء . . . بملكته لنفسه عند الشهوة، وبملكته لها عند الغضب . . . الخ »[7].

14- مواعظ: وتوجد منها نسخة خطية بمكتبة باريس رقم 1299[8].

---

[1]- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة ، ج1ص 250.

- كحالة عمر رضا ، معجم المؤلفين ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ج 1 ص 275 .

- الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق : أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص 49.

[2]- شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي ، طبقات المفسرين ، تحقيق : علي محمد عمر ، مكتبة وهبة ، طبعة الأولى 1392هـ-1972م ، ج1 ص 77.

[3]- - البغدادي إسماعيل باشا ، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، ج 1 ص103.

[4]- مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنو ن ،ج2 ص 1658.

[5]- جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة ، ج1 ص275.

[6]- الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق : أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص 50.

[7]- المرجع نفسه ، ص 48 .

[8]- المرجع نفسه ، ص 49 .

15- تحفة الخلان في نصيحة الإخوان:

وتوجد لهذا المصنف نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم 1401تصوف[1].

16-الأدعية والأحزاب والأوراد:

- حزب النجاة: ومنه نسخة خطية بمكتبة الرباط رقم 306- (9)[2].

- حزب النور وتمام السرور : وتوجد منه نسخ خطية بدار الكتب المصرية رقم 214 تصوف، 2150 تصوف، 1598 تصوف[3].

- دعاء: وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة مخطوطة رقم 632 تصوف[4].

ومثل ذلك المناجاة التي في آخر كتاب "الحكم" ، وكلها مجموعة في الكتب المتضمنة لأوراد وأحزاب أئمة الطريقة الشاذلية منها كتاب "النفحة العلية في أوراد الشاذلية " جمعه عبد القادر زكي الشاذلي وطبع سنة 1321هـ بمطبعة النيل[5] .

17- التحفة في تصوف:

وتوجد منه نسخ في إدارة التراث المصرية رقم 154 مجاميع، وهي نفس "رسالة في التصوف" وتوجد منها نسخة خطية بالمكتبة الآصفية بحيدر آباد بالهند[6].

18- تنبيه في طريق القوم :

وتوجد منه نسخ خطية بمكتبة الزيتونة بتونس.[7]

19- رسالة في السلوك :

وتوجد منها نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 1.341.144[8].

---

[1]- الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق : أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص49 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 48.

[3]- المرجع نفسه ، ص47-48.

[4]- المرجع نفسه ، ص 48.

[5]- المرجع نفسه ، ص 48.

[6]- المرجع نفسه ، ص47-48.

[7]- المرجع نفسه ، ص48.

[8]- المرجع نفسه ، ص48 .

- أسلوب ابن عطاء الله في مصنفاته :

أما أسلوب ابن عطاء الله فينطبع بالإمتاع المفضي للإقناع، فكلماته بديعة[1]، وعباراته عذبة لها وقع في القلوب[2]، وفيما يلي بعض الشهادات ممن وصفوا مصنفاته :

أ- قال الشيخ ابن عباد يصف كتاب "الحكم " :« لكونه صغير الجرم عظيم العلم، ذا عبارات رائعة ومعان حسنة فائقة، قصد فيها إلى إيضاح طريق العارفين والموحدين وإبانة مناهج السالكين والمتجردين ، أخذنا في وضع تنبيه يكون كالشرح لبعض معانيه الظاهرة، وكالكشف للمعة يسيرة من أنواره الباهرة، ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب وما تضمنه من لباب اللباب، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة وجواهر حكم مكنونة لا يكشفها إلا هم ، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم »[3] .

ب- وقال الشيخ "أحمد زروق"مبينا قوة سبك العبارات وقوة تماسكها في كتاب "الحكم" :«....وأوله مرتبط بالأخير من قوله، بل كل مسألة منه تكملة لما قبلها وتوطئة لما بعدها، وكل باب منه كالشرح للذي قبله والذي قبله كأنه - مقدمة — له، كل حكمة إنما هي بالتكملة أو المقدمة، فأوسطه طرفاه، وآخره مبتداه، وأوله منتهاه ».[4]

ج- وقال الشيخ عبد الحليم محمود :« وإننا حين نقدم هذا الكتاب —أي "لطائف المنن"- فإنما نقدم كتابا من النوع النفيس الذي يقرؤه القارئ فينعم بأسلوب جميل ، ويستفيد علما نافعا ، وهكذا كتب ابن عطاء الله السكندري ، إنها في أساليبها تتسم بالفصاحة، وفي معانيها تتسم بالنفاسة، وهي بأسلوبها ومعانيها تنبثق عنها روحانية هي سمة مؤلفات أولياء الله ، وإذا كان أولياء لله هم الذين إذا رؤوا ذكر الله، فإن مؤلفاتهم حينما تقرأ فإنها تهدي إلى الله وتقود إليه سبحانه، ولقد قال "أبو الحسن الشاذلي": كتاب "الإحياء"يفيد العلم ، وكتاب "قوت القلوب" يفيد النور، وكلاهما يفيدان العلم والنور، وكذلك الأمر في كتب ابن عطاء الله : تفيد العلم والنور وتفيد لذة تذوق الأسلوب الجميل، وإذا كان أسلوب ابن عطاء الله قد بلغ القمة في كتابه "الحكم" حتى ليقول الشيخ "محمد عبده": (كاد كتاب الحكم أن يكون قرآنا)، فإن أسلوبه في بقية كتبه هو من الأساليب الممتازة في البلاغة :كلامه جواهر، وجواهره

---

[1] - تاج الدين السبكي ، طبقات الشلفعية الكبرى ، ج 5 ص176.

[2] - صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ، الوافي بالوفيات ، اعتناء محمد يوسف نجم ، دار صادر بيروت 1391هـ -1971م ، ج8 ص57.

[3] - ابن عباد النفزي الرندي ، شرح على كتاب الحكم ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1358هـ-1939م، ص 2.

[4] - أحمد زروق ، الشرح السابع عشر للحكم ، تحقيق: عبد الحليم محمود و محمود شريف ، دار الشعب 1405هـ ، ص44.

لآلئ، ولآلئه ماس ، وماسه من النوع النادر، ولقد بلغ ابن عطاء الله القمة : أسلوبا ومعنى في مناجاته التي يقرؤها الصالحون قبيل الفجر فيجدون ثمرها إشراقا في صدورهم ونورا في قلوبهم »[1].

د- وقال "أحمد عز الدين خلف الله" :« الحكم العطائية دستور للتربية الإسلامية أولا وآخرا ، صاغه أحد المجتهدين في عبارات سهلة جزلة رائعة، وإشارات جامعة مانعة، حتى صلحت كل كلمة منها موضوع رسالة لدرجة الدكتوراة في التربية أو علم النفس التربوي طبقا للمعنى الذي تدور حوله وقل مثل ذلك في التوحيد، والأخلاق، والصحة النفسية وغيرها من العلوم الأساسية في التربية الإسلامية.

وإني لأتحدى جميع علماء التربية المعاصرين في العالم عربا كانوا أو أعاجم، أن يحاولوا صياغة دستور مثل هذا الدستور الذي صنفه صاحبه في القرن السابع الهجري.

وقد حاول الكثيرون مجاراته في هذا الميدان ، فلم يدركوا شأوه و لم يبلغ أحدهم مدَّه ولا نصيفه مع غزارة علومهم وتبحرهم بوجه خاص في علوم المعرفة، ويكفي أن شروح "الحكم " تقع في حوالي مائة مجلد، ومع ذلك فإنك حين تقرأ الأصل تجد أنه يفوقها جميعا ، على صغر حجمه »[2].

هـ- وقال الأستاذ رمضان البوطي :« وهو — أي كتاب الحكم - مجموعة من مقاطع الكلام البليغ الجامع لأوسع المعاني بأقلّ العبارات »[3].

---

[1] - عبد الحلم محمود ، مقدمة لطائف المنن لابن عطاء الله السكندري ، ص15

[2] - الحكم لابن عطاء الله السكندري ، تحقيق : أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، ص 53.

[3] - سعيد رمضان البوطي ، الحكم العطائية شرح وتحليل ، ج1 ص9.

الفصل الثاني:

الفكـــــــر الصوفي العطـائي .

المبحث الأول :

النفس ومجاهدتها .

المطلب الأول:

العناية بالنفس .

1- مراتب النفس .

2- علاقة النفس بالبدن .

3- اختبارات ذم النفس.

4- تقسيم بواعث السلوك الإنساني .

1- مراتب النفس :

يعرف ابن عطاء الله السكندري النفس التي هي موضوع المجاهدة بقوله :« النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية »[1]. والمقصود بالحكيم في هذا التعريف أرسطو ، وبالروح الحيوانية ما يسمى عنه أرسطو بالنفس الحسية .

ومن ثم لم يتأثر ابن عطاء الله في تعريفه للنفس بأرسطو بطريق مباشر وإنما تأثر بمن سبقه من مفكري المسلمين كـ "الفارابي"[2] و"ابن سينا"[3] إذ رددوا تعريف أرسطو، إذ قسم قوى النفس إلى ثلاثة - نباتية وحيوانية وإنسانية - ولهذه النفس من حيث تعلقها أو عدم تعلقها بالبدن مراتب ثلاث[4] :

1- النفس الأمارة ، وهي التي تميل إلى البدن ، وتأمر باللذات والشهوات الخسيسة ، وهي منبع الأخلاق الذميمة و الأفعال السيئة ، و تجذب القلب إلى أسفل.

2- النفس اللوامة ، وهي التي تنورت بنور القلب إلى حد ما ، فبدأت بإصلاح حالها ، وكلما صدر منها سيئا بحكم طبيعتها الظلمانية تداركها نور التنبيه الإلهي فأخذت تلوم نفسها ، وهي مترددة بين البدن والقلب .

3- النفس المطمئنة ، وهي التي تم تنورها تماما بنور القلب فانخلعت عن صفاتها الذميمة ، وتخلقت بالأخلاق الحميدة ، وهي متجهة إلى جهة القلب ، متحررة عن البدن بالكلية .

ويتابع ابن عطاء الله السكندري في هذا التصنيف الثلاثي لمراتب النفس صوفيا آخر هو أبو حامد الغزالي، إذ يذهب الغزالي[5] إلى أن للنفس - وهي اللطيفة الإنسانية المودعة في الإنسان- مراتب ثلاث[6]:

أ- إذا سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات سميت نفسا مطمئنة .

ب- وإذا اعترضت على الشهوات سميت نفس لوامة.

ج- وإذا أذعنت لمقتضى الشهوات و دواعي الشيطان سميت نفسا أمارة بالسوء.

---

[1] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص7.

[2] - الفارابي : هو أبو نصر محمد الفارابي و عرف بالمعلم الثاني وكان بسيطا يعيش عيشة صوفية وكان سوّاحا ولد بفاراب سنة 873م وتوفي في رجب سنة 951م الموافق ل339هـ ودفن بدمشق . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 232.

[3] - ابن سينا : هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا عاش متصوفا زاهد وكتبه في التصوف كثيرة و لم يعتبر منهم توفي سنة 428هـ وعمره 58سنة أصله من بلخ ونشأ وتعلم في بخارى وتوفي في همذان. الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 176.

[4] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 3-8 .

[5] - الغزالي : هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (450-505هـ) ، نشأ في غزالة من قرى طوس ، كتبه نحو من مائتي كتاب ، ترجم لحياته في كتابه "المنقذ من الضلال " ، أشهر كتبه " إحياء علوم الدين " . عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 228.

[6] - أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 3 ص 4 .

ويستند هذا التقسيم الثلاثي لمراتب النفس الإنسانية عند الصوفية إلى أساس من القرآن[1] فقد وصف القرآن النفس بأنها أمارة بالسوء ،فقال تعالى حاكيا عن وامرأة العزيز:« وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء ...»[2]، ووصفها تعالى بكونها لوامة فقال:﴿ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴾[3]، ووصفها تعالى بكونها مطمئنة راضية مرضية فقال: :﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾[4].

2- علاقة النفس بالبدن :

مع أن للنفس مراتب مختلفة، إلا أنها واحدة من حيث الجوهر ومتعددة تعددا اعتباريا من حيث ما توصف به، وهي بهذا متميزة عن البدن تميزا تاما إذ البدن هو الجسم الكثيف[5] ، ولكل منهما طبيعة، فطبيعة البدن ظلمانية، وطبيعة القلب نورانية إذ هو مرتبة عليا من مراتب النفس[6]، ويبين عطاء الله أن البدن سجن النفس، وأن النفس المكبلة بقيوده لن تصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقة إلا إذا صفت وترقت إلى حال أعلى بوارد إلهي يرد عليها ، وعندئذ تخرج من سجنها إلى فضاء شهودها، وإلى هذه الفكرة يشير ابن عطاء الله بقوله للسالك في الحكمة 54 :« أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك »[7].

ويؤمن ابن عطاء الله إيمانا تاما بأن النفس الإنسانية كانت في عالم آخر قبل وجودها في هذا العالم - وهو ما يسميه الصوفية بعالم الذر أو عالم الأمر[8]-، استنادا إلى مصدر قرآني هو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِيَّاتِهِم وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكُم قَالُوا: بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَومَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَن هَذَا غَافِلِينَ﴾ [9]، وقد أشهدها الله في ذلك العالم أحديته فتحققت وقتئذ بالمعرفة به ، فلما هبطت إلى هذا العالم حال الجسد بينها وبين معرفتها السابقة ، وأصبحت مطالبة من قبل الله بالشهادة له بالربوبية في هذا العالم مرة أخرى على الرغم من سبق تحققها بشهود أحديته وقد

---

[1] - أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 3 ص 4 .
- ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 32-33 .

[2] - سورة يوسف الآية 53.

[3] - سورة القيامة الآية2 .

[4] - سورة الفجر الآية27-28 .

[5] - عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية ، ص 666.

[6] - ابن عباد، غيث المواهب العلية ص185.

[7] - المصدر نفسه ، ص 89 .

[8] - عالم الأمر : هو ماوجد عن الحق من غير سبب . عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية ، ص 864.

[9] - سورة الأعراف الآية 172 .

ضمّن ابن عطاء الله فكرته هذه في الحكمة 257 فقال :« أشهدك من قبل أن يستشهدك، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر»[1].

وخلاصة القول فيما سبق أن ابن عطاء الله السكندري يثبت النفس جوهرا مستقلا متميزا عن البدن وأشرف منه ، وأن قهر النفس للبدن أو عدم قهرها هو علة تعدد مراتبها تعددا اعتباريا لا حقيقيا.

3- اعتبارات ذم النفس:

تعارف الصوفية أن النفس المتعلقة بالبدن هي مصدر جميع الشرور الأخلاقية[2] وذلك لعدم خلاصها من قيود البدن، ومن ثم يستندون في ذمها إلى نصوص من القرآن والحديث مثل قوله تعالى :﴿ إِنَّ النَّفسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾[3] وقوله صلى الله عليه وسلم :﴿ أَعدَى أَعدَائِكَ نَفسُكَ التِي بَينَ جَنبَيكَ ﴾[4].

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن نفسه التي بين جنبيه والمتعلقة بشهواته وغرائزه هي أصل جميع المعاصي فيقول في الحكمة 35 :« أصل كل معصية وغفلة وسهو الرضا عن النفس وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا عنها»[5].

يستحث ابن عطاء الله السالك على أن يكون ذاما لنفسه باستمرار ، وذلك لأنها عدوه الأكبر ، فيقول في الحكمة 142 :« الناس يمدحونك لما يظنونه فيك، فكن أنت ذاما لنفسك لما تعلمه منها»[6].

ويشدد بعد هذا في سوء الظن بالنفس لما تدعو إليه وتأمر به من مذموم الأخلاق ، فينصح السالك بأن يتخذ لنفسه ميزانا يزن به دوافع سلوكه في المجاهدة ، ويقضي هذا الميزان بمخالفته لنفسه على الدوام ، بعد استبطان عميق لبواعثها ، فيقول في الحكمة 192 :« إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا »[7].

---

[1] - ابن عباد، غيث المواهب العلية ، ص 321 .

[2] - أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص 54 .

- أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 3 ص 3-4.

- السهروردي ، عوارف المعارف ، مطبوع بهامش "إحياء علوم الدين " ، ج 4 ص 201 .

[3] - سورة يوسف الآية 53 .

[4] - حديث " أعدى أعدائك ...." أخرجه البيهقي في كتاب الزهد بإسناد ضعيف وله شهواهد من حديث أنس .

- إسماعيل بن محمد العجلوني ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ، تحقيق أحمد القلاش ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الرابعة سنة 1405هـ ، ج 1 ص 160.

[5] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص56.

[6] - المصدر نفسه ، ص185.

[7] - المصدر نفسه ، ص240.

ثم يقول ابن عطاء الله للسالك ناصحا له بعدم صحبته إنسانا يرضى عن نفسه فيقول في الحكمة 35 :« ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه خير من أن تصحب عالما يرضى عن نفسه، فأي علم لعالم يرضى عن نفسه، وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه »[1].

ومبالغة ابن عطاء الله في سوء الظن بالنفس واعتبارها شرا محضا ونظرته إلى ما تأمر به نظرة اتهام، يشبه قول الملامتية[2] من الصوفية الذين بالغوا في اتهام النفس وسوء الظن بها ولومها ، وبأصل من أصول مذهبهم أشار إليه أبو عبد الرحمن السلمي[3] في رسالته بقوله:« ومن أصولهم اتهام النفس في جميع الأحوال ، أقبلت أم أدبرت ، أطاعت أم عصت ، وقلة الرضا عنها والميل بحال »[4].

وإذا كانت النفس الإنسانية المتعلقة بالبدن عند ابن عطاء الله هي عنصر الشر الأخلاقي في الإنسان ، فإن عنصر الخير هو القلب (أو الروح) ، وعلى أساس التمييز بين شرية النفس من جهة ، وخيرية القلب (أو الروح) من ناحية أخرى، يقسم ابن عطاء الله بواعث السلوك الإنساني فيما يلي .

4- تقسيم بواعث السلوك الإنساني :

يرد ابن عطاء الله جميع بواعث السلوك في الإنسان إلى قوتين: إحداهما النفس المتعلقة بالبدن وشهواته ، والأخرى القلب أو الروح المتحررة عن البدن بالكلية.

ومن ثم يكون من البواعث ما هو نفساني ، وما هو روحاني[5]، والبواعث نفسانية كانت أو روحانية هي التي توجه سلوك السالك وترسم له غاياته.

والباعث النفساني عند ابن عطاء الله باعث مذموم باعتباره متعلقا بالنفس التي هي مصدر الشر ، وفيه تجد النفس ارتياحا ولذة لما فيه من تحقيق شهواتها وحظوظها ، وهو لا يتصور إلا من محب للذاته وللدنيا ، مستغرق الهم بهما ، بحيث لم يبق لحب الله في قلبه مقر ، ومن هذا شأنه تكتسب جميع أفعاله الصفة النفسانية ، فلا يسلم له شئ من عباداته وطاعاته.

---

[1] - المصدر نفسه ، ص58.

[2] - الملامتية : هم فرقة صوفية أنشأها حمدون القصار (ت271هـ) بنيسابور . الموسوعة الصوفية القسم الثاني ص 966.

[3] - أبو عبد الرحمان السلمي هو : محمد بن الحسين بن محمد بن موسى (325-412 هـ)، نسبته إلى جده لأمه أبي عمرو بن إسماعيل بن نجيد السلمي ،له من التصانيف مائة ، وهو شيخ الصوفية وصاحب تاريخهم وطبقاتهم . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 163.

[4] - أبو عبد الرحمان السلمي ، رسالة الملامتية نشر أبي العلا العفيفي ، الأصل السابع ، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة 1945، ص 100 .

[5] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 15-16 .

وأما الباعث الروحاني فهو باعث محمود باعتباره متعلقا بالروح ، وهو لا يتصور إلا من محب لله تعالى مستغرق الهم به ، بحيث لم يبق لحب الدنيا في قلبه مقر ومن هذا شأنه تكسب جميع أفعاله وحركاته هذه الصفة ، فلا يقضي حاجته ولا ينام ولا يحب الأكل والشرب مثلا إلا لكونه إزالة ضرورة أو تقوية على الطاعة ، ومثل هذا الشخص – في رأى ابن عطاء الله – خالص العمل في جميع حركاته وسكناته.

يسمي ابن عطاء الله باعث السلوك الروحاني أيضا الإخلاص ، ويعني به تجريد قصد التقرب إلى الله عن جميع الشوائب[1]، على حين أنه يسمى باعث السلوك النفساني بالرياء. ويقرر أيضا أن هنالك إلى جانب الباعثين الروحاني والنفساني بواعث أخرى مشتركة بينهما ، والباعث المركب إما أن يتساوى فيه الطرفان ، أو يكون الروحاني أقوى، أو النفساني أقوى:« فإذا كان الباعث المؤثر في السلوك مقرونا بالمعارض له وتساويا في الشدة تساقطا وأصبح العمل لا للشخص ولا عليه ، وإن كان أحدهما أغلب فلا بد أن يحصل في الزائد بمقدار الناقص »[2].

ومجمل القول أن ابن عطاء الله يحكم على خيرية الأفعال أو شريتها بالقياس إلى الباعث فالفعل الإنساني عنده متصف بالخيرية والشرية إذا كان باعثه الروح ، ومتصف بالشرية إذا كان باعثه النفس ، ومتردد بين الخيرية والشرية إذا كان باعثه مركبا من النفس والروح ، ولن يتحقق السالك للطريق بصدور البواعث الخيرية عنه إلا بمجاهدته لنفسه وإلزامها جانب الخير باستمرار .

وإذ يصنف ابن عطاء الله بواعث السلوك بالنظر إلى قوى النفس المختلفة ، إنما يهدف إلى غاية أخلاقية هي هداية السلوك ، وتوفير السعادة بالتربية الخلقية المثلى التي تعرف السالك بدوافع أعماله ، وتبصره بمدى شرية أو خيرية هذه الدوافع . ومن ثم فإن الدافع لبحث ابن عطاء الله في النفس الإنسانية وما يتعلق بها لم يكن لذات البحث وإنما من حيث ما يوصل إلى الكمال الأخلاقي.

وجدير بالذكر أن يكون علم دقائق النفس عند ابن عطاء الله وعند غيره من الصوفية ممتزجا بعلم الأخلاق ، لا يحط من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء بصدد النفس الإنسانية وماهيتها ، وتصنيف قواها ، وبيان مراتبها ، وتحليل دوافعها وبواعثها ، والكشف عن عللها وأمراضها ، ومن الإنصاف أن يعترف لهم الباحثون بالسبق في ميدان النفس الإنسانية ، فقد كان الصوفية سيكولوجيين من حيث أنهم استخدموا منهج استبطان أو تأمل الذات استخداما دقيقا[3] في مجال الشعور، كما لم يقنعوا بما يبدو ظاهرا

---

[1] - المصدر نفسه ، ص16.

[2] - المصدر نفسه ، ص16.

[3] - منهج الاستبطان أو تأمل الإنسان لذاته واصفا حالاته الشعورية بالاعتماد على تذكر الماضي المباشر القريب ، منهج من المناهج المستخدمة في علم النفس الحديث ، واستخدامه يحتاج إلى تدريب طويل وتمرين متواصل ، وقد أقر بإمكان استخدامه في البحث

من النفس، وإنما تعمقوا في باطن النفس تعمقا يدعو إلى الإعجاب ، وتوصلوا إلى معرفة كوامنـــها ، كما فطنوا إلى الغرائز الإنسانية عامة – أو ما يسمونه بالشهوات – وما للغريزة الجنسية خاصة من أثـــر في توجيه السلوك ، وربما فطنوا إلى ما يسميه علماء النفس التحليليون في العصر الحاضر باللاشعور الذي يعزون إليه ضروبا مختلفة من السلوك الإنساني ، وذلك بدليل ما نجده عند الصوفية من كلام عن بواعث السلوك الخفية من الشهوات على اختلافها ، وما يلجأ إليه شيوخهم من التحليل الدقيق لنفسية مريديهم وتبصيرهم بما لا يشعرون به من أمر نفوسهم[1]، وما يتحدث عنه بعضهم من ضرورة اعتراف الســـالك لشيخه بما في نفسه خشية أن يصير على قلبه عُقدة[2].

العلمي الحديث كثير من علماء النفس ، وتوصلوا بواسطته إلى نتائج عملية قيمة . يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، القاهرة 1945م ص 14.

[1] - أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري ، ص 122.

[2] - السهروردي البغدادي ، عوارف المعارف ، ج 5 من الإحياء ص 94 .

المطلب الثاني:

مجاهدة النفس .

تمهيد

1/ ضرورة الشيخ للسالك .

2/ تصفية النفس من العيوب .

3/ العزلة والخلوة .

4/ الذكر وأنواعه ووظائفه .

تمهيد :

تعني مجاهدة النفس عند ابن عطاء الله السكندري – كما هي عند غيره من الصوفية – محاربة النفس الأمارة بالسوء وتحميلها ما شق عليها مما هو مطلوب شرعا[1]. وبالمجاهدة تتصف بواعث السالك بالخيرية ، وتتدرج نفسه في المراتب المختلفة ، كما تترقى في مقاماتها وأحوالها ، وتتحقق في النهاية بمعرفة الله ذوقا.

ولذا يعتبر ابن عطاء الله مجاهدة النفس بداية الطريق إلى الله ، ويظهرنا على أنه بدونها لا يتحقق سير السائرين فيه ، وفي هذا يقول في الحكمة 244 :« لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك »[2]، وهذا يعني أنه لولا محاربة النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة حسية أو قطعة حقيقية بين السالكين وربهم ، إنما السير في الطريق ليس إلا قطع عقبات النفس ، وهذه الألفاظ التي يستخدمها ابن عطاء الله من السير والميادين ، وما إليها من الرحلة والوصلة والقطعة ، كلها – كما يقول ابن عباد[3] – ألفاظ يستعملها ابن عطاء الله، وغيره من الصوفية ، في أمور معنوية بحتة فيتجوزون بها عن أمور حسية ، ومرجع ذلك كله إلى علوم ومعاملات يتصف بها العبد لا غير . ومن كلام ابن عباد يتبين أيضا أن كل ما يتعلق بالطريق الصوفي من أحوال وعلوم هو من قبيل الأذواق الخاصة التي يتحقق بها السالك وحده.

ويسمي ابن عطاء الله مجاهدة النفس بالجهاد الأكبر وذلك اقتداء بالنبي –صلى الله عليه وسلم–، ويحث السالك للطريق على تهيئتها قائلا له:« أتريد أن تجاهد نفسك وأنت تقويها بالشهوات حتى تغلبك ، ألا فقد جهلت ، فالقلب شجرة تسقى بماء الطاعة ، وثمراته مواجيده ....، فإذا جف القلب سقطت ثمراته ، فإن أجدب فأكثر من الأذكار ، ولا تكن كالعليل يقول : لا أتداوى حتى أجد الشفاء ، فيقال له: لاتجد الشفاء حتى تتداوى ، فالجهاد ليس معه حلاوة ، وما معه إلا رؤوس الأسنة ، فجاهد نفسك هذا هو الجهاد الأكبر »[4].

---

[1] - الكمشخاوي ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمان النقشبندي المجددي الخالدي (ت1311هـ)، جامع الأصول في الأولياء ، تحقيق أحمد فريد المزيدي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 2002م ، ص 125.

[2] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 303.

[3] - المصدر نفسه ، ص303 .

[4] - ابن عطاء الله ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص 7-8 .

ويبين ابن عطاء الله أيضا أن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامها الطاعة أمر شاق للغاية لما في النفس الأمارة من ميل قوي ظاهر إلى المعصية ، وفي هذا يقول في الحكمة 159 :« حظ النفس في المعصية ظاهر جلي، وحظها في الطاعة باطن خفي ، ومداواة ما يخفى صعب علاجه »[1].

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن مجاهدة النفس تكون في بدايتها تعملا وتكلفا، ولكنها بعد هذا تصير طبعا ، وتصدر عن السالك بمقتضى ما هو عليه من استحلاء للطاعة ونفور من المعصية ، وإلى ذلك الإشارة بقوله للسالك :« إنما تحتاج إلى معالجة نفسك في الابتداء فإذا ذاقت (النفس) المنة جاءت (معالجة النفس) اختيارا ، فالحلاوة التي كانت تجدها في المعصية ترجع تجدها في الطاعة »[2].

1- ضرورة الشيخ للسالك:

يبين ابن عطاء الله أنه لابد لسالك طريق الصوفية في مجاهدة نفسه، أن يسترشد بشيخ عارف بالطريق إلى الله فيخضع له خضوعا تاما، وفي هذا يقول :« ...وينبغي لمن عزم على الاسترشاد، وسلوك طريق الرشاد ، أن يبحث عن شيخ من أهل التحقيق سالك للطريق ، تاركٍ لهواه ، راسخ القدم في خدمة مولاه...فإذا وجده فيمتثل ما أمر ، ولينته عما نهى عنه وزجر ... »[3].

ويقول أيضا عن ضرورة انتساب كل سالك لطريق الصوفية إلى أستاذ مرشد :« فكل من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الأتباع ويكشف عن قلبه القناع ، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له ، دعي لا نسب له ، فإن لم يكن له نور ، فالغالب غلبة الحال عليه ، لم ترُضهُ سياسة التأديب والتهذيب ، و لم يقُده زمام التربية والتدريب »[4].

وقد سبق الصوفيةُ ابن عطاء الله في ضرورة لزوم المريد الشيخ كالقشيري الذي يقول :«...ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا ... »[5]، ويقول أبو يزيد البسطامي[6]: « من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان »[7]، ويقول أبو على الدقاق :« الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 197 .

[2] - ابن عطاء الله ، تاج العروس ، ص24 .

[3] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص30 .

[4] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 166 .

[5] - أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص181.

[6] - البسطامي هو : أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى (188-261هـ) من بسطام خراسان لم تؤثر عنه كتابات في التصوف ، ولكن أقواله رصدها محبوه وأصبحت مذهبا في التصوف . الموسوعة الصوفية القسم الأول رقم الترجمة49.

[7] - أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص181 .

غارس فإنها تورق لكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا فنفسا ، فهو عابد هواه ، لا يجد نفاذا »[1].

ووظيفة الشيخ بالنسبة للسالك عنده هي أن يعرفه برعونات نفسه وكمائنها ودفائنها ، ويدله على الله ويعلمه الفرار عما سواه ، ويسايره في طريقه حتى يوصله إلى نهايته ، والاقتداء بهذا الشيخ يكون بفضل من الله ، فهو تعالى الذي يهدي السالك إليه ، ويدله على ما يكون من الخصوصية لديه ، وفي هذا كله يقول ابن عطاء الله للسالك :« الاقتداء لا يكون بولي مجهول العين في كون الله إنما يكون الاقتداء بولي دلك الله عليه ، وأطلعك على ما أودعه من الخصوصية لديه ، فطوى عنك شهود بشريته في وجود خصوصيته ، فألقيت إليه القياد فسلك به طريق الرشاد ، يعرفك برعونات نفسك وكمائنها، ويدلك على الجمع على الله ، ويعلمك الفرار عما سوى الله، ويسايرك في طريقك حتى تصل إلى الله ، ويوقفك على إساءة نفسك ، ويعرفك بإحسان الله إليك ، فيفيدك معرفة إساءة نفسك الهرب منها وعدم الركون إليها ، ويفيدك العلم بإحسان الله إليك الإقبال عليه والقيام بالشكر إليه .... »[2].

والشيخ المرشد الدال على الله لا يدل عليه بعبارات أو أقوال يوجهها إلى السالك فحسب ، وإنما يدل على الله بما يسري من إشاراته الذوقية وأحواله الباطنية في نفس السالك ، بحيث يحرره من هوى نفسه ، ويجلو مرآة قلبه حتى يوصله إلى الله ، يقول ابن عطاء الله مصورا حال الشيخ الصادق مع مريده :« ليس شيخك من سمعت منه ، وإنما شيخك من أخذت عنه ، وليس شيخك من واجهتك عبارته ، وإنما شيخك الذي سرت فيك إشارته، وليس شيخك من دعاك إلى الباب ، إنما شيخك الذي رفع بينك وبينه الحجاب ، وليس شيخك من واجهك مقاله ، إنما شيخك الذي نهض بك حاله ، شيخك هو الذي أخرجك من سجن الهوى ، ودخل بك على المولى ، شيخك هو الذي مازال يجلو مرآة قلبك حتى تجلت فيها أنوار ربك ، نهّضَك إلى الله فنهضت إليه ، وسار بك حتى وصلت إليه ، ومازال محاذيا لك حتى ألقاك بين يديه ، فزج بك في نور الحضرة وقال : ها أنت وربك ..... »[3].

يصور ابن عطاء الله العلاقة بين الشيخ والمريد على أنها علاقة أبوة، فكما ينتسب الوالد إلى أبيه ينتسب المريد إلى شيخه ، بل إن أبوة الطريق الصوفي أحق أن يرعي المريد نسبها من الأبوة العادية ، وفي هذا يقول :«.... ومن نسب تلميذا إلى غير أستاذه ، فهو كمن نسب ولدا إلى غير أبيه ، وهذه الأبوة أحق أن يراعى نسبها ويحفظ سببها ، إذ تلك الأبوة تفتقر إلى هذه ، وهذه لا تفتقر إلى تلك »[4]، ويشبه

---

[1] - المصدر نفسه ، ص181.

[2] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 39-40.

[3] - المصدر نفسه ، ص 167.

[4] - المصدر نفسه ، ص 167.

رأي ابن عطاء الله بهذا الصدد ما يقرره السهروردي البغدادي :« أن العلاقة بين المريد وشيخه كعلاقة الولد بوالده ، وأن العلاقة الأولى علاقة معنوية »[1].

فإذا وُفّق المريد السالك إلى شيخ مرشد ، وأراد مجاهدة نفسه والتخلص عن عيوبها وآفاتها فليس ثمة حرج في أن يكشف لشيخه عن جميع هذه الآفات وتلك العيوب ، وذلك لأن المريد كالمريض والشيخ كالطبيب ، ومن حق الطبيب أن يطلع على عورة المريض لضرورة التداوي ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله :« ينبغي للمشايخ تفقد حال المريدين ، ويجوز للمريدين إخبار الأستاذين وإن لزم من ذلك كشف حال المريد ، لأن الأستاذ كالطبيب ، وحال المريد كالعورة ، والعورة قد تُبدَّى للطبيب لضرورة التداوي »[2]، ويقول كذلك :« فمن حمله الصدق -من السالكين- على إظهار ما به حصل له الشفاء ، فإما أن يقال له عندما يظهر ما به أن ما ظننته داء ليس بداء ، وإما أن يدل على ما يزيل الداء »[3].

هكذا يعطينا ابن عطاء الله صورة واضحة المعالم للعلاقة بين المريد وشيخه ، والمتأمل في هذه العلاقة ، يتبين له أن صلة الشيخ بالمريد صلة روحية ، فالمريد ينبغي أن يكون محترما لشيخه كل الاحترام، ومنفذا لجميع ما يأمره به في السلوك ، اعتقادا منه بأن شيخه متحقق بالكمال على اختلاف صوره تحققا تاما ، وأنه لذلك قادر على إزالة ما بنفسه من عيوب ، ومستطيع حل مشاكله الوجدانية على اختلاف صورها ، والمريد السالك كما صوره لنا ابن عطاء الله أيضا يكون خاضعا على الدوام لإملاءات شيخه.

2- تصفية النفس من العيوب:

تعتبر أول مرحلة من مراحل المجاهدة هي ترويض النفس من أجل تصفيتها، ويعني ذلك المجهود الشاق الذي يبذله السالك ليصفي نفسه من الكدورات، ويخلصها من العيوب الذميمة، كالحقد والحسد والرياء والنفاق والكبر وغير ذلك مما يسمى أمراض القلب لأنها أكبر القواطع في السلوك إلى الله، ويتم ذلك بالتزام أوامر القرآن وأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم كما يقول ابن عباد :« والآداب اللازمة للمريد عامة في ظاهره وباطنه، وآداب الظاهر تبع لآداب الباطن ، وآداب الباطن هي التحلي بمحاسن الأخلاق كلها ، وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :﴿ أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحسَنَ تَأدِيبِي

---

[1] - السهروردي ، عوارف المعارف ، ج 5 من الإحياء ص16.

[2] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 98.

[3] - المصدر نفسه ، ص 103.

ثُمَّ أَمَرَنِي بِمَكَارِمِ الأَخلاَقِ ﴾[1]، وقال تعالى :﴿ خُذِ العَفوَ وَأْمُر بِالعُرفِ وَأَعرِض عَنِ الجَـاهِلِينَ ﴾[2]، ولا يحصل ذلك ، بعد توفيق الله تعالى وتأييده إلا بالرياضة والمجاهدة »[3].

وما يحدو السالك إلى السير من أجل التخلق بأخلاق الله هو شهود وصف الله تعالى قال ابن عطاء الله في الحكمة 241 :« لا يخرجك عن الوصف إلا شهود إلا الوصف »[4]، والوصول إلى ذلك هو سبيل السعادة قال ابن عطاء الله :«...سعادة العبد وخصوصيته في التخلق بأخلاق الله تعالى ، والتحلي بمعاني أسمائه وصفاته بقدر ما يتصور في حقه أن يتصف بمحاسنها إلى أن يكون العبد قريبا من الرب جل وعلا ....والمراد قرب الدرجات والمقامات ، لا قرب الجهات والمسافات »[5].

أ- قواطع الطريق: يدل ابن عطاء الله السالك على آفاق النفس القاطعة له عن الوصول إلى الله فيقـول :« آفات المسير إلى الله تعالى ، القاطعة على بعض السائرين طريقهم ، عشرة: رؤية العمـل، وامتـداد الأمل ، وتحدث النفس ببلوغ الولاية ، والركون لإقبال الخلق ، والمقنع بمرائي الأحلام ، والتأنس بالورد والتلذذ بالوارد ، والسكون للوعد ، والاكتفاء بالزعم ، والغرة بالله »[6].

ويقول عن علامات السقوط من عين الله :« علامات السقوط من عين الله ثلاث: الرضا عـن النفس ، وعدم الرضا عن الله ، ومزاحمة الحق بالقضاء والقدر »[7].

ب- أمثلة لتصفية النفس: إن تصفية النفس من الكدوارت هو إبدال أوصاف مذمومة بأوصاف حميدة ، ونمثل بصورة تطبيقية لكيفية تخلص السالك من ثلاثة أوصاف ذميمة ، واستبدالها بأضدادها في النفس وهي: الرياء والكبر والركون إلى الخلق ،وما يضادها على التوالي من: الإخلاص والتواضع ورفع الهمة ، وفيما يلي بيان ذلك :

---

[1] - حديث :(أدبني ربي فأحسن تأديبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق) ، رواه العسكري عن علي رضي الله عنه وسنده ضعيف جدا ، وقال في اللآلئ معناه صحيح لكن لم يأت من طريق صحيح ، وذكره ابن الجوزي في الأحاديث الواهية ،وقال ابن تيمية لا يعرف له سند ثابت . العجلوني إسماعيل بن محمد الجراحي (ت1162هـ) ، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، تحقيق أحمد القلاش ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الرابعة 1405هـ ، ج1 ص72 رقم 164.

[2] - سورة الأعراف الآية 99.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص65.

[4] - المصدر نفسه ، ص299 .

[5] - ابن عطاء الله ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، القاهرة : مطبعة محمد علي الصبيح وأولاده، الطبعة الأولى 1950م ، ص24-25 .

[6] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 46 .

[7] - المصدر نفسه ، ص47 .

- الرياء : وهو عند ابن عطاء الله من أخطر الصفات الذميمة التي تعوق السالك في طريقه إلى الله ويعرفه بقوله :« الرياء شرك ، والشرك محبط للعمل ، وأعظم الرياء من راءى بالإيمان ، قال الله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعجِبُكَ قَولُهُ فِي الحَيَاةِ الدُنيَا وَيُشهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ﴾[1] .....»[2].

وقد يكون الرياء جليا أو خفيا ، فالجلي كأن يرائي الإنسان بطاعاته وعباداته أمام الناس ، أما الخفي فهو رياؤه بعمله بحيث لا يراه أحد، و إلى هذا النوع من الرياء يشير ابن عطاء الله في الحكمة **160** :« ربما دخل الرياء عليك من حيث لا ينظر الخلق إليك »[3]. ويشرح ابن عباد الرندي هذه العبارة ويوقفنا على ما يمكن أن تنطوي عليه من المعاني الدقيقة فيقول :« رياء العبد بالعمل حيث يكون بمرأى من الناس لا يحتاج إلى أمارة عليه ، ورياؤه بعمله حيث لا يراه أحد أمر خفي لا يعرف إلا بالأمارات والعلامات ، بل هو أخفى من دبيب النمل ، ومن أماراته أنه يلتبس بقلبه -أي قلب الصوفي - توقير الناس له وتعظيمه وتقديمه في المحافل والمجالس ، ومسارعتهم إلى قضاء حوائجه ، وإذا قصّر أحدهم في حقه الذي يستحقه عند نفسه استبعد ذلك واستنكره ، ويجد تفرقة بين إكرامه وإكرام غيره وإهانته وإهانة سواه ، حتى ربما يظهر بعض سخفاء العقول ذلك على ألسنتهم فيتوعدون من قصّر في حقهم بمعاجلة الله له بالعقوبة ، وأن الله تعالى لا يدعهم حتى ينتصر لهم ويأخذ بثأرهم ، فإذا وجد العبد هذه الأمارات من نفسه فليعلم أنه مراء بعمله وإن أخفاه عن أعين الناس »[4].

وشرح ابن عباد الرندي لمعنى الرياء الخفي عند ابن عطاء الله مقصود به أن يرى السالك لأعماله وطاعاته منزلة خاصة ، حيث يطلب في مقابلها الأعواض من الناس أو من الله، فيشوب هذا جميع هذه الطاعات وتلك الأعمال.

ويضاد الرياء من الصفات الحميدة ما يعرف **بالإخلاص** ، يقول ابن عطاء الله عن الإخلاص :« إعلم أن كل شيء يتصور أن يشوبه شيء فإذا صفي عن شوبه سمي خالصا ، ويسمي الفعل المصفى إخلاصا ... والعادة جرت بتخصيص الإخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله عن جميع الشوائب »[5].

ويقتضي الإخلاص من السالك أن تكون كل أعماله وعباداته التي يتقرب بها إلى الله خالصة نقية عن جميع الشوائب ، ويقتضي منه كذلك أن يتكتم جميع أحواله الخاصة ومواهبه التي يهبها له الحق

---

[1] - سورة البقرة الآية 204.

[2] - ابن عطاء الله ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، ص 93.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص199.

[4] - المصدر نفسه ، ص199.

[5] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 15.

تعالى عن جميع الناس ، وألا يكون لديه تطلع إلى إعلامهم بها ليعرفوا ما هو عليه من الخصوصية ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله ناصحا السالك في الحكمة 161 :« استشرافك أن يعلم الخلق بخصوصيتك دليل على عدم صدقك في عبوديتك »[1].

2- الكبر: ومن الصفات الذميمة التي تعوق السالك في سلوكه عند ابن عطاء الله صفة الكبر ، وهي صفة تقتضي استعلاء الإنسان على الخلق ، كما يقول ابن عطاء الله :« إذا كان العبد معجبا بطاعته متكبرا على خلقه ، ممتلئا عظمة ، يطلب من الخلق أن يوفوا حقوقه، ولا يوفي هو حقوقهم ، فهذا يخشى عليه سوء الخاتمة »[2].

ومن ثم ينبغي على السالك أن يستأصل من نفسه صفة الكبر ليحل محلها صفة **التواضع** ، وبين ابن عطاء الله للسالك آداب التواضع كما يلي :

- ألا يثبت لنفسه تواضعا ، أي لا يستشعر بأنه يتواضع ، وذلك لأن من يثبت لنفسه تواضعا يثبت لنفسه الرفعة ضمنا ، لأن التواضع لا يكون إلا عن رفعة ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك في الحكمة 238 :« من أثبت لنفسه تواضعا فهو المتكبر حقا ، إذ ليس التواضع إلا عن رفعة ، فمتى أثبت لنفسك رفعة فأنت المتكبر حقا »[3]، ويقول أيضا عن صفة المتواضع في الحكمة 239 :« ليس المتواضع من إذا تواضع رأى أنه فوق ما صنع ، ولكن المتواضع الذي إذا تواضع رأى أنه دون ما صنع »[4].

- ألا يكون له تطلع له إلى الشهرة وبعد الصيت ، لأن هذا من أكبر عوائق في السلوك إلى الله، ومن أكبر حظوظ نفسه المأمور بمجاهدتها مجاهدة لا رفق فيها ولا انقطاع، ولهذا يحذر ابن عطاء الله السالك من أن يكون من طلاّب الشهرة ، وينصحه بالتزام الخمول بمعنى التواضع، ويصور ذلك بقوله في الحكمة 1 :« ادفن وجودك في أرض الخمول ، فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه »[5].

يقرر ابن عطاء الله بعد كل هذا أن التواضع الحقيقي لا ينشأ إلا عن شهود السالك لعظمة الله وتجليه تعالى بصفاته المختلفة ، وعندئذ يستشعر السالك حقارة نفسه بالقياس إلى عظمة الله وما هو عليه من نعوت الربوبية ، فتخمد فيه دواعي الكبر ، ويخرج بذلك إلى وصف التواضع ، وفي هذا يقول في الحكمة 240 :« التواضع الحقيقي ما كان ناشئا عن شهود عظمته تعالى وتجلى صفته »[6].

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص201.

[2] - ابن عطاء الله ، تاج العروس ، ص 29.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 296.

[4] - المصدر نفسه ، ص296.

[5] - المصدر نفسه ، ص20.

[6] - المصدر نفسه ، ص299.

3- الركون إلى الخلق : وهي من أقبح الصفات الذميمة التي تقطع على السالك سبيله إلى الله ، والركون إلى الخلق يعني – في فكر ابن عطاء الله – الاعتماد على الخلق من دون الله وهذا يدفع السالك إلى الانقياد إلى الناس طالبا مرضاتهم فيساير أهواءهم ليحظى بإقبالهم عليه.

فعلى السالك طريق الصوفية ، إذا أراد أن يصل إلى الله ، أن يكون صادقا في جميع أحواله ، وأن يستأصل هذا الميل من نفسه ، ويجعل هدف أعماله النظر إلى الله وحده، والإقبال عليه من دون الخلق ، لينظر الله إليه ويقبل عليه ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله في الحكمة 162 :« غيب نظر الخلق إليك بنظر الله إليك ، وغب عن إقبالهم عليك بشهود إقباله عليك »[1].

ويرتب ابن عطاء الله على الركون إلى الخلق والانقياد إليهم صفتين أخريين هما: الطمع والذل ، وهما من أقبح الصفات ، وتنافيان العبودية الحقة لله.

فالطمع هو الطمع في الخلق والنظر إلى ما في أيديهم ، وحيثما وجد الطمع في الخلق وجد الذل إليهم ، وقد صرح بذلك في الحكمة 60 فقال :« ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع »[2]. ويبين للسالك أن الطمع في الخلق معناه العبودية التامة لهم ، فيقول في الحكمة 62 :« أنت حر مما أنت عنه آيس ، وعبد لما أنت له طامع »[3].

ويضاد الركون إلى الخلق والطمع فيهم والذل إليهم ، ما يسميه ابن عطاء الله **برفع الهمة** ، ويعرف عند الصوفية أيضا باسم "الورع" ، ورفع الهمة معناه ألا يكون للسالك تطلع إلى ما في أيدي الناس ، ولا يكون منه التجاء إليهم بحال من الأحوال .

يسوق ابن عطاء الله أبيات له عن رفع الهمة فيقول[4] :

الله يعلم أنني ذو همة	تأبى الدنايا عفة وتظرفا
لم لا أصون عن الورى ديباجتي	وأريهم عز الملوك وأشرفا
أأريهم أني الفقير إليهم	وجميعهم لا يستطيع تصرفا
أم كيف أسأل رزقه من خلقه	هذا لعمري إن فعلت هو الجفا
شكوى الضعيف إلى ضعيف مثله	عجز أقام بحامليه على شفا
فاسترزق الله الذي إحسانه	عم البرية منة وتلطفا

---

[1] - المصدر نفسه ، ص204.

[2] - المصدر نفسه ، ص82.

[3] - المصدر نفسه ، ص 87.

[4] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص76.

والجأ إليه تجـــده فـــيما ترتـــجي لا تعـــدُ عن أبوابـــه متحرفا

وهو يقول أيضا لمريده عما يوجب رفع الهمة :« والذي يوجب لك رفع الهمة عما ســـوى الله علمك بأنه لم يخرجك إلى مملكته إلا وقد كفاك ومنحك وأعطاك ، فلم يبق لك حاجة عند غيره فـــإذا كان قد اقتضى لهم الفهم عن الله -يقصد الصوفية-أن يكتفوا بعلمه عن مسألته ، كيف لا يوجب لهم الفهم الاكتفاء بعلمه عن سؤال خليقته ..؟ »[1].

ويبين في الحكم من شأن العارف أن لا يرفع إلى الخلق حاجته فيقول في الحكمة 191 :« ربمـــا استحيا العارف أن يرفع حاجته إلى مولاه ، فكيف لا يستحي أن يرفعها إلى خليقته ..؟ »[2].

وبهذه الأمثلة توضح لدينا كيف تتم رياضة النفس من الوجهة الأخلاقية بتبديل صفاتها بالنســـبة للسالك ، وذلك لتحقيق مثل أخلاقية عليا يرسمها له شيخه.

فرياضة النفس وتصفيتها هو تدريب شاق للسالك. وتغيير كامل لأخلاق النفس ، ولها مجهـــود شاق للغاية، فليست تقتصر على تغيير معنوي لباطن السالك يتم داخل ذاته ، ولكنها تتجاوز ذلـــك إلى التزام قواعد عملية معينة في السلوك.

فالرياء والكبر والركون إلى الخلق ، ليست عند ابن عطاء الله صفات ذميمة كامنـــة في الـــنفس فحسب ، وإنما هي مقتضية لضروب من السلوك مع الناس يسمى بعضها رياء ، وبعضها كبرا ، وبعضها الآخر ركونا إلى الخلق. فالإخلاص والتواضع ورفع الهمة ليست صفات معنوية حميدة تحصل في الـــنفس فحسب ، وإنما كذلك مقتضية لأنماط من السلوك مع الناس يسمى بعضها إخلاصا ، وبعضها تواضعا ، وبعضها الآخر رفع همة ، ومن هنا يمكن القول بأن رياضة النفس هي تدريب شاق يقوم بـــه الصـــوفي ليحقق به الكمال الأخلاقي في ذاته من ناحية ، وفي سلوكه العملي في المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية أخرى[3]. وتتم رياضة النفس هذه على مراحل ثلاث : الفكرة ، ثم الشعور بمضمونها ، ثم السلوك العملي لتحقيقها ، وتوضيح ذلك كما يلي:

- في المرحلة الأولى يقتنع السالك للطريق بفكرة التخلص عن صفاته النفسية الذميمة للوصـــول إلى الله اقتناعا تاما ، وذلك إما بإيحاء من شيخه أو إيحاء من ذاته.

- وفي مرحلة الثانية يبحث السالك في نفسه عن هذه الصفات الذميمة حتى يستشعر تماما وجودها فيه ، فيتحول بذلك من فكرة مجردة إلى شعور حقيقي .

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 75.

[2] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 236.

[3] - أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله وتصوفه ، ص 126.

- وفي المرحلة الثالثة يتبع السالك ضروبا مختلفة من السلوك يحقق بها نقائض هذه الصفات ، فتتلاشى في نظره صفاته الأولى .

وبعد أن يروض السالك للطريق نفسه بتهذيب أخلاقها ، على المراحل التي سبقت ، يُلزمه شيخه بالعزلة والخلوة ، وتطبيق المجاهدات البدنية الشاقة كالجوع والعطش والسهر والصمت مع لزوم الذكر الذي هو ترديد مستمر لاسم الله ، وذلك ليصفو قلبه تماما ويتهيأ للفناء والمعرفة بالله معرفة ذوقية مباشرة، وفيما يلي نتحدث عن العزلة والخلوة ، ثم عن الذكر وآدابه .

3- العزلة والخلوة :

بعد صفاء النفس وترويضها حتى تصير الصفات المحمودة لها عادة يلزم الشيخُ السالك العزلة والخلوة ، ليتهيّأ للمعرفة وذلك بمجاهدات شاقة كالجوع والعطش والسهر والصمت مع لزوم الذكر وذلك ليصفو قلبه تماما، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :« واعلم أنك إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه بترك الوسائط والأنس به، أنه لا يصح لك ذلك وفي قلبك ربانية لغيرة ، فإنك لمن حكم عليك سلطانه ، فلابد لك من العزلة عن الناس وإيثار الخلوة عن الملأ ، فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهرا وباطنا .... »[1]. ويقول مستحثا السالك على العزلة والخلوة :« فعليك بالخلوة والعزلة ، فمن كانت العزلة دأبه كان العز له ، ومن صدقت عزلته ظفر بمواهب الحق له بالمنن ، وعلامتها كشف الغطاء وإحياء القلب وتحقيق المحبة »[2].

وللصوفية سبق في تحبيذ العزلة عن الناس والخلوة في مكان للتعبد[3]، ويستندون في هذا المسلك إلى أساس من اعتزال النبي صلى الله عليه وسلم وتحنثه في "غار حراء" قبل نزول الوحي حتى صفت نفسه لنور النبوة[4].

---

[1] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص35.

[2] - ابن عطاء الله ، تاج العروس ، ص 45.

[3] - الطوسي أبو نصر السراج ، اللمع في التصوف ، ص207.
- أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص50-52.
- أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 2 ص200.
- السهروردي ، عوارف المعارف ، ج 5 ص 256.

[4] - أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 2 ص202.
- السهروردي ، عوا رف المعارف ، ج 5 ص 223.

يفرق ابن عطاء الله بين العزلة والخلوة كما يلي:

- فالعزلة عنده تعني الانقطاع المعنوي لا الحقيقي عن الخلق ، بحيث يكون السالك مراقبا نفسه على الدوام ، ومحاذرا من أن يشغل ذهنه بالعالم ، أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس، وفي هذا المعنى يقول :« وإذا اعتزلت عن الناس فاحذر قصدهم إليك وإقبالهم عليك ، فالمراد من عزلة الناس ترك معاشرتهم وليس المراد ترك صورهم ، بل المراد أن لا يكون قلبك ولا أذنك وعاء لما يأتون به من فضول الكلام فلا يصفو من هذيان العالم »[1].

ولابد للعزلة من أن يصحبها التفكر المتصل واستبطان النفس لتعرف عيوبها، مع الانصراف التام عن التفكير في شؤون الناس ، والكف عن تناول أخبارهم وغيبتهم، والعزلة على هذا الوجه أنفع شيء للقلب ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله في الحكمة 12 :« ما نفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة »[2]، ويقول أيضا عن الفكرة المصاحبة للعزلة في الحكمة 263 :«الفكرة سراج القلب ، فإذا ذهبت فلا إضاءة له »[3]. وقد تكون الفكرة المصاحبة للعزلة تفكرا في مصنوعات الله ليستدل السالك بذلك على قدرة صانعها ، وذلك هو المعنى في الحكمة 262 :« الفكرة سير القلب في ميادين الأغيار »[4].

- وأما الخلوة فإنها تكون بعد أن يحكم السالك طريق عزلته، وتألف نفه الوحدة، ويجد منها القدرة للبعد عن الخلق، فإنه يدخل **الخلوة**[5]. ويعرف ابن عطاء الله الخلوة من حيث الغاية بأنها: محادثة السير مع الحق بحيث لا يرى غيره ، ومن حيث هي وسيلة إلى هذه الغاية بأنها: التبتل إلى الله والانقطاع عن غيره تعالى[6].

ولتصح الخلوة في نظر ابن عطاء لابد وأن تسبقها هذه المراحل[7]:

1- رياضة النفس بتهذيب الأخلاق وترك الرعونة (وهي المرحلة الأولى من مراحل المجاهدة التي سبق الحديث عنها).

2- تصحيح السالك لعقيدته على مذهب أهل الحق (أهل السنة).

---

[1] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 36.

[2] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 27.

[3] - المصدر نفسه ، ص 325.

[4] - المصدر نفسه ، ص324 .

[5] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص36.

[6] - المصدر نفسه ، ص36.

[7] - المصدر نفسه ، ص41-42.

3- تعلم ما يقيم العبادات .

4- التوبة عن جميع الذنوب .

وفائدة الخلوة أنها تجلو مرآة القلب جلاء تاما من أشكال انتقشت فيها منذ غفل الإنسان وعاشر الدنيا وما فيها ، وهي أشكال منطو بعضها فوق بعض تتركب فيحصل منها صدأ القلب[1].

أ- بيت الخلوة : يوضح لنا ابن عطاء الله ذلك فيقول :« فأما بيت الخلوة فله هيئة خاصة ، ويكون ارتفاعه قدر قامة الرجل ، وطوله قدر سجوده ،وعرضه قدر جلسته ، ولا يكون فيه ثقب ينفذ الضوء منه إلى الخلوة وأن يكون بعيدا عن الأصوات ، وبابه وثيقا قصيرا في دار معمورة بالناس »[2]، ويخالف ابنَ عطاء الله في هذا الصدد الغزاليُ إذ يرى شرطا واحد لبيت الخلوة هو كونه مظلما ، ويتجاوز أحيانا عن ضرورة وجود هذا البيت كما يظهر من قوله :« وأما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل وضبط السمع والبصر ، فإنها دهليز القلب ....وليس يتم ذلك إلا بالخلوة في بيت مظلم ، وإن لم يكن له -أي للصوفي - مكان مظلم فليلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار ، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ، ويشاهد جلال الحضرة الربوبية ، أما ترى أن نداء رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه وهو على مثل هذه الصفة فقيل له: ﴿ يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ﴾[3]، و﴿ يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴾[4] ...»[5].

ب- قواعد عملية لصاحب الخلوة:

وأما القواعد العلمية التي ينبغي أن يراعيها داخل الخلوة فأهمها ما يلي[6] :

1- أن يغتسل ويتطهر وينظف ثيابه وينوي بخلوته التقرب إلى الله.

2- ألا يعلم بها أحدا.

3- أن يقيد باطنه من الجولان في مراتب الكون ، فالفكر أضر شيء في جميع الخلوات ، ولا يظهر لصاحبها ثمرة صحيحة ، وهذا يعني أن يحصر السالك انتباهه في موضوع واحد بعينه وهو الله .

4- أن لا يكثر من الحركة .

5- أن يكون غذاؤه معدا معه ، أو خلف باب الخلوة محفوظا .

6- ألا يجوع الجوع المفرط أو يشبع الشبع المثقل .

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 42.

[2] - المصدر نفسه ، ص 37.

[3] - سورة المزّمل الآية 1.

[4] - سورة المدّثر الآية 1.

[5] - أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج3 ص66.

[6] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 41-42.

7- ألا يكون غذاؤه من حيوان أصلا ، وأن يكون شربه الماء مصا .

8- أن يصنع غذاءه بنفسه .

9- أن يلبس من الثياب ما يكون به بدنه معتدلا .

10- ألا ينام في الخلوة إلا إذا غلبه النوم .

11- أن يقطع نفسَه مرارا .

12- أن يقتصر في العبادة على الفرائض والرواتب .

وينبغي كذلك على السالك في خلوته أن يكون متصفا بالشجاعة والإقدام والثبات، كثير السكون، لا يفرح لمدح ولا يألم لذم ، قائما بما يحتاج إليه من أسباب خلوته ، لا يتكلف له أحد ذلك.

فإذا لم يكن على هذه الصفة فعليه بالخروج من الخلوة إلى العزلة وترويض نفسه ، حتى إذا روضها عاد مرة أخرى إلى خلوته مستريحا منتشطا طيب النفس، فارغا من المجاهدة ، خالي المحل من المكابدة ، ويحذر ابن عطاء الله السالك من أن يكون له في خلوته شيء من رياضة النفس بأن يجعل رياضتها في العزلة قبل الخلوة حتى تأنس الوحدة ، ولا يتكلف في خلوته شيئا من سهر أو جوع أو عطش أو برد أو حر أو حديث نفس أو وحشة.

ويرِد على السالك في خلوته – كما يقول ابن عطاء الله – ما يعرف بالواردات ، فمنها ما هو شيطاني ومنها ما هو ملكي ، وعلى السالك أن يعرف الفرق بينهما حتى لا يلتبس عليه أمرهما ، ولذا يقول له منبها إلى الفرق بين هذين النوعين من الواردات وأثرهما علي السالك من الناحية النفسية :« الفرق بين الوارد الملكي والشيطاني أن الملكي يعقبه برد ولذة ولا تجد له ألما ، ولا يتغير لك صوره ، ويترك علما ، والشيطاني يتبعه تهويش في الأعضاء وألم وحيرة ، ويترك تخبيطا »[1]. وللخلوة ذكر خاص يردده السالك بقلبه ، وهو الترديد المستمر لاسم " الله "، أو اسم "هو"[2] .

وبالتأمل في هذه القواعد العملية للخلوة ، نجد كل الحرص أن يفرغ السالك ذهنه من التفكير في مراتب الكون ، وهذا يعني أن يكف عن جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجي أيا كان نوعها، ليستبقي فكرة واحدة هي الفناء في الله ولذلك نجده يردد في الخلوة اسم "الله" ترديدا مستمرا ليعينه هذا على عدم تجاوز مجال فكرته. وفيما يلي نتعرض لرياضة الذكر وكيف عني بها ابن عطاء الله .

---

[1] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 28.

[2] - المصدر نفسه ، ص 38.

4/ الذكر وأنواعه ووظائفه:

ركز ابن عطاء الله على رياضة الذكر مبينا قواعده العملية فأفرد له مصنفا سماه : « مفتاح الفلاح إلى ذكر الله الكريم الفتاح » ، والذكر هو الترديد المستمر لاسم الله، وهو من أهم المجاهدات العملية التي ينبغي على السالك أن يلتزمها . وقد فصَّل ابن عطاء الله آدابه تفصيلا دقيقا .

وتستند رياضة الذكر عند ابن عطاء السكندري وعند كثير من الصوفية إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة[1]. ويعرف ابن عطاء الله الذكر :« بأنه التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق ، أو هو ترديد اسم الله بالقلب أو اللسان ، أو ترديد صفة من صفاته ، أو حكم من أحكامه، أو فعل من أفعاله ، أو غير ذلك مما يتقرب به إلى الله »[2]. ولا يُقبل السالك على الذكر إلا بعد تهذيب الأخلاق بالرياضة ، والعزلة عن الخلائق وقطع كل عائق، وهي مراحل المجاهدة[3] التي سبقت معنا. وينقسم الذكر عنده إلى قسمين : المقيد والمطلق[4].

- فالمقيد كالذكر في الصلاة وعقبها ، وفي الحج ، وقبل النوم ، وبعد اليقظة ، وقبل الأكل، وفي طرفي النهار، وغير هذا ، ويعني به كل ذكر مقيد بزمان أو مكان.
- أما المطلق ، فهو الذكر الذي لا يتقيد بزمان أو مكان ، وقد يكون ثناء على الله ، أو تلاوة آية ، أو توجها إلى الله بمناجاة .

وقد يكون الذكر بأسماء الله الحسنى[5] وهي كما يقول ابن عطاء الله أدوية لأمراض السالكين ، ويحلل كل اسم منها من حيث ما يمكن أن ينطوي عليه من المعاني ويقترح له فائدة معينة للسالك من الناحية الروحية ، فيقول مثلا :« اسمه تعالى "الصادق" ذكرُه يعطي المحجوب صدق اللسان ، والصوفي صدق القلب ، والعارف التحقيق. اسمه تعالى "الباعث" يذكره أهل الغفلة ، ولا يذكره أهل طلب الفناء. اسمه تعالى "العفو" يليق بأذكار العوام لأنه يصلحهم ، وليس من شأن السالكين إلى الله، لأن فيه ذكر الذنب ، وذكر القوم لا يكون فيه ذكر الذنب ، بل ولا ذكر الحسنة ....»[6].

---

[1] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 8.
- أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج1 ص264.

[2] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 3.

[3] - المصدر نفسه ، ص 17.

[4] - المصدر نفسه ، ص 3.

[5] - المصدر نفسه ، ص 22-23.

[6] - المصدر نفسه ،ص 23 .

وهكذا يمضي ابن عطاء الله مع أسماء الله الحسنى ذاكرا لكل اسم منها فائدة خاصة للسالك والذاكر. ويبين بعد هذا أن الذكر قد يكون بقراءة الأوراد[1]، تقربا إلى الله وهذه الأوراد قد تكون أدعية خاصة يضعها الشيوخ لمريديهم ، أو تكون أجزاء من القرآن تتلى في أوقات معينة .

فالذكر بتلاوة الأوراد في فهم ابن عطاء الله هو شأن السالكين المبتدئين ، وهو من أهم واجباتهم في السلوك ، وإلى ذلك يشير بقوله :« وينبغي للمبتدئ أن يتخذ له وردين: ورد بعد صلاة الصبح وآخر بعد صلاة المغرب ، وأما أهل التمكين والنهايات، فالذكر شغل قلوبهم في جميع الأوقات »[2]، إلا أن ابن عطاء الله يحذر السالك من أن يغتر في سلوكه ويظن أنه من أهل التمكين والنهايات فيترك ورده ، أو يرد عليه وارد فيدعوه هذا إلى احتقار ورده ، إذ أن الورد مطلوب منه للتقرب به إلى الله ، وليس كذلك الوارد الذي يرد عليه فهو ليس مطلوبا منه ، وإنما هو الذي يطلبه من الله تحقيقا لحظ من حظوظ نفسه، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 112 :« لا يستحقر الورد إلا جهول ، الوارد يوجد في الدار الآخرة ، والورد ينطوي بانطواء هذه الدار ، وأولى ما يعتني به ما لا يخلف وجوده ، الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ما هو طالبه منك مما هو مطلبك منه؟! »[3].

وضع ابن عطاء الله لبيان كيفية الذكر رسوما خاصة مجملها كما يلي :

« فالذكر إما أن يكون ذكرا انفراديا يختاره السالك في خلوته أو في غير خلوته ، أو ذكرا جماعيا يؤديه في مجالس خاصة تعقد لذلك ، وهذا الذكر إما أن يكون جهرا أو سرا ، ويستحسن أن يكون خفضا إذا كان السالك وحده ، أما إذا كان في جماعة ، فلابد من أن يجهر بالذكر ، مع مراعاة ضرورة توافق صوته مع أصوات الذاكرين بطريقة واحدة موزونة »[4].

وللجلوس أثناء الذكر هيئة خاصة وهي :« أن يجلس الذاكر جلوس مفتقر متواضع جاعلا رأسه فوق ركبتيه ، ويسد عن المحسوسات عينيه ، وبهذه الجلسة يجتمع القلب ويتصفى من الأكدار وتأتيه الأنوار واللوائح والأسرار »[5]. وأما لباسه وطيبه فيقول عنه :« ينبغي أن يكون ملبس الذاكر طاهرا

---

[1] - الأوراد جمع ورد ، ومعناه في اللغة الشرب قال تعالى :" بيس الورد المورود " ، ويطلق الورد على الجزء من القرآن يقوم به الإنسان كل ليلة ، وعند الصوفية هو ما يرتبه العبد على نفسه أو الشيخ على تلميذه من الأذكار والعبادات . ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم ، ص160.

[2] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص34.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 151 إلى 155.

[4] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 13.

[5] - المصدر نفسه ، ص 33.

مطيبا بالرائحة الطيبة »[1]. ووعن خصوصية شيخ الذكر يقول :« إذا كان الذاكر تحت رعاية شيخ – أي شيخ طريقة – فواجبه في الذكر أن يتخيل شيخه باستمرار، فإنه بمثابة رفيقه في الطريق وهاديه ، وعليه أن يستمد من همة شيخه في الذكر دائما ، معتقدا أن استمداده من شيخه هو استمداد من النبي -صلى الله عليه وسلم -»[2].

أ- أنواع الأذكار:

أما أنواع الأذكار من حيث ألفاظها فخمسة[3]:

1- الذكر بـ " لا إله إلا الله محمد رسول الله ".

2- الذكر بـ " لا إله إلا الله " ويسميه ابن عطاء الله بذكر النفي والإثبات .

3- الذكر بـ " سبحان الله " ويسميه ابن عطاء الله بذكر التنزيه .

4- الذكر بـ " الله " ويسميه ابن عطاء الله بالذكر المفرد .

5- الذكر " هو " . ويعتبر الذكر بـ " هو" في نظر ابن عطاء الله أعلى مراتب الذكر، فهو إخبار عن نهاية التحقيق ، ويكتفي به الذاكر عن كل بيان يتلوه ، وذلك لاستهلاكه في حقائق القرب واستيلاء ذكر الحق على سره ، فما سواه لا شيء حتى تقع الإشارة إليه.

ب- وظائف الذكر:

وللذكر عند ابن عطاء الله ثلاث وظائف رئيسية :

1- *الوظيفة الأولى* وظيفة خلقية عملية من حيث أنه وسيلة إلى تطهير القلب عن صفاته الأخلاقية الذميمة وإحلال صفات أخرى حميدة محلها ، فيرى ابن عطاء الله أن الذكر يجلو مرآة القلب ويطهرها عما يكون فيه من شوائب النفس وعيوبها ، فهو بهذا قوت الأرواح والقلوب[4] كما قال الله تعالى :﴿ الذِينَ آمَنُوا وَتَطمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكرِ اللهِ ، أَلاَ بِذِكرِ اللهِ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ ﴾[5]، ويقول ابن عطاء الله عن تطهير الذكر لقلب السالك من الصفات الذميمة :« والقلب قد يكون مصروفا لغير الله تعالى ، والنفس متوجهة للخلق ، أمارة بالسوء ، متبعة للشهوات مائلة للأباطيل ، وذلك كله أدناس تحجب القلب عن الإخلاص وعن الوجهة الصحيحة إلى الله تعالى ، وهي -أي النفس- قابلة لأوامر الشيطان ، ولو لم تكن قابلة منه لما وجد -الشيطان- مسلكا للقلب ، وقبولها منه دليل على غفلتها وغيبتها عن الله تعالى ،

---

[1] - المصدر نفسه ، ص17.

[2] - المصدر نفسه ، ص 17.

[3] - المصدر نفسه ، ص 27-28.

[4] - المصدر نفسه ، ص 6.

[5] - سورة الرعد الآية 28.

والغيبة حجاب كثيف عن خالقها ، والحجاب ظلمة ، فاحتاج السالك لدفع تلك الظلمة وزوال تلك الأدناس ، والظلمة تزول بالنور ، وروي أنه صلى الله عليه وسلم قال:﴿ الصَّلاَةُ عَلَيَّ نُورٌ ... ﴾[1]، وروي في حديث عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :﴿ طَهَارَةُ قُلُوبِ الْمُؤمنِينَ وَغَسْلُهَا مِنَ الصَّدَأ الصَّلاَةُ عَلَيَّ﴾[2]، فلذلك يؤمر السالك ابتداء بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لتطهير محل الإخلاص ، إذ لا إخلاص مع بقاء العلل ، ... والإكثار من الصلاة تمكن محبته من القلب، وتمكن محبته يثمر شدة الاعتناء به وبما كان عليه من الصفات والأخلاق ....»[3].

فترديد السالك لذكر "الصلاة على النبي" هو وسيلة فعالة إلى قهر نفسه ، وتزكية قلبه، والتحقق بمحبة النبي صلى الله عليه وسلم، والاتصاف بما كان عليه من الأخلاق الحميدة .

2- أما *الوظيفة الثانية* للذكر فهي وظيفة عرفانية إذ أنه وسيلة إلى المعرفة بالله وبالأسرار الإلهية عن طريق الذوق ، ويقسّم ابن عطاء الله الذكر على ثلاث مراتب : ذكر اللسان ، وذكر القلب ، وذكر السر ، ويبين أن ذكر السر وحده الذي يتحقق فيه السالك بالمعرفة ، ويسميه ابن عطاء الله أيضا بذكر الغيبة عن الحضور أو الذكر الخفي ، وهو الذكر الذي يغيب فيه الذاكر عن نفسه تماما وعن الذكر فيما يعرف بحال الفناء ، وعندئذ يكاشف الذاكر بالمعرفة عن طريق العالم العلوي ، ويشرح ذلك فيقول :« .... وإذا استمكن المذكور من القلب وانمحى الذكر وخفي فلا يلتفت الذاكر إلى الذكر ولا إلى القلب ، فذلك حجاب شاغل ، وذلك هو الفناء ، وهو أن يفنى الإنسان عن نفسه فلا يحس بشيء من ظواهر جوارحه ولا الأشياء الخارجة عنه ولا العوارض الباطنة فيه .... وهذا الاستغراق -أي الفناء- قلما يثبت ويدوم ، فإن دام فصار عادة راسخة وهيئة ثابتة عرج به -أي الذاكر - إلى العالم الأعلى ، وطالع الوجود الحقيقي الأصفى ، وانطبع له نقش الملكوت ، وتجلى له قدس اللاهوت ، وأول ما يتمثل له من ذلك العالم جوهر الملائكة و أرواح الأنبياء في صورة جميلة تفاض عليه بواسطتها الحقائق ، وذلك في البداية إلى أن تعلو درجته عن المثال ، ويكافأ بتصريح الحق في كل شيء ، فهذا ثمرة لباب الذكر ....»[4].

---

[1] - لم أقف على تخريجه ، غير أنه نقله يوف بن إسماعيل النبهاني في كتابه " أفضل الصلوات على يد السادات " ، دار الفكر .

[2] - حديث : ﴿ طهارة قلوب المؤمنين وغسلها من الصدأ الصلاة علي ﴾ لم أجده بهذا اللفظ، غيرأنه ورد بلفظ (أكثروا من الصلاة عليّ فإنها زكاة لكم)، في مسند أبي يعلى ، تحقيق سليم أسد ، دار المأمون للتراث دمشق ، الطبعة الأولى 1404هـ-1984م ، ج11 ص298.

[3] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 30-31.

[4] - المصدر نفسه ، ص 5-6.

فالذكر عند ابن عطاء الله إذن هو وسيلة السالك إلى التحقق بالمعرفة بالله ، أو هو كما قال ابن عطاء الله :« يفتح باب المعرفة في القلب »[1]، وفي هذا بيان لأهميته الكبرى بالنسبة للسالك في طريقه إلى الله ، من حيث أنه موصل له إلى أسمى غاياته .

3- أما *الوظيفة الثالثة* للذكر فهي وظيفة شعورية ذوقية، إذ به يتحقق سقوط الأكوان شهودا ، ويثبت وجود واحد حقيقي هو وجود الله ، ويقرر ابن عطاء الله أن الذاكر ينتظم له شمل العالم في نطاق واحد حتى لا يرى في الوجود بعين قلبه غير واحد، ويقول في ذلك : « ينتظم له - للذاكر - شمل العالم في نطاق واحد ولا يرى بعين قلبه ....غير الواحد ، فيصلى على جميع الموجودات صلاة الأموات »[2]، ويعبر عنه أيضا :« بسقوط الأكوان شهودا »[3] وهذا أمر ذوقي بحت يشعر به الذاكر، ولا يشاركه فيه غيره من الناس ، إذ لا يقوم على برهان عقلي.

يبين ابن عطاء الله أن الذاكر باسم " الله " وهو الاسم المفرد ، ويتحقق به الذاكر في ذكره بسبعة أصول :

1/ استحقار ما سوى الله حالا. 2/ والتعظيم لأوامر الله كشفا .

3/ وسقوط الأكوان شهودا . 4/ والفناء في الجمع[4] استغراقا.

5/ وتعلق الهمة بالله دأبا . 6/ ومراقبة الأنفاس سرا .

7/ ثم حدوث الوله بأن يستغرق سر الذاكر في وجوده في حال شهوده بحيث لا يرى غير الله ، ولا يحس بشيء سواه .

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 20.

[2] - المصدر نفسه ، ص 34.

[3] - المصدر نفسه ، ص 75.

[4] - الجمع : من الألفاظ كثيرة التداول عند الصوفية ، ومعناه جمع متفرقات فإذا قلت الله ولا سواه فقد جمعت وما يكون من قبل الحق من إبداء المعاني وإسداء اللطف والإحسان فهو جمع ، وإذا اختطف العبد عن شهود الخلق ونسي نفسه وأخذ بالكلية عن الإحساس بما حوله واستولى عليه سلطان الحقيقة فإن ذلك يسمى جمع الجمع . الموسوعة الصوفية القسم الثاني ص 708-709.

المبحث الثاني:

آداب السلوك وترقي السالك .

المطلب الأول:

لزوم المريد لآداب السلوك .

تمهيد:

1/ التجريد والأسباب .

2/ الخضوع لحكم الوقت .

3/ الطلب وعلاقته بالعطاء أو المنع .

4/ الاعتماد على العمل وعدمه .

5/ الإخلاص في العبادة .

6/ تصحيح الإقبال والحذر من الاستدراج .

7/ تحليل وتلخيص .

تمهيد:

عرَّفنا ابن عطاء الله السكندري في المبحث السابق كيف يتدرج المريد في مرحلتين من مراحل مجاهدته لنفسه ، الأولى رياضته لنفسه من الناحية الأخلاقية باستبدال صفاتها الخلقية الذميمة بأضدادها من الصفات الحميدة وذلك ليحقق الكمال الأخلاقي في ذاته من ناحية ، و في سلوكه العملي مع الناس في المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية أخرى ، والثانية تكبده لمجاهدات شاقة كالعزلة والخلوة والذكر وما إليها وذلك ليهيء نفسه لقبول أحوال الوجد والفناء والمعرفة بالله .

وتأتي بعد هذا مرحلة ثالثة من مراحل مجاهدة النفس ، و هي إلزام السالك نفسه بقواعد السلوك أو آدابه، وهي القواعد العامة التي ينبغي أن يلتزمها السالك في جميع مراحل سلوكه على اختلافها ، يقول أبوحفص الحداد[1]:« التصوف كله آدب ، لكل وقت أدب ،و لكل حال أدب ، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القبول »[2]، ويقول ذو النون المصري[3]:« إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء »[4].

فمجاهدة النفس بمراعاة آداب السلوك توضح لنا ما ينبغي مراعاته لقهر جميع ما يكون في طريق السالك من عقبات في سبيل الوصول إلى الله ، وإن شئت قلت : أن إلزام النفس آداب السلوك هو تصحيح للعلاقة بين السالك وربه ، في سلوكه على اختلاف ما تتخذه هذه العلاقة من السبل.

أولى ابن عطاء الله آداب السلوك إلى الله عناية كبيرة ، وأهم ما يعرضه منها ما يلي: آداب التجريد والأسباب وحكم الوقت والطلب والعطاء والمنع ، وآداب الأعمال والعبادات ، والإقبال على الله والحذر من الاستدراج على اختلاف صوره ، وهو لم يجمع بين هذه الآداب في مكان واحد ، وإنما يعبر عنها في مواضع متفرقة متباعدة ، من مؤلفاته .

---

[1] - أبو حفص الحداد : هو أبو حفص عمر بن سلمة الحداد (ت260هـ) من قرية يقال لها كورداباذ ، كان أحد الأئمة والسادة . أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ص 21.

[2] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص94.

[3] - ذو النون المصري (ت245هـ): هو ثوبان بن إبراهيم الإخميمي المصري ، أبو الفياض أو أبو الفيض ، أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر ، نوبي الأصل من الموالي كانت له فصاحة وحكمة وشعر ، وهو أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية ، واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع كلامه ثم أطلقه فعاد إلى مصر ومات بها . أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ص 11.

[4] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص94 .

1- التجريد والأسباب:

أول ما ينبغي على السالك معرفته من آداب السلوك عند ابن عطاء الله السكندري ما يعرف بآداب التجريد والتسبب .

ويعني التجريد عنده أن يترك السالك الاشتغال بأمر الدنيا ويتفرغ بالكلية لسلوك الطريق الصوفي، ويسمى السالك حينئذ بالمتجرد . أما التسبب فيعني أن يكون السالك للطريق مشتغلا بأسباب الدنيا وبأمر الرزق .

ليس شرطا أساسيا عند ابن عطاء الله أن يكون السالك للطريق متجردا بل الأفضل له في كثير من الأحيان أن يكون متسببا ، ولن يمنعه تسببه من سلوكه مادام مراعيا لآداب الأسباب من حيث عدم الاحتجاب بها عن الله ، وموافقته لأحكام الشريعة فيها . وعليه فهل المتجرد والمتسبب باعتبارهما سالكين في الطريق في رتبة واحدة ؟

يجيب ابن عطاء الله على هذا السؤال قائلا :« ليس الأمر كذلك ، ولن يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل أوقاته كالداخل في الأسباب ولو كان فيها متقنا ، فالمتجرد والمتسبب إذا استوى مقامهما من حيث المعرفة بالله فالمتجرد أفضل ، وما هو فيه أعلى وأكمل . . . . »[1].

وبهذا جعل ابن عطاء الله المتجرد أفضل من المتسبب وإن استويا في مقام واحد من حيث المعرفة بالله ، إلا أن :« المشتغل بأسباب الدنيا قلما يسلم من المخالفة ، وقلما تصفو له طاعته وعبادته التي يتقرب بها إلى الله لوجود معاشرته للناس ، ومخالطته لأهل الغفلة »[2].

وبهذا يتضح لنا تصور ابن عطاء الله لصلة الصوفي بالمجتمع الذي يعيش فيه ، فهو لا يقر أن يعيش الصوفي عالة على غيره من الناس ، وإنما يحبذ أن يكون مشتغلا بكسب معاشه معتمدا على نفسه كل الاعتماد ، فهو يحبذ حال التجريد ، ولكنه مع هذا يرى أن التسبب أيضا حال شريف ، ولو كان ابن عطاء الله يفضل حال التجريد بإطلاق لكان تصوفه يدعو إلى الهروب من حياة المجتمع والانطواء على الذات انطواء تاما بحيث يكون الصوفي عالة على غيره .

وسواء أكان السالك للطريق متجردا أم متسببا فان أدبه في فهم ابن عطاء الله لايفارق إسقاط اختياره بالكلية في الحالتين:

---

[1] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 28.

[2] - المصدر نفسه ، ص28.

- فإذا كان السالك في حال اشتغال بالأسباب الدنيوية لا ينبغي له أن يخرج نفسه منها إلى حال التجريد ، بل أدبه أن يسلم أمره إلى الله تماما ، فهو وحده الذي يخرجه من حاله إلى حال التجرد وربما كان صلاحه في اشتغاله بالأسباب.

فقد يحدث أحيانا أن يترك المتسبب أسبابه الدنيوية فيتزلزل إيمانه ويتوجه إلى الطلب من الخلق وإلى الفكرة الملحة في أمر الرزق ، فيُرمي بذلك في بحر القطيعة وينقطع عن الوصول[1].

- أما إذا كان السالك متجردا ، فأدبه ألا يعود بإرادته إلى الأسباب الدنيوية ، وألا يتطلع إلى ما في أيدي الناس ، فيفتح بذلك باب طمعه في الخلق ، ويعود بذلك إلى كدرة الأسباب وظلمتها ، ويصبح المتسبب في هذه الحالة أفضل منه حيث أنه لم يسلك طريقا ثم رجع عنها[2].

وهكذا لا يتطلع السالك أن يُخرج نفسه من حال الأسباب إلى حال التجريد ، أو من حال التجريد إلى حال الأسباب ، فهذا من حظوظ نفسه الخفية ، وفي ذلك يقول في الحكمة 2 :« إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية »[3].

والمتأمل في آداب التجريد والأسباب عند ابن عطاء الله يتبين له أنها قائمة على أساس من إسقاط الإرادة والتدبير ، إذ ينبغي على السالك في تجريده أو تسببه أن يكون خاضعا تمام الخضوع لإرادة الله من إقامته في أحدهما ، كما ينبغي عليه ألا يخرج نفسه من أحدهما إلى الآخر بإرادته هو ، فإن هذا مخالف لمقام العبودية ، فضلا عما يتضمنه من الركون إلى النفس وموافقتها على حظوظها.

2/ الخضوع لحكم الوقت:

خضوع السالك لما يقيمه الله فيه من أحوال السلوك على اختلافها خضوعا تاما، بحيث لا يكون عنده أدنى تشوف إلى الانتقال من حال إلى حال، هو المعبر عنه عند ابن عطاء الله بالخضوع لحكم الوقت . والخضوع لحكم الوقت عند الصوفية عموما من أهم آداب السلوك إلى الله وهم يريدون به ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، فيقولون فلان بحكم الوقت أي أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له[4].

---

[1] - المصدر نفسه ، ص49.

[2] - المصدر نفسه ، ص 48.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 7.

[4] - أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، دار السلام القاهرة ، الطبعة الثانية 2003م ، ص 31.
- السهروردي ، عوارف المعارف ، ج5 من الإحياء ص 157.

ويفصل ابن عطاء الله في تحليل معنى الوقت، ويعبر عنه بعبارات قوية فيها نفاذ وينصح السالك بأن يكون خاضعا على الدوام لحكمه ، ويحذره أن يحدث بإرادته في وقته غير ما أراده الله لـه، لأن في ذلك منازعة للربوبية ، واستنادا إلى إرادته هو ، وكلاهما دال على جهله كل الجهل في السلوك ، وذلك قوله في الحكمة 17 :« ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه »[1].

وفائدة الخضوع لحكم الوقت عند المربي أن يوفى السالك كل وقت هو فيه حقه:

فإذا كان السالك في وقت المعصية فحقه فيها الاستغفار ، وإذا كان وقت الطاعة فحقه فيها شهودها منة من الله وفضلا ، وإذا كان وقته البلية فحقه فيها الصبر عليها ، وإذا كان وقته النعمة فحقه فيها الشكر لله . وهكذا يكون لكل وقت من أوقات السالك حق من حقوق العبودية لله لابد أن يؤديه في الحال دون نظر إلى غيره .

ومن ثم لا يصح أن يطلب السالك من الله أن يخرجه من حالة إلى حالة أخرى ، أو بعبارة أخرى من وقت إلى وقت ، وإنما أدبه أن يترك انتقاله إلى إرادة الله ، وفي هذا المعنى يقول للسالك في الحكمة 19 :« لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج »[2].

وينبغي على السالك أن يعرف أن حقوق الأوقات لا تقبل التسويف بحال من الأحوال ، وأنه إذا فاته شيء منها لم يمكنه قضاؤه على الإطلاق ، ولذا يميز ابن عطاء الله بين نوعين من الحقوق: حقوق في الأوقات ، وحقوق الأوقات ، فالأولى هي وظائف العبادات الظاهرة من الصوم والصلاة وغيرهما ، والسالك إذا فاته شيء منها أمكنه قضاؤه في وقت آخر ، أما الثانية فهي حقوق المعاملات الباطنة التي تقتضيها أحواله وإرادته وأوقاته مما هو عليه في كل منها ، ولكل وقت منها حق ينبغي له أن يؤديه في الحال وإلا لم يصل ، وفي هذا المعنى يخاطب ابن عطاء الله السالك في الحكمة 208 :« حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضي فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه »[3].

وبهذا نتبين مع ابن عطاء الله أن الخضوع لحكم الوقت من أهم آداب السلوك إلى الله ، وأنه قائم أيضا على أساس من إسقاط التدبير والاختيار ، لأن السالك إذا كان خاضعا لحكم وقته فمعنى هذا أنه لا تدبير له مع الله بوجه من الوجوه ويشدد ابن عطاء الله الأمر فيلزم السالك بإسقاط التدبير حين يمنعه

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 37.

[2] - المصدر نفسه ، ص 39.

[3] - المصدر نفسه ، ص 253.

التوجه إلى الله طالبا منه إخراجه من حالة إلى أخرى ، وذلك راجع في رأيه إلى أن الطلب نفسه قبيل حظ الإرادة . وعليه فهل يعني هذا ألا يطلب السالك شيئا من الله حال سلوكه على طلاق؟. وفيما يلي الإجابة على هذا السؤال.

/ الطلب وعلاقته بالعطاء أو المنع:

الطلب ، أو سؤال المريد للخلق أو لله ، أمر مذموم عند ابن عطاء الله ، فأما الطلب من الخلق أمره ، ولكن كيف يكون الطلب من الله مذموما ؟.

يجيب ابن عطاء الله على ذلك بأن السالك لابد وأن يكون واثقا بالله في إيصال المنافع إليه ، فإذا أل الله شيئا تضمن سؤاله عدم ثقته بالله ، وعدم ثقته بالله مناقض لعبوديته له.

ولكن ابن عطاء الله لا يعتبر الطلب من الله مذموم بإطلاق ، وقد قال الله تعالى :﴿ ادعُوني ستجب لَكُم ﴾[1]، ومن ثم يكون الطلب ممدوحا في حالة واحدة فقط هي إظهار الفاقة إلى الله .ذلك أن ه يجيب المضطر إذا دعاه ، وما طلب السالك من الله إلا إظهارا للفاقة وتحقيقا للعبودية وإيذانا بعطاء ، وفي هذا يقول في الحكمة 102 :« متى أطلق لسانك بالطلب فاعلم أنه يريد أن يعطيك »[2].

فالمظهر فاقته إلى الله بطلبه منه موافق في فهم ابن عطاء الله لآداب العبودية، بخلاف من يجعل طلبه ن الله لحظ من حظوظ نفسه، وفي هذا المعنى يقول في الحكمة 166 :« لا يكن طلبك تسببا إلى العطاء ه فيقل فهمك عنه ، وليكن طلبك لإظهار العبودية وقياما بحقوق الربوبية »[3].

وإذا توجه السالك إلى الله بالطلب منه و لم تظهر له الإجابة ، فليس من أدبه أن يطالب ربه بتأخر طلبه ، وإنما عليه أن يلزم نفسه حسن أدبها ومعناه هنا: اكتفاؤك بعلمه ورضاك بحكمه واعتمادك على ا اختاره لك دون ما اخترته لنفسك لقلة علمك[4]، ولذا يقول في الحكمة 109:« لا تطالب ربك أخر مطلبك ، ولكن طالب نفسك بتأخر أدبك »[5].

والنتيجة أن يلزم السالك ترك الطلب من الله على اختلاف صوره وأشكاله ، وذلك لثلاثة سباب:

- أن يعلم بسبق تدبير الله له ، فلا مجال لطلبه شيئا قد قسم له منذ الأزل ، وإذا طلب من الله شيئا ، ورأى حصول مطلبه ، فلا ينبغي أن يظن أن لإرادته مدخلا في الأمر، إذ كيف يكون طلبه اللاحق

- سورة غافر الآية 60.
- ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 136.
- المصابر نفسه ، ص 207.
- ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 206.
- ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 150.

علة لعطاء الله وهو حكم من أحكام الله السابق ، وتضمن هذا المعنى الحكمة 167و168قائلا : « كيف يكون طلبك اللاحق سببا في عطائه السابق ، جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل »[1].

ب- أن يشغل نفسه بوظائف العبادات والمجاهدات والأذكار ، فلا يكون له متسع من الوقت ليتوجه فيه بالطلب من الله ، ويتبين هذا السبب من قول ابن عطاء الله في الحكمة 172:« ربما دلهم الأدب على ترك الطلب، اعتمادا على قسمته، واشتغالا بذكره عن مسألته »[2].

ج- والسبب الثالث الذي يدفع السالك إلى ترك الطلب ، هو فهمه لعطاء الله له أومنعه إياه فهما حقيقيا: فيذهب ابن عطاء الله إلى أن السالك في بداية سلوكه يكون عادة واقفا مع حظوظ نفسه ، حسية كانت أو معنوية ، وقد يتشوف السالك إلى شيء من هذه الحظوظ فيطلبه من الله فيعطاه ، ولكن مثل هذا العطاء– بالنظر إلى حقائق الأمور – هو عين المنع ، وذلك لأن الله إذا مكن السالك من نيل شهواته وحظوظه احتجب السالك بما ناله عن الله ، ولا كذلك السالك الذي لم ينل شيئا من شهواته وحظوظه ، فهو يكون باقيا مع الله خالصا عما يشغله عن القيام بحقوق العبودية ، فيكون منع الله عنه عين العطاء الحقيقي ، ويشير ابن عطاء الله إلى ذلك في الحكمة 83 قائلا :« ربما أعطاك فمنعك ، وربما منعك فأعطاك »[3]، ويقول كذلك في الحكمة 84 :« متى فتح لك باب الفهم في المنع عاد المنع هو عين العطاء »[4].

لقد فهم ابن عطاء الله الحكمة من المنع والعطاء ، ولكلامه فيهما معنى عميق للغاية : فهو يعتبر العطاء دالا على بر الله ، والمنع دالا على قهر الله، ومتى أورد الله على السالك عطاءه ومنعه ، أو بعبارة أخرى بره وقهره ، فمعنى هذا أنه يريد أن يتعرف إليه السالك عن طريق صفتي بره وقهره ، وإلى هذا المعنى يشير في الحكمة 93 :« متى أعطاك أشهدك بره ومتى منعك أشهدك قهره ، فهو في كل ذلك متعرف إليك ، ومقبل بوجود لطفه عليك »[5]. بهذا يكون منع الله وعطاؤه للسالك سبيلا موصلا لهذا السالك إلى معرفة بالله عن طريق صفتي البر والقهر.

ويتعمق ابن عطاء الله بعد ذلك في تحليل فكرتي المنع والعطاء فيقرر أن السالك ينبغي أن يكون ساكنا تمام السكون من الناحية النفسية حين يعطيه الله شيئا أو يمنع عنه شيئا ، وهذا يعني أن يكون متحققا بعدم الاكتراث ، فلا يفرح بوجود العطاء ولا يألم بوجود المنع ، لأن فرحه وألمه بالقياس إلى

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 208.

[2] - المصدر نفسه ، ص 209.

[3] - المصدر نفسه ، ص 121.

[4] - المصدر نفسه ، ص 122.

[5] - المصدر نفسه ، ص 129.

العطاء والمنع دال على ركونه إلى نفسه وإرادته الحظوظ لها ، وهذا وصف قبيح في السلوك ،ومن كان هذا شأنه من السالكين فهو بالقياس إلى العارفين المحققين كالطفل إلى الرجال الراشدين ، وفي هذا يقول الحكمة 147 :« متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء ، وإذا منعت قبضك المنع ، فاستدل بذلك على وجود طفوليتك ، وعدم صدقك في عبوديتك »[1].

وإذا أسقطنا هذا المعنى في العطاء والمنع على الحياة اليومية ، وقفنا على مبلغ عمقه ودقة تحليله لنوازع النفس الإنسانية: فنحن في حياتنا نفرح ونألم ، نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها المختلفة ، فنتوهم أن لإرادتنا مدخلا في الأمر، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب العارضة على الرغم منا ، فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذابا نفسيا لا يطاق ، مبعثه الفكرة الملحة في الاحتفاظ بمظاهر الدنيا وأسبابها ، ولو سكن الإنسان منا فلم يشتد فرحه بما يقبل عليه من أسباب الدنيا ، ولم يحزن قط لوجود زوالها عنه ، لا اتصف بالعبودية ولما أفرحه بقاؤه وآلمه زواله ، وبذلك يستطيع أن يقبل المصائب والشدائد، ويتمكن من الوقوف على قدميه في معترك الحياة مكافحا كفاح الشجاع الثابت الواثق بالله ثم بنفسه .

فإذا تحقق السالك بالإيمان بسبق تدبير الله له منذ الأزل ، واشتغل بأعمال العبادات والمجاهدات ، وفهم عن الله تعالى حكمته في العطاء والمنع ، لم يبق له مجال لأن يطلب من الله شيئا في سلوكه.

وإسقاط السالك لإرادته وحظوظها هو عند ابن عطاء الله الميزان الذي توزن به أعمال السلوك جميعا وهو المسمى عنده بالإخلاص أو عدم رؤية العمل، وفيما يلي بيان ذلك.

4- الاعتماد على العمل وعدمه:

تبين لنا أن السالك يتقرب إلى الله في سلوكه بأنواع مختلفة من الأعمال كالصلاة والصوم وتلاوة الأوراد وترديد الأذكار وما إلى ذلك، وهو في بداية سلوكه يظن أنه باعتماده على هذه الأعمال على اختلافها يمكنه الوصول إلى الله ، وبدونها لا يتهيأ له هذا الوصول ، ولهذا نجده إذا قصر في عمل منها أو وقع في زلل أو معصية ، حزن حزنا شديدا ، ونقص رجاؤه بأن هذا يقطعه عن الوصول إلى الله .

ويصور ابن عطاء الله حال هذا السالك المبتدئ المعتمد على أعماله فيقول في الحكمة1 :« من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل »[2].

والعكس من العارف المتمكن ، فهو وإن اتخذ أعمال العبادة في سلوكه وسيلة يتقرب بها إلى الله إلا أنه لا يعتمد على هذه الأعمال على اختلافها، فإذا قصر في عمل منها ، أو وقعت منه زلة لم ينقص

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 188.

[2] - المصدر نفسه ، ص 5.

ؤه في الله ، وشهد تقصيره وزلته بمحض عدل من الله ، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا بما فيها من أوشر، ولذلك تراه يستوي خوفه ورجائه وقبضه وبسطه، لشهود الله في جميع حركاته وسكناته، إيمانه التام بأنه لا إرادة له على التحقيق، وأنه محاط بأسوار القدر.

ويسمي ابن عطاء الله عدم الاعتماد على العمل، وعدم نسبته إلى الإرادة الإنسانية في السلوك الإخلاص، ويعتبره روح جميع الأعمال ، فيقول في الحكمة 10 :« الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها »[1].

كما يؤكد ابن عطاء الله أن أعماله السالك وطاعاته على اختلافها ليست منه بإرادته، وإنما هي محض فضله ومنته ، فلا يفرح بها برؤيتها ثمرة لأعماله بل لأنها فضل من الله إليه فيقول في الحكمة 58: « لا تفرحك الطاعة إذا برزت منك وافرح بها لأنها برزت من الله إليك، ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾[2] »[3].

يقسم ابن عطاء الله السالكين للطريق إلى قسمين: السائرين والواصلين ، وكلاهما عنده منقطع عن رؤية أعماله وشهود أحواله ، ووصفهما كما يلي :

*/ فالسائرون في الطريق متهمون لنفوسهم ، ومحاولون تصفية جميع أعمالهم وأحوالهم عن الشوائب، فلا يرون لأعمالهم وأحوالهم منزلة ، إذ هم لم يتحققوا بعد بالصدق مع الله فيها.

*- أما الواصلون فهم في حضرة الله لا يشاهدون غيره ، وهم غائبون بشهودهم لله عن شهود أعمالهم وأحوالهم .

وفي وصف القسمين يقول في الحكمة 59 :« قطع السائرين له والواصلين إليه عن رؤية أعمالهم وشهود أحوالهم ، أما السائرون فلأنهم لم يتحققوا بالصدق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلأنه غيبهم بشهوده عنها »[4].

هكذا بين لنا ابن عطاء الله أن أهم ميزان لصحة أعمال السلوك عنده هو عدم اعتماد السالك على أعمال طاعاته برؤيتها ونسبتها إلى إرادته ، وهذا اعتقاد أهل السنة أن الله خالق أفعال الإنسان جميعا ، بما فيها من طاعة ومعصية ، وأن الإنسان ليست له إرادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية .

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 19.

[2]- سورة يونس الآية 58 .

[3]- ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 80.

[4]- المرجع نفسه ، ص 81.

5- الإخلاص في العبادة :

إذا قصد السالك من وراء عباداته وأوراده نيل المقامات والمواهب على اختلاف أنواعها، فإنها غير خالصة لله لما فيها من تحقيق حظ النفس . ويقرر ابن عطاء الله أن السالك الذي يجاهد نفسه بتخليصها عن حظوظها الدنيوية طمعا في نيل المقامات والأحوال وما إليها ، منتقل من حظ إلى حظ ، أو من كون إلى كون ، مثله كمثل حمار يدور حول نفسه ، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، وفي هذا يقول في الحكمة42 ناصحا السالك :« لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والمكان الذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون، ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى ﴾[1]، وانظر إلى قوله – صلى الله عليه وسلم – :﴿ فَمَن كَانَت هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِه فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِه، وَمَن كَانَت هِجْرَتُه إِلَى دُنْيا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَة يَتَزَوجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيه﴾[2]، فافهم قوله عليه الصلاة والسلام :﴿ فهجرته إلى ما هاجر إليه﴾، وتأمل هذا الأمر إن كنت ذا فهم »[3].

يبين ابن عطاء الله أن الصوفي الصادق لا يرجو من وراء عبادته شيئا من حظوظ نفسه، وإنما يعبد الله قياما بحق أوصافه من اللطف والبر والمحبة وغيرها وذلك قوله في الحكمة 92 :« من عبده لشيء يرجوه منه ، أو ليدفع ورود العقوبة عنه ، فما قام بحق أوصافه »[4].

وإذ يؤكد ابن عطاء الله مبدأ الإخلاص في طريق الصوفي ، ويلوح بفكرة في إسقاط الإرادة والتدبير فيها، فإنه يقرر أن السالك لا يصح أن يطلب في مقابل عمل من أعماله جزاء أو عوضا، لأنه ليس له فعل ولا اختيار على التحقيق ، وإنما الفاعل هو الله ، وهو خالق أفعال العباد جميعا ، وبناء على ذلك فلا يطلب السالك جزاء على عمل ليس هو فاعله ولا مدخل له فيه، بل ويحذر ابن عطاء الله السالك من ذلك فيقول في الحكمة 122 :« لا تطلب عوضا عن عمل لست له فاعلا ، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا »[5].

وعليه فالأمر كله متعلق ابتداء وانتهاء بإرادة الله وليس بإرادة الإنسان .ذلك أنه مطالب في أعماله بوجود الإخلاص فيها، وكيف يمكن أن يوصف عمل السالك بالإخلاص إذا كان يطلب في مقابله العوض ؟ إنه في هذه الحالة مريب ، وإلى ذلك يشير ابن عطاء الله محذرا السالك في عبارة دقيقة

---

[1] - سورة النجم الآية 42.

[2] - حديث:﴿.. فمن كانت هجرته ...إلى ما هاجر إليه﴾ أخرجه البخاري في صحيحه رقم الحديث 2392 ج2 ص984.
وأخرجه مسلم في صحيحه رقم الحديث 1907 ج3 ص1515.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 65.

[4] - المصدر نفسه ، ص 126.

[5] - المصدر نفسه ، ص 167.

المعنى في الحكمة 121 :« متى طلبت عوضا عن عمل طولبت بوجود الصدق فيه ، يكفي المريب وجدان السلامة »[1].فكيف يطلب العوض وطاعة السالك التي تظهر عليه هدية من الله إليه؟، وهل يطلب عاقل مقابلا عن شيء أهدي إليه ؟ ، ويعيد ابن عطاء الله فكرته في تعجب بالغ في الحكمة 253 قائلا :« كيف تطلب العوض عن عمل هو متصدق به عليك ؟ أم كيف تطلب الجزاء على صدق هو مهديه إليك ؟ »[2]. وهكذا عبادة السالك خالصة عن حظوظ النفس، ومتصفة بالإخلاص فهي عبادة يتبرأ فيها السالك من حوله وقوته ، على أساس من إيمانه العميق بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله ، وإيقانه التام بأن الإنسان لا دخل له في أفعاله .

وإذ نتأمل في عبارات ابن عطاء الله عن العبادات الخالصة وما انطوت عليه من المعاني نجد أنها قائمة على أساس من التحليل والتعمق وشمول النظرة، وفي هذا المعنى سبقت رابعة العدوية[3] فقالت حين سئلت عن حقيقة إيمانها :« ما عبدت الله خوفا من ناره فأكون كالعبد السوء إن خاف عمل ، ولا حُبًّا للجنة فأكون كالأجير السوء إن أعطى عمل ، ولكن عبدته حبا له وشوقا إليه »[4].غير أن فهم ابن عطاء الله فهم الصوفي الراسخ المتمكن الدال على الله، يقيم قواعد سلوكه على أساس نظري عميق، على حين أن موقف رابعة موقف الصوفي المعبر عن أذواقه لغلبة الحال عليه ، وفرق بين صوفي من أهل الرسوخ والتمكين وصوفي من أهل الوجد والحال.

ويرتبط بآداب العبادة الخالصة عند ابن عطاء الله آداب الإقبال على الله في السلوك والحذر من الاستدراج على نحو ما سيتبين فيما يلي .

6- تصحيح الإقبال والحذر من الاستدراج :

أظهرنا ابن عطاء الله على أن السالك للطريق متى رأى لأعماله منزلة وطلب في مقابلها العوض كان مغترا بها ، ومتى كان مغترا بها فقد دخلت على نفسه أشد آفات السلوك حجابا له عن الله ، ولذا لا يلبث أن يبتعد عن الله شيئا فشيئا من غير شعور منه بذلك، وفي هذه الحالة لابد له أن يصحح إقباله على الله ، وأن يحذر من استدراج الله له .

كما يبين ابن عطاء الله أن السالك إما أن يقبل على الله طوعا أو كرها ، وإن من الخير له واللائق به أن يكون مقبلا على الله طوعا ، خير من أن يورد الله عليه الشدائد فيقبل عليه كرها ، ويكون

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 166.

[2] - المصدر نفسه ، ص 319.

[3] - رابعة العدوية : هي أم الخير رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية مولاة آل عتيك (ت185هـ) ، كانت الرابعة لأبويها ، وقبرها ببيت المقدس . الموسوعة الصوفية ، رقم الترجمة 140.

[4] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 128.

حاله كحال العامي الذي تضطره الشدائد والمحن إلى الالتجاء إلى الله لغلبة الحس عليه وعدم رؤيته لقبضة الله الشاملة المحيطة بكل شيء[1].

ويبين أن الإقبال على الله طوعا يكون بدافع رؤية إحسان الله والإيمان بلطفه إيمانا تاما ، ولذا يستحث السالكَ على الإقبال على الله بهذا الوصف ، ويحذره من أن تضطره المحن والشدائد إلى الإقبال على الله كرها فيقول في الحكمة 63 :« من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتحان »[2].

فالمشاهد لإحسان الله واجبه أن يقوم بما تقتضيه آداب العبودية المختلفة، أما إذا قابل توالى إحسان الله إليه بدوام الإساءة معه خُشِي عليه من ورود العقوبة ، فالحذر كل الحذر أن يكون دوام إحسان الله له مع دوام الإساءة معه من قبيل استدراج الله له، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله في الحكمة 65 :« خف من وجود إحسانه إليك ودوام إساءتك معه أن يكون ذلك استدراجا لك،﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[3] »[4].

فالاستدراج في فهم ابن عطاء الله على ثلاثة أنواع :

1- فمنه ما يكون استدراجا بالعقوبة الجلية ، بحيث كلما أساء السالك أدبه مع الله أمهله الله إلى حين ، ثم أورد عليه العقوبة بغتة.

2- ومنه ما يكون استدراجا بالعقوبة الخفية ، وهي عقوبة احتجاب الله عن السالك، وتكون بقطع الإمداد عن السالك وتركه وما يريد لنفسه ، وذلك لسوء أدبه، وإظهاره للدعوى ، ورؤيته لعمله ، ونسبته لإرادته ، وهذه العقوبة في نظر ابن عطاء الله أشدها على السالك من العقوبة الجلية لأنها تقطعه عن الوصول إلى الله من حيث لا يشعر، وفي هذا النوع من الاستدراج بالعقوبة الخفية يقول ابن عطاء لله في الحكمة 66 :« من جهل المريد أن يسيء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول: لو كان هذا سوء أدب لقطع الإمداد وأوجب الإبعاد ، فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد، وقد يقام مقام البعد وهو لا يدري ولو لم يكن إلا أن يخليه الله وما يريد »[5].

3- ومن الاستدراج ما يكون في فهم ابن عطاء الله بالكرامات وخوارق العادات وسائر المواهب الإلهية ، فهو يقرر أن السالك للطريق قد يوهب الكرامة فيحتجب بها عن واهبها، ولذا يحذر السالك من

1- ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 89.

2- ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 89.

3- سورة الأعراف الآية 182.

4- المصدر نفسه ، ص 92.

5- المصدر نفسه ،ص 92.

أن يقف عند ما يمنحه الله من كرامات ، إذ المراد من الكرامة أن يعرف الله بقدرته وأحديته فحسب، لا أن الله أراد أن يهبه ما فيه حظ نفسه[1].

والكرامات عند ابن عطاء الله على نوعين : كرامات حسية ظاهرة، وهي ما يظهر من خوارق العادات على اختلاف أنواعها، وكرامات معنوية كالمعرفة بالله والخشية له ، ودوام المراقبة، والمسارعة لامتثال أمره ونهيه ، والرسوخ في اليقين والقوة والتمكين وغير ذلك من أحوال الصوفي المعنوية[2]، ويبين أن المحققين من الصوفية لا يأبهون لخوارق العادات، ويعتبرون الكرامات المعنوية أفضل وأجل منها. وعند ذلك يحذر ابن عطاء الله السالك أن يتشوف إلى الكرامات الحسية، والأولى به أن يتشوف إلى تهذيب نفسه وتقويم خلقه ، وذلك قوله في الحكمة 32 :« تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب »[3]، كما ينبه على أن الكرامة لادليل فيها على كمال الاستقامة فيقول في الحكمة 179 :« ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة »[4]، وفي المعنى ذاته يقول في الحكمة 111 :« ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه »[5]، كل ذلك إشارة منه إلى أن خوارق العادات قد تهيأ لمن لم تكمل له الاستقامة ، أو لمن لم يتهيأ له الخلاص عن حظوظ نفسه.

يحذر ابن عطاء الله أن تقف همة السالك عند ما يظهر له من الكرامات الحسية أو المواهب الربانية فإنما هي فتنة له، ولو وقف معها لاحتجب عن الله وانقطع عن الوصول ، بل عليه أن يسير قدما في طريقه غير متشاغل بما يرد عليه في طريقه حتى يصل إلى مطلوبه الأسمى وهو الله ، وذلك قوله في الحكمة 20 :« ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا وناداته هواتف الحقيقة: الذي تطلب أمامك ، ولا تبرجت ظواهر المكونات إلا ونادتك حقائقها:إنما نحن فتنة فلا تكفر! »[6].

7/ تحليل وتلخيص :

نتيجة لما سبق يتبين لنا كيف كان ابن عطاء الله صوفيا متمكنا مرشدا خبيرا بمعوقات السير وقواطع الطريق إلى الله ،ومن يصحبه فإنما يصحب شيخا عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك، وما حكمه القصيرة التي عبر فيها عن آداب السلوك في التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والمنع والإخلاص في الأعمال والعبادات والإقبال والحذر من الاستدراج، إلا عبارات فيها تدقيق وتعمق ،

---

[1] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 35.

[2] - المصدر نفسه ، ص 35.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 51.

[4] - المصدر نفسه ، ص 214.

[5] - المصدر نفسه ، ص 151.

[6] - المصدر نفسه ، ص 40.

براعة في التفكير ، وتركيز في القول ، مما يدل على نضجه الروحي ، واكتماله العلمي ، وبراعته الفذة في تصوير أدق أحوال السالك التي تتعاقب على نفسه حال سلوكه. كما تعتبر آداب السلوك هذه تعبيرا ذوقيا محكما نتيجة معرفة عميق لبواطن النفس وقت سلوكها، كل هذه عن أذواق ذاتية ليس من اليسير على غير الصوفية فهم ما تنطوي عليه من المعاني الدقيقة، وعلى العكس من هذا فالصوفية – أو الكثير ممن يكون لديهم استعداد وجداني لحالات التصوف –يجدون لهذه العبارات المعبرة عن آداب السالك صدى قويا في نفوسهم ونفاذا عجيبا إلى أفئدتهم[1].

وبالنظر إلى آداب السلوك عند ابن عطاء الله من الناحية الأخلاقية، نجدها مستندة إلى فكرة أخلاقية بعينها هي شرية النفس الأمارة وما يصدر عنها بمقتضى طبعها الرديء من أفعال ، ولهذا تحذر جميعُ آداب السلوك بلا استثناء السالك من الركون إلى نفسه ، أومن طلب الحظوظ لها حال سلوكه، سواء أكانت هذه الحظوظ جلية أم خفية، وإضافة إلى هذا تعنى آداب السلوك عند السكندري ما ينبغي أن يكون عليه سلوك السالك ، فهي بهذا تصنع أنماطا مثالية للسلوك ، وبعبارة أخرى ترسم للسالك القواعد العامة التي لا ينبغي أن يحيد عنها[2].

ومن ثم تقوم جميع آداب السلوك عند ابن عطاء الله على أسس ثلاثة[3]:

(1) سبق تدبير الله للإنسان منذ الأزل .

(2) لاوجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله.

(3) ليس الإنسان خالقا لأفعاله بما فيها من طاعة ومعصية ، وإنما خالقها الله .

وخلاصة القول في هذا، أن قد عرفنا كيف يلزم ابن عطاء الله السالك أن يكون بلا تدبير في نسبه أو تجرده ، وأن يكون خاضعا على الدوام لحكم وقته، فلا يحدث فيه بإرادته شيئا ، وأن يكون مسقطا لحظ الإرادة في الطلب ، ومتحققا بالإخلاص – أو إسقاط التدبير – في أعمال سلوكه وعبادته، ومحاذرا في الإقبال من الاستدراج ومن الركون إلى ما يريد لنفسه ، وهكذا يدير ابن عطاء الله آداب سلوكه – مهما اختلفت صور التعبير عنها لفظا – حول محور بعينه هو إسقاط الإرادة والتدبير ، إيمانا بالقدر ، وبسبق تدبير الله للإنسان . كما تكشف آداب السلوك عن تصور ابن عطاء الله السكندري لصلة الله بالإنسان ، فهو يتصور أن الله الموجود الأسمى الذي يطمح السالك إلى الوصول إليه ، وهذا الوجود الأسمى ﴿ الله ﴾ مريد بإرادة مطلقة لا يحدها شيء ، ويخضع لها الوجود كله ، ومن ثمة لا مجال

---

[1] - أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص 187.

[2] - المرجع نفسه ، ص 188.

[3] - المرجع نفسه ، ص 188.

القول بأن أفعال الله معللة بشيء من جانب الإنسان ، وقد عرفنا ابن عطاء الله ينكر أن تكون أعمال العبادات والطاعات من جانب السالك علة في الوصول إلى الله ، أو يكون توجه السالك بالطلب علة لعطاء الله له، ورأيناه يكرر النصح لمريده السالك في عبارات قوية بعدم اعتماده على أعمال عباداته بمعنى رؤيتها منسوبة إلى إرادته أو موصلة له إلى الله ضرورة ، وذلك لما ينبغي له من الإيمان بالإرادة الإلهية الطلقة التي تتلاشى إرادته بالقياس إليها تلاشيا تاما[1].

كثير من آداب السلوك مستند إلى شواهد من القرآن ، لذلك يصرح ابن عطاء الله أحيانا في حكمه المعبرة عن هذه الآداب بآيات من القرآن، وذلك دليل على أن مدد هذه الحكم وما تضمنته من المعاني الصوفية من القرآن والسنة.

[1] - المرجع نفسه ، ص 188.

المطلب الثانـــي:

ترقي السالك
في المقامات والأحوال .

تمهـــــــيد .

أ- المقامات : تعريفها.

1- مقام التوبة .
2- مقام الزهد .
3- مقام الصبر .
4- مقام الشكر .
5- مقاما الخوف والرجاء
6- مقاما الرضا والتوكل .
7- مقام المحبة .

ب- الأحوال : تعريفها .

1- حال الأنس .
2- حال القبض والبسط .
3 - حال الفناء والبقاء .
4- تنوع السالكين حسب الأحوال .

تمهـــــــيد:

بعد أن تحقق السالك بآداب السلوك العامة ، يصحح مقامات سلوكه وأحواله المختلفة ، ويترقى فيها دون أن يخشى الانقطاع عن الوصول إلى الله. والترقي في المقامات والأحوال عند ابن عطاء الله هو المرحلة الرابعة من مراحل مجاهدة النفس ، وهي المرحلة التي ينتهي السالك منها إلى المعرفة بالله معرفـــة يقينية ذوقية .

ومقامات السلوك وأحواله عند الصوفية متداخلة بعضها مع بعض[1]، والمعنى أن المتحقق بالمقامات قد ترد عليه الأحوال ، كما أن صاحب الأحوال قد يترقى منها إلى المقامات .

وفيما يلي عرض لترقي السالك بين مقامات سلوكه وأحواله ، توضح كيف تتطور حياة السالك التعبدية ، وكيف يتوصل إلى الكمال الأخلاقي بأن يعيش في وفاق تام مع القدر ، وذلك في المقامات ، وتكشف أيضا عن طبيعة حياته الوجدانية وإطلاقه لعنان الشعور ، وخضوع نفسه لأحـــوال الوجـــد المختلفة ، وذلك في الأحوال ، وهي صورة يصبغها ابن عطاء الله ، بحكم فهمه بصبغة من إسقاط الإرادة والتدبير.

[1] – السهروردي ، عوارف المعارف ، ج 5 من إحياء علوم الدين ص230.

أ- المقامات ودرجاتها:

المقامات عند ابن عطاء الله هي مراحل الطريق إلى الله ، وهي ما يرسخ للسالك من أحوال السلوك نتيجة مجاهداته المختلفة ، فيقال مثلا: إن السالك متحقق بمقام التوبة إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصي والشهوات بقهر دواعيها، حتى صار مالكا لزمامها من هذه الناحية . ويتدرج السالك في مقامات السلوك مجاهدا نفسه حتى يستوفي جميع المقامات ، وهذه المقامات حالات وجدانية خاصة يتحقق فيها السالك استقرارا نفسيا حال سلوكه .

وقد تواضع الصوفية على أن السالك لا يمكن أن يتحقق في مقام من المقامات إلا إذا كان مشتغلا بالرياضة له ، وبهذا يكون كسبا له، يقول القشيرى :« المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك ، وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام »[1].

ويجعل ابن عطاء الله مقامات السلوك تسعة فيقول :« فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهي: التوبة، والزهد، والصبر، والشكر، والخوف، والرضا، والرجاء، والتوكل، والمحبة »[2] ، وتصنيفه للمقامات يختلف عن تصنيف الطوسى[3] مثلا ، إذ يجعل الطوسى المقامات سبعة : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا[4]، كما يختلف عن تصنيف الغزالي لها إذ يجعلها الغزالي عشرة هي : التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة[5].

وتتعلق فكرة إسقاط الإرادة والتدبير في مجال المقامات فلا يراها السالك كسبا بإرادته ، لأنها لو كانت كذلك لكان للإنسان إرادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية، ولا يكون هذا لنفي وجود الإرادة الإنسانية على الحقيقة ويقينا أن الله خالق أفعال الإنسان. وهو إلى جانب هذا يذهب إلى أنه لا يصح مقام من مقامات السلوك إلا إذا كان قائما على أساس إسقاط الإرادة والتدبير ، وفي هذا يقول للسالك :« ولا يصح كل واحد من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير مع الله والاختيار »[6].

---

[1] – أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص 39.

[2] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 13.

[3] – الطوسي : هو أبو نصر عبد الله علي السراج الملقب بطاووس الفقراء (ت378هـ) ، كتابه " اللمع " من أكثر المراجع وفاء بعلوم الصوفية .الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 153.

[4] – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع في التصوف ، ص 42 وما بعدها .

[5] – أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج 4 ص258 وما بعدها.

[6] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 13.

1- مقام التوبة :

التوبة عند ابن عطاء الله هي أول المقامات، وشرط الباقي من المقامات ولا يصح إلا بها[1]. وعلى السالك أن يطلب التوبة من الله في كل وقت من الأوقات ، وذلك لأن الله تعالى ندبه إليها بقوله : ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَ[2] الْمُؤمِنُونَ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ﴾[3]، وبقوله :﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[4] .

أما سبيل التوبة فهو عند ابن عطاء الله التفكر والخلوة ، وإذا أراد السالك ان يرسخ في مقامها فعليه أن يتفكر في أعمال نهاره ، فإذا وجد طاعة شكر الله عليها ، وإن وجد معصية وبخ نفسه عليها واستغفر الله وتاب إليه[5].

يؤكد ابن عطاء الله على تصحيح البدايات لأنها علامات للوصول إلى النهايات ومن أهمها التوبة ، وتصحيح مقام التوبة للسالك يكون بفضل من الله وذلك قوله للسالك :« ولأن يصحح الله لك مقام التوبة خير لك من أن يطلعك على سبعين ألف غيب ويفقدك إياها »[6].

ومن أهم ما يعين السالك على التحقق بمقام التوبة عند ابن عطاء الله السكندري الإيمان بأن إرادة الله محيطة بكل شيء بحيث لا يخرج عنها مقدور ، ولو آمن السالك بهذا لم ييأس قط من وجود الخروج عما هو فيه من الشهوة والغفلة إلى حال الطاعة بهذه الإرادة الإلهية ، ولهذا يقول في الحكمة 197 :« من استغرب أن ينقذه الله من شهوته ، وأن يخرجه من وجود غفلته ، فقد استعجز القدرة الإلهية، ﴿ وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ مُقتَدِرًا ﴾[7] »[8].

ومما يبعث على التوبة أيضا ، حسن الظن بالله ، فإذا وقع السالك في ذنب من الذنوب وجب عليه ألا يستعظم ذنبه وييأس مما هو فيه يأسا يدفعه إلى عدم التوبة عنه، فلو عرف السالك ربه بما هو عليه من صفات الحلم والكرم والفضل والمغفرة، لاستصغر ذنبه هذا مهما عظم ، ولأقبل بذلك على التوبة غير يائس من الوصول إلى الله ، وفي هذا يقول في الحكمة 49 :« لا يعظم الذنب عندك عظمة تصدك عن

---

[1] – ابن عطاء الله ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص 5 .

[2] – هكذا كتبت في الرسم القرآني .

[3] – سورة النور الآية 31 .

[4] – سورة البقرة الآية 222 .

[5] – ابن عطاء الله ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص 2-3.

[6] – ابن عطاء الله السكندري ، وصية إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، مطبوعة آخر "لطائف المنن" ص 168.

[7] – سورة الكهف الآية 45.

[8] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 247.

حسن الظن بالله تعالى ، فإن من عرف ربه استصغر في جنب كرمه ذنبه»[1]، ويقول أيضا مستحثا على عدم اليأس عند وقوع الذنب، فقد يكون هذا آخر ذنب قدره الله عليه، وذلك في الحكمة 148: « إذا وقع منك ذنب فلا يكن سببا ليأسك من حصول الاستقامة مع ربك ، فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك »[2]. والمتحقق بمقام التوبة لا بد له من أن يكون متحققا بإسقاط الإرادة والتدبير[3]، فالتائب كما ينبغي عليه أن يتوب عن الذنوب وكبائر القلوب على اختلافها ، يجب عليه أن يتوب عن التدبير والاختيار لأنهما أقبح الكبائر والذنوب.

ولا يصح أن يتوب سالك عن ذنوبه ويتوهم أنه متحقق بمقام التوبة ، وبقايا التدبير لا تزال كامنة في نفسه ، لأنه في هذه الحالة غافل كل الغفلة عن الإيمان بحسن رعاية الله له وسبق تدبيره له منذ الأزل.

فإذا تحقق السالك بمقام التوبة واستوفى جميع أحكامه ، انتقل إلى المقام الذي يليه ، وهو مقام الزهد.

2- مقام الزهد :

الزهد عند ابن عطاء الله قسمان[4]: زهد ظاهر جلي ، كالزهد في فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وما إليها من الأمور المعنوية المتعلقة بالدنيا، وزهد باطن خفي كالزهد في الرياسة وحب الظهور وما إليها من الأمور المعنوية المتعلقة بالدنيا أيضا.

وطريق الزهد هو التأمل، فإذا ما تأمل السالك الدنيا وجدها محلا للأغيار، وألفاها مبعث الأحزان والأكدار، وعندئذ يزهد فيها، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 229:« إنما جعلها محلا للأغيار ومعدنا لوجود الأكدار تزهيدا لك فيها »[5]، ويقول أيضا عن حقيقة الدنيا في الحكمة 24 :« لا تستغرب وقوع الأكدار ما دمت في هذه الدار، فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحقُ وصفها وواجب نعتها »[6]، ويقول أيضا مستحثا على عدم الاغترار بمحاسن الدنيا والتطلع إلى العمل للآخرة في الحكمة 136:« لو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها، ولرأيت محاسن الدنيا قد ظهرت كسفة الفناء عليها »[7].

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 76.

[2] – المصدر نفسه ، ص 189.

[3] – ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8.

[4] – المصدر نفسه ، ص8.

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 272.

[6] – المصدر نفسه ، ص 42.

[7] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 179 .

إن مقام الزهد يوجب للزاهد أن يخرج من قلبه الدنيا وحسد أهلها على ما هم فيه، ومن أجمل ما يقوله ابن عطاء الله للسالك في هذا المعنى :« كفى بك جهلا أن تحسد أهل الدنيا على ما أعطوا وتشغل قلبك بما عندهم فتكون أجهل منهم ، لأنهم اشتغلوا بما أعطوا ، واشتغلت أنت بما لم تعط »[1].

ومن أخص معاني الزهد عند ابن عطاء الله أن يكون الزاهد متحققا بعدم الاكتراث، فلا يفرح إذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا ييأس إذا ما أدبرت عنه ، لأنه إذا فرح بوجود شيء وحزن لفقده كان عبدا لما أفرحه بقاؤه وأحزنه فقده، يقول ابن عطاء الله للسالك :« ينبغي لك أيها العبد أن لا تيأس على فقد الشيء، و أن لا تركن إلى وجود شيء، فإن من وجد شيئا فركن إليه ، أو فقد شيئا فحزن عليه فقد أثبت عبوديته لذلك الشيء الذي أفرحه وجوده وأحزنه فقده »[2].

وليتحقق السالك بعدم الاكتراث، فلا ينبغي أن يفرح أبدا بما يصيبه من حظوظ الدنيا، وهذا أمر عسير، فمن من الناس لا يفرح بأسباب الدنيا، ومن من الناس لا يفرح بتحقيق حظوظ نفسه، ولكن السالك لا بد أن يرتفع بهمته قدر استطاعته، وللثبات بعدم الاكتراث يقول ابن عطاء الله في الحكمة رقم 226 :« ليقل ما تفرح به، يقل ما تحزن عليه »[3].

ولا يقتضي الزهد أن يكون الزاهد فقيرا لا يملك شيئا من أسباب الدنيا، بل قد يتفق الزهد مع وجود هذه الأسباب، وعلامة زهد الزاهد المتسبب إيثاره ما يملك، كما أن علامة زهد الزاهد المتجرد وجود الراحة النفسية من الفكرة في الأسباب، يقول ابن عطاء الله :« وللزاهد في الدنيا علامتان : علامة في فقدها وعلامة في وجدها ، فالعلامة التي في وجدها الإيثار منها ، والعلامة التي في فقدها وجود الراحة منها ، فالإيثار شكر لنعمة الوجدان، ووجود الراحة منها شكر لنعمة الفقدان »[4].

يجعل ابن عطاء الله في طريق الزهد باعثين :

أ- باعث متعلق بالإيمان بالحياة الأخروية إيمانا تاما، فإذا آمن السالك بلقاء الله في الدار الآخرة، استحقر الدنيا وجعلها ممرا يعبر منه إلى الله. وإلى ذلك يشير ابن عطاء الله فيقول :« وكذلك الإيمان إذا تحقق به من قام به أورثه الزهد في الدنيا، لأن الإيمان بالله يوجب لك التصديق بلقائه، وعلمك بأن كل آت قريب يوجب لك شهود قرب ذلك ، فيورثك ذلك الزهد في الدنيا »[5].

---

[1] - ابن عطاء الله السكندري ، تاج العروس ، ص 11 .

[2] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 61 .

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 268 .

[4] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 25 .

[5] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 101.

ب- والباعث الثاني مستمد من التفسير الحقيقي للوجود، فإذا آمن السالك بأنه لا يتصف بالوجود الحق إلا الله، وبأن الكون كله بما فيه من كائنات ليس له رتبة الوجود الحقيقي ، أو وجوده أمر متوهم، زهد فيما لا وجود له على التحقيق، بل ارتفع عن هذا الزهد ذاته إلى عدم الزهد ، فما لا وجود لـه لا يتعلق به زهد ولا ترك . وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :« الحقيقة تقتضي أن الزاهد في الدنيا مثبت لها ، فإنه شهد لها بالوجود إذا أثبتها ،... ومثل زهد الزاهد فيما يزهد فيه، فناء الفاني عما فني عنه ، فإثبات أنك فانٍ عن الشيء إثبات لذلك الشيء ، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك ، ولنا في هذا المعنى أبيات كتبت بها لبعض إخواننا يسمى حسنا:

حسن بأن تدع الوجود بأسره ... حسن فلا يشغلك عنه شاغل

ولئن فهمت لتعلمن بأنه ... لا ترك إلا للذي هو حاصل

ومتى شهدت سواه فاعلم أنه ... من وهمك الأدنى وقلبك ذاهل

....)[1]

تتجلى فكرة إسقاط الإرادة والتدبير في مجال الزهد، فيقرر ابن عطاء الله أن مقام الزهد لا يصح للسالك إلا بالخروج عن التدبير خروجا تاما، ويشرح ذلك فيقول :« وكـذلك لا يصـح الزهـد إلا بالخروج عن التدبير ، لأن مما أنت مخاطب بالخروج عنه والزهد فيه تدبيرك ، إذ أن الزهد زهدان : زهد ظاهر جلي ، وزهد باطن خفي ، فالظاهر الجلي الزهد في فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وغير ذلك ، والزهد الخفي في الرياسة وحب الظهور ، ومنه - أي من الزهد الخفي- الزهد في التـدبير مـع الله»[2]. ويأتي بعد مقام الزهد عند ابن عطاء الله مقام الصبر ، وفيما يلي بيانه.

3- مقام الصبر:

يقسم ابن عطاء الله الصبر إلى ثلاثة أقسام : صبر عن المحرمات ، وصبر على الواجبات ، وصـبر عن التدبيرات والاختيارات، ويبين لنا ابن عطاء الله أن الصبر عن المحرمات هو الصـبر عـن الحظـوظ البشرية، وأن الصبر على الواجبات هو الصبر على لوازم العبودية ، ومن لوازم العبودية لله تعالى الصـبر على عدم التدبير أو الاختيار مع الله .

وهناك صبر من نوع خاص ويكون لكمل من الصوفية، فهم يصبرون على كتم الأسـرار الـتي تعرض لهم ، وعلى فقد الركون إلى الآثار ، وعلى عدم الوقوف مع الأنوار والاحتجاب بها عـن الله ، وعلى حمل الأذى من الخلق ، وعلى الثبوت لمجاري القضاء ، وعلى مكارم الأخلاق ، وعلى غير هذا .

---

[1] - المـصدر نفسه ، ص101.

[2] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8.

وفي نظر ابن عطاء الله أن التحقق بمقام الصبر يكون بمحض العناية الإلهيـــة، فـــإذا أراد الله أن يقوي السالك، ألبسه من أنوار وصفه وكساه من وجود نعمته ، فتتزلت الأقدار وقد سبقت إلى السالك الأنوار، فكان السالك بربه لا بنفسه ، وعندئذ يقوى على تقبل المقادير مهما يكون فيها من شدة وألم.

فالسالك مؤمن بالقدر ومشاهد لحسن اختيار الله وجماله ولطفه به وعطائه له ، ومتحقق بإسقاط التدبير والاختيار مع الله ، فهو لا يجزع بوجود المصائب وورود الشدائد ، بل يصبر على ما يريـــد الله، مؤمنا بأن ألطاف الله لا تنفك عن أقداره ، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله فيقول : « اعلـــم أن الحـــق سبحانه إذا أراد أن يقوى عبدا على ما يريد أن يورده عليه من وجود حكمه ألبسه من أنوار وصـــفه ، وكساه من وجود نعمته ، فتتزلت الأقدار وقد سبقت إليه الأنوار ، فكان بربه لا بنفسه ، فقوي لأعبائها وصبر للأوائها ، وإنما يعينهم على حمل الأقدار ورود الأنوار ، وإن شئت قلت: وإنما يعينهم على حمـــل الأحكام فتح باب الأفهام ، وإن شئت قلت : وإنما يعينهم على حمل البلايا واردات العطايا ، وإن شئت قلت : وإنما يقويهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على وجود حكمه علمهم بوجود علمه ، وإن شئت قلت: وإنما يصبرهم على ما جرى علمهم بأنـــه يـــرى ، وإن شئت قلت: وإنما يصبرهم على القضا علمهم بأن الصبر يورث الرضا ، وإن شئت قلت: وإنما يصـــبرهم على الأقدار كشف الحجب والأستار ، وإن شئت قلت : وإنما يقويهم على أثقال التكليف ورود أسرار التصريف ، وإن شئت قلت : إنما يصبرهم على أقداره علمهم بما أودع فيها من لطفه وإبراره ، فهـــذه عشرة أسباب توجب صبر العبد لأحكام سيده ، وقوته عند ورودها ، وهو -أي الله تعالى- المعطي لذلك بفضله، والـــمانُّ بذلك على ذوي العناية من أهله »[1].

وهكذا يتبين في وضوح إلى أي حد تعمل فكرة ابن عطاء الله في الإيمان بالقدر وإســـقاط الإرادة والتدبير عملها في تشكيل آرائه الصوفية في مقام من أهم مقامات السلوك .

ويلي مقام الصبر في تصنيف ابن عطاء الله لمقامات السلوك مقام الشكر.

4- مقام الشكر:

في فهم ابن عطاء الله الشكر ثلاثة أقسام :

- شكر اللسان، وهو التحدث بالنعمة ، وإليه الإشارة بقوله تعالى :﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[2].
- وشكر الأركان وهو العمل بطاعة الله والإشارة إليه بقوله تعالى :﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا ﴾[3].

---

[1] - المـــصدر نفسه ، ص4.

[2] - سورة الضحى الآية 11.

[3] - سورة سبأ الآية 13.

-وشكر الجنان: وهو الاعتراف بأن الله وحده هو المنعم ، وأن كل نعمة بأحد من العباد فهي منه وحده ، وفيه قوله تعالى :﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعمَةٍ فَمِنَ اللهِ ﴾[1].

ويتعدد نوع الشكر من كل إنسان حسب حاله، فإذا كان الإنسان ذا علم فشكره لله على ما هو فيه من نعمة العلم التبيين والإرشاد للناس، وإذا كان ذا غنى فشكره في هذه الحال يكون بالبذل والإيثار للعباد، أما إذا كان ذا جاه وسلطان فشكره بدفع الأضرار والأنكاد عمن يشملهم جاهه وسلطانه .

وللشكر عنده ظاهر وباطن: فظاهر الشكر امتثال السالك لأوامر الله واجتناب نواهيه ، أما باطنه فشهود النعمة من الله والإقرار بها[2].

وعن لزوم السالك لشكر النعم ، حرصا على بقائها وزيادتها يقول ابن عطاء الله في الحكمة 64: « من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها »[3]، ويقول لإخوانه من أهل الإسكندرية في هذا المعنى :« .....وقد ضمن الله المزيد للشاكرين وما استثنى ، فقال عز من قائل :﴿ لَئِن شَكَرتُم لَأَزِيدَنَّكُم ﴾[4]، فإذا كان ضمن لهم الزيادة على ما أعطاهم فكيف لا يديم عليهم ما كان منحهم أولا ؟ ألا إن من أحب بقاءه قيده بعقاله خيفة زواله، فقيدوا نعم الله فيكم بوجود الشكر»[5].

ويحذر ابن عطاء الله السالك من أن يكون جاهلا بنعم الله عليه حال وجودها، وليخش أن يسلبها الله عنه فيعرفها بعد هذا السلب، وفي هذا يقول في الحكمة 199:« من لم يعرف قدر النعم بوجدانها عرفها بوجود فقدانها »[6].

ومن حق الأدب على السالك أن يكون على الدوام ملازم الشكر لله، فإذا وردت عليه النعم لم يشغله فرحه بها عن شكر المنعم ، لأن هذا دال على عدم صدقه في عبودية الله، وفي هذا يقول ابن عطاء الله في الحكمة 200 :« لا تدهشك واردات النعم عن القيام بحقوق شكرك ، فإن ذلك مما يحط من وجود قدرك »[7].مع كل هذا فإنه على السالك شكر من جرى على يديه النفع أو المعروف من الخلق

---

[1] - سورة النحل الآية 53.

[2] - ابن عطاء الله ، وصية لإخوانه بمدينة الإسكندرية مطبوعة آخر لطائف المنن ، ص 169.

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 90.

[4] - سورة إبراهيم الآية 7.

[5] - ابن عطاء الله ، وصية لإخوانه بمدينة الإسكندرية مطبوعة آخر لطائف المنن ، ص 169.

[6] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 250.

[7] - المصدر نفسه ، ص 251.

لأن الشريعة تقتضي ذلك، دون أن تخفى عليه الحقيقة أن الله هو الذي أجرى المنة إليه، وفي هذا يقول :« إن كانت عين القلب تنظر أن الله واحد في منته ، فالشريعة تقتضي أنه لا بد من شكر خليقته»[1].

وأما تطبيق فكرة إسقاط التدبير في مقام الشكر ، فمعناه أن العقل من نعم الله، إذ الجمادات والحيوانات لا تدبير لها مع الله لفقدان العقل الذي من شأنه النظر إلى العواقب والاهتمام بها ، وعلى هذا فالشكر لله على نعمة العقل يوجب إسقاط التدبير معه ، ولا يصح مقام الشكر لسالك في قلبه نوازع التدبير والإرادة . ثم يأتي بعد مقام الشكر مقاما الخوف والرجاء ، وفيما يلي بيانهما.

5- مقاما الخوف والرجاء:

الخوف والرجاء عند ابن عطاء الله مقامان من مقامات السلوك وليسا من أحواله كما هو الشأن عند بعض الصوفية[2]، وهما يتقاسمان نفس السالك في طريقه إلى الله .

فالسالك يتحقق بمقام الخوف حينما يخشى أن يسلبه الله ما هو عليه من أحوال ومقامات لعلمه بأن الله ذو حكم نافذ ومشيئة قاهرة ، ومتى أراد أن يسلبها عنه فعل ذلك ، ولا يسأل الله عما يفعل وهم يسألون ، ويتجلى ذلك في مناجاة ابن عطاء الله :« إلهي حكمك النافذ ومشيئتك القاهرة ، لم يترك لذي حال حالا ولا لذي مقال مقالا »[3]، ويشرح ابن عباد الرندي هذا المعنى فيقول :« شهود هذا المعنى يوجب للعبد مقام الخوف والتحقق فيه ، فإذا كان ذا قول سديد وحال حميد لم يقطع ببقاء ذلك ، ولم يغتر بما هناك لنفوذ حكم الحق تعالى وقهر مشيئته »[4].

وهذا خوف الخاصة من أن تسلب عنهم أحوالهم ومقاماتهم، ويختلف عن خوف العامة الذين يخافون عقوبة الله لهم عند وقوع المعصية منهم ، كما يخافون على أجسادهم من النار، ويقول ابن عطاء الله في هذا المعنى :« ...العامة لم تنفذ بصائرهم إلى شهود خِلَعِ الحق عليهم من إيمان وإسلام ومعرفة وتوحيد ومحبة ، وعلموا أن الله تعالى قد توعد أهل معصيته بعقوبته فخافوا من الوقوع في المعصية لئلا يكون ذلك سبب وقوع العقوبة بهم ، فكان خوفهم إشفاقا على نفوسهم من عقوبة الله، أما أهل الخصوصية فأعطاهم الحق من نوره ما أشهدهم به ما كساهم من خلع منته ، فعملوا على صيانتها ليقدموا بها عليه لم تتدنس ولم تتغير طاهرة نقية ... »[5]. ولا يقتضي أن يستبد هذا الخوف بالسالك،

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 331.

[2] – أبو نصر السراج الطوسي مثلا يعتبر الخوف والرجاء من جملة الأحوال . اللمع في التصوف ، ص 55 وما بعدها .

[3] – المناجاة العطائية آخر الحكم ، ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 346.

[4] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 346-347.

[5] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 112.

وعليه ألا يفقد الرجاء في الله ، فهو إذا خُوِّف ينبغي أن يعلم أن من وراء خوفه وما به، أوصاف المرجو الذي لا ينبغي أن يقنط من رحمته ، ولا أن ييأس من منته، وأن الله ما خوفه إلا ليجمعه عليه وليرده بذلك إليه[1] ، وبهذا يكون الخوف باعثا على الرجاء.

ويوجه ابن عطاء الله نظر السالك إلى ما منَّ الله به عليه من نعم وأفضال متتالية ، حتى يقوى أمله ويحسن ظنه بالله فيفتح له باب الرجاء ، وأما إذا داوم السالك النظر إلى ما منه إلى الله من معصية ومخالفة فلن يخرج عن نطاق الخوف ، وهذا معنى قوله في الحكمة 149 :« إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه »[2].

وحتى يصح الرجاء عند ابن عطاء الله لابد أن يقارنه العمل ، وإلا كان مجرد أمنية ، والتمني مخالف للعبودية وما تقتضيه من إسقاط التدبير، وفي هذا يقول ابن عطاء الله في الحكمة 78 :« الرجاء ما قارنه عمل، وإلا فهو أمنية »[3].

ويبعث الرجاء أيضا عند ابن عطاء الله على مقام الخوف . فالسالك المتحقق بمقام الرجاء يخاف عادة من غيب المشيئة الإلهية ، ويخاف أن يكون ما هو فيه من الرجاء اختيارا لعقله ، أو حجابا له عن الله ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله :« وإذا رجوا (أي الصوفية) خافوا ، يخافون غيب مشيئته الذي هو من وراء رجائهم ، وخافوا أن يكون ما أظهر من الرجاء اختبارا لعقولهم ، هل تقف مع ظاهر الرجاء أو تنفذ إلى خوف ما بطن من مشيئته ، فلذلك استثار الرجاء خوفهم »[4].

ويفصح ابن عطاء الله في مناجاته عن تحققه على الدوام بمقامي الخوف والرجاء وتعاقبهما على نفسه فيقول :« إلهي إن رجائي لا ينقطع عنك وإن عصيتك ، كما أن خوفي لا يزايلني وإن أطعتك »[5].

ولا يصح مقامي الخوف والرجاء إلا بإسقاط التدبير ، كجميع مقامات السلوك الأخرى ، فإذا كان السالك متحققا بمقام الخوف فسطوات الخوف متوجهة إلى قلبه تمام التوجه ، وهذا شغل لقلبه عن وجود التدبير ، فلا يجتمع الخوف من الله والتدبير معه في وقت معا .

وكذلك إذا كان السالك متحققا بمقام الرجاء ، فقلبه ممتلئ فرحا بالله ، وأنه مشغول بمعاملة الله فلا وقت له يمكنه فيه أن يدبر مع الله . ويلي الخوف والرجاء في تصنيف ابن عطاء الله لمقامات السلوك مقاما الرضا والتوكل.

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 113.

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 189.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 116.

[4] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 113.

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 358.

6- مقاما الرضا والتوكل:

الرضا عند ابن عطاء الله هو التقبل التام لأحكام الله ومقاديره والسكون لها، والرضا عنده مستند إلى قوله تعالى :﴿ رَضِيَ اللهُ عَنهُم وَرَضُوا عَنهُ ﴾[1]، وإلى قوله صلى الله عليه وسلم :﴿ ذَاقَ طَعمَ الإِيمَانِ مَن رَضِيَ بِاللهِ ربا﴾[2]، ويفسر لنا هذا الحديث الأخير بأن من لم يتحقق بالرضا لم يذق حلاوة الإيمان ، ويكون إيمانه صورة لا روح فيها ، وظاهرا لا باطن له ، ومرتسما لا حقيقة تحته ، ومن يتحقق بالرضا يرضى بالله ربا ويستسلم له ، وينقاد لحكمة ، ويلقي قياده إليه ، فيجد عندئذ لذة العيش وراحة التفويض[3] . ثم إذا رضي السالك بالله ربا كان له الرضا من الله ، مصداقا لقوله تعالى :﴿ رَضِيَ اللهُ عَنهُم وَرَضُوا عَنهُ ﴾.

ولا يجعل ابن عطاء الله الرضا كسبا للسالك ، وإنما يجعل مرده في النهاية إلى العناية الإلهية ، وفي هذا يقول :« ولا يكون الرضا بالله إلا مع الفهم ، ولا يكون الفهم إلا مع النور ، ولا يكون النور إلا مع الدنو ، ولا يكون الدنو إلا مع العناية ... »[4].

وتحقق السالك بمقام الرضا هو لازم تحققه بمقام التوكل ، وبذلك يكون بين التوكل والرضا ارتباط وثيق العناية . فالراضي بأحكام الله ،– كما يقول ابن عطاء الله – والخاضع لمقاديره تعالى ، يكون ملقيا قياده إلى الله في كل أموره ، ومعتمدا عليه ، وواثقا به في إيصال المنافع إليه ، وهذه هي صفة المتوكل على الله[5]، فمبعث مقام التوكل الإيمان التام بأن الأمور كلها بيد الله ، وذلك قوله في مكاتبة إخوانه بالإسكندرية : «... ومن أيقن أن الله يطلبه صدق الطلب إليه ، ومن علم أن الأمور بيد الله انجمع بالتوكل عليه ... »[6]، وفي هذا إشارة إلى قوله تعالى :﴿ وَإِلَيهِ يُرجَعُ الأَمرُ كُلُّهُ فَاعبُدهُ وَتَوَكَّل عَلَيهِ ﴾[7].

---

[1] – سورة البينة الآية 8 .

[2] – حديث : (ذاق طعم الإيمان .....)

*أخرجه البخاري في (العلم رقم 29 ، والمواقيت رقم 11 ، والدعوات رقم 34، والفتن رقم 15، والاعتصام رقم 3 .

* وأخرجه مسلم في (الصلاة رقم 13 ، والصيام رقم 190-196 ، والإمارة رقم 116).

* وأخرجه أبو داود في (الصلاة رقم 136 ، الوتر رقم 26 ، والصوم رقم 53 ، والأدب رقم 10).

[3] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 7 .

[5] – المصدر نفسه ، ص 8 .

[6] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 327.

[7] – سورة هود الآية 123.

يبين ابن عطاء الله أن مقامي التوكل والرضا لا يصحان إلا بإسقاط التدبير ، وفي هذا يقول :« ويناقض –التدبير– أيضا مقام التوكل ، وذلك لأن المتوكل على الله من ألقى قياده إليه ، واعتمد في كل أموره عليه ، فمن لازم ذلك عدم التدبير والاستسلام لجريان المقادير ، وتعلق إسقاط التدبير بمقام التوكل والرضا أبين من تعلقه بسائر المقامات ....ويناقض–التدبير– أيضا مقام الرضا ، وهو بين لا إشكال فيه ، وذلك لأن الراضي قد اكتفى بسابق تدبير الله فيه ، فكيف يكون مدبرا معه ، وهو قد رضي بتدبيره ؟ ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب غثاء التدبير ، فالراضي عن الله بسطه نور الرضا بأحكامه فليس له تدبير مع الله ...»[1]. ويلي مقامي الرضا والتوكل في تصنيف ابن عطاء الله للمقامات مقام المحبة ، وهو آخر المقامات فيه.

7- مقام المحبة :

المحبة عند ابن عطاء الله من أجلّ مقامات اليقين ، ولكنه لا يعتبرها أكمل المقامات التي يتحقق بها السالك في طريقه إلى الله ، إذ يفضل عليها مقام الرضا ، وذلك لأن الراضي متجرد عن حظوظ نفسه وعن طلب الحظوظ لها ، وتستوي عنده جميع الأحوال الواردة عليه من الوصل والقطع ، أو القرب والبعد ، لرضاه عن الله في جميعها ، وليس كذلك المحب فهو يريد دوام الوصلة وشهود محبوبه ، فهو مع ما يريد لنفسه ، وبذلك يكون مقامه دون مقام الرضا ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله :« اعلم أن المحبة هي من أجلّ مقامات اليقين حتى اختلف أهل الله أيهما أتم مقام المحبة أم مقام الرضا ، وإن كان الذي نقول به أن مقام الرضا أتم لأن المحبة ربما حكم سلطانها على المحب وقوى عليه وجود الشغف فأداه ذلك إلى طلب مالا يليق بمقامه ، ألا ترى أن المحب يريد دوام شهود الحبيب ، والراضي عن الله راض عنه أشهده أم حجبه ؟ المحب يحب دوام الوصلة ، والراضي عن الله راض عنه وصله أم قطعه إذ ليس هو مع ما يريد لنفسه بل إنما هو مع ما يريد الله له ، والمحب طالب لدوام مراسلة الحبيب والراضي لا طلب له ، ولنا في هذا المعنى شعر :

وكنت قديما أطلب الوصل منهم ... فلما أتاني العلم وارتفع الجهل

تيقنت أن العبد لا طلب له ... فإن قربوا فضل وإن بعدوا عدل

وإن ظهروا لم يُظهروا غير وصفهم ... وإن ستروا فالستر من أجلهم يحلو »[2]

فابن عطاء الله حين يجعل مقام الرضا أكمل من مقام المحبة ، يخالف الغزالي الذي يجعل المحبة أكمل المقامات وأعلاها شأنا ، ويعتبر الرضا مجرد ثمرة من ثمراتها على نحو ما يستفاد من قوله :«....المحبة

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8.

[2] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 31-32.

لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع مع توابعها كالشوق والأنس والرضا وأخواتها ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها...»[1].

ومن ثم فإن تفضيل ابن عطاء الله لمقام الرضا على مقام المحبة نتيجة لازمة لفكرته " إسقاط الإرادة والتدبير" ، فهو يرى أن مقام الرضا الذي يتحقق فيه السالك بالرضا عن الله في جميع أحكامه إيمانا منه بإسقاط تدبيره ورضا بالقدر، أكمل من مقام المحبة الذي يكون فيه السالك واقفا مع ما يريد لنفسه من الوصلة بالله أو غيرها من الحظوظ ، ولهذا نجده يشير أيضا إلى أن من أخص معاني المحبة أن يكون المحب متحررا عن طلب العوض ، بمعنى أن يكون متحررا في حبه عن طلب الحظوظ لأن هذا مظهر إرادته لنفسه ، وهو قبيح منه في السلوك بالقياس إلى ما ينبغي عليه من أن يكون مسقطا لإرادته وحظوظها على الدوام ، ولذلك يقول في الحكمة 243 :« ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضا أو يطلب منه غرضا ، فإن المحب من يبذل لك ، ليس المحب من تبذل له »[2].

ونتيجة لذلك لن يتحقق السالك في مقام المحبة في نظر ابن عطاء الله إلا إذا كان متحققا مع المحبة بترك الإرادة والتدبير والتخلي عن حظوظ النفس بالكلية ، يقول ابن عطاء الله :« وينـاقض (التـدبير) أيضا مقام المحبة ، إذ المحب مستغرق في حب محبوبه ، وترك الإرادة معه عين مطلوبه ، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله لأنه قد شغله عن ذلك حبه لله ، ولذلك قال بعضهم: من ذاق شيئا من خالص محبة الله ألهاه ذلك عما سواه »[3].

---

[1] – أبي حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج4 ص 252.

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 299.

[3] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8.

ب- الأحـــــوال:

الأحوال هي ما يعرض للسالك دون كسب منه ، وقد عرف القشيرى الحال :« بأنه معنى يـرد على القلب من غير تعمد من السالك ولا اجتلاب ولا اكتساب ، فالطرب والحزن والقبض والبسـط والشوق والانزعاج والهيبة »[1]، كل هذه أحوال ترد على السالك في سلوكه ولا تدوم لـه ، وعـرف "الجنيد"[2] الحال كذلك بأنه :« نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم »[3]. وعدّ ابن عطاء الله طائفة من الأحوال كالأنس والقبض والبسط والفرق والجمع والغيبة والحضور والصحو والسكر والفناء والبقـاء ، وهـي واردة على السالك .

يبين ابن عطاء الله أن التحقق بالمقامات يوجب للسالك ما حسن من الأحوال ، وما حسن مـن الأحوال يترتب عليه حسن الأعمال ، وإلى هذا الارتباط بين المقامات والأحوال والأعمـال يقـول في الحكمة 46 :« حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال »[4].

وترد الأحوال المختلفة على السالك للطريق دون إرادة منه لنفسه ، فهي محض مواهب إلهيـة ، وتتنوع بتنوع الواردات ، والواردات هي ما يرد على قلب السالك من الأسرار الروحانية التي توجـب أحوالا ، فهناك وارد يوجب أنسا ، ووارد آخر يوجب قبضا ، ووارد آخر يوجب بسـطا وهكـذا ، ولذلك تنوعت بتنوعها أحوال السالك وأعماله ، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 9 :« تنوعت أجنـاس الأعمال لتنوع واردات الأحوال »[5].

يفصح ابن عطاء الله أن المقصود من الواردات على السالك إقباله على الله ، فيقول في الحكمـة 52 :« إنما أورد عليك الوارد لتكون به عليه واردا »[6]، كما أن الحكمة من ورودها أن يتحرر بها عـن الأغيار والأكدار التي يكون ساكنا إليها من دون الله كحظوظ نفسه وتدبيره لها ، ليخـرج بـذلك إلى

---

[1] – المصدر نفسه ، ص8.

[2] – الجنيد : هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد (ت297هـ) أصله من نهاوند وولد ونشأ ببغداد ، صحب خاله السري السقطي وتلقى على المحاسبي والقصاب . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 89.

[3] – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع في التصوف ، ص 42.

[4] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 71.

[5] – المصدر نفسه ، ص 19.

[6] – المصدر نفسه ، ص 78.

فضاء المعرفة بالله عن طريق الشهود ، وذلك قوله في الحكمة 53:« أورد عليك الوارد ليتسلمك من يد الأغيار ويحررك من رق الآثار ، أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك»[1].

كما يبين ابن عطاء الله أن أثر ورود الواردات على السالك هدم عوائد ومألوفات النفس ورعوناتها ، وذلك أثر تصحيح المسار الخلقي في النفس، فيقول في الحكمة 216 :« متى وردت الواردات الإلهية إليك ، هدمت العوائد عليك، ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ﴾[2] »[3]، ويقول كذلك في الحكمة 117:« الوارد يأتي من حضرة القهار لأجل ذلك لا يصادمه شيء إلا دمغه، ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾[4] »[5].

فالغاية من الوارد عند ابن عطاء الله ثمرته ، وهي تزكية النفس ، وليس المراد من وروده تحقيق حظ النفس ، ولذا يقول للسالك في الحكمة 220 :« لا تزكين واردا لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الإمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار »[6]. ومن ثم فعلى السالك ألا يغتر بالواردات فيركن إليها من دون واهبها وهو الله ، وعلامة ركونه إليها أن يطلب بقاءها حال وجودها ، وهذا ليس من أدب السلوك في شيء ، لأن أدبه التجرد عن حظ النفس بالكلية ، ولهذا يقول في الحكمة رقم 221:« لا تطلبن بقاء الواردات بعد أن بسطت أنوارها وأودعت أسرارها ، فلك في الله غنى عن كل شيء ، وليس يغنيك عنه شيء »[7]، فإذا صحح السالك آدابه في الواردات ، صحت له ثمراتها من الأحوال المختلفة والتي تتداخل مع مقامات السلوك التي عرفناها سابقا ، وفيما يلي نتبين هذه الأحوال كما عدها ابن عطاء الله .

1- حال الأنس :

الأنس بالله يعني الشعور بالوحشة من جميع الخلق ، ويأتي هبة من الله للسالك بعد تحققه بالانقطاع عن الخلق أثناء العزلة والخلوة ، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله : « لو انقطعت عن الخلق لفتح لك باب الأنس به تعالى ، لأن الأولياء قهروا أنفسهم بالخلوة والعزلة ، فسمعوا من الله وأنسوا به ، فإن

---

[1] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 79.

[2] – سورة النمل الآية 34.

[3] – المصدر نفسه ، ص 261.

[4] – سورة الأنبياء الآية 18.

[5] – المصدر نفسه ، ص 261.

[6] – المصدر نفسه ، ص 262.

[7] – المصدر نفسه ، ص 262.

أردت أن تستخرج مرآة قلبك من الأكدار فارفض ما رفضوا وهو الأنس بالخلق »[1]. كما يقول ابن عطاء الله أن الأنس بالله يحصل بعد الوحشة من الخلق :« متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به »[2].

فإذا كان الله تعالى هو الذي يفتح باب الأنس به للسالك فمعنى هذا أن حال الأنس يكون بمحض العناية الإلهية وليس لإرادة السالك مدخل في تحققه به، وتجلى ذلك في مناجاة ابن عطاء الله مبينا أن المعرفة والمحبة والأنس ليست إلا بمحض فضله تعالى :« أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى لم يحبوا سواك و لم يلجأوا إلى غيرك ، أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم ...»[3]. فالأنس بالله عنده مقترن بمقام المحبة لله ، وعبر عن ذلك في مناجاته فقال :« يامن أذاق أحباءه حلاوة مؤانسته فقاموا بين يديه متملقين ... »[4].

2- حال القبض والبسط :

القبض والبسط من الأحوال التي ترد على السالك في طريقه إلى الله . فالبسط فرح يعتري القلوب أو الأرواح، إما بسبب قرب شهود الحبيب، أو شهود جماله، أو بكشف الحجاب عن أوصاف كماله، وتجلي ذاته لهم ، أو بغير سبب . والقبض حزن وضيق يعتري القلب ، إما بسبب فوات مرغوب، أو عدم حصول مطلوب ، أو بغير سبب ، وهما يتعاقبان على السالك تعاقب الليل والنهار[5] .

ويؤكد ابن عطاء الله أن القبض والبسط حالان واردان على السالك بمحض إرادة الله ولا إرادة له فيهما ، وقد يخرجه الله عن حالي القبض والبسط بإرادته المطلقة ، وذلك لكي لا يركن السالك إلى شيء منهما فيبقى بربه لا لحظ من نفسه ، وذلك قوله في الحكمة 80 :« بسطك كي لايبقيك مع القبض، وقبضك كي لا يتركك مع البسط، وأخرجك عنهما كي لا تكون لشيء دونه »[6].

والمعنى :« أنه من لطفه بك أيها السالك أخرجك من الأغيار ، ودفعك إلى حضرة الأسرار ، فإذا أخذك القبض وتمكن منك الخوف ، وكنت تحت قهره ، وأنست بأمره ، أخرجك إلى البسط ، لئلا يحترق قلبك ، ويذوب جسمك ، فإذا حبسك البسط وفرحت به وأنست بجماله ، قبضك لئلا يتركك مع

---

[1] – ابن عطاء الله ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص 33.

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 136.

[3] – المصدر نفسه ، ص 355.

[4] – المصدر نفسه ، ص 357.

[5] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 160 .

[6] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 117.

البسط ، فتسيء الأدب ، وتجر إلى العطب ، إذ لا يقف مع الأدب في البسط إلا قليل ...أخرجك عن شهود الجلال والجمال ، لتكون عبدا لله في كل حال »[1] .

« واعلم أن القبض والبسط لهما آداب ، فإذا أساء فيهما الأدب طرد إلى الباب أو إلى سياسة الدواب . فمن آداب القبض : الطمأنينة والوقار ، والسكون تحت مجاري الأقدار ، والرجوع إلى الواحد القهار ، هذه آداب القبض الذي لا تعرف له سببا ، وأما إن عرفت له سببا فارجع فيه إلى مسبب الأسباب ، ولذ بجناب الكريم الوهاب .....ومن آداب البسط كف الجوارح عن الطغيان ، وخصوصا جارحة اللسان ، فإن النفس إذا فرحت بطرت وخفت ونشطت ، فربما تنطق بكلمة لا تلقي لها بالا فتسقط في مهاوي القطيعة ، ولذلك كان البسط مزلة أقدام ، فإذا أحس المريد بالبسط فليلجم نفسه بلجام الصمت ، وليتحل بحلية السكينة والوقار ، وليدخل خلوته ، وليلتزم بيته »[2]، ففي البسط وجود الفرح وهو من حظ النفس كما فهم ابن عطاء الله ، وليس كذلك القبض فليس فيه حظ النفس ، وذلك قوله في الحكمة 82 :« البسط تأخذ النفس حظها منه بوجود الفرح ، والقبض لا حظ للنفس فيه »[3].

ولما كان في البسط حظ النفس ، وفي القبض انعدام حظها ، فإن العارفين – كما يقول ابن عطاء الله – يشتد خوفهم في البسط لأنهم يخافون من كل ما فيه حظ النفس ، وهم على العكس من هذا في حال القبض ، فهم يرونه أقرب إلى السلامة لما فيه من انعدام حظ النفس ، وهذا ما بينه في الحكمة 81 :« العارفون إذا بسطوا أخوف منهم إذا قبضوا ، ولا يقف على حدود الأدب في البسط إلا قليل »[4].

ولذا يؤثر ابن عطاء الله حال القبض على حال البسط ، وذلك لأنه يخشى على السالك من الخروج عن حكم وقته في حال البسط ، وليس الأمر كذلك في حال القبض فيقول ابن عطاء الله في هذا المعنى :« البسط مزلة أقدام الرجال ، فهو موجب لمزيد حذرهم وكثرة لجئهم .. والقبض أقرب إلى وجود السلامة لأنه وطن العبد إذ هو في أسر قبضة الله ، وإحاطة الحق محيطة به . ومن أين يكون للعبد البسط وهذا شأنه ؟ والبسط خروج عن حكم وقته ، والقبض هو اللائق بهذه الدار ....»[5].

---

[1] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 161.

[2] – المصدر نفسه ، ص 162-163 .

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 119.

[4] – المصدر نفسه ، ص 118.

[5] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 113.

وذلك ما عبر عنه في الحكمة 150 :« ربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في إشراق نهار البسط، ﴿ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً ﴾[1] »[2]، وقد نبه ابن عباد الرندي في شرحه للحكم إلى أن الشاذلية ، ومنهم ابن عطاء الله ، قد استوفوا الكلام في القبض والبسط على خلاف غيرهم من الصوفية الذين لا توجد لهم في القبض والبسط إلا إشارات إلى أمور جملية[3] .

3- حالي الفناء والبقاء :

ويلي حالي القبض والبسط عند ابن عطاء الله السكندري حالان أكمل منهما ، وهما حالا الفناء والبقاء .

يعرف ابن عطاء الله الفناء بأنه حالة وجدانية لا يشعر فيها السالك بشيء من جوارحه الظاهرة ، ولا الأشياء الخارجة عنه ، ولا العوارض الباطنة فيه ، بل يغيب عن جميع ذلك ذاهبا إلى ربه أولا ثم ذاهبا فيه مرة أخرى[4]. فالمتحقق بالفناء يفنى عن نفسه وعن الفناء ، لأن الشعور بالفناء من حظوظ النفس ، فالفناء عن الفناء غاية الفناء[5].

ويحصل الفناء للسالك نتيجة تعلقه المستمر بالذات الإلهية وحصر شعوره في اتجاه واحد بعينه مدة طويلة ، ويكون ذلك في الخلوة نتيجة الذكر، فالفاني غائب عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجي كما يقرر ابن عطاء الله ، ويخالفه السهروردي البغدادي فلا يرى الغيبة عن الحس شرطا للفناء ، وذلك في قوله :« وليس من ضرورة الفناء أن يغيب إحساسه (أي السالك) ، وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص ، وليس ذلك من ضرورة الفناء على الإطلاق .... »[6].

يقول ابن عطاء الله :« وسمعت شيخنا أبا العباس رضي الله عنه يقول : إن لله عبادا محوا أفعالهم بأفعاله وأوصافهم بأوصافه وذواتهم بذواته وحمّلهم من أسرارهم ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه ، وهم الذين غرقوا في بحر الذات وتيار الصفات . فهي إذا فناءات ثلاث : أن يفنى الله السالك عن أفعاله بأفعاله ، وعن أوصافه بأوصافه ، وعن ذاته بذاته »[7].

---

[1] – سورة النساء الآية 11 .

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 189.

[3] – المصدر نفسه ، ص 120-121.

[4] – ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 5.

[5] – المصدر نفسه ، ص 5 .

[6] – السهروردي ، عوارف المعارف ، الجزء الخامس من الإحياء ، ج5 ص252.

[7] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 51 .

إذا فني السالك للطريق عن أفعاله وأوصافه وذاته كما سبق ، أبقاه الله به، وبهذا يكون حال الفناء ممهدا لحال البقاء ، ويكون الفناء كما في قول ابن عطاء الله :« فإذا أفناك عنك أبقاك به ، فالفناء دهليز البقاء ومنه يدخل إليه »[1]، كما يكون صدق البقاء من صدق الفناء وذلك قوله :« من صدق فناؤه صدق بقاؤه »[2].

فالبقاء عند السكندري أكمل من حال الفناء ، من حيث أن السالك لا يغيب عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجي كما هو الشأن في حال الفناء ، وإنما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجي بحضوره مع الله في كل وقت وفي كل شيء ، وإلى الفرق بين حالي الفناء والبقاء يقول ابن عطاء الله : « فالفناء يوجب عذرهم (أي الصوفية) ، والبقاء يوجب نصرهم ، والفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء ، والبقاء يحضرهم مع الله تعالى في كل شيء ، فلا ينقطعون عنه في شيء ، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم ومن دكت جبال وجوده استمع داعي شهوده قال الله سبحانه :﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفاً ، فَيَذَرُهَا قَاعاً صَفْصَفاً ، لَا تَرَى فِيهَا عِوَجاً وَلَا أَمْتاً ، يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسا ﴾[3] »[4].

وفي بيان الفرق بين الفناء والبقاء يقول :« فصاحب الفناء له التلقي من الله ، وصاحب البقاء له الإلقاء عنه ، وصاحب الفناء قد طمست دائرة حسه ، وانفتحت حضرة قدسه ، وصاحب البقاء في حضرة قدسه وحسه ، وصاحب الفناء مدعو إلى الله ، وصاحب البقاء داع إلى الله »[5].

فالسالك في فهم ابن عطاء الله لا إرادة له ولا تدبير في فنائه أو بقائه ، فهما حالان واردان عليه من الله بمحض مشيئة الله، وفي ذلك يقول :«...إذا شاء (الله) أبقاه (أي السالك) في بحر الفناء غريقا ، وإن شاء أرجعه إلى ساحل البقاء تحققا وتحقيقا ... »[6].

هذا وفي ما يلي أقسام السالكين بالنظر إلى الأحوال إذ يفضل ابن عطاء الله أحوال السلوك التي يكون فيها الصوفي غير غائب عن نفسه .

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 51 .

[2] - المصدر نفسه ، ص 51 .

[3] - سورة طه الآية 105 إلى 108.

[4] - المصدر نفسه ، ص 51 .

[5] - المصدر نفسه ، ص167.

[6] - المصدر نفسه ، ص 167 .

تنوع السالكين حسب الأحوال :

قسَّم ابن عطاء الله الناس بالقياس إلى المنة الإلهية على ثلاثة أقسام :

- عامي قويت دائرة حسه ، وانطمست حضرة قدسه ، فشهد المنة من الخلق ، و لم يشهدها من الحق وهذا شخص غافل ، بل إنه مشرك إما شركا جليا لرؤيته المنة من الخلق ، أو شركا خفيا لاستناده إلى الخلق وما يمنون به عليه من دون الله .
- سالك للطريق الصوفي غلبت عليه أحوال الغيبة والفناء والسكر والجمع ، فلم يشهد المنة إلا من الله تعالى لغيبته عن نفسه وعن غيره غيبة تامة في جميع هذه الأحوال .
- صوفي واصل أكمل حالا تحقق بالحضور بعد الغيبة ، وبالبقاء بعد الفناء ، وبالصحو بعد السكر ، وبالفرق بعد الجمع ، فشهد المنة من الله أصلا ، ولكنه شكر الخلق عليها لما تقتضيه الشريعة من هذا الشكر .

وعن هذه الأقسام الثلاثة بالقياس إلى شهود المنة والتحقق بأحوال السلوك يقول ابن عطاء الله « إن كانت عين القلب تنظر أن الله واحد في منته فالشريعة تقتضي أنه لا بد من شكر خليقته ، وإن الناس في ذلك على ثلاثة أقسام : غافل منهمك في غفلته ، قويت دائرة حسه، وانطمست حضرة قدسه، تنظر الإحسان من المخلوقين و لم يشهده من رب العالمين ، إما اعتقادا فشركه جلي، وإما استنادا فشركه خفي . وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق ، وفني عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب ، فهو عبد مواجه بالحقيقة ، ظاهر عليه سناها ، سالك للطريقة قد استولى على مداها ، غير أنه غريق الأنوار ، ومطموس الآثار ، قد غلب سكره على صحوه[1] ، وجمعه على فرقه[2] ، وفناؤه على بقائه،

---

[1] - السكر : هو دهش يلحق سرّ المحب عند مشاهدة جمال المحبوب فجأة فيذهل الحس، ويلم بالباطن فرح وهزّة وانبساط...وتسمى هذه الحالة كرا لمشاركتها الكر الظاهر في الأوصاف المذكورة .عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية ، ص 795.

- الصحو : وهو رجوع العارف إلى الإحساس بعد الغيبة وعكسه السكر الذي هو غيبة بوارد قوي .

عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية ، ص 826.

[2] - الجمع : من الألفاظ كثيرة التداول عند الصوفية ، ومعناه جمع متفرقات فإذا قلت الله ولا سواه فقد جمعت وما يكون من قبل الحق من إبداء المعاني وإسداء اللطف والإحسان فهو جمع . الموسوعة الصوفية القسم الثاني ص 708-709.

- الفرق : هو ما نسب إليك مما يكون كسبا للعبد من إقامة العبودية وما يليق بأحوال البشرية وما يكون من قبل الحق من إبداء المعاني وإسداء اللطف والإحسان فهو جمع . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية ، ص 900.

وغيبته على حضوره[1]، وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا، وغاب فازداد حضورا، فلا جمعه يحجبه عن فرقه ، ولا فرقه يحجبه عن جمعه ، ولا فناؤه يصده عن فنائه ، يعطى كل ذي قسط قسطه، ويوفى كل ذي حق حقه »[2].

وبهذا يفضل ابن عطاء الله السكندري جميع الأحوال التي يكون السالك فيها غير غائب عن نفسه وعن الخلق كالصحو والفرق والبقاء والحضور ، ويرى أن أحوال الغيبة والسكر والفناء والجمع أقل كمالا منها ، وهذا راجع إلى كونه صوفي من أهل الرسوخ والتمكين والإرشاد إلى الله ، ومن هذا شأنه لا يؤثر أحوال الغيبة بحال من الأحوال، حتى لا تتعطل وظيفته.

---

[1] – الغيبة : هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق ، لاشتغال الحس بما ورد عليه، وقيل أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها ، لأنه غائب عنها بشهود ما للحق . عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية ، ص 893.

– الحضور : هو حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين، فهو كالحاضر عنده وإن كان غائبا عنه.

عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية ، ص 721.

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 331-333.

المبحث الثالث :

فكرة إسقاط التدبير تطبيقاتها.

تـــمهيـــــد :

استصحب ابن عطاء الله في تقعيده للتصوف فكرة أساسية محورية هي أن الإنســـان لا إرادة لـــه بالقياس إلى إرادة الله التي تدبر الكون كله بما فيه الإنسان. ويتميز ابن عطـــاء الله في وجـــه اســـتعمالها وتطبيقها، إذ بنى النتائج المتعددة على فكرة إسقاط الإرادة والتدبير .

فالسالك المبتدئ الذي يعمد إلى مجاهدة نفسه ينبغي أن يكون مسقطا لإرادته وتدبيره تماما ، فلا يغتر بأعماله وطاعاته في مجاهدته وينسبها إلى إرادته ، لأن أعماله وطاعاته بتوفيق من الله . والمجاهـــدة عنده ليست إلا مجهودا يبذله السالك للوصول إلى الله على سبيل الأخذ بالأسباب ، وقد تجذبه العنايـــة الإلهية عن طريق الجذب دون أن يعاني مشقة المجاهدة والترقي في مقامات الطريق و أحواله .

وجميع آداب السلوك التي يصطنعها السالك في مجاهداته عنده إنما تدور حول محور واحـــد هـــو إسقاط السالك لإرادته وتدبيره مع الله إسقاطا تاما ، وذلك لسبق تدبير الله له منذ الأزل ، ولأن الإرادة الإلهية محيطة بكل دقائقه وجزئياته ، فلا مجال لاختياره لنفسه في سلوكه ، ولذا نجد جميع آداب السالك عنده ، كآداب التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والإقبال وغيرها، منتهية بالمتـــأدب بهـــا إلى نتيجة واحدة هي أن يكون مسقطا لإرادته وتدبيره مع الله .

ثم يصل السالك في نهاية طريقه بعد تدرجه في مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله ، وهـــذه المعرفة عند ابن عطاء الله ليست في جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وهو أمر فطري لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على إسقاط التدبير في عالم الذر قبل هبوطها إلى البدن .

ثم إن المعرفة بالله تؤدي عنده إلى وحدة الشهود في الوجود شهودا ذوقيا ، بحيث لا يرى العارف إلا وجودا واحدا هو وجود الله ، وماعدا "الله " من الموجودات لا يتصف بالوجود الحقيقي ، أو قـــل وجوده الذي نظنه حقيقيا أمر متوهم ، وشهود الأحدية في الوجود يكون من لازمه أيضا إسقاط التدبير مع الله ، لأن المشاهد لعظمة الله ولانفراده بالوجود الحقيقي ينفي إرادته في إرادة مشهوده فناء تاما، ولا يكون لديه مع هذه الشهود والاستغراق استطاعة التدبير منه لنفسه .

وفيما يلي نتبين مسائل بسيطة، فيها يوضح ابن عطاء الله فكرة إسقاط التدبير في المطلب الأول ، وفي المطلب الثاني تطبيقات لإسقاط التدبير في مجالات السلوك الصوفي وحتى في ترقي المقامات وواردات الأحوال .

المطلب الأول:

مسائل متعلقة بإسقاط التدبير.

1/ القدر مهيمن على الإرادة الإنسانية .

2/ معنى التدبير ومعنى إسقاطه .

3/ علاقة الرزق بإسقاط التدبير .

1- القدر مهيمن على الإرادة الإنسانية :

يتصور ابن عطاء الله الإنسان على أنه لا يفعل إلا بفعل الله ، ولا يختار إلا باختيار الله، كما أن جميع الأفعال الإنسانية مخلوقة لله سواء في ذلك خيرها وشرها، ويتفق في ذلك مع مذهب أهل السنة الذين قرروا أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله ، وذلك بما فيها من خير وشر ، وأن الاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه[1]، لقوله تعالى :﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾[2].

وهذا يتعارض مع المعتزلة الذين أثبتوا وجود إرادة وقدرة الإنسان ، وذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله بما فيها من خير وشر ، كما أنكروا أن يضاف إلى الله شر أو ظلم أو فعل من قبيل الكفر أو المعصية[3]، ولذلك ينعى ابن عطاء الله على المعتزلة ويبطل مذهبهم في أن العباد فاعلون للطاعة والكفر والمعصية من قبل أنفسهم، وفي ذلك يقول :« .....قال تعالى :﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[4] ..... فبين تعالى أنه إنما خلق هذين الجنسين لعبادته ، أي ليأمرهم بها كما تقول لعبدك : ما اشتريتك أيها العبد إلا لتخدمني أي لآمرك بالخدمة فتقوم بها، وقد يكون العبد مخالفا متأبيا ، و لم يكن شراؤك إياه لذلك إنما كان ليقوم بمهماتك ولقضاء حاجاتك ، وأهل الاعتزال يجعلون الآية على ظاهرها، فيقولون الحق خلقهم للطاعة، والكفر والمعصية من قبل أنفسهم ، وقد أبطلنا هذا المذهب ... »[5].

والمعنى أن الله كما هو خالق طاعة العبد ، فهو كذلك خالق معصية العبد ، وذلك بمحض عدل منه، وفي هذا القول رد على المعتزلة أيضا فيقول :« كما أنه – أي الله تعالى– خالق الطاعة بفضله ، كذلك هو خالق المعصية بعدله، قُل كُلٌّ من عند الله، فَمَا لِهَؤُلاَءِ القَوم لاَ يَكَادُونَ يَفقَهُونَ حَدِيثًا ....والآية القاصمة للمبتدعة المدعين – أي المعتزلة – أن الله يخلق الطاعة ولا يخلق المعصية قوله تعالى : ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾[6]، فإن قالوا : قد قال الله تعالى :﴿ **قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء** ﴾[7] فالأمر غير القضاء ، فإن قالوا قد قال الله تعالى :﴿ **مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن**

---

[1] – أبو المعين النسفي ، بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان العلمية 1359هـ ، ص4.

[2] – سورة الصافات الآية 96 .

[3] – الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت548هـ)، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل دار الاتحاد العربي للطباعة ، القاهرة 1968م ، ج 1 ص 55-56 .

[4] – سورة الذاريات الآية 56 .

[5] – ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 37-38 .

[6] – سورة الصافات الآية 96 .

[7] – سورة الأعراف الآية 28 .

سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾[1]، فهو على هذا التفصيل تعليم للعباد التأدب معه ، فأمرنا أن نضيف المحاسن إليه لأنها اللائقة بوجوده ، والمساوئ إلينا لأنها اللائقة بوجودنا قياما بمحاسن الأدب »[2].

فإذا قال المعتزلة إن المعصية قبيحة ، والحق سبحانه منزه عن أن يخلق القبائح ، كان رد ابن عطاء الله على ذلك أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة للأمر إذ القبيح لا يرجع إلى ذات المنهي عنه ولكن يرجع إلى تعلق النهي به كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به[3].

ومن ثم يتبين أن ابن عطاء الله ينفي وجود فعل حقيقي للإنسان بالإضافة إلى الله فيقول في الحكمة 114 :« الغافل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به »[4]، وما الطاعة إلا فضل من الله منسوب إلى الإنسان نسبة اعتبارية ، وإلى الله نسبة حقيقية ، فيقول في الحكمة 123:« إذا أراد أن يظهر فضله عليك ، خلق ونسب إليك »[5]، ويضمن ذلك في مناجاته فيقول :« إلهي إن ظهرت المحاسن مني فبفضلك ولك المنة علي ، وإن ظهرت المساوئ مني فبعدلك ولك الحجة علي »[6].

والقول بنفي الإرادة ، وبأن أفعال الإنسان خيرها وشرها مخلوقة لله عنده مترتبة على الإيمان التام بالقدر ، وبوجود خالق واحد خلق الأشياء ودبرها منذ الأزل بمقتضى علمه ، وهو سبحانه مطلق الإرادة والاختيار ، وتشمل إرادته كل ما في الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور، يفعل ما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل .

ولما كان الإنسان خاضعا تماما للقدر ، فإنه مهما أوتي من علو الهمة والإرادة ، لن يقدر على أن ينفذ من أسوار القدر المحيطة به ، وذلك قوله في الحكمة 3 :« سوابق الهمم لا تخرق أسوار القدر »[7].

ومن ثم فكل أزمان وأوقات السالك إنما هي أحكام اقتضتها مشيئة الله تعالى ، وأقدار من أقدار الله تعالى تنفذ فيه ، ويعبر عن ذلك في الحكمة 22 :« ما من نَفَس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه »[8]، ويوضح لنا ابن عباد الرندي معنى هذه العبارات فيقول :« الأنفاس أزمنة دقيقة تتعاقب على العبد مادام حيا فكل نفس يبدو منه ظرف لقدر من أقدار الحق تعالى ينفذ فيه كائنا ما كان ، فإذا كانت جزيئات

---

[1] – سورة النساء الآية 79 .

[2] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص21 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 21 .

[4] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 159 .

[5] – المصدر نفسه ، ص167.

[6] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، قسم المناجاة العطائية ، ص 342 .

[7] – المصدر نفسه ، ص 10 .

[8] – المصدر نفسه ، ص41 .

العبد ودقائقه قد استغرقتها أحكام الله تعالى وأقداره ، وكان جميع ذلك يقتضي حقوقا لازمة من حقوق الله تعالى يقوم بها ، وهو مطالب بذلك ومسئول عنه وعن أنفاسه التي هي أمانة للحق عنده ، ولم يبق له إذ ذاك مجال لتدبير أمور دنياه ، ولا محل لمتابعة شهوته وهواه »[1].

وإذا كان الإنسان لا مفر له من قضاء الله وقدره ، فأدبه الرضا التام بما يورده الله عليه من أقدار ، وهذا هو الفهم الذي يلزم به ابن عطاء الله السالك على الدوام ، وهوقول أهل السنة في إيمانهم التام بالقدر[2].

ويكشف ابن عطاء الله أن الحكمة من خلق التدبير في الإنسان إنما هو ظهور قهر مراد الله لمراد العباد فتوافقها أحيانا وتنسفها في أحايين أخرى وفي ذلك يقول :«...اعلم أن سر خلق التدبير والاختيار ظهور قهر القهار ، وذلك أنه سبحانه وتعالى أراد أن يتعرف إلى العباد بقهره فخلق فيهم تدبيرا واختيارا، ثم فسح لهم بالحجة حتى أمكنهم ذلك ، ..فلما دبر العباد واختاروا توجه بقهره إلى تدبيرهم واختيارهم فزلزل أركانهم ، وهدم بنيانهم ، فلما تعرف للعباد بقهر مراده ، علموا أنه القاهر فوق عباده، فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، لكن لتدحض إرادته إرادتك ، فتعلم أنه ليس لك إرادة... »[3].

وكيف يدبر الإنسان شيئا دبر له منذ الأزل ، بل كيف يدبر مع الله وهو المدبر لكل شيء في الوجود بإرادته المطلقة ، فالنتيجة اللازمة في فهم ابن عطاء الله لنفي وجود الإرادة الإنسانية هي إسقاط التدبير بالكلية ، وفيما يلي نتبين المعنى المراد من التدبير وإسقاطه .

2- معنى التدبير ومعنى إسقاطه :

فالتدبير هو النظر في عاقبة الأمور أو التفكر فيما ستؤول إليه مستقبلا[4]، وليس للإنسان - من حيث هو كائن لا إرادة له - بالقياس إلى إرادة الله أي قدرة على إخضاع عاقبة الأمور لإرادته أو توجيه مجرى الحوداث وفق مشيئته ، لأن هذا من شأن خالق الأشياء جميعا ومدبرها وهو الله .

---

[1] - المصدر نفسه ، ص41-42 .

2 - التفتازاني محمد أبو الوفا ، ابن عطاء الله السكندري ، ص 104.

[3] - ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 34.

[4] - التدبير : النظر في عاقبة الأمر كالتدبر، يقال: دبر الأمر بمعنى نظر في عاقبته وتفكر ، وتدبر الأمر بمعنى نظر في عواقبه وتفكر فيه . مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروز آبادي ، القاموس المحيط دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1415هـ-1995م ، مادة " دبر ".

- وعرفه الجرجاني بأنه استعمال الرأي بفعل شاق ، أو النظر في العواقب ، أو إجراء الأمور على علم العواقب ، وهي لله تعالى حقيقة وللعبد مجازا . الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف (ت816هـ)، كتاب التعريفات ، بيروت : مكتبة لبنان 1978م ، مادة " دبر ".

- وعرفه زروق بأنه تقدير شؤون يكون عليها المستقبل بما يخاف أو يرجى . ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ج 1 ص 16.

ولما كان في التدبير إشغال لفكر الإنسان بما ستؤول إليه الأمور في المستقبل ، فهو بهذا أشد آفات السلوك إلى الله تعالى التي تحجب السالك عن الوصول ، لأنه يتضمن مشاركة الربوبية فيما ينفرد به من ناحية ، ولأنه يشغل وقت السالك فلا يتمكن من القيام بما هو مطلوب منه من وظائف العبادات والمجاهدات التي يستعين بها في الوصول إلى الله من ناحية أخرى. ثم إن تدبير السالك لنفسه الأمارة بالسوء معناه خضوعه التام لها مع حسن النظر إليها ، وهذا مخالف لما عرفناه أثناء مراحل السلوك من مجاهدة خواطرها وشهوتها مجاهدة لا هوادة فيها مع سوء الظن بها.

فالتدبير من شأن النفس الأمارة التي لم تقهر بعد ، وبذلك فهو يطرأ على العباد المتوجهين و أهل السلوك من المريدين ، لأنهم لا يزالون مشتغلين بمجاهدة نفوسهم ، و لم يتحققوا بعد بالرسوخ في اليقين ووجود القوة والتمكين ، ويكون إسقاط التدبير بالنسبة لهم أول ما يلتزمونه من آداب السلوك ، وفق ما سطره ابن عطاء الله بقوله للسالك :« اعلم أن التدبير أكثر طريانه على العباد المتوجهين ، وأهل السلوك من المريدين قبل الرسوخ في اليقين ووجود القوة والتمكين ، وذلك لأن أهل الغفلة والإساءة قد أجابوا الشيطان في الكبائر والمخالفات واتباع الشهوات ، فليس للشيطان حاجة أن يدعوهم إلى التدبير ، ولو دعاهم إليه لأجابوه بسرعة ، فليس هو أقوى أسبابه فيهم . إنما يدخل (الشيطان) بذلك على أهل الطاعة والمتوجهين لعجزه عن أن يدخل من غير ذلك عليهم ، فرب صاحب ورد عطله عن ورده ، أو عن الحضور مع الله تعالى فيه همُّ التدبير والفكرة في مصالح نفسه ، ورب ذي ورد استضعفه الشيطان فألقى إليه دسائس التدبير ليعكر عليه صفاء وقته ... »[1].

و يقرر ابن عطاء الله السكندري أنه لن يصل أحد من السالكين إلى الله إلا إذا تخلى في بداية سلوكه عن إرادته وتدبيره ، واعتبر الطريق الموصلة إلى الله هي محو الإرادة ورفض المشيئة[2]، وهذا ما عبر عنه الشيخ أبو الحسن الشاذلي فقال :« ولن يصل الولي إلى الله ومعه تدبير من تدبيراته واختيار من اختياراته »، ولا يفهم من ذلك أن ابن عطاء الله ينفي وجود إرادة مدبرة في الإنسان من حيث أنه له قدرة خاصة على تكييف سلوكه وفق اتجاه معين مرسوم ، ولا ينفي أيضا وقوع الفعل الإنساني عن اختيار وقصد ، بل يفسح مجالا للتدبير المحمود ، كتدبير التوبة ، وتدبير الرزق ، ومعاملات الشرع وعبادته التي يتقرب بها السالك إلى الله : فالتوبة مثلا لا تتحقق إلا بالكف الإرادي عن الشهوات والتفكير المستمر فيما يؤدي إلى قمع هذه الشهوات ، والتدبير في الرزق لابد فيه من استخدام الإرادة

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص31.

[2] – المصدر نفسه ، ص 16.

والروية ، وتدبير العبادات والمعاملات الشرعية لابد فيه كذلك من الحزم والاختيار ، ولا يمنع ابن عطاء الله السالك من استخدام إرادته في هذا المجالات بشرط واحد هو موافقة مراد الله ورسوله .

فليس معنى إسقاط الإرادة والتدبير أن يصبح السالك للطريق بلا إرادة بحيث يقف في حياته عاجزا عن فعل إرادي ، وإنما هو باعتباره شيخا مربيا يريد أن يعمد إلى إرادة السالك فيقويها بتعويده الكف عن شهواته المختلفة ويمهد له الطريق إلى سيطرته على جميع دوافعه ونزواته، بحيث يقرر أن الله قد سبق تدبيره للإنسان منذ الأزل ، منذ كانت روحه في عالم الذر ، وكما كان الله المدبر للإنسان قبل وجوده في عالم الأعيان بمقتضى علمه ، فهو أيضا يمكنه من أن يرجح باستمرار كفة الدوافع الخيرة التي يراها أسمى من غيرها ليعتبرها محققة لمثله الخلقية العليا[1]، وفي هذا راحة نفسية في حياة السالك لا يعلم قدرها إلا من ذاقها.

وإذ يتعلق علم الله بالشيء قبل وجوده ، ذلك ليفترق عن علمه بعد وجوده نظرا لتنزه علم الله عن اعتبارات الزمان ، لأنه تعالى المتولي لتدبير مملكته علوها وأسفلها ،غيبها وشهادتها ، فالأولى للإنسان أن يسلم لله تدبيره، إذ نسبة وجود الإنسان إلى العوالم الأخرى التي يدبرها الله نسبة توجب تلاشيه[2].

ومن ثم فلا مجال للقول بأن للإنسان تدبيرا مع تدبير الله له ، وإنما الحق الذي لا ريب فيه أن الإنسان خاضع لقدر الله خضوعا تاما ، وأن هذا القدر لا يمكن أن يجرى حسب تدبيره هو[3]، وهذا ما يشعر به الإنسان في الحياة : فكثيرا ما يدبر الإنسان لنفسه أمورا يظنها له فتصبح عليه حقا، فهو لا يدري عن القدر شيئا وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :« فربما أتت الفوائد من وجوه الشدائد ، والشدائد من وجوه الفوائد ، والأضرار من وجوه المسار ، والمسار من وجوه الأضرار ، وربما كمنت المنن في المحن، والمحن في المنن .... فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن لعقل أن يدبر مع الله »[4].

ثم إن الإنسان ليس ملكا لنفسه ، فقد أتى إلى الدنيا على غير إرادة منه ، ويخرج منها دون إرادة منه ، فهو لا يملك التصرف في نفسه كيف يشاء ولا متى شاء ، وإنما هو ملك لموجده ويملك التصرف فيه وهو "الله " ، وبهذا فالإنسان ملك لله الذي هو علة وجوده وفنائه ، فكيف يدعي الإنسان لنفسه تدبير ما ليس يملكه[5].

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 10 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 9.

[4] – المصدر نفسه ، ص 11 .

[5] – المصدر نفسه ، ص10

ولما كان الإنسان غير خالق لأفعاله لقوله تعالى :﴿ وَرَبُّكَ يَخلُقُ مَا يَشَاء وَيَختَارُ﴾[1] ألـزم الإنسان بترك التدبير مع الله ، لأن الله يخلق ما يشاء فهو يدبر أيضا ما يشاء، والإنسان لاخلق له ، فلا تدبير له قال تعالى :﴿ أَفَمَن يَخلُقُ كَمَن لاَ يَخلُق ﴾[2]، فالله يختار بمعنى أن أفعاله ليست على الإلجاء والاضطرار ، بل هي على نعت الإرادة والاختيار ، وفي ذلك أيضا إلزام للإنسان بأن يترك التدبير والاختيار مع الله لأن ما هو لله لا ينبغي أن يكون للإنسان[3].

يبدو لأول وهلة أن القول بالقدر وإسقاط التدبير، ينتهيان بالسالك إلى نتيجة ضرورية هي أن يزهد في كل عمل ، وينتهي بذلك إلى الجمود التام ، بحيث يقف في الحياة موقف سلبيا للغاية تتساوى فيه عنده الأشياء ، فلا يستطيع بينها اختيارا ، ولا يتخذ لنفسه عملا، لكن بالتأمل في تحليل ابن عطاء الله يتبين أن ابن عطاء الله لم يقصد من إيمانه بالقدر إلى أن يصبح الإنسان أشبه شيء بريشة في مهب الرياح ، وإنما يقصد من الإيمان بالقدر إلى غاية نفسية خلقية يضعها أمام السالك للطريق وهي أن يكون متقبلا جميع الآلام ، وثابتا بإزاء ما يرد إليه من الشدائد إيمانا منه بسبق تقدير ذلك عليه ، فيصمد لأحكام الله وأقداره ، ولا يكون عبدا للخوف والرجاء ، أو للآلام والسرور ، وحينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شيء بشهوده لله وباعتماده عليه ، ويكون متحققا بالحرية الإنسانية في أكمل صورها ، الحرية عن عبودية الركون إلى الأشياء والخضوع لحظوظ النفس الإنسانية .

أما عن إسقاط التدبير والإرادة ، فيهدف ابن عطاء الله بهذا القول إلى غاية نفسية يضعها نصب أعين السالك في طريقه إلى الله ، فهو يحثه على إسقاط تدبيره في حياته وفي سلوكه بمعنى ألا يكون متطلعا في قلق إلى استكناه المجهول من أمر المستقبل ، لأن هذا التطلع يترتب عليه إشغال وقته وتعذيب فكره ، فضلا عما يتضمنه من منازعة الربوبية ومشاركتها فيما هو من أمرها ، وهذا كله يقطعه عن الوصول إلى الله .

وخلاصة القول أن ابن عطاء الله قصد بإيمانه بالقدر وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير غاية نفسية خلقية ، وهي أمر معنوي بحت ، ومن ثم فلا مجال للقول بأن الإيمان بالقدر وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير ينتهيان بالسالك إلى نتيجة ضرورية هي أن يزهد الإنسان في كل عمل ، وأن يجمد الجمود التام و يقف في الحياة موقفا سلبيا لغاية تتساوى فيه عنده الأشياء فلا يستطيع بينها اختيارا ، وإنما يرى ابن عطاء الله أن السالك للطريق يمكن أن يكون مشتغلا بالأسباب الدنيوية ، ويختار لنفسه في حدود ما

---

[1] – سورة القصص الآية 68.

[2] – سورة النحل الآية 17.

[3] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 6 .

أمرت به الشريعة ، ويكون مشاركا للناس في جميع مظاهر حياتهم الاجتماعية ولا يمنعه ذلك أن يتحقق – من الناحية المعنوية – بالإيمان بالقدر وبإسقاط التدبير والإرادة ، فإذا وقع في ضيق أو صادفته شدة آمن بسبق تقدير ذلك ، وإذا اختار لنفسه الطاعات الشرعية آمن بأنها ليست مخلوقة منه ، وإنما هي فضل من الله ظهر عليه ، وإذا دبر لنفسه رزقا لم ينسب حصول الرزق إلى إرادته وإنما إلى إرادة الله ، وإذا شهد أذى من الناس تحمل أذاهم لإيمانه بأن توجيههم بالأذى إليه قدر من أقدار الله ، أو بأنه لحكمة اقتضتها العناية الإلهية ، وفيما يلي علاقة الرزق بإسقاط التدبير في فهم ابن عطاء الله .

3- علاقة الرزق بإسقاط التدبير :

يقسم ابن عطاء الله التدبير إلى قسمين: تدبير محمود وتدبير مذموم ، وذلك أن كل تدبير يرمي إلى تحقيق حظوظ النفس يكون مذموما، كالتدبير في تحصيل المعصية، والتدبير للطاعة طمعا في سمعة أو رياء ، وتدبير الدنيا وجمع أسبابها افتخارا واستكثارا بما يؤدي إلى عدم موافقة الله ، كل هذا تدبير مذموم لأنه قاطع للإنسان عن الوصول إلى الله [1] .

أما التدبير الذي يقرب الإنسان من الله ، كالتدبير في براءة الذمم من حقوق الخلق إما وفاء أو استحلالا ، وتصحيح التوبة والفكرة فيما يؤدي إلى قمع الهوى ، وتدبير المعاملات الشرعية على اختلافها ، وكتدبير الإنسان عملا لنفسه كالتجارة والزراعة وما إليها ليأكل منها حلال وليصون بها وجهه عن الناس ، وكتدبيره في جمع أسباب الدنيا لا على سبيل الاستكثار والمباهاة والافتخار ، بل على سبيل البذل منها والإيثار ، فهو تدبير محمود للغاية، ولا يمكن لعاقل أن يذم صاحبه .

ومن ثم يتبين أن ابن عطاء الله لا يذم تدبير الدنيا والاشتغال بأمر الرزق مادام المدبر فيها موافقا لمراد الله من ناحية ، وغير موافق لحظوظ نفسه من ناحية أخرى. كما يبين ابن عطاء الله أن الإنسان محتاج إلى الرزق احتياجا ضروريا ، وذلك لأن الله خلقه محتاجا إلى مدد يمسك بُنْيَتَه، ويمد قوته، ويحفظ عليه حياته .

ويقرر أن الاحتياج و الافتقار إلى الله في شأن الرزق ، سبيل موصل إلى معرفة الله ، فالإنسان يعرف الله بجميع صفات الكمال حين يشعر هو نفسه بجميع صفات نقصه شعورا ضروريا ، وفي ذلك يقول :«...اعلم أن الحق تعالى أراد أن يجعل الحاجة (في الرزق) لهذا النوع وهو الحيوان الآدمي ، إما ليعرّفه أو ليعرّف به ، ألا ترى أن الحاجة باب إلى الله وسبب يوصلك إليه ؟ ألم تسمع قوله تعالى :﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** ﴾[2]، فيجعل الفقر إلى الله سببا يؤدي إلى

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 24 .

[2] – سورة فاطر الآية 15.

الوصول إليه والدوام بين يديه ، ولعلك أن تفهم هاهنا قوله صلى الله عليه وسلم :﴿ مَن عَرَفَ نَفسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ ﴾، أي من عرف نفسه بحاجتها وافتقارها وذلتها وفاقتها ومسكنتها، وعرف ربه بعزه وسلطانه ووجود إحسانه ، إلى غير ذلك من أوصاف الكمال ... »[1].

يطبق ابن عطاء الله إيمانه التام بالقدر في مجال الرزق ، فيقرر أن الرزق الذي يورده الله على عباده أمر سبق تقديره منذ الأزل قبل وجودهم ،وإلى هذا يشير بقوله :«...كذلك العبد مع الله تعالى هيأ له الحق المنة من قبل أن يخلقه في هذه الدار، لأن المنة سابقة لوجودك إن فهمت ألا ترى أنه سبق عطاؤه إياك وجودك ، ومنته عليك ظهورك ؟ إذ هو أعطى في الأزل قبل أن يكون العبد ويكون منه له عمل ، فما قسمه لك في الأزل وادخره لك ليس بمانعه عنك ، أهو هيأه لك قبل الوجود ويمنعك منه لما وجدت ؟... »[2].

ولكن لابد من فهم دقيق لهذه المسألة، فهل معنى كون الرزق أمرا مضمونا للإنسان بضمان الله له منذ الأزل أن يترك السالك للطريق تدبير رزقه بالكلية ليعيش على ما يسوقه إليه الناس من الهبات والصدقات ، أو ليموت جوعا ؟ .

والجواب أن ابن عطاء الله لا يرتب هذه النتيجة أبدا ، فهو لا يرى مانعا من أن يعيش الصوفي من كسب يده ، بل يمدح ذلك ويراه غير مناف للإيمان بالقدر والتوكل على الله . وبين أن الاشتغال بأسباب الدنيا مستند إلى أدلة شرعية ، وأنه لا يمكن لأحد أن يذم الأسباب بعد أن جاء قوله تعالى :﴿ **وَأَحَلَّ اللهُ البَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾[3]، وقوله :﴿ **وَأَشهِدُوا إِذَا تَبَايَعتُم** ﴾[4] وقوله عليه السلام :﴿ **أَفضَلُ الكَسبِ عَمَلُ الصَّانِعِ بِيَدِه إِذَا نَصَحَ** ﴾[5]، وقوله –صلى الله عليه وسلم- :﴿ **التَّاجِرُ الأَمِينُ الصَّدُوقُ المُسلِمُ مَعَ الشُّهَدَاءِ يَومَ القِيَامَةِ** ﴾[6].

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 34 .

[2] – ابن عطاء الله ، التنوير ، ص 64 .

[3] – سورة البقرة الآية 275.

[4] – سورة البقرة الآية 282.

[5] – الحديث: (أَفضَلُ الكَسبِ .....)

أخرجه الإمام أحمد في المسند ج2 ص334 رقم 8393، مؤسسة قرطبة ، مصر .

وأخرجه المنذري في الترغيب والترهيب ج1 ص315 رقم 1161، دار الكتب العلمية بيروت 1417هـ ، الطبعة الأولى ، تحقيق إبراهيم شمس الدين .

[6] – الحديث: (التَّاجِرُ الأَمِينُ الصَّدُوقُ المُسلِمُ .....) أخرجه ابن ماجه في (التجارات رقم 1) ، وأخرجه الترمذي في (البيوع رقم 4) ، وأخرجه الدارمي في (البيوع رقم 8) .

ولهذا يؤكد ابن عطاء الله أن الأسباب الدنيوية محمودة ومندوب إليها، ولا ينافي وجودها التوكل على الله في أمر الرزق ، فيقول شارحا ذلك :« اعلم أنه لا ينافى التوكل على الله في أمر الرزق وجود السبب، كما أشار إليه رسول الله عليه السلام لأنه قال :﴿ **فَاتَّقُوا اللهَ وَأَجمِلُوا فِي الطَّلَبِ** ﴾[1]، فقد أباح الطلب ، ولو كان منافيا لمقام التوكل على الله لما أباحه لأنه لم يقل : لا تطلبوا ، وإنما قال : أجملوا في طلب ، فكأنه قال : إذا طلبتم فاطلبوا مجملين ، وإنما كونوا مع الله في الطلب متأدبين ، وإليه مفوضين ، فقد أباح صلوات الله عليه وسلامه وجود الطلب ، والطلب من الأسباب ، وقد سبق قوله عليه السلام :﴿ أَحَلُّ مَا أَكَلَ الْمَرءُ مِن كَسْبِ يَمِينِهِ ﴾، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على جواز الأسباب بل الحث عليها والندب إليها ... »[2].

ويتعمق ابن عطاء الله بعد هذا في بيان الحكمة من الاشتغال بالأسباب ، وبيان فوائدها المختلفة، ويقرر أن الله علم ضعف قلوب الناس وقصورهم في غالب أوقاتهم عن الإيمان بسبق تقدير الرزق عليهم وعجزهم عن صدق التوكل ، فأباح لهم الأسباب لتعلق قلوبهم ، وتثبيتا لنفوسهم[3] .

وذكر كذلك أن في الأسباب صيانة للوجوه عن الابتذال بالسؤال للخلق ، وهذا يعني أن لا يعيش الصوفي عالة على غيره من الناس في المجتمع الذي يعيش فيه ، بل يريد ابن عطاء الله أن يكون الصوفي موفور الكرامة ، محتفظا ببهجة الإيمان بالله ، باستناد إلى الله تعالى من دون الخلق. كما أن الانشغال بأسباب الدنيا يشغل وقت السالك عن معصية الله والتفكير فيما يؤدي إلى مخالفته .

ومن ثم فلا يكون تدبير الأسباب الدنيوية مذموما عند ابن عطاء الله إلا في حالة واحدة ، حين يحتجب السالك بها عن الله ، وعن القيام بحقوق العبودية له ، وفي هذا يقول :« اعلم أن الأشياء إنما تذم وتمدح بما تؤدى إليه: فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله ، وعطلك عن القيام بخدمته وصدك عن معاملة الله ، والتدبير المحمود ما ليس كذلك بما يؤديك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله وركضك الدنيا ليست تذم بلسان الإطلاق ، ولا تمدح كذلك، وإنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ، ومنعك الاستعداد لأخراك »[4].

وإذا كان ابن عطاء الله السكندري لا يرى ثمة تنافيا بين طلب الرزق والإيمان بسبق تقديره فهو لا يرى كذلك أي تناف بين طلب الرزق وإسقاط التدبير والإرادة فيه فكيف يكون ذلك ؟.

---

[1] – الحديث: (فَاتَّقُوا اللهَ وَأَجمِلُوا فِي الطَّلَبِ) أخرجه ابن ماجه في (تجارات رقم 2) .

[2] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 28 .

[3] – المرجع نفسه ص 28 .

[4] – المرجع نفسه ، ص 27 .

إن إسقاط التدبير في فهم ابن عطاء الله أمر معنوي يتحقق به السالك للطريق ، ويهدف منه إلى حصول الراحة النفسية ، والتفرغ عن جميع الشواغل لكي يتمكن من الإقبال على الله والوصول إليه بعدم رؤيته لأعماله ونسبتها إلى إرادته ، وهو في مجال الرزق لا يخرج عن هذا المعنى أن السالك للطريق إذا كان مشتغلا بأمر الرزق ، فأدبه إسقاط التدبير مع الله بمعنى عدم تعلق قلبه بهم الرزق تعلقا مستمرا ، وبالفكرة الملحة المتسلطة في عواقبه على سبيل الطمع والاستكثار ، لأن هذا حجاب شاغل عن الله وعن الوصول إليه . كما يبين أن التعب في طلب الرزق إما أن يكون تعب الظواهر ، ويعني به تعب الأجسام، وتكون الاستعاذة منه إلى الله ، إذا استولى هذا التعب عليه لشغله عن القيام بالأوامر الشرعية ووظائف العبادات ، أو يكون تعب القلوب ، وهو ما يسببه الحرص الذي يعرفه ابن عطاء الله بأنه :« الرغبة القائمة في النفس في التحصيل للرزق والإنكباب عليه ويؤدي إلي تعلق الهم بالرزق والذل للخلق بسببه ، والتفكر والتدبير في تحصيله ، وهذا التعب أي تعب القلوب – أولى بأن يستعاذ إلى الله منه ، وأما الحرص: فينشأ عن فقدان الثقة وضعف اليقين ، وهما ناشئان عن فقدان النور، وفقدان النور ناشئ عن وجود الحجاب ، إذ لو كان القلب بأنوار المشاهدة معمورا وبمن الله مغمورا لم تطرقه طوارق الحرص ، ولو انبسط نور اليقين على القلب لكشف له عن سابق القسمة ولعلم العبد أن له عند الله قسمة لابد أن يوصلها إليه ... »[1].

ومن ثم فلا سبيل إلى خلاص الإنسان عن الحرص وتعب القلب لحصول الراحة النفسية له إلا بالإيمان بسابق القسمة ، والتزام إسقاط التدبير مع الله ، والتوكل التام عليه وعندئذ يحمل الله عنه همومه وآلامه لقوله تعالى :﴿ وَمَن يَتَوَكَّل عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسبُهُ ﴾[2] وكيف يهتم الإنسان بأمر الرزق والله تعالى يقول:﴿ وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعبُدُون مَا أُرِيدُ مِنهُم مِن رِّزق وَمَا أُرِيدُ أَن يُطعِمُون إِنَّ اللهَ هُوَ الرَزَّاقُ ذُو القُوَّة المَتِينُ ﴾[3]، ويقول :﴿ اللهُ الذي خَلَقَكُم ثُمَّ رَزَقَكُم ثُمَّ يُمِيتُكُم ثُمَّ يُحيِيكُم ﴾[4] ويقول :﴿ وَمَا مِن دَآبَّة فِي الأَرضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزقُهَا وَيَعلَمُ مُستَقَرَّهَا وَمُستَودَعُهَا كُلٌّ فِي كِتَاب مُّبِين ﴾[5]، ويقول كذلك :﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزقُكُم وَمَا تُوعَدُونَ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثلَ مَا أَنَّكُم تَنطِقُونَ ﴾[6].

---

[1] – المصدر نفسه ، ص27.

[2] – سورة الطلاق الآية 3.

[3] – سورة الذاريات الآية 56-57.

[4] – سورة الروم الآية 40.

[5] – سورة هود الآية 6.

[6] – سورة الذاريات الآية 22-23.

وعن هذا القاطع يخاطب ابن عطاء الله السالك للطريق، يحذره من تعلق همه بشان الدنيا و الرزق ، فيقوده إشغال فكره بما ضمن له إلى تقصيره فيما طلب منه فيقول في الحكمة 5 :« اجتهادك فيما ضمن لك ، و تقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انطماس البصيرة منك »[1].

فمن أقبح الفهم السيئ للإيمان بالقدر ولإسقاط التدبير أن يترك الإنسان العمل اعتمادا على سبق تقدير الرزق في الأزل ، فان الله لم يأمر بذلك ، وإنما يأمر الإنسان بالعمل ويعد بالجزاء عليه ، وذلك ما يخاطب به ابن عطاء الله السالك فيقول في الحكمة 170:«... علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية فقال في:﴿ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾[2]، وعلم أنه لو خلاّهم وذلك لتركوا العمل اعتمادا على الأزل فقال :﴿ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[3]..... »[4].

ومن ثم فإن إسقاط التدبير في الرزق ، أو في غيره من شؤون حياة الإنسان، معناه أن يعيش الإنسان آمنا مطمئنا متجنبا جميع دواعي الخوف والقلق والهم والحزن، متحررا عن العبودية للخلق والذل إليهم .ثم هو لا يعني أن يعيش السالك عالة على غيره فيكون عضوا فاسدا في المجتمع ، و إنما إسقاط التدبير يحثه على أن يحيا حياة الناس ، وغاية ما في الأمر أن يكون موافقا لمراد الله ومخالفا لحظوظ نفسه على الدوام ، غير متطلع إلى الاستكثار من أسباب الدنيا افتخارا فهذا من أشد ما يفسد عليه حياة التعبد، ويقطعه عن الوصول إلى أسمى غاياته وهي معرفة الله .

وبهذا يضفي الفهم العطائي في إسقاط التدبير على حياة السالك معنى ساميا ، فيجعله حرا بالمعنى الحقيقي للحرية ، و يحقق له الهدوء النفسي المطلق ، و يوصله إلى الكمال الإنساني في أرقى صورة ولا يؤدي إلى التعارض بين حياته التعبدية و حياة المجتمع الذي يعيش فيه .

---

[1] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 11.

[2] – سورة البقرة الآية 105 .

[3] – سورة الأعراف الآية 56 .

[4] –ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 208.

المطلب الثاني:

تطبيقات لفكرة "إسقاط التدبير".

1/ إسقاط التدبير في مجال النفس ومراتبها.

2/ إسقاط التدبير في مجاهدة النفس.

3/ إسقاط التدبير في المقامات والأحوال.

1- إسقاط التدبير في مجال النفس ومراتبها:

يطبق ابن عطاء الله فكرته عن التدبير و إسقاطه في مجال النفس الإنسانية ومراتبها كما يلي [1] :

فالنفس الأمارة بالسوء عنده هي النفس المدبرة ، والنفس اللوامة هي النفس المترددة بين التدبير وإسقاطه ، والنفس المطمئنة هي النفس المتحققة بإسقاط التدبير تحققا تاما .

ولما كانت النفس المطمئنة هي التي تكون «... خامدة ساكنة لأحكام الله ، ثابتة لأقداره ، ممدودة بتأييده وأنواره ، خارجة عن التدبير والمنازعة للمقادير ، مسلمة لمولاها لعلمه بأنه يراها . . . استحقت أن يقال لها :﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾[2] ....»[3].

و يبين لنا ابن عطاء الله كيف يكون إسقاط التدبير لازم للنفس المطمئنة فيقول :« وقد تضمنت الآية ﴿ياأيتها النفس المطمئنة . . . ﴾ صفتين كل واحدة منهما تدل على هدم قواعد التدبير: ذلك أنه سبحانه وصف هذه النفس . . بأوصاف منها الطمأنينة والرضا ، وهما لا يكونان إلا بإسقاط التدبير ، إذ لا تكون النفس مطمئنة حتى تترك التدبير مع الله تعالى ، ثقة منها بحسن تدبيره لها ، لأنها إذا رضيت عن الله استسلمت له وانقادت لحكمه وأذعنت لأمره ، فاطمأنت لربوبيته وقرت بالاعتماد على إلاهيته فلا اضطراب ، إذا ما أعطاها من نور العقل يثبتها فلا حركة لها ، خامدة لأحكامه ، مفوضة له في نقضه وإبرامه »[4].

وتترقى النفس عند ابن عطاء الله في مراتبها الثلاث المشار إليها ، وهي الأمارة واللوامة والمطمئنة، حتى تصل إلى مرتبة القلب – أو الروح كما يسميه أحيانا–، وعندئذ تنقطع عنها خواطر التدبير انقطاعا تاما ، وإذا ما عرضت لها فسرعان ما تزول لتمكن الإيمان من القلب وبهذا تتحقق النفس بعد ظلمة التدبير بإشراق نور التفويض ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله :« اعلم أن المؤمن قد ترد عليه خواطر التدبير ولكن الله تعالى لا يدعه لذلك ولا يتركه لما هنالك ألم تسمع قوله تعالى :﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾[5]، فالحق سبحانه وتعالى يخرج المؤمنين من ظلمات التدبير إلى إشراق نور التفويض ، ويقذف بحق تثبيته على باطل اضطرابهم فيزلزل أركانه ويهدم بنيانه ، كما قال الله تعالى

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير ، ص32-34.

[2] – سورة الفجر الآيات 27-28-29-30.

[3] – المصدر نفسه ، ص 32.

[4] – المصدر نفسه ، ص 33-34 .

[5] – سورة البقرة الآية 257 .

: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾[1]، والمؤمن إذا وردت عليه خواطر الاضطراب والتدبير فهي عابرة لا ثبات لها ، ومضمحلة لا وجود لها ، لأن نور الإيمان قد استقر في قلوب المؤمنين ، وأخمدت أنواره نفوسهم ، وملأ إشراقه قلوبهم وشرح ضياؤه صدورهم ، فأبى الإيمان المستقر في قلوبهم أن يسكن معه غيره . . . »[2].

ومن علامة ترقى النفس إلى مرتبة القلب أيضا انقطاع اغترار هذه النفس بالحظوظ الدنيوية على اختلافها ويشير ابن عطاء الله إلى الفرق بين مرتبتي النفس والقلب في الحكمة 85 :« الأكوان ظاهرها غرّةٌ وباطنُها عِبْرةٌ ، فالنفس تنظر إلى ظاهر غِرَّتِها ، والقلب ينظر إلى باطن عبرتها »[3]، ويعرف ابن عباد الرندي[4] الأكوان في هذه الحكمة فيقول :« الأكوان هاهنا كل ما يمكن أن يكون للنفس فيه حظ من متاع الدنيا وهي رائعة الظاهر قبيحة الحسن »[5].

فإذا ترقت نفس السالك إلى مرتبة القلب وجب عليه أن يحاذر من معاودة نفسه الأمارة له في السلوك فيستسلم قلبه إلى ما كانت عليه نفسه في بادئ الأمر من ركون إلى التدبير ، وفي هذا يخاطب ابن عطاء الله السالك فيقول :« اعلم أن التدبير إنما يكون من النفس لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب من مجاورتها وصين من محادثتها لم تطرقه طوارق التدبير... »[6]، ويضرب لذلك مثلا فيقول :« مثال القلب إذا سلمته إلى النفس – المدبرة – كمن تعلق بغريق فغرق كل واحد منهما ، ومثال ذلك النفس إذا سلمتها للقلب كمن أسلم نفسه إلى عوّام قوي فسلمها له ، فلا تكن ممن أسلم قلبه إلى نفسه . . . »[7].

ومن ثم يتبين أن القلب على الرغم من كونه مرتبة أعلى من مراتب النفس – ليس بمأمن عن أن تصيبه كدرة التدبير وظلمة خواطره ، ولهذا يحذر السالك الذي ارتقى إلى مرتبة القلب من أن يدبر مع الله لأن معنى ذلك أن يكون قلبه غير خالص ، وإذا كان قلبه غير خالص فلن يتمكن من الإقبال على الله، وشأن قلبه في هذا شأن العمل المشترك الذي يشوبه الرياء ، ويكون مذموما بوجود الرياء فيه ، وفي

---

[1] – سورة الأنبياء الآية 18.

[2] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 18.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية شرح الحكم العطائية ، ص 122.

[4] – ابن عباد الرندي : هو محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك بن إبراهيم بن يحي بن عباد النفري الحميري (733-792هـ) ولد برندة ونشأ بها ، وتعلم بفاس وتلمسان ولازم في طنجة الصوفي " أبا مروان بن عبد الملك " ، ثم استدعي خطيبا لمسجد القيروان بفاس . عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية ، رقم الترجمة 208 .

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 122.

[6] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 32 .

[7] – ابن عطاء الله ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص 28 .

هذا يوجه الخطاب إلى السالك فيقول في الحكمة 203 :« كما لا يحب – الله – العمل المُشْتَرَك ، كذلك لا يحب القلب المشتَرَك : العمل المشتَرَك لا يقبله ، والقلب المشتَرَك لا يقبل عليه »[1].

وثمة مرتبة أخرى عند ابن عطاء الله أدق وأصفى من القلب وهي مرتبة السر، والقلب والسر كلاهما يتصف عنده بالنورانية، فيقول في الحكمة 55 :« الأنوار مطايا القلوب والأسرار »[2]، ويشرح ابن عجيبة[3] هذه الحكمة فيقول :« النور نكتة تقع في قلب العبد من معنى اسم أو صفة ، يسري معناها في كليته حتى يبصر الحق والباطل لا يمكنه التخلف معه عن موجبه . والقلوب جمع قلب ، وهو الحقيقة القابلة للمفهومات ، و الأسرار جمع سر ، وهو الحقيقة القابلة للتجليات ، والسر أدق وأصفى من القلب ، والكل اسم للروح فإن الروح مادامت مظلمة بالمعاصي والذنوب والشهوات والعيوب سميت نفسا، فإذا انزجرت وانعقلت انعقال البعير سميت عقلا ، فما زالت تتقلب في الغفلة والحضور فلذلك سميت قلبا ، فإذا اطمأنت وسكنت واستراحت من تعب البشرية سميت روحا ، فإذا تصفت من غبش الحس سميت سرا لكونها صارت سرا من أسرار الله حين رجعت إلى أصلها وهو سر الجبروت.... فالأنوار التي هي الواردات مطايا القلوب تحملها إلى علام الغيوب ، وهي أيضا مطايا الأسرار تحملها إلى جبروت العزيز الجبار »[4].

ولهذا لا يصح أن يتبادر إلى الذهن أن هناك نفوسا متعددة تشير إليها الأسماء المذكورة في تصنيف ابن عطاء الله لمراتب النفس المختلفة ، فالنفس عنده واحدة من حيث الجوهر، متعددة تعددا اعتباريا من حيث ما توصف به من صفات ، وتختلف عن البدن من حيث طبيعة كل منهما: فطبيعة البدن ظلمانية ، وطبيعة القلب – الذي هو مرتبة عليا من مراتب النفس- نوارنية[5] ، وهنالك صراع مستمر بين هاتين الطبيعتين يعانيه السالك الذي يصبو إلى تحقيق الكمال الخلقي بقهر شهوات البدن ، ويصور ابن عطاء الله هذا الصراع كما يلي :

يجذب البدن النفس بطبيعته الظلمانية إلى أسفل ، فإذا انجذبت إليه وأذعنت لدواعيه ووقع منها التدبير وغيره من الخواطر المذمومة سميت نفسا أمارة ، وإذا تحررت من ربقته إلى حد ما بواسطة القوة

---

[1] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص252 .

[2] – المرجع نفسه ، ص252 .

[3] –ابن عجيبة الحسني هو: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الأنجري (1160-1224هـ)، دفن ببلدة آنجره من المغرب ، له التصانيف الكثيرة في التصوف ، ويبدو أن اسمه ابن عجيبة تعبيرا من أهل زمنه عن سعة اطلاعه وتمكن ثقافته، وقدرته على شرح آراء غيره واستيعابها. الموسوعة الصوفية، رقم الترجمة 215.

[4] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 111-112 .

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 185.

النورانية المقابلة للبدن وهي القلب ، وترددت بين التدبير وإسقاطه ، وبين الخواطر المذمومة والخواطر المحمودة ، سميت نفسا لوامة ، أما إذا تحررت منه تماما و اتجهت جهة القلب بالكلية ، وخلعت عن دواعي التدبير وسائر الخواطر المذمومة ، سميت نفسا مطمئنة .

ولما كانت النفس الأمارة منبع التدبير ، فإن السالك لا ينبغي أن يوافق هذه النفس على تدبيرها لما في ذلك من حسن الظن بها ، وهو مأمور بداوم سوء الظن بها ، وفي ذلك يرشد ابن عطاء الله السالك فيقول :« التدبير منك لنفسك جهل منك بحسن الظن بها —فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله كان له بحسن التدبير منه لقوله تعالى :﴿ وَمَن يَتَوَكَّلَ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسبُهُ ﴾[1] فصار التدبير في إسقاط التدبير والنظر للنفس ترك النظر لها ... »[2].

وصف ابن عطاء الله نفوس العارفين على حقيقتها فقال :« فهم في عموم أوقاتهم وسائر أحوالهم لا يدبرون ولا يختارون ولا يريدون ولا يتفكرون ولا ينظرون ولا ينطقون ولا يبطشون ولا يمشون ولا يتحركون إلا بالله ولله من حيث يعلمون ، هجم بهم العلم على حقيقة الأمر فهم مجموعون في عين الجمع لا يتفرقون فيما هو أعلى ولا فيما هو أدنى ، وأما أدنى الأدنى ، فالله يورعهم عنه ثوابا لورعهم ، مع الحفظ لمنازلات الشرع »[3]. ومن ثم ينصح ابن عطاء الله السالك بأن يروض نفسه على إسقاط اختياره وتدبيره وإرادته بالكلية ، ويبين له أن هذا من علامات الاختصاص بالله فيقول :« وعلامات الاختصاص بالله ثلاث: ترك الاختيار ، وسلب التدبير، وسلب الإرادة »[4].

وهكذا إذا تحقق السالك بالتخلي عن الإرادة والتدبير والاختيار ، وأصبح راضيا عن الله وغير مزاحم لقضائه وقدره ، فقد تحقق بأسمى ما يمكن أن يتحقق به سالك للطريق الصوفي ، وأصبح من أهل الخصوصية الإلهية .

---

[1] – سورة الطلاق الآية 3.

[2] – ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 9 .

[3] – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، تحقيق : عبد الحليم محمود ، ص 136.

[4] – ابن عطاء الله السكندري ، مفتاح الفلاح ، ص 47.

2- إسقاط التدبير في مجاهدة النفس :

يطبق ابن عطاء الله السكندري فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير في مجال مجاهدة النفس الإنسانية بوجه عام ، ويتلخص ذلك التطبيق في ما يلي :

فهو يقرر أن مجاهدة السالك لنفسه بتدريبها من الناحية الأخلاقية أو بالخلوة والعزلة والذكر ، ليست علة حقيقة في قهر نفسه مع أنه مطالب بها ، وذلك لأنها مظهر إرادته ، وإرادته وهمية لا تتصف بالوجود الحقيقي ، وإنما العلة الحقيقية هي إرادة الله المدبرة لكل شيء ، وهي وحدها العلة في انتصار السالك في المعركة بين قلبه ونفسه أو بين طبيعته النورانية وطبيعته الظلمانية ، وفي ذلك يقول في الحكمة 56 :« النور جند القلب ، كما أن الظلمة جند النفس ، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمده بجنود الأنوار ، وقطع عنده مدد الظلم والأغيار »[1].

ثم إن الوصول إلى الله ليس بمحو صفات الإنسان الذميمة بطريق مجاهدته لنفسه ، ولو كان كذلك لكان مستندا إلى إرادة الإنسان ، وليس للإنسان إرادة على التحقيق ، وإنما الوصول إلى الله مستند إلى إرادة الله وحدها، وهي المدبرة لكل شيء في الوجود ، فلو أراد الله أن يصل السالك إليه وصّله بمحض عنايته وفضله ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله :« لو أنك لاتصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه ستر وصفك بوصفه و غطى نعتك بنعته ، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه »[2].

وهنا يمكن القول أن هذا الفهم لا يتأتى إلا للخاصة ممن أعطاه الله فهما دقيقا وذوقا سليما ، فالإنكار يدل على ضيق الفهوم وعدم الوصول أو كما قال القائل:

إذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار

وبهذا يكون الحديث عن المجاهدة ، لا اعتبار له فيما يمن به الله على السالك من فضل إيصاله إليه، وعلى هذا الوجه فأهل الوصول إلى الله فريقان من أهل التصوف :

- فريق المجذوبين وهم الذين يصلون إلى الله بمحض فضل من الله ، فيتحققون ابتداء بمعرفة الله دون مشقة المجاهدة و الترقي في مدارجها .
- وفريق السالكين ، وهم الذين يكابدون مجاهدة النفس ، ويعانون الترقي في المقامات والأحوال ، ويصلون في النهاية إلى المعرفة بالله .

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 79.

[2] - المصدر نفسه ، ص175.

ويبين ابن عطاء الله كيف يكون حال كل فريق منهما في الرياضة بالذكر ، فالمجذوبون تسبق أنوارُهم أذكارَهم ، فهي غير معلومة بالأذكار وإنما هي محض فضل من الله ، أما السالكون فهم على العكس من هذا تسبق أذكارُهم أنوارَهم، وبعبارة أخرى تسبق مجاهداتُهم أنوارَهم ، وذلك قوله في الحكمة 254 :« قوم تسبق أنوارُهم أذكارَهم ، وقوم تسبق أذكارُهم أنوارَهم ، وقوم تتساوى أذكارُهم و أنوارُهم ، وقوم لا أذكار ولا أنوار، نعوذ بالله من ذلك » ، وقوله أيضا في الحكمة 255 :« ذاكرٌ ذَكَرَ ليستنير قلبه ، وذاكرٌ استنار قلبه فكان ذَاكرًا ، والذي استوت أذكاره وأنواره فبذكره يُهتدي ، وبنوره يُقتدى »[1].

يبين ابن عطاء الله أن الذاكر ، مجذوبا كان أو سالكا ، لا إرادة له على التحقيق في التدرج في مراتب الذكر المختلفة ، وإنما تدرجه في هذا الذكر مستند إلى المشيئة الإلهية ، ويتبين هذا من قوله في الحكمة 47 :« لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه ، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة ، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور ، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور ، ﴿ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ ﴾[2] »[3].

يختلف موقف ابن عطاء الله بشأن اعتبار مجاهدة النفس مجهودا غير موصل إلى الله بالضرورة – مع إفساحه المجال للقول بالعناية والجذب أو الوصول إلى معرفة بالله بلا مشقة المجاهدة والتنقل في المقامات والأحوال –، عن موقف كثير من الصوفية الذين أثبتوا المجاهدة بقطع عقبات النفس سبيلا موصلا إلى الله مع إبراز أهميتها البالغة في هذا الوصول ، والذين يربطون بين مجاهدة النفس وحصول المعرفة ربطا وثيقا ، ومن ذلك قول أبي علي الدقاق عن المجاهدة :« من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة ، قال الله تعالى :﴿ وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[4]، واعلم أن من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة »[5]، وكذا موقف أبي عبد الرحمان السلمي الذي يروي عنه قوله :« من ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها بلا لزوم المجاهدة ، فهو في غلط »[6]، وكذا ما يذكره الكمشخاوي[1] عن المجاهدة عند الصوفية عامة قائلا :

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 320.

[2] – سورة إبراهيم الآية 20 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 71.

[4] – سورة العنكبوت الآية 69.

[5] – أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص 48.

[6] – المصدر نفسه ، ص 248.

«...واعلم أن طريق المجاهدات والرياضات لابد منها ، فإنه لا يمكن للسالك أن يصفى روحه ويطهر ذاته واللذات الحيوانية مستعلية على روحه ، والشهوات الجسمانية متغلبة على نفسه .. وبعد ذلك – أى بعد المجاهدة – يصير عارفا بنفسه ، ومشاهدا لربه ... »[2].

يشعر القارئ بوجود تناقض عند ابن عطاء الله حينما يحث السالك على مجاهدة نفسه وبين له أنه بدون المجاهدة لا يتحقق سيره في الطريق الصوفي ، ويصفها بأنها جهاد أكبر لابد منه ، ثم يعود فيقول له بأن هذه المجاهدة ليست علة حقيقية في تزكية نفسه ، كما لا يمكن أن يترتب عليها بالضرورة وصوله إلى الله .

وهذا فهم العقول الضيقة البيسطة ، ولكن المتأمل في فكر ابن عطاء الله يدرك أن قصد ابن عطاء الله من اصطناع السالك للمجاهدة أمر لابد منه من حيث أن الله أمر به ، وهذا يقتضي منه محاربة شهواته على اختلافها ، وقمعها بإرادته ، شريطة أن يكون هذا العمل من جانبه مصحوبا – وذلك من الناحية المعنوية – بإسقاط الإرادة والتدبير بحيث إذا وصل السالك إلى الله لم يغتر بما يكون من أعماله وطاعاته الإرادية ، و لم ينسب هذا الوصول إلى إرادته هو ، بل يستشعر كونه فضلا من الله ، وقد يكون هذا حل لمشكلة وجود إرادة إنسانية أو عدمها .

ومهما قال ابن عطاء الله بضرورة اصطناع السالك للمجاهدة في سبيل الوصول إلى الله ، فلن يغير ذلك من جوهر فكرته التي اتخذها أساسا متينا لبناء مذهبه وهي أن الإنسان مُدبَّر منذ الأزل ، وخاضع للقدر ، ولا يتصف بكونه مريدا بإرادة مستقلة، ولا يمكن أن يكون له تدبير بالمعنى الحقيقي لكلمة تدبير، وبذلك يكون اصطناع السالك للمجاهدة هو ذاته –على الرغم من كونه يبدو إراديا- ، مردودا في النهاية إلى المشيئة الإلهية التي يستند إليها كل شيء[3]، شأنه في هذا شأن جميع الأفعال الإنسانية التي يتوهم حصولها عن قصد واختيار ، والتي لا يمكن أن تخرق أسوار القدر أو تغير من أحكام الأزل كما قال في الحكمة 3 :« سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار »[4] .

– الكمشخانوي ، جامع الأصول ، ص 126.

[1] – الكمشخاوي : هو ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمان الكمشخاوي النقشبندي المجددي الخالدي (1227-1311هـ) ، نسبه لكمشخانة من تركيا له تصانيف عدة أهمها كتاب "جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم" ، وكانت له مطبعة بمصر . الموسوعة الصوفية ، رقم الترجمة 262.

[2] – الكمشخانوي ، جامع الأصول ، ص 130.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 10.

[4] – ابن عجيبة الحسني ، ايقاظ الهمم ، ص 18.

3- إسقاط التدبير في المقامات والأحوال :

تبين مما سبق في المبحث الثاني أن المقامات يتدرج فيها السالك وهي: التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، وأن الأحوال التي ترد على السالك وهي: الأنس والقبض والبسط والفناء والبقاء .

وجميع ما يتحدث عنه ابن عطاء الله من المقامات والأحوال التي تعرض للسالك في مجاهداته ، قائم على أساس من إسقاط التدبير ، فالتوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا والمحبة عنده ، وهي مقامات الطريق إلى الله ، لا تصح جميعا إلا إذا كان المتحقق بها متحققا بإسقاط الإرادة والتدبير ، وما يقال في المقامات يقال في الأحوال من الأنس والقبض والبسط والفناء والبقاء وما إليها ، فكل هذه الأحوال لا إرادة للسالك فيها باعتبارها واردة عليه من الله ، كما أن أدبه الأكمل أن يكون السالك فيها منتقلا بإرادته من أحدها إلى الآخر، وبعبارة أخرى يكون فيها بلا تدبير واختيار .

لقد علق ابن عطاء الله فكرة العناية الإلهية بكل ما يناله السالك من مقامات أو يرد عليه من أحوال ، فهو لا يجعل المقامات كسبا للعبد بقدر ما يريد أن يجعلها منة من الله يمن بها على من يشاء من السالكين.

ومن ثم تحصل مقامات السلوك عند ابن عطاء الله بمحض العناية الإلهية ، وما كان من مدخل لإرادة السالك في تحققه بالمقامات فمن لازم أدبه ألا يراها منسوبة إلى إرادته وإنما إلى إرادة الله .

ويمضي ابن عطاء الله مع فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير إلى النهاية ، فيجعل مقامات السلوك – التي هي مظهر حقيقي لإرادة السالك – مردودة في النهاية إلى الإرادة الإلهية التي شاءت للسالك أن يتحقق بها ، وبهذا يكون الإنسان بلا فعل أو كسب على وجه التحقيق ، مع مؤاخذته على القصد أو الترك أو التقصير .

وبهذا يتبين كيف يتدرج السالك في مقاماته مسقطا لإرادته وتدبيره ، وكيف يتحقق في حياته التعبدية بما تقتضيه هذه المقامات من قواعد الأخلاق التي ترمي إلى أن يعيش السالك في وفاق تام مع الإرادة الإلهية والقدر .

أما عن صورة السالك بإزاء أحواله الواردة عليه فمما سبق في المبحث الثاني من خلال الكلام عن الأحوال عبر ابن عطاء الله عن فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير، والإيمان بالقدر والعناية الإلهية في كل مرة ، وصور لنا السالكَ بين أحوال أنسه وقبضه وبسطه وفنائه وبقائه بلا إرادة أو اختيار ، باعتبار أن هذه الأحوال واردة عليه بمحض إرادة الله وعنايته ، كما بين لنا أن من أدق معاني الفناء أن يفنى عن أفعال الله، فيسلبه الله إرادته واختياره ، فلا يرى السالك فاعلا غير الله على التحقيق .

وإلى جانب ذلك يصور ابن عطاء الله أكمل آداب الأحوال أن يكون السالك بلا إرادة أو تدبير ، حتى إن تحقق في نفسه بحال منها لم ينسب تحققه إلى إرادته ، أو إلى استعداده، ولهذا فإن الله كثيرا ما يورد واردات الأحوال عليه بغتة كي لا يدعيها بوجود الاستعداد بطاعاته وعباداتـــه ، أي باســـتعداده وإرادته ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله في الحكمة 69 :« قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد »[1].

فالواردات الإلهية التي توجب الأحوال ليست عنده إلا مواهب إلـــهية يهبها الله لعبـــاده وفي هـــذا المعنى يتفق ابن عطاء الله السكندري مع الصوفية القائلين بأن الحال :« معنى يرد على القلب مـــن غـــير تعمد ولا اجتلاب أو اكتساب »[2]، وأن :« الأحوال لهذا السبب " مواهب " وليست مكاسب ، وأنها تأتي من "عين الجود" لا ببذل المجهود »[3].

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 108.

[2] – أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص 32.

[3] – المصدر نفسه ، ص 32 .

الفصل الثالث

الوصول إلى المعرفة وشهود الأحدية.

المبحث الأول

المعرفة الصوفية : موضوعها وطريقها.

تمهيد .

1/ تعريف المعرفة الصوفية وموضوعها .

2/ المعرفة الفطرية في النفس .

3/ وسيلة المعرفة .

4 / منهج المعرفة الصوفية .

5/ السالك والمجذوب .

6/ العناية الإلهية في الوصول إلى المعرفة .

7/ المعرفة الصوفية وإسقاط التدبير .

- تمهيـــــــــــد :

رأينا في المبحث الثاني من الفصل السابق كيف يتدرج السالك في مقاماته وأحوالـه، وذكرنـا أن تدرجه في هذه الأحوال وتلك المقامات هو المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل مجاهدته لنفسه .

وبعد هذا يصل السالك إلى المعرفة بالله ، وهذا الوصول يكون في حال الفناء ، فيفنى السالك عن نفسه ويبقى بمعرفة ربه ، إذ يبين ابن عطاء الله أن الفناء إذا دام للسالك – وهو قلما يثبـت ويـدوم – يصير عادة راسخة وهيئة ثابتة ، ويعرج بالسالك إلى العالم الأعلى ، وهناك يطالع الوجـود الحقيقـي الأصفى ، وينطبع فيه نقش الملكوت ، ويتجلى له قدس اللاهوت ، وأول ما يتمثل له من ذلك العـالم جواهر الملائكة ، وأرواح الأنبياء والأولياء في صورة جميلة تفاض عليه بواسطتها بعض الحقائق ، وذلك في البداية، إلى أن تعلو درجة السالك عن المثال، ويكافأ بتصريح الحق في كل شيء . فإذا تحقق السالك في فنائه بمعرفة الحق ، فقد تحقق بالبقاء بالحق[1] .

يسمى السالك المتحقق بالمعرفة واصلا ، ووصوله إلى الله هو وصوله إلى المعرفة به ، وهو لـيس وصولا بالمعنى المفهوم بين ذوات الأشياء ، فإن الله يجل عن ذلك، يقول ابن عطاء الله في هذا للسالك في الحكمة 213 :« وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجلّ ربنا أن يتصل به شيء ، أو يتصـل هو بشيء »[2] . وبهذا يتره الصوفية الله تعالى عن المفهومات الإنسانية . وإذا وصل السالك إلى المعرفـة بالله ، فقد وصل إلى نهاية طريقه ، ولم يعد له مرقى ولا مرمى ، فالمعرفة بـالله إذا غايـة السـالكين ، ومنتهى سير السائرين[3] .

وفيما يلي من هذا المبحث نتبين فهم ابن عطاء الله للمعرفة بالله من حيث حـدها وموضـوعها ووسائلها وأقسامها وسائر ما يتعلق بذلك ، كما نتبين تطبيق ابن عطـاء الله لفكـرة إسـقاط الإرادة والتدبير في ميدان المعرفه ، وما يترتب على هذا التطبيق من نتائج.

---

[1] – ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص5-6.

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص259 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 259.

1- تعريف المعرفة الصوفية وموضوعها :

يعرف ابن عطاء الله المعرفة الصوفية أنها :« إدراك الشيء في ذاته و صفاته على ما هو به »[1] كما يقول « أن معرفة الباري تعالى أعسر المعارف و صفاته »[2] ، ومن ثم فهي على قسمين[3] :

- المعرفة عامة : وهي المفروضة على سائر المكلفين من إثبات وجوده و تقديسة عن ما لا يليق به ووصفه على ما هو عليه و بما وصف به نفسه تعالى[4].
- والمعرفة الخاصة : وهي حال عن شهود ذو قي[5] .

فالفرق بين العالم و العارف، أن العارف من أشهده الله ذاته و صفاته و أسمائه و أفعاله عن شهود و العالم من أطلعه الله على ذلك عن يقين لاعن شهود[6].

فالمعرفة الصوفية موضوعها هو الذات الإلهية من حيث صفاتها وأسماؤها وأفعالها ومن ثم فإن وجود الله تعالي تقصر دونه مدارك البشر سواء حسا أم عقلا أم قلبا ، لأنها مدارك محدودة . ولذا قال ابن عطاء الله :« أن المعرفة بالله أعسر المعارف و إدراك موضوعها على التحقيق من الأمور التي يقصر دونها البشر»[7] .

وبهذا يقطع ابن عطاء الله أن المعرفة الصوفية من حيث الموضوع أشد ما تكون غموضا، ولا يمكن الوصول إلى شيء من التفصيل في ذلك، ما لم يتأتى بسلوك طريق التصوف وذلك لخصوصيات منها:

- أن الحقائق التي تنكشف للصوفي في خلواته حقائق فردية ، لا يمكن بحال أن تتصف بالعموم.
- ما يتحدث عنه الصوفي من المعارف يكون بلغة الرمز والإشارة لعدم وفاء الألفاظ للمعاني العادية فضلا عن معارف الصوفي .
- يغلب على عبارة الصوفي الإبهام والتعقيد، مما يتعذر على الإنسان العادي أن يشارك الصوفي في تذوق ما يعبر عنه من معارف ولو شيء من التفصيل.

---

[1] - ابن عطاء الله ، المفتاح الفلاح ، ص46 .
[2] - المصدر نفسه ، ص46 .
[3] - المصدر نفسه ، ص 46 .
[4] - المصدر نفسه ، 46 .
[5] - المصدر نفسه ، 46 .
[6] - المصدر نفسه ، 46 .
[7] - ابن عطاء الله ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، ص38.

2/ المعرفة الفطرية في النفس :

استنادا إلى قوله تعالى :﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾[1]، يقرر ابن عطاء الله أن المعرفة فطرية في النفس وذلك لسبق وجودها قبل عالم الجسد حيث عرف الإنسان ربه وتجلى له واستنطقه وألهمه الإقرار بربوبيته، فشهده الإنسان ووحده، وأخذ عليه عهدا بذلك وذلك في عالم الذر قبل اتصال الأرواح البشرية في الأبدان[2] ، قال في الحكمة 257 :« أشهدك من قبل أن يستشهدك فنطقت بإلهيّته الظواهر ، وتحققت بأحديّته القلوب والسرائر »[3].

فلما هبطت الأرواح في الأبدان احتجبت المعرفة الفطرية بحجاب البشرية الكثيف، فستر الله بذلك سر خصوصيته في عباده، قال ابن عطاء الله في الحكمة 108 :« سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية وظهر بعظمة الربوبية في إظهار العبودية »[4].

والمعنى :« أن من حكمة الله تعالى أن ستر سر خصوصيته التي خص بها أولياءه من المعارف والأسرار، بظهور وصف البشرية أي الأحوال التي تعرض للبشر، فقد يكون بعض الأولياء خوّاصا مثلا ليستر خصوصيته بهذه الصفة فلا يعرفه كثير من الناس، ولولا ذلك لكان سر الله متبذلا غير مصون، في حين ظهر بعظمة الربوبية في إظهار أحوال العبودية، وهي الأحوال التي تطرأ عليهم فتقتضي افتقارهم إلى ربهم فبعجزك تتحقق قدرة مولاك وبفقرك تتحقق غناه، وبذلك تتحقق عزه »[5].

ويعبر عن ذلك ابن عطاء الله في الحكمة 155 فيقول :« ستر أنوار السرائر بكثائف الظواهر إجلال أن تبتذل بوجود الإظهار وأن ينادي عليها بلسان الاشتهار »[6]. والمعنى :« أنه سبحانه ستر أنوار قلوب أوليائه بالأحوال التي يتعاطونها كالصنائع لأجل صونها أن تبتذل ولذلك ترى أهلها يبخلون بها إلا بالرمز والإشارة أدبا مع مولاهم وصونا لنفيس ما خولهم وأعطاهم »[7] .

---

[1] - سورة الأعراف الآية 172 .

[2] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 15 .

[3] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 321.

[4] - المصدر نفسه ، ص149.

[5] - عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، ص90 .

[6] - المصدر نفسه ، ص 115.

[7] - المصدر نفسه ، ص 115.

لقد قرر الغزالي من قبل ابن عطاء الله أن المعرفة مركوزة في النفوس بالقوة كالبدر في الأرض والجوهر في قعر البحر[1] ، ومن الممكن أن يعمد السالك إلى قلبه بالتطهير ، ويرفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله بلا اكتساب[2]. وذهب إلى هذه الفكرة أيضا الشاعر الصوفي المصري ابن الفارض[3] ، حيث ذكر أن علم الصوفي الإلهامي من أعماق النفس التي تستمده من ذات نفسها وتفيضه على ذات نفسه ، وفي ذلك يقول ابن الفارض :

« وما هي إلا النفس عند اشتغالها بعالمها عن مظهر البشرية
تجلت لها بالغيب في شكل عالم هداها إلى فهم المعاني الغريبة
وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت بأسمائها قِدمًا بوحي الأبوة
....
فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة
تلقيته مني وعني أخذته ونفسي كانت من عطائي ممدتي »[4]

وإذا قرر ابن عطاء الله أن المعرفة فطرية في النفس ، إذ هي قبس من نوره أودعه قلوب أوليائه فإنها لن تأفل أبدا ، وذلك بخلاف المعرفة الناتجة عن طريق النظر والاستدلال بالآثار ، فهي تأفل بأفول الآثار ، قال في الحكمة 104 :« أنار الظواهر بأنوار آثاره ، وأنار السرائر بأنوار أصافه ، لأجل ذلك أفلت أنوارُ الظواهر ، و لم تأفل أنوار القلوب والسرائر ولذلك قيل:

إن شمس النهار تغرب باللّيـ ـل وشمس القلوب ليست تغيب »[5]

والمعنى :« أنه سبحانه أنار الظواهر أي المكونات بأنوار الكوكب والشمس والقمر التي هي آثار قدرته فنرى المكونات بذلك النور، ونأخذ منها ما ينفع ونحترز عما يضر، وأنار السرائر أي بواطن قلوب العارفين بأنوار أوصافه أي بالعلوم العرفانية والأسرار الربانية ، لأجل ذلك أفلت أي غابت أنوار الظواهر فيذهب نور الشمس في الليل ونور القمر في النهار ، لكونها ناشئة عن الحادث و لم تأفل أي تغب أنوار القلوب والسرائر لكونها ناشئة عن الصفات القديمة »[6]. فالمعبر عنها بالأوصاف أي: أوصاف الربوبية

---

[1] – أبو حامد الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص39-40 .

[2] – أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج3 ص 17-18 .

[3] – ابن الفارض: هو هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي (576-632هـ)، الصوفي المصري الأول بلا منازع ، ورأس شعراء الصوفية من العرب . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 233.

[4] – مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي ، ص179 .

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 192.

[6] – عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، ص86- 87 .

كالعظمة، والعزة، والجلال والجمال والكبرياء والكمال وغير ذلك من أوصاف الذات العليا، والذات لا تفارق الصفات[1]، واستشهاد ابن عطاء الله ببيت معبر سابق لغيره ، معناه أن شمس النهار وهي جملة الآثار تغرب بالليل، وكذلك شمس كل ظاهر تغرب بليله كالحياة بالموت والموجود بالفقد والغنى الظاهر بالفقر والعزة بالذل والقوة بالضعف والقدرة بالعجز إلى غير ذلك ، وأنوار قلوب أولياء الله لا كسوف لها ولا غروب[2].

3- وسيلة المعرفة :

يعرف ابن عطاء الله العقل بأنه الملكة المدركة للعلوم بواسطة الاستدلال، وهو وسيلة أهل النظر العقلي. ويعرف القلب بأنه الملكة المدركة للعلوم بواسطة الشهود الذوقي المباشر، فهو اللطيفة المدركة التي أودعها الله في الإنسان[3]، ويصفه بأنه موجب لا سالب إذ أنه يوصل إلا المعرفة الإيجابية اليقينية بالله[4].

أ- استعداد القلب للمعرفة :

يبين ابن عطاء الله أن القلب كلما زهد في الدنيا وعدم من الهوى والحرص والأمل وازداد إيمانه تم توحيده وإذا امتلأ بالتوحيد صار عرشيا وتنزه عن أوصاف البشرية تماما، وشرفت في الملأ الأعلى صفاته ، واكتملت بنور اسم الذات بصيرته ، وتخلق بأخلاق الله ، وصارت الأسماء الحسنى وصفه ونعته وصار محققا متبصرا فانيا في شهود المذكور عن ذكره ، وذلك معنى الحديث القدسي :« لا يسعني عرشي ولا كرسي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي »[5]، ومعنى هذا الحديث أن قلب الإنسان – على حد تعبير ابن عطاء الله – لا يسع مساحة ولا خيالا ولا حسا ولا حكما ، وإنما يسعه توحيدا وإيمانا وعلما ومعرفة وإيقانا ومحبة وإخلاصا ، فضلا من الله وتخصيصا[6].

وبهذا المعنى يصحح ابن عطاء الله المفاهيم فينفي ما يعلق بالذهن من التصورات تنزيها لله تعالى، كما ينفي عن الله الحلول في القلب أو التحيز في المكان ، مبينا أن المعرفة أمر معنوي يتحقق به قلب السالك متى زهد في الدنيا وقهر شهواته، ثم إن التحقق بالمعرفة مرده إلى إرادة الله وفضله وتخصيصه لا إلى كسب العبد واختياره.

---

[1] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص198.

[2] – أحمد زروق الفاسي ، شرح حكم العطائية ، تحقيق مصطفى مرزوقي ، دار الهدى عين مليلة ، الجزائر 2003 ، ص164.

[3] – ابن عطاء الله ، تاج العروس ، ص28 .

[4] – ابن عطاء الله ، القصد المجرد ، ص93 .

[5] – الحديث القدسي " لايسعني عرشي .....ووسعني قلب عبدي " أخرجه الفتني في تذكرة الموضوعات رقم 30.

[6] – ابن عطاء الله ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، ص 93-94.

وعن استعداد القلب للمعرفة بالتزكية و التصفية من الحظوظ والتوهمات والغفلات ، يقول ابن عطاء الله في عبارة بليغة قوية في الحكمة 13 :« كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته؟!، أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟! ، أم كيف يطمع في أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟! ، أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته؟! »[1].

و المعنى :« أن القلب الذي طبعت في مرآته صور المكونات فاشتغل بها ، وصار مقيد بالشهوات، فإنه لا ينال الأشواق ولا يدخل في حضره الكريم الخلاق، لأنه لم يتطهر من غفلاته الشبيهة بالجنابة، فيمنع منها كما يمنع الجنب من المسجد الذي هو محل المناجاة والاستجابة ، و الاستفهام في الجمل الأربعة إنكاري بمعنى النفي ، أي لا يكون إشراق القلب مع انطباع صور الأكوان التي هي كالظلمة في مرآته ، أي محل ناظره الذي هو البصيرة لما في ذلك من الجمع بين الضدين ، و لا يمكنه الرحيل إلى الله بقطع عقبات النفس مع كونه مكبلا بشهواته ، ولا يدخل حضرة الله ، أي دائرة ولا يته المقتضية للطهارة مع كونه لم يتطهر من جنابة غفلاته ، ولا يرجو أن يفهم دقائق الأسرار المتوقفة على التحرز من المعاصي مع كونه لم يتب من هفواته ، لذلك فالمطالب أربعة : إشراق القلب ،والرحيل إلى الحضرة ودخولها ، والإطلاع على أسرارها ، وكلٌ وسيلة لما بعده ، و الموانع أربعة : انطباع صور الأكوان في عين القلب ، و التكبل بالشهوات ، و عدم التطهر من جنابة الغفلات ، وترك التوبة من الهفوات »[2].

في إشارة من ابن عطاء الله إلى الواردات الإلهية التي ترد على القلوب ، ولكنها تمنع من الدخول إليه ، وذلك لانشغاله وحشوه بما سوى الله تعالى ، فيقول في الحكمة 205 :« ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محشوا بصور الآثار ، فارتحلت من حيث نزلت »[3] ، ويقول في الحكمة 206 :« فرغ قلبك من الأغيار يملأه بالمعارف والأسرار »[4]، والمعنى :« ...كثيرا ما ترد عليك أنوار عالم الغيب لتغنيك عن عالم الشهادة فتجد قلبك محشوا بصور عالم الشهادة فترحل عنك وتتركك محبوسا في يدها ، ففرغ قلبك أيها الفقير من الأغيار وهو ما سوى الله ، بحيث لايتعلق قلبك بشيء من الكون علويا أو سفليا ، دنيويا أو أخرويا ، حسيا أو معنويا ، كحب الخصوصية و غيرها من الحظوظ ، فإذا رحل قلبك من هذا العالم و لم يبق إلا محبة مولاه فإنه يملأ بالمعارف ، حيث يكشف عنك حجاب الوهم ، و يذهب عنك ظلمة الحس ، فتشاهد الأشياء كلها أنوار ملكوتية مشاهدة ذوقية تمكينية ،.....فالمعارف هي

---

[1] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 31.

[2] – عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، ص 26-27 .

[3] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 353 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 354 .

علوم المعرفة ، بحيث يعرف في كل شيء ، و لا ينكر شيئا ، و الأسرار أذواق تلك العلوم ، فالمعرفة تكون أولا علما و آخرا ذوقا »[1].

4 – منهج المعرفة الصوفية :

يتنوع منهج المعرفة الصوفية إلى نوعين : الاستدلال العقلي ، والشهود الذوقي .

قال ابن عطاء الله في الحكمة الأخيرة 264 :« الفكرة فكرتان ، فكرة التصديق و إيمان ،و فكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ،و الثانية لأرباب الشهود والاستبصار »[2]، و المعنى : « أن فكرة أهل التصديق والإيمان، هي سير القلب في ميادين الأغيار، فهم يتفكرون في المصنوعات، ليتوصلوا إلى معرفة الصانع وقدرته وعلمه وحياته وغير ذلك من سائر صفاته، وهم الذين قال الله فيهم ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾[3] . وفكرة أهل الشهود والعيان ، هي سير الروح في ميادين الأنوار ، قد انقلبت الأغيار في حقهم أنوارا ، و الدلائل مدلولات ، والغيب شهادة ، وهم الذين أطلعهم الله على سر قوله تعالى :﴿ قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[4].. »[5].

وأما اختصاص كل فكرة بأهلها، فمعناه :« أن أرباب الاعتبار هم عموم المؤمنين الذين لقلوبهم حياة، وأهل البدايات من سالكين الذين لم ينتهوا لمعاينة الحقيقية ، وأرباب الشهود فهم العافون على مراتبهم، الذين خرقت بصائرُهم كل حجاب ، فأبصروا الحق كرائي العيان »[6].

ومن ثم فإن ابن عطاء الله بين أن منهج الاستدلال في المعرفة[7] الذي يستدل فيه العارف بوجود الكائنات على وجود صانعها ، مستند إلى قوله تعالى :﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ ﴾[8]، وقوله تعالى :﴿ أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيفَ خُلِقَت ﴾[9]، وقوله تعالى :﴿ إِنَّ فِي خَلقِ السَّمَاوَاتِ

---

[1] – المصدر نفسه ، ص 354-355 .

[2] – عاصم إبراهيم الكيّالي ، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى سنة 2003م – 1424هـ ، ص114 .

[3] – سورة البقرة الآية 3 .

[4] – سورة يونس الآية 101.

[5] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص437 .

[6] – أحمد زروق ، شرح الحكم العطائية ، ص 322 .

[7] – ابن عطاء الله ، القصد المجرد ، ص 101.

[8] – سورة يونس الآية 101.

[9] – سورة الغاشية الآية 17.

وَالأَرضِ وَاختلاَفِ اللَيلِ وَالنَّهَارِ وَالفُلْكِ التِي تَجْرِي فِي البَحْرِ ... ﴾[1]، وقوله تعالى : ﴿ وَفِـي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾[2].

أما منهج الشهود الذي يتوصل به صاحبه إلى المعرفة بالله بالذوق المباشر – ويسميه ابن عطاء الله أحيانا بمنهج الاستدلال بالصانع على الصنعة[3] – فمستند إلى قوله تعالى :﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ ﴾[4]، وقوله تعالى : ﴿ وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا ﴾[5]، وقوله تعالى : ﴿ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ ﴾[6].

ومنهج الاستدلال العقلي في المعرفة بالله وإن كان ممكنا في رأي الشيخ ابن عطاء الله ، إلا أن المعرفة الحاصلة به من قبيل عدم الوصول إلى الله ، لأن الله حاضر دائما أبدا ؟ فمتى يغيب حتى يُستدل عليه ؟ ثم كيف يُستدل عليه بما هو مفتقر في وجوده إليه ؟ ، وهذا ما يقول ابن عطاء الله في الحكمة 29 :« شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه : المستدل به عرف الحق لأهله ، وأثبت الأمر من وجود أصله ، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه ، و إلا فمتى غاب حتى يُستدل عليه ؟ومتى بعُد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه ؟ »[7]، ويقول في عبارة أخرى من عبارات مناجاته في رقة وعذوبة :« إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟ »[8]. و المعنى :« أن الخلق قسمان وفريقان :

- قسم اختصهم بمحبته وجعلهم من أهل ولايته ،ففتح لهم الباب ، وكشف لهم الحجاب فاشهدهم أسرار ذاته ، و لم يحجبهم عنه بآثار قدرته .
- وقسم أقامهم لخدمته ، وجعلهم من أهل حكمته ، أسدل عليهم حجاب الوهم ، و غيب عنهم نور العلم و الفهم ، فوقفوا مع ظواهر القشور و لم يشهدوا بواطن النور مع شدة الظهور .

فأما أهل المحبة وهم أهل الولاية العرفان ، من أهل الشهود و العيان فهم يستدلون بالنور على وجود الستور ، فلا يرون إلا النور ، و بالحق على وجود الخلق فلا يجدون إلا الحق ، وبقدرته على

---

[1] – سورة البقرة الآية 164.

[2] – سورة الذاريات الآية 20-21.

[3] – ابن عطاء الله ، القصد المجرد ، ص 101.

[4] – سورة فصلت الآية 53.

[5] – سورة النساء الآية 79.

[6] – سورة إبراهيم الآية 10.

[7] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 49.

[8] – المصدر نفسه ، ص 347.

حكمته ، فوجدوا قدرته عين حكمته ، وحكمته عين قدرته ، فغابوا بشهود الحق عن رؤية الخلق ، إذ محال أن تشهده و تشهد معه سواه . وأما أهل الخدمة من أهل الحكمة فهم يستدلون بظهور الستور على وجود النور ، وبالخلق على وجود الحق ».[1]

ويتلخص مضمون الحكمة 29 أنه :« بعدان وفرقان بين مرتبتهما ، وإن اجتمعا في أصل المعرفة ووجه الاستدلال إذ لا يستوي من تعرف إلى الله بعقله ومن تعرف إليه بنوره ، بينهما من الحظ ما بينهما من السخط ، وهذا باعتبار النظر في الخلائق بحقائق التوحيد بعد عقد الإيمان الواجب ، إذ كلام القوم – أي الصوفية – في وجه أخص من كلام المتكلم والفقيه ، فالمستدل عليه هو الذي يسبق لقلبه فعل الخلق ثم يفنيهم بنظره لما يقتضي نفي التصوف عنهم ، كقولهم: يُعرف الله بنقض العزائم وتبديل الأوقات ، إلى غير ذلك فافهم »[2]

فمن يستدل عليه تعالى بمخلوقاته هم المريدون وأهل السلوك ، ومن يستدل به تعالى على المخلوقات هم المرادون أهل الشهود ، إذ جعل وجود المخلوقات مستفادا من وجوده تعالى، فأثبت وجود الحوادث من وجود أصله، وهؤلاء هم أهل الشهود وأهل الجذب الذين جذبتهم يد العناية إما ابتداء أو بعد السلوك وهم العارفون بربهم فلا يشهدون غيره، وحال من يستدل بالآثار والمخلوقات على وجوده فذلك من عدم الوصول إليه، لأن السالك يكون محجوبا بالآثار وذلك لوجود الحجاب ووقوفه مع الأسباب، وإلا فمتى غاب الحق حتى يستدل بمخلوقاته عليه، ومتى بعد حتى تكون الآثار الناشئة عن قدرته هي التي توصل إليه[3] .

وشرح ابن عطاء الله هذا المعنى بنفسه فقال :« واعلم أن الأدلة إنما تنصب لمن يطلب الحق ، لا لمن يشهده لأن الشاهد غني بوضوح الشهود عن أن يحتاج إلى دليل فتكون المعرفة باعتبار توصيل الوسائل إليه كسببه ثم تعود في نهايتها ضرورية ... ومن أعجب العجاب أن تكون الكائنات موصلة إليه، فليت شعري هل لها وجود معه ، حتى توصل إليه ؟ أو هل لها من الوضوح ما ليس له حتى تكون هي المظهرة له ؟ وإن كانت الكائنات موصلة إليه فليس لها ذلك من ذاتها لكن هو الذي ولاّها رتبة التوصيل فوصّلت، فما وصّل إليه غير إلاهيته ولكن الحكيم هو واضع الأسباب، وهي لمن وقف عندها و لم تنفذ قدرتُه، عينُ الحجاب »[4] .

---

[1] – إيقاظ الهمم شرح الحكم ، ص77 – 78 .

[2] – أحمد رزوق الفاسي ، شرح الحكم العطائية ، تحقيق: مصطفى مرزوقي ، ص78- 79.

[3] – عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، ص40.

[4] – ابن عطاء الله ، لطائف المتن ، تحقيق: عبد الحليم محمود ، ص26-27.

ويعتبر ابن عطاء الله أهل الاستدلال والبرهان كالعوام بالقياس إلى أهل الشهود والعيان ، فيقول :« وإن شئت قلت هما ولايتان: ولاية دليل وبرهان ، وولاية شهود وعيان ، فولاية الدليل والبرهان لأهل الاعتبار ، وولاية الشهود والعيان لأهل الاستبصار ، فلأهل الولاية الأولى قوله تعالى :﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾[1]، ولأهل الولاية الثانية قوله سبحانه وتعالى :﴿ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرهُمْ فِي خَوضِهِمْ يَلعَبُونَ ﴾[2]، وأرباب الدليل والبرهان عوام عند أهل الشهود والعيان ، لأن أهل الشهود والعيان قدّسوا الحق في ظهوره عن أن يحتاج إلى دليل يدل عليه ، وكيف يحتاج إلى دليل من نصب الأدلة ؟ وكيف يكون معرَّفًا به وهو المعرف له ...!؟ »[3].

يسمى ابن عطاء الله المعتمدين على منهج الاستدلال العقلي – إذا كانوا من الصوفية – بالسالكين ، كما يسمي المعتمدين على منهج الشهود الذوقي من الصوفية بالمجذوبين ، ونتبين فيما يلي الفرق بينما.

5- السالك والمجذوب :

تلخص لدينا أن ابن عطاء الله يقسم أهل التصوف بالقياس إلى المعرفة بالله إلى فريقين:

- الفريق الأول "السالكون "، وهم الذين يستدلون بوجود آثار الله على وجود أسمائه، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبثبوت أوصافه على وجود ذاته .

- والفريق الثاني " المجذوبون "، وهم الذين يكشف الله لهم عن كمال ذاته كشفا مباشرا ، فيعرفون الله منذ البداية ، ثم يُردُون من معرفة الذات إلى شهود الصفات ، ومن شهود الصفات إلى التعلق بالأسماء ، ثم من التعلق بالأسماء إلى وجود الآثار[4].

يسمي ابن عطاء الله طريق السالكين في المعرفة بالترقي ، وطريق المجذوبين بالتدلي ، وإلى هذا الفرق بين طريق السالكين وطريق المجذوبين يشير في الحكمة 250 :« دل بوجود آثاره على وجود أسمائه، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته ، إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه . فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المجذوبين ،

---

[1] – سورة فصلت الآية 53.

[2] – سورة الأنعام الآية 91.

[3] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 25.

[4] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 425.

وبداية السالكين نهاية المجذوبين ، ولكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا في الطريق : هذا في ترقيه ، وهذا في تدليه »[1].

والمعنى :« أن عباد الله المخصوصين بسر الخصوصية هم في سيرهم إلى قسمين :

منهم من يبدأ بالجذب ثم يرد إلى السلوك، ثم يدركه الجذب ثم يصحو. فأرباب الجذب يكشف لهم أولا من غير مجاهدة عن شهود الذات، فيسكر بشهود نورها، فينكر الواسطة أصلا، وينكر الشرائع إلا أنه مغلوب، ثم يرد من شهود الذات إلى شهود الصفات، فلا يرى إلا صفات الحق تكثفت وظهرت وينكر الأثر . ثم إذا شهد الصفات تعلق بالأسماء اللازمة لها، ثم يرجع إلى شهود آثاره فيقوم بأحكام عبوديته.

والسالكون على عكس هذا، فيستدلون بوجود آثاره على وجود أسمائه، وبوجود أسمائه على وجود صفاته، وبوجود صفاته على وجود ذاته .

فنهاية السالكين - وهي شهود الذات - بداية المجذوبين، ونهاية المجذوبين - وهي شهود الأثر- بداية السالكين ولكن ليس بمعنى واحد- أي ليس في اتجاه واحد- بل أحدهما نازل يشهد الأشياء بالله والآخر صاعد يشهد الأشياء بنفسه لله فربما التقيا في الطريق هذا في ترقيه، وهذا في تدليه فإذا وصلا معا اجتمعا في مقام البقاء .

والمترقي أكمل من المتدلي في التربية، لأنه قاسى شدائد الطريق وأهوالها، بخلاف المجذوب فإنه كان محمولا وهو نادر، إذ الغالب على الناس السلوك ثم الجذب، والطريقة الشاذلية الغالب عليها الجمع بين الجذب والسلوك من أول قدم »[2].

وفي تعريف مصطلحات هذه الحكمة يقول أحمد زروق :« الجذب أخذه الحق تعالى قلبَ عبده دون مهلة، بوجه لا يبقى فيه متسع لغيره. والكشف الإيضاح والبيان وكمال الذات الكريمة ما هي عليه من الجلال والجمال والعظمة التي تحار العقول في أدنى جزء من أسباب التذكير بها فضلا عن العلم بها، ومعنى كشفه تعالى للمجذوب عن كمال ذاته، هو أن يبدو لقلبه من التعظيم والإجلال ما يستغرقه استغراقا لا يشعر معه معنى من المعاني ولامبنى من المباني ولا يقع له تفصيل ولا علة، بل مجرد العظمة والجلال دون زائد فافهم »[3].

ويقول أيضا :« أما السالكون جمع سالك وهو الطالب للتحقيق بالحقيقة من وجه العمل بالطريقة، ومعنى كون طريقه عكس طريق المجذوب من حيث الترتيب في العمل والشهود، إذ أول ما يبدو للسالك اتساع أفعال الحق سبحانه فيتحصل له التعظيم من هذا الوجه ويكون حاله فيه إسقاط

---

[1] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 218.

[2] - ابن عجيبة الجسني ، إيقاظ الهمم ، ص425- 426.

[3] - أحمد زروق ، شرح الحكم العطائية ، ص 309.

التدبير، وعمله امتثال الأمر والاستسلام للقهر بحالة لا يمكنه أن يخالفها في ذلك ، ثم يبدوا ما تعلقت به الأفعال من النسب الإلهية في الأفعال كالكرم والانتقام والرحمة وضدها وغير ذلك على تفاصيله ، ويختلف عمله في ذلك على حسب ما بدا له من النسب جملة وتفصيلا .

وإذا تحقق بذلك بدا له من حقائق الأسماء مجموع معانيها، فيبدوا له من معاني الصفات ما يستغرق ما عنده من معاني الأسماء فيقف في بساط الإجلال والتعظيم، وعمله آخرا كعمله أولا وإن اختلف بساطه ، ثم يبدوا له من عظمة الصفات وإحاطتها عظمة الذات الكريمة التي لا تصح عظمة الصفات بدون عظمتها. وكل بساط يبدو له ما يذهله عن النظر لغيره والعمل بحكم سوى حكمه، ويكون فيه قائما بحكم الحقيقة مع وجود الشريعة ، لكن يختلف بساطه في ذلك.

فإذا انتهى إلى حد تعظيم الذات الكريمة، كان بساطه تعظيم الربوبية مطلقا في التزام العبودية، وبحسب هذا فنهاية السالك بداية المجذوب صورة ومعنى وإن اتفقا في الحقيقة فقد اختلفا في البساط »[1].

ويمكن تقسيم الناس إلى أربعة أقسام كما قال ابن عجيبة :« واعلم أن الناس في الجملة على أربعة أقسام: سالكون فقط، ومجذوبون فقط، وسالكون ثم مجذوبون، ومجذوبون ثم سالكون، فالأولان أي السالكون فقط والمجذوبون فقط لا يصلحان للتربية والإرشاد ، أما السالك فقط فلأنه ظاهري محضي فلا نور له في باطنه يجذب به. وأما المجذوب فقط فلا سلوك عنده يسير به ، والآخران يصلحان للتربية مع أفضلية الأول »[2].

وعليه فإن شهود المجذوب لله إدراك لا يستند إلى الحس وأدواته ولا إلى العقل وملكاته ، بل هو إدراك وجداني مباشر يتم في حال الغيبة عن الحس أي الفناء ، وكذالك مالا يخضع للدراسة العلمية والتجريبية لخصوصيته المتميزة بالذاتية ولا ينفع فيه البحث من أجل الأحكام عليه بالإنصاف ، ما لم يكن الباحث نفسه صوفيا تهيأ له مثل هذا الإدراك[3].

6- العناية الإلهية في الوصول إلى المعرفة:

بين لنا ابن عطاء الله أن الوصول على المعرفة يكون بالشهود الذوقي المباشر كالعيان وهو أكمل حالا من الاستدلال العقلي بالبرهان ، وإذ يفضل حال المجذوب على حال السالك مرد ذلك إلى القسمة الربانية والعناية الإلهية التي لا تستند إلى علة ولا تقبل التعليل قال تعالى ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[4].

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 310-311 .

[2] - ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 126.

[3] - أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري ، ص 235 .

[4] - سورة الأنبياء ، الآية 23 .

ومعنى ذلك أن الوصول إلى المعرفة بالله ليس بمجاهدات السالك وأعمال طاعاته المختلفة ، لأنه لو كان كذلك لكان معللا بإرادة الإنسان ، وليست للإنسان إرادة حقيقية إلى جانب إرادة الله، ومن ثم يكون الوصول إلى الله بمحض عناية الله . ولكن ما الذي يمنع من أن يكون هناك من العباد من يخصهم الله بهذه العناية من أول الأمر فيُعرِّفهم بذاته معرفة مباشرة دون أن يكون لهم معاناة المجاهدات ، ومقاساة الترقي في الأحوال والمقامات ، والله لا يسأل عما يفعل[1].

وبهذا يجعل ابن عطاء الله لفكرة العناية مكانا بارزا في منهجه الصوفي ، ويذهب إلى أن المجذوب هو شخص اختصه الله بعنايته فعَرَّفه بذاته من أول الأمر ، وطوى له الطريق إليه ، ففاته بذلك ما يكون في هذا الطريق من المشقات والمتاعب ، وفي هذا المعنى يقول :« لا تظنن أن المجذوب لا طريق له ، بل له طريق طوتها عناية الله فسلكها مسرعا إلى الله عجلا ، وكثيرا ما تسمع عند مراجعات المنتسبين للطريق أن السالك أتم من المجذوب ، لأن السالك عرف الطريق وما توصل إليه ، والمجذوب ليس كذلك ، وهذا بناء منهم على أن المجذوب لا طريق له ، وليس الأمر كما زعموا ، فإن المجذوب طويت له الطريق و لم تطو عنه ، ومن طويت له الطريق لم تفته و لم تغب عنه ، وإنما فاته متاعبها وطول أمدها ... »[2].

ولهذا اختص ابن عطاء الله والشاذلية الذين اقتفوا أثره من بعده بسلوك الجذب ، حتى صار مذهبهم في المعرفة هو شهود الحق من أول قدم ، أي بمعنى شهود الحق في بداية الطريق لا في نهايته ، ويبين لنا الشيخ زروق[3] أن رتبة الجذب عند ابن عطاء الله وعند الشاذلية هي رتبة العارف على التحقيق، ولا كذلك رتبة السالك التي يحوم حولها الغزالي ومن نحا نحوه من الصوفية ممن يجعلون المعرفة بالله نهاية الطريق إلى الله لا بدايته ، وطبيعي أن يفضل الشيخ زروق – وهو من الشاذلية أيضا – الاتجاه الأول في المعرفة ، وهو اتجاه السكندري ، على اعتبار أنه يوافق الإيمان ، ويلائم الطبع، ويحقق ما تهدف إليه الشريعة من تقوية اليقين والتحقق بأعمال المتقين من أول الأمر ، فيقول في قاعدة من قواعده :« تنوع الفرع بتنوع أصله ، وقد تقدم أن أصل التصوف مقام الإحسان ، وهو متنوع إلى نوعين : أَن تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، وَإِلا فَإِنَّهُ يَرَاكَ فالأول رتبة العارف ، والثاني رتبة من دونه ، وعلى الأول تحوم الشاذلية ومن نحا نحوهم ، وعلى الثاني يحوم الغزالي ومن نحا نحوه ، والأول – رتبة الشاذلية – أقرب لأن غرس شجرتها مشير لقصد

---

[1] – المرجع نفسه ، ص 235 .

[2] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 111.

[3] – زروق : هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي (ت899هـ) ، من أهل المغرب قرأ بمصر وتوفي في تكرين من طرابلس المغرب . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 152.

ثمرتها ، ومبناها على الأصول التي يحصل لكل مؤمن وجودها ، فالطباع مساعدة عليها ، والشريعة قائمة فيها ، إذ مطلوبها تقوية اليقين وتحقيقه بأعمال المتقين »[1].

ويقول ابن عياد الشاذلي أيضا في بيان الفرق بين طريق الشاذلية وطريق الغزالي في المعرفة، ومبينا اختصاص الشاذلية بالجذب ما نصه :« وأما علم الأحوال والمنازلات وما يجري فيها من آداب ومعاملات ، وذلك هو الذي اختص به أهل هذا الشأن ، فللناس فيه طريقان : طريق رؤية الحق من أول قدم ، والعمل على ذلك بالانحياز إليه - يقصد إلى الحق -، وهو طريق الشاذلية ومن نحا نحوهم ، وطريق رؤية النفس واطّلاع الحق عليها والعمل على ذلك ، وهي طريق الغزالي ومن جرى مجراه ، وكل منهما مستند للحديث :﴿ أَن تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ﴾ ، وهذا للأولين أي الشاذلية ، ﴿ إِن لَمْ تَكُن تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ ﴾ هذا للآخرين - يقصد الغزالي ومن جرى مجراه - »[2].

والنتيجة أن فهم ابن عطاء الله السكندري في المعرفة من ناحية لا يُخرج المعرفة الاستدلالية العقلية التي ينتقل فيها الذهن من معنى إلى معنى عن مجال التصوف بالكلية ، بل يعتبرها حالا لسالك الطريق الصوفي ، وغاية ما في الأمر أنها أقل كمالا من المعرفة الشهودية التي يتحقق بها المجذوب كشفا ، وبهذا لا يحقّر من شأن العقل على نحو ما يحقّر من شأنه كثير من الصوفية ، ومن ناحية أخرى يجعل معرفة المجذوب بالله بمحض عناية الله وإرادته التي شاءت أن يطوى له الطريق كله من أوله إلى آخره ، وبذا يبرز ابن عطاء الله في نظرية المعرفة الصوفية فكرة حصول هذه المعرفة في بداية الطريق ، لا حصولها في نهايته كما يذهب إليه الغزالي وغيره من الصوفية .

ولا بد في طريق المعرفة من إسقاط التدبير وهو ما سنعرض له فيما يلي.

7- المعرفة الصوفية وإسقاط التدبير:

يقرر ابن عطاء الله أن المعرفة بالله حاصلة للنفس الإنسانية في عالم الذر منذ عهد "ألست بربكم"، وهي بمحض تدبير الله قال في التنوير :« إعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك ، وقام لك في كل ذلك بوجود إبرازك ، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير ، يوم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته ، وتجلى لك فشهدته ، واستنطقك وألهمك الإقرار بربوبيته فوحدته ...»[3].

---

[1] - أحمد زروق ، قواعد التصوف ، القاعدة رقم 56.

[2] - ابن عياد الشافعي ، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، ص 61-62.

[3] - ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 8-9.

وتفصيل ذلك أن إقرار العبد بربوبية الله في عالم الذر معناه الإقرار بإسقاط التدبير معه وعدم منازعته فيما هو من شأنه . وإقرار العبد بإسقاط التدبير مع الله هو معاقدة كانت قبل أن تكون النفس – التي هي محل الاضطراب والتدبير مع الله – في البدن ، فلما حلت النفس بالبدن وتلبست به وقع التدبير منها، وهذا يعني أن المعرفة بالله احتجبت بحجاب البشرية الكثيف ، ومتى يصل ما السالك إلى المعرفة، ومشاهدة أسرار الملكوت، ووجود المواجهة والمعاينة، فإنه يتحقق بإسقاط التدبير مع الله تحققا تاما، وفي هذا كله يقول ابن عطاء الله :« ولقد عاهد اللهُ سبحانه وتعالى العبادَ أجمع على إسقاط التدبير معه بقوله تعالى :﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى ﴾[1]، لأن إقرارهم بأنه ربهم يستلزم إسقاط التدبير معه ، فهذه معاقدة كانت قبل أن تكون النفس التي هي محل الاضطراب المدبرة مع الله تعالى ، ولو بقي العبد على تلك الحالة الأولى التي هي كشف الغطاء و وجود الحضرة لما أمكنه أن يدبر مع الله ، فلما أسدل الحجاب وقع التدبير والاضطراب ، فلأجل ذلك أهلُ المعرفة بالله مشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله »[2].

وإضافة إلى ذلك التفضيل فإن ملاك المعرفة عند ابن عطاء الله هو عدم نسبة السالك المعرفة إلى نفسه ، لأنه لا تعلق لها بأعمال مجاهداته كثرت أو قلت ومتى أراد الله أن يوردها عليه أوردها عليه كيفما شاء ومتى شاء ، ولن تكون أعمال مجاهدته علة ما يورده الله عليه منها ، إذ أفعال الله تتنزه عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، ومن ثم لا ينبغي أن يقف المريد مع أعمال مجاهداته فييأس من حصول المعرفة إذا قلت أو يتوقع حصول المعرفة إذا كثرت ، وفي هذا يقول في الحكمة 08 :« وإذا فتح لك وجة من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك ، فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك، ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك والأعمال أنت مهديها إليه ، وأين ما تهديه إليه مما هو مورده عليك ؟ »[3]، والمعنى :« إذا فتح لك الفتاح أيها المريد وجهة أي جهة من جهات التعرف وتلك الجهة كالأمراض والبلايا والفاقات فإنها سبب لمعرفة الله تعالى بصفاته ،كاللطف والقهر وغيرهما، فلا تبال أيها المريد إن قل عملك ولا تغتم مع تلك الجهة ولا تهتم بقلة الأعمال ، إن الله تعالى يقول في الحديث القدسي :﴿ إِذَا ابْتَلَيتُ عَبْدِي الْمُؤْمِنْ فَلَمْ يَشْكُنِي إِلَى عُوَّادِه أَنشَطْتُهُ مِنْ عِقَالِي، وَأَبْدَلْتُهُ لَحْمًا خَيرًا مِن لَحْمِه وَدَمًا خَيرًا مِنْ دَمِه وَلِيَسْتَأنِفِ العَمَلَ﴾[4]، يعني أنه يخرج من ذنوبه كيوم ولده أمه، ولا يحاسب على

---

[1] – سورة الأعراف الآية 172.

[2] – المصدر نفسه ، ص 12.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 16.

[4] – رواه الحاكم في المستدرك ج1 ص349 ، وصححه الحاكم ووافق الذهبي على تصحيحه .
– والبهيقي في سننه ج3 ص375 من حديث أبي هريرة .

الأعمال السيئة السالفة وورد أن الله تعالى يقول للكرام الكاتبين عند مرض عبده المؤمن :﴿ اكْتُبُوا لِعَبْدِي مَا كَانَ يَعْمَلُ صَحِيحًا مُقِيمًا ﴾[1]، فصح أنه ما فتح تلك الجهة لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك بواسع فضله عليك، ولا شك أن هذا أعظم من كثرة الأعمال التي تطالب بوجود سر الإخلاص فيها، كما أشار إلي ذلك بالاستفهام التقريري بقوله : ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك..»[2].

وأما كيف يواجه العبد هذه الفتوحات والتعرفات التي ظاهرها جلال وباطنها جمال، فيقول ابن عجيبة :« إذا تجلى لك الحق تعالى باسمه الجليل أو باسمه القهار، وفتح لك باب وجهة لتعرفه منها، فاعلم أن الله تعالى قد اعتنى بك وأراد أن يجتبيك لقربه ويصطفيك لحضرته ، فالتزم الأدب معه بالرضى والتسليم، وقابله بالفرح والسرور و لا تبالي بما يفوتك بها معها من الأعمال البدنية، فإنما هي وسيلة للأعمال القلبية ، فإنه ما فتح هذا الباب إلا و هو يريد أن يرفع بينك و بينه الحجاب ، ألم تعلم أن التعرفات الجلالية هو الذي أوردها عليك لتكون عليه واردا ، و الأعمال البدنية أنت مهدبها إليه لتكون إليه بها واصلا ، و فرق كبير بين ما تهديه أنت من الأعمال المدخولة والأحوال المعلولة ، وبين ما يورده عليك الحق تعالى من تحف المعارف الربانية و العلوم الدينية ، فطب نفسا أيها المريد بما يترل عليك من هذه التعريفات الجلالية ، و النوازل القهرية ، و مثل ذلك كالأمراض و الأوجاع و الشدائد والأهوال وكل ما يثقل على النفس ويؤلمها كالفقر والذل وأذية الخلق ، و غير ذلك مما تكرهه النفوس ، فكل ما يترل بك من هذه الأمور فهي نعم كبيرة و مواهب غزيرة تدل على قوة صدقك ، إذ بقدر ما يعظم الصدق يعظم التعرف : أَشَدُّ كُمْ بَلاَءً الأَنبِيَاءُ فَالأَمثَلُ فَالأَمثَلُ ، والصدق متبوع ، و إذا أراد الله أن يطوي مسافة البعد بينه وبين عبده سلط عليه البلاء حتى إذا تخلص و تشحر صلح للحضرة ،كما تصفى الفضة والذهب بالنار لتصلح لخزانة الملك ، وما زالت الشيوخ و العارفون فرحون بهذه النوازل ويستعدون لها في كسب المواهب ..... و اعلم أن هذه التعرفات الجلالية هي اختبار من الحق و معيار للناس ، و بها تعرف الفضة والذهب من النحاس ، فكثير من المدَّعين يظهرون على ألسنتهم المعرفة واليقين ، فإذا وردت عليهم عواصف رياح الأقدار ألقتهم في مهاوي القنط والإنكار ، من ادَّعى ما ليس فيه فضحته شواهد الامتحان ».[3]

وبهذا تتجلى فكرة إسقاط الإرادة والتدبير في المعرفة ، فهو من ناحية يرى أن المعرفة بالله على التحقيق هي المعرفة بإسقاط التدبير مع الله إسقاطا تاما ، وهو أمر فطري في الإنسان تحقق به في عالم الذر منذ عهد " ألست "، ومن ناحية أخرى لا ينسب حصول المعرفة إلى أعمال المجاهدات ، كثرت أم

---

[1] – رواه البخاري ج6 ص95 ، كتاب الجهاد ، باب يكتب للمسافر ما كان يعمل في الإقامة .

[2] – عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، ص21-22.

[3] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص27 -28 .

قلت ، إيمانا منه بأن الإنسان لا إرادة له على التحقيق وبأن حصول المعرفة يكون بمحض العناية الإلهية ، فكم من عابد مجتهد لم يصل ، وكم من عبد اختصته العناية الإلهية فطوت له الطريق كله دون تكلف مشقة أو معاناة ترق .

المبحث الثاني :

وحدة الشهود في الوجود.

* تمهيد .

1- شهود الأحدية في الوجود .

2 - معنى الأحدية .

3 - أقسام العارفين حسب شهود الأحدية .

4 - شهود الأحدية وإسقاط التدبير .

5 - بين وحدة الشهود ووحدة الوجود .

تمهيـــــد :

بعد أن يتحقق الصوفي في نهاية طريقه بالمعرفة بالله ، ينتهي من هذه المعرفة إلى شهود الله الأحد، شهودا يقوم على دعائم من الذوق الصوفي ، لا البرهان العقلي .

وهذا فهم في تفسير الوجود يعبر عنه ابن عطاء الله بوحدة الشهود أو شهود الأحدية في الوجود، ومؤداه أن الله هو الموجود الحقيقي باعتبار جميع مراتب الوجود وما سواه من الأكوان لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي ، وإنما وجوده الذي نظنه حقيقيا أمر متوهم .

ولبيان شهود الأحدية عند ابن عطاء الله ، نتعرض في هذا المبحث لتفسير ابن عطاء الله للوجود ، وتصوره لمراتبه ، ثم لصلة الله بالإنسان وبالعالم ، ونتبين كيف يشهد العارف الأحدية ، وأقسام المشاهدين لها ، ونوضح ارتباط شهود الأحدية بإسقاط التدبير ، ونختم المبحث بفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود .

1- شهود الأحدية في الوجود :

شهود الأحدية في الوجود يكون ذوقا وعيانا ، وهو لازم المعرفة بالله ، يقول ابن عطاء الله مبينا ذلك :« لو عرف – الصوفي- الله تعالى أغناه وجوده عن كل موجود ، واستغنى به عن كل مفقود ، ومن فقد الله لم يجد شيئا ، ومن وجده لم يفقد شيئا ، وكيف يفقد شيئا من وجد الظاهر في كل شيء ؟ فما سوى الله عند أهل المعرفة لا يتصف بوجد ولا بفقد ، إذ لا يوجد غيره معه لثبوت أحديته ، ولا فقد لغيره لأنه لا يفقد إلا ما وجد ، ولو انتهك حجاب الوهم لوقع العيان على فقد الأعيان ، ولأشرق نور الإيقان فغطى وجود الأكوان »[1].

فالعارفون في معرفتهم وفي شهودهم لأحدية الله في الوجود مستمدون من بحار الأنبياء والرسل، يقول في ذلك :«... أهل المعرفة بالله تعالى مشاهدون لأحديته ، ولا يشهدون مع الله مُلكا ، فما ظنك بالأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وأهل التوحيد والمعرفة إنما غرفوا من بحارهم واقتبسوا من أنوارهم ؟ »[2].

أ- وجود الموجودات ومراتبها:

يقرُّ ابن عطاء الله إلى أن الله تعالى هو الذي أوجد الموجودات ، وجميع الموجودات التي أوجدها الله خاضعة لنعمتين هما نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد، فنعمة الإيجاد هي الفعل الذي يخرج الله به الموجود من عدمه السابق إلى وجوده اللاحق في هذا العالم ، أما نعمة الإمداد في الفعل الذي يتعلق بالموجودات بعد إيجادها فيه، ذلك أن كل موجود في الوجود محتاج إلى ما يحفظ عليه دوام الوجود والبقاء ، أو يحتاج إلى ما يدفع عنه العدم اللاحق ، لذلك يمده الله بإمداده ليستمر له الوجود ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله في الحكمة 97 :« نعمتان ما خرج موجود عنهما ، ولا بد لكل مُكَوَّن منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد »[3]، ويقول أيضا مبينا أن وجود الله هو الذي يحفظ وجود العالم فيقول :« أمد – الله – كل موجود بوجود عطائه ، وحفظ وجوده – أي وجود الله – وجود العالم بإمداد بقائه »[4]، ويبين أن وجود العالم ودوام وجوده، بمحض فضل الله وإنعامه عليه وذلك في الحكمة 98 :« أنعم عليك أولا بالإيجاد وثانيا بتوالي الإمداد »[5].

---

[1] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 61.

[2] – المصدر نفسه ، ص54.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 132.

[4] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 52.

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 133.

هكذا يتصور ابن عطاء الله الموجودات بما فيها الإنسان مستند في وجودها ودوام وجودها إلى الله ، فهو وحده الذي يثبت لها رتبة الوجود بإخراجها من العدم ، ثم بتوالي إمداده عليها ، ولولا ذلك ما وجدت وما استمر الوجود لها .

تشترك الموجودات في نعمتي الإيجاد والإمداد ، وتختلف من حيث رتبة وجودها ، وقد أراد الله لها ذلك لتظهر مختلف تعلقات إرادته وسعة مشيئته ، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :«... خلق – الله – الموجودات وتفضل عليها بالإيجاد ونعمة الإمداد ، وربما يفهم من هاهنا قوله تعالى :﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[1]، ولكن لما اشتركت الموجودات في إيجاده وإمداده، أراد الحق تعالى أن يميز بعضها على بعض ليظهر سعة تعلقات إرادته واتساع مشيئته ، فميز بعض الموجودات بالنمو كالنبات والحيوان البهيمي والآدمي ، فظهرت القدرة فيه ظهورا أجلى من ظهورها في الموجودات الغير نامية. فلما اشتركت هذه الثلاثة في النمو أفرد الحيوان الآدمي وغير الآدمي بوجود الحياة ، فشارك الآدمي في ذلك الحيوان البهيمي ، فظهر بقدرته فيه ظهورا أجلى من ظهوره في الناميات ، فأراد أن يميز الآدمي عنه فأعطاه العقل ، وفضله لذلك على الحيوان ، وأكمل به نعمته على الإنسان ... »[2].

فاختلاف مراتب الموجودات هو – في فهم ابن عطاء الله – دال على قدرة الله واتساع مشيئته وإرادته ، وكون الإنسان على رأس الموجودات ، فلأن الله وهبه العقل فصار لذلك أفضل الموجودات بإطلاق . فالإنسان عنده متضمن لأسرار الوجود كله سفلية وعلوية ، وجامع لعالمي الملك والملكوت ، ففيه إذن الجانب الإلهي ، وهو لهذا جوهرة الوجود بأسره ، وفي ذلك يقول في الحكمة 245 :« جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وأنك جوهرة تنطوي عليها أصداف مكنوناته »[3].

والمعنى :« أن الإنسان مجموع من الجسد والروح ، فهو بنفسه عالم متوسط ، مركب من ملك وملكوت ... أي لست ملكا فقط ولا ملكوتا فقط، بل جعلك متوسطا بينهما ، ولكن عبارة الشيخ فيها إلغاز وتدقيق إشارة وعلمنا كله إشارة»[4]. وبهذا فإن الكون كله لا يسع الإنسان إلا من حيث حقيقته الجثمانية ، أما حقيقته الروحانية فلا يسعها شيء لأنها من أمر الله ، وذلك قوله في الحكمة 246 :« إنما وسعك الكون من حيث جثمانيتك، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك »[5]. والمعنى :« أن

---

[1] – سورة الأعراف الآية 56.

[2] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 24-25.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 313.

[4] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 417-418.

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 314.

الروح إذا تصفت وتطهرت من كدورات الحس عرجت إلى عالم الجبروت ، فلم يحجبها عن الله أرض ولا سماء ، ولا فلك ولا عرش ولا كرسي، بل يصير ذلك في جوفها شيء تافه، وهذا أمر مذوق عند العارفين ، ...الذين غلبت روحانيتهم على بشريتهم ، فصاروا روحانيين ملكوتيين ، أشباحهم مع الخلق وأرواحهم مع الحق ، فقد وسعك أيها الإنسان الكون ، وحصرك من حيث جثمانيتك وبشريتك وهيكلك المحصور و لم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك ، ... ولذلك قيل الصوفي لا تقله الأرض ولا تظله السماء »[1]، وإضافة إلى هذا وذاك فإن الله قد :« جعل محل معارفه وتوحيده ومحبته وأسراره قلب الإنسان »[2]، وهذا مما يدل على علو منزلة الإنسان بالقياس إلى جميع الموجودات .

ونتيجة القول، أن الموجودات التي أوجدها الله تتمايز من حيث رتبة وجودها ، فأعلاها الإنسان لتميزه بنعمة العقل ، ولجمعه بين عالمي الملك والملكوت ، وباحتوائه على المعرفة ، ويلي هذا الإنسان في مراتب الوجود الحيوان ثم النبات ثم الجماد .

ب- صلة الله بالإنسان :

يذهب ابن عطاء الله إلى أن الله قد أوجد الإنسان ليجعله أعظم جلاء لظهوره تعالى من حيث ذاته وصفاته ، وليودع فيه الأسرار العرفانية والأنوار الإلهية ، لا كسائر الموجودات فليس لها من هذه الأنوار وتلك الأسرار نصيب ، وإنما أوجدها الله ليظهر فيها بصفتي القوة والاقتدار فحسب ، وإلى ذلك يشير بقوله :« الله نور السماوات والأرض، نوّر سماوات الأرواح بمشاهدته ، ونوّر أرض النفوس بطاعته وخدمته ، وجعل قلوبهم – أي قلوب العارفين - مجلاة لذاته ولظهور صفاته . أظهرهم - أي أفراد الإنسان- ليظهر فيهم خصوصا ، وهو الظاهر في كل شيء عموما ، ظهر فيهم بأنواره وأسراره ، كما ظهر فيهم وفيما عداهم بقوته واقتداره ...»[3].

وظهور الله في الإنسان ، لا يعني حلولا أو امتزاجا أو اتحادا بالمفهوم الحسي وإنما يعني أن الله يظهر بصفاته فحسب في الإنسان مع تمايز الله عن الإنسان تميزا تاما ، وبهذا يتره السكندري الله عن كل ما يتعلق بذهن الإنسان من التصورات ، ويقول عن تتريه الله عن الحلول وغيره من التصورات الإنسانية :«... روى عن الله تعالى أنه قال في الحديث القدسي :﴿ لاَ يَسَعُنِي عَرْشِي وَلاَ كُرْسِي وَلاَ سَمَائِي

---

[1] - ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 417-418.

[2] - ابن عطاء الله ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، ص 50.

[3] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 165.

وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي ﴾[1]، معنى هذا يسعه توحيدا ، وإيمانا وعلما ومعرفة وإيقانا ومحبة وإخلاصا ، فضلا من الله وتخصيصا ، ولا يسعه مساحة ولا خيالا ولا حلولا ولا حسا ولا حكما »[2].

فالإنسان في فهم ابن عطاء الله ممكن الوجود ، وهو يستمد وجوده من الموجود المطلق " الله "، والله هو الواجب الوجود ، ولا يشاركه في هذه الصفة موجود ، ويسمي ابن عطاء الله رتبة الإمكان بالاضطرار أحيانا ، فيقول :«... فلو شهدوا -أي أفراد الإنسان- قبضة الله الشاملة المحيطة لعلموا أن اضطرارهم إلى الله دائم ، وأن الاضطرار تعطيه حقيقة العبد ، إذ هو ممكن ، وكل ممكن مضطر إلى ممد يمده ومدد يستمده . وكما أن الحق سبحانه وتعالى هو الغني أبدا فالعبد مضطر إليه أبدا ، ولا يزايل العبد هذا الاضطرار لا في الدنيا ولا في الآخرة »[3].

يقول ابن عطاء الله في الحكمة 99 :« فاقتك لك ذاتية ، وورود الأسباب مذكرات لك بما خفي عليك منها ، والفاقة الذاتية لا ترفعها العوارض »[4]. والمعنى :« أن الفاقة الذاتية هي الأصلية الحقيقية والأسباب المحركة لها هي العوارض الجلالية ، وهي كل ما يقهر النفس وما يزعجها عن حظوظها وتصرفاتها العادية وإنما كانت فاقتنا لنا ذاتية لا تفارقنا ساعة واحدة ، لأن نشأتنا مركبة من حس ومعنى ولا يقوم الحس إلا بالمعنى ، والمعنى هو الأسرار الربوبية القائمة بالأشياء ، فأشباحنا مفتقرة في كل لحظة إلى نعمة الإمداد بعد نعمة الإيجاد ، وما الحكمة إلا بالقدرة ولا البشرية إلا بالروحانية ، والروح سر من أسرار الله قال تعالى :﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾[5] ، فالبدن قائم بالروح ، والروح أمر من أمر الله وكل شيء قائم بأمر الله ، فافتقار البشرية للروحانية حاصل على الدوام قال تعالى في نعمة الإيجاد : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللّه وَاللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾[6]، فهذا هو الافتقار إلى نعمة الإيجاد ، ثم قال في نعمة الإمداد :﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[7] هذا هو افتقارنا إلى نعمة الإمداد ، وقال تعالى في افتقار بقية العالم :﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ﴾[8]، فالكون كله قائم بأمر الربوبية ومظهر من مظاهرها لا قيام له بدونها..... ففاقتك لا تفارقك ، إذ كل لحظة تفتقر إلى من يمدك بالوجود في الساعة ثانية ، إلا أنها خفية لا تذكرها حتى يتحرك عليك أسباب ظهورها كالفتن والمرض

---

[1] - سبق تخريجه ص 158.

[2] - ابن عطاء الله ، القصد المجرد ، ص 94.

[3] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 89.

[4] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 134.

[5] - سورة الإسراء الآية 85 .

[6] - سورة فاطر 15.

[7] - سورة فاطر الآية 16.

[8] - سورة فاطر 41 .

وغيرها ، والفاقة الأصلية الذاتية لا ترفعها العوارض وهي الصحة والعافية ، فما دام العبد في العافية ففاقته خفية لا يتفطن لها إلا العارفون ، لأنه لا يزول اضطرارهم ، فإذا قام عليه جلال أو محرك ظهر افتقاره وتحقق اظطراره ، مع أنه دائم في الفاقة حسه ومعناه »[1].

فلا ينبغي أن يغتر الإنسان بأنه أعلى الكائنات بما خصصه الله به من العقل والمعرفة ، فإن هذا الغنى عارض ، ولا يرفع العارض ما هو بالذات من الفاقة الذاتية إلى الله ، ولو كان الإنسان غنيا بذاته لاستطاع أن يرفع عن نفسه كل ما يضاد بقاءه مما يرد عليه بمحض إرادة الله وقهره ، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله في الحكمة 99 :« فاقتك لك ذاتية ، وورود الأسباب مذكرات لك بما خفي عليك منها ، والفاقة الذاتية لا ترفعها العوارض »[2].

وعليه فلا يدعى الإنسان لنفسه الربوبية ، بل يتأدب في جميع الأحوال فيكون بصفات عبوديته متحققا ، فالعبد عبد والرب رب ، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 125 :« كن بأوصاف ربوبيته متعلقا، وبأوصاف عبوديتك متحققا »[3]، ويقول أيضا في الحكمة 126 :« منعك أن تدعى ما ليس للمخلوقين ، أفيبيح لك أن تدعى وصفه وهو رب العالمين؟! »[4] ، ويذكر السالك بأن وصفه الحقيقي هو الاضطرار إلى الله في الحكمة 129 :« ما طلب لك شيء مثل الاضطرار، ولا أسرع بالمواهب إليك مثل الذلة والافتقار »[5]، فهذه الحكم جميعها تهدف إلى تنزيه الله عن مشاركة الإنسان له في صفة من صفاته ، مشاركة حقيقية .

وتنزيه الله في ذاته وصفاته عن أن يشاركه أحد من المخلوقين ، يقتضي أيضا تنزيهه في أفعاله عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، وعنايته تعالى لا يمكن أن تكون معللة بطاعات العبد وأعماله ، لأنها سبقت هذه الأعمال وتلك الطاعات منذ الأزل ، وكيف تعلل أحكام الأزل بأعمال الإنسان الإرادية ؟ وأين كان الإنسان حين دبره الله منذ الأزل بمقتضى علمه المتنزه عن اعتبارات الزمان ؟ وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله في الحكمة 169 :« عنايته فيك لا لشيء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟! لم يكن في أزله إخلاص أعمال ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال »[6]. ويقول أيضا في عبارة من عبارات مناجاته :« إلهي تقدس رضاك

---

[1] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص191-192.

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 134.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 168.

[4] – المصدر نفسه ، ص 168.

[5] – المصدر نفسه ، ص 174

[6] – المصدر نفسه ، ص 208.

أن تكون له علة منك ، فكيف تكون له علة مني ؟!، أنت الغني بذاتك عن أن يصل إليك النفع منك ، فكيف لا تكون غنيا عني ؟! »[1].

يتنـــزه الله تعالى عن أن يصل إليه مخلوق بمعنى الوصول المفهوم بين الذوات ، وإنما الوصول إليه معناه وصولهم إلى المعرفة بع تعالى، لا إلى الاتحاد به أو إلى أن يحل الله فيهم ، أو غير ذلك من التصورات الباطلة ، وبهذا يؤكد ابن عطاء الله للسالك فيقول في الحكمة 213 :« وصولك إلى الله وصـــولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا عن أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء »[2].

يترّه ابن عطاء الله الباري سبحانه عن التوهمات الإنسانية، فينفي قرب الإنسان عند الله بـــالمعنى المفهوم بين الأشياء ، ويفسره بأنه شهود الإنسان لقرب الله ذوقا ، وذلك قولـــه في الحكمـــة 214 :« قربك منه أن تكون مشاهدا لقربه ، وإلا فمن أين أنت ووجود قربه !؟ »[3].

ونتيجة لما سبق فإن ابن عطاء الله يؤكد أن الموجود الواجب الوجود هو الله وهـــو علـــة لوجـــود الإنسان ، ويترّه الله عن جميع ما يتصوره الوهم الإنساني من الاعتبارات المختلفة ، كالتحيز في مكـــان ، أو الحلول ، أو الوصول المفهوم بين ذوات الأشياء ، أو القرب بمعناه الحسي ، هذا بالإضافة إلى تنزيـــه أفعال الله عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، إيمانا منه بأن الإرادة الإلهية إرادة مطلقة حرة يخضع لها كل شيء في الوجود .

ج- صلة الله بالكائنات :

الله تعالى أوجد الكائنات ومنّ عليها بنعمتي الإيجاد والإمداد ثم إنه تعالى ما أوجدها إلا ليجعلـــها مجالا لظهوره بصفاته المختلفة ، وهي تشبه المرايا فيتجلى فيها الحق بصفاته ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله :«.... فالكائنات مرايا الصفات ....، فما نصبت الكائنات لتراها ، ولكن لترى فيها مولاها ، فمـــراد الحق منك أن تراها بعين من لا يراها ، تراها من حيث ظهوره فيها ، ولا تراها من حيث كونيتها ، ولنا في هذا المعنى شعر :

ما أبـــينت لـــك العـــوالـــم إلا ... لتراها بعين من لا يراها

فارقَ عنها رُقي من ليس يرضى ... حالة دون أن يرى مولاهـــا»[4]

وعليه فلا ينظر السالك إلى الكائنات لذاتها ، وإنما عليه بالنظر إلى الكائنات من حيث تجلي خالقهـــا فيها . يقول ابن عطاء الله في الحكمة 140 :« أباح لك أن تنظر ما في المكونات ، وما أذن لك أن تقف

---

[1] – الـــمصدر نفسه ، ص 354.

[2] – الـــمصدر نفسه ، ص 259.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ص 259.

[4] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 34.

مع ذوات المكونات ، ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ ﴾[1]، فتح لك باب الأفهام ، و لم يقل انظروا السماوات لئلا يدلك على وجود الأجرام »[2].

يشبه ابن عطاء الله وجود الكائنات بوجود الظلال ، فكما أن الظل لا وجود له باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم ، فكذلك الكائنات لا موجودة باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدومة باعتبار جميع مراتب العدم ، وظليتها لا تنسخ أحدية الله ، لأنه واحد على الحقيقة وإن تعدد بظله ، والشيء لا يشفع إلا بمثله ، وليست الكائنات مثله ، وفي هذا كله يقول :«... وأشبه شيء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة وجود الظلال ، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم ، وإذا ثبتت ظلية الآثار -أي الكائنات- لم تنسخ أحدية المؤثر -الله- ، إذ الشيء إنما يشفع بمثله ، ويضم إلى شكله ..... »[3].

ثم إن وجود الكائنات وجود وهمي وهو أقرب إلى العدم منه إلى الوجود ، وذلك لأن ما كان له الوجود من غيره فالعدم وصفه في ذاته ، وفي ذلك يقول :«.... الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق إنما هو لله ، وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم أن من الوجود له من غيره فالعدم وصفه في نفسه ..... »[4].

فوجود الكائنات منطوي في وجود الله ، لأن الله هو الموجود المتصف بكونه ظاهرا ، وكونه ظاهرا يقتضي ألا يتصف بالظهور معه سواه ، وهذا يعني انطواء وجود الكائنات في وجوده ، كما أن كونه باطنا يقتضي ظهور كل شيء عنه حتى لا باطن معه ، فيظهر عنه وجود الكائنات جميعا ، وذلك قوله في الحكمة 139 :« أظهر كل شيء لأنه الباطن ، وطوى وجود كل شيء لأنه الظاهر »[5].

ولما كان الله هو الظاهر في الوجود كله ظهورا حقيقيا ، فليس يوجد حجاب ألبتة بينه وبين العالم ، وإنما الحجاب في المحجوبين فقط بمحض توهمهم لأنهم لم يخلصوا بعد عن شهودهم لأنفسهم ولسائر الأغيار العدمية ، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 137 :« ما حجبك عن الله وجود موجود معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه »[6]، ويبرهن على عدمية الحجاب في الحكمة 33 :« الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر

---

[1] - سورة يونس الآية 101.

[2] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 183.

[3] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 114-115.

[4] - المصدر نفسه ، ص 115.

[5] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 183.

[6] - المصدر نفسه ، ص 182.

لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾[1] »[2]، ويقول كذلك :« ... من شهد ظلية الآثار لم تعقه عن الله ، فإن ظلال الأشجار في النهار لا تعوق السفن عن التسيار ، ومن هنا يتبين لك أن الحجاب ليس أمرا وجوديا بينك وبين الله ، ولو كان بينك وبينه حجاب وجودي للزم أن يكون أقرب إليك منه ، ولا شيء أقرب من الله ، فرجعت حقيقة الحجاب إلى توهم الحجاب ... »[3].

يعجب ابن عطاء الله أن تكون الكائنات هي التي تحجب الله ، وذلك لأن الله ظاهر في الكائنات ذاتها بصفاته ، فيقول في الحكمة 218:« كيف يحتجب الحق بشيء ، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر!؟ »[4]. فالله ظاهر في الكون كله ، ولو لا ظهوره فيه ما اتصف الكون بالوجود ، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 14 :« الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فمن رأى الكون و لم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شموس المعارف بسُحُب الآثار »[5].

د- متعلقات ظهور الله في الوجود :

يقول ابن عطاء الله في الحكمة 16 مبينا متعلقات ظهور الله في الوجود : «

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء ؟!،

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء ؟!،

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر في كل شيء؟!،

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الظاهر لكل شيء ؟!،

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أظهر من كل شيء ؟!،

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء ؟!،

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أقرب إليك من كل شيء ؟!

كيف يتصور أن يحجبه شيء ولولاه ما كان وجود كل شيء ؟! »[6].

---

[1] - سورة الأنعام الآية 18.

[2] - المصدر نفسه ، ص 52.

[3] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 115.

[4] - ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 261.

[5] - المصدر نفسه ، ص 33.

[6] - المصدر نفسه ، ص 37 .

فالمقصود بهذه العبارات :« أن كون الله أظهر كلّ شيء ، يعني أنه هو الذي أوجد الكائنات بإخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود بفعلي الإيجاد والإمداد، وكونه ظاهرا بكل شيء يعني أن ظهور الله مستدل عليه بواسطة الكائنات، كما هو حال السالك الذي تبيناه من كلام ابن عطاء الله في نظرية المعرفة ، وكونه ظاهرا في كل شيء معناه أنه المتجلي بالظهور في الكائنات من حيث صفاته وأسماؤه لا أنه فيها حلولا ، وكونه ظاهرا لكل شيء معناه أنه ظاهر للكائنات بصفاته وأسمائه ، وكونه ظاهرا قبل وجود كل شيء يعني أنه موجود أزلا قبل وجود الكائنات ، وكونه أظهر من كل شيء يعني أن الموجودات التي أوجدها غير متصفة معه بالظهور الحقيقي ، وكونه واحدا ليس معه شيء يعني أن الله هو الموجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا كذلك الكائنات فوجودها عدمي بالقياس إلى وجود الله ، وليس يعني أن وجود الله عين وجود العالم ، وكونه أقرب إلينا من كل شيء فواضح بقوله تعالى :﴿ وَلَقَد خَلَقنَا الإنسَانَ وَنَعلَمُ مَا تُوَسوِسُ بِهِ نَفسُهُ ، وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ ﴾[1]، أما معنى قوله لو لاه ما كان وجود كل شيء فيعني أنه لو لا وجود الله ما ثبت للكائنات وجود ، ولهذا استدل أرباب الجذب على وجود الكائنات بوجود الله »[2].

فهذا التفسير لعبارات هذه الحكمة المشيرة إلى متعلقات ظهور الله المختلفة ، هو في ذاته تحذير كل الحذر من أن تؤخذ هذه العبارات إلى غير ما قصد بها صاحبها، وذلك لشدة ظهورها عند العارفين وشدة خفائها عند الغافلين .

ومن ثم فإن ابن عطاء الله يرى أن الله أوجد الكائنات في العالم ليجعلها مجالا لظهوره ، وأن هذه الكائنات على اختلافها ليست لها مرتبة الوجود الحقيقي، وإنما الوجود الحقيقي لله ، وأن وجود الكائنات بالقياس إلى وجود الله أشبه شيء بوجود الظل بالقياس إلى وجود صاحب الظل ، وأنه لا يوجد حجاب ألبتة بين الله والعالم ، وأن الحجاب أمر متوهم ، وفيما يلي نستوضح معنى الأحدية من حيث أن الله واحد ولاشيء معه ، من حيث نفي الأكوان وإثبات الوحدة .

---

[1] – سورة ق الآية 16.

[2] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 54-55.

2 – معنى الأحدية :

ينتهي ابن عطاء الله من فكرته أن الكائنات لا وجود لها على التحقيق إلى القول بالأحدية التي ينتفي معها التعدد والإثنينية في الوجود ، وهذه أحدية من حيث نفي الأكوان.

فا "الله" هو الموجود المطلق المتصف بالوجود الحقيقي ، الواجب الوجود ، وكل موجود سواه مستمد منه الوجود ، وهالك فان من حيث ذاته ، ولله كمال الوجود ودوامه أزلا و أبدا، وهو باق سرمدا ، ويستحيل عليه العدم[1]. و"الله" متصف بالأحدية ، وهو لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب ، وهو منزه عن جميع التغيرات العرضية ، وبالجملة منزه عن جميع صفات الحادثات[2] .

ويذهب ابن عطاء الله أيضا إلى أن "الله" أول موجود ، ولا شيء قبله في الوجود ، وبهذا سبقت أحديته جميع ما سواه[3] ، فكان تعالى ولا شيء معه ، فكأنه كما قال في الحديث القدسي :﴿ كُنتُ كَنزاً مَخْفِيًا ، فَأَرَدتُ أَنْ أُعْرَفَ ، فَخَلَقْتُ خَلْقًا فَعَرَّفْتُهُمْ بِي فَعَرَفُونِي ﴾[4]، وكما قال : « كان الله ولا شيء معه ، فهو الآن على ما كان عليه »[5]، والأزمنة هنا ، أمور وهمية لا وجود لها على التحقيق ، والمقصود أن الله لا شيء معه لثبوت أحديته[6] .

ويلخص ابن عطاء الله فكرته في الأحدية بقوله في الحكمة 141 :« الأكوان ثابتة بإثباته ، وممحوة بأحدية ذاته »[7]، فإن استخدام العقل في إثبات الأحدية في الوجود أمر ممكن ، ولكن ابن عطاء الله لا يؤثر ذلك وإنما يؤثر أن يكون إثبات الأحدية في حال من الشهود الذوقي ، وفيما يلي أقسام العارفين حسب درجة الشهود .

---

[1] – ابن عطاء الله ، القصد المجرد ، ص 12.

[2] – المصدر نفسه ، ص38-39.

[3] – المصدر نفسه ، ص48 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 44 .

[5] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 184.

[6] – المصدر نفسه ، ص 184 .

[7] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 184.

3 – أقسام العارفين حسب شهود الأحدية :

لا يتحقق الصوفي بشهود الأحدية إلا بعد المعرفة بالله . ويقسم ابن عطاء الله العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية إلى ثلاثة أقسام[1] :

1- عارف يتوصل إلى شهود أحدية الله وقرب الله منه بشعاع البصيرة أو نور العقل ، وهو العارف المعتمد على العقل والاستدلال .

2- وعارف يتوصل إلى شهود عدمه بالقياس إلى أحدية الله بعين بصيرته ، وهو وإن كان يعتمد على العقل والاستدلال أيضا إلا أنه أكمل من الأول .

3- وهناك عارف يتوصل إلى شهود أحدية الله في حال من الفناء عن نفسه وعن عالم الأشياء ، فلا يرى وجوده أو عدمه لاستيلاء شهود الأحدية على قلبه ، وهذا هو الصوفي المعتمد على الذوق والعيان لا على الاستدلال والبرهان ، والذي لا يشاهد مع الله سواه .

وتستفاد هذه الأقسام الثلاثة للعارفين مما يقول ابن عطاء الله في الحكمة 36 :« شعاع البصيرة يشهدك قربه منك ، وعين البصيرة يشهدك عدمك لوجوده ، وحق البصيرة يشهدك وجودَه لا عدمَك ولا وجودَك »[2]، فشعاع البصيرة نور العقل ، وعين البصيرة نور العلم ، وحق البصيرة نور الحق .

والصوفي العارف المتحقق بالفناء عن ذاته ، والمنطوي في شهوده لأحدية الله ، لا إشارة له[3]، وكيف تكون له إشارة عن شهود تقصر اللغة وألفاظها عن التعبير عنه ؟، لأن هذا الشهود أمر ذوقي يستولي عليه تمام الاستيلاء فلا يتيح له الالتفات إلى الإشارة والمشير والمشير به ، وبين ذلك ابن عطاء الله في الحكمة 77 :« ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته ، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده »[4]. فالصوفي لا يتحقق بشهود أحدية الله في الوجود إلا في حال الفناء عن النفس ، بمعنى لا يتحقق بشهود الأحدية إلا إذا غاب عن نفسه ، فلا يعود يشعر بجوارحه ، أو بالعوارض الباطنة فيه ، أو بعالم الظواهر .

---

[1] – المصدر نفسه ، ص59 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 59.

[3] – الإشارة الصوفية ليست بالمعنى الحسي الظاهر ، وإنما هي التعبير الذوقي الرمزي عن علوم التوحيد والمعرفة يقول الرندي : الإشارة ألطف من العبارة، وهي كناية وتلويح وإيماء لا تصريح ، ولا يستعملها أهل هذه الطريقة فيما بينهم عند ذكرهم لأسرار لتوحيد ..... . ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 115.

[4] – المصدر نفسه ، ص115 .

- علاقة الذكر بالأحدية :

يذكر ابن عطاء الله أن تحقق الصوفي بشهود الأحدية يكون بواسطة الذكر باسم الله ، وهو الاسم الذي يختص به الموجود الجامع لصفات الألوهية ، المنعوت بنعوت الربوبية ، المنفرد بالوجود الحقيقي ، وأن من لازم الذكر بهذا الاسم :« استحقار ما سوى الله حالا ، والتعظيم لأوامر الله كشفا ، وسقوط الأكوان شهودا ، والفناء في الجمع استغراقا ، وتعلق الهمة بالله دأبا ، ومراقبة الأنفاس سرا ، وذكر الاسم ظاهرا وباطنا ، إلى أن يتأله الصوفي في الوله ، ويعني ذلك أن يسترق سره في وجوده وفي حقيقة شهوده ، فلا يرى غير الله ، ولا يحس من سواه »[1] ، ويبين ذلك أن الذكر من شأنه أن يوصل الذاكر إلى حال ينتظم له فيه شمل العالم في نطاق واحد ، فلا يعود يرى بعين قلبه في الوجود غير الواحد.

وعليه فلا يتحقق الصوفي بشهود الأحدية في الوجود باستدلال منطقي أو بحث نظري، وإنما هو يتحقق بشهود الأحدية في الوجود في حالة ذوقية خاصة لا يشاركه فيها غيره من الناس ، ويشعر فيها بأن عالم الظواهر لا يتصف بالوجود الحقيقي لتلاشيه في وجود الله كما يتلاشى ضوء المصباح في ضوء الشمس ، وبهذا لا يثبت ابن عطاء الله إلا وجودا واحدا ، وهو وجود الله الذي يتصف فيه بالأحدية[2].

وإذا كان فكر ابن عطاء الله ينفي وجود الأكوان ، ويعبر عن نفيه لوجودها بعبارات مختلفة مثل " سقوط الأكوان شهودا " ، و" محو الأكوان " و " بطلان الأكوان" و" فقد الأعيان " ، فإنه لا ينطلق في نفيه للأكوان ليقرر أن عالم الظواهر عين موجده أو أنه مندرج فيه ، فيكون من أصحاب وحدة الوجود، وإنما هو يؤمن بأن عالم الظواهر ينتفي عنه الوجود في حال من الفناء فحسب ، كما لا يصح أن يقف الصوفي عند فنائه ، بل الكمال أن يعود إلى حال البقاء الذي يرى فيه الأكوان قائمة بمكونها ، وهو لا يجعل العارف المتحقق بالفناء وبوحدة الشهود في حال الجمع أكمل الصوفية ، وإنما يفضل العارف المتحقق بالبقاء وبشهود الأحدية في حال الفرق[3] .

وبيان ذلك كما يقول ابن عطاء الله عارف فان في شهوده عن الكائنات ولا يشهد مع أحدية الله شيئا منها ، وهذا في فهمه «عبد بسطوات الشهود ذاهل»[4]، وأكمل منه عارف متحقق بالبقاء في شهوده ، ويشهد الكائنات مع شهوده لأحدية الله ، وبعبارة أخرى يشاهد أحدية الحق في الكائنات ذاتها، وهذا في فهمه «عبد مخصص كامل »[5].

---

[1] - ابن عطاء الله ، مفتاح الفلاح ، ص 34.

[2] - التفتازاني أبو الوفا ، ابن عطاء الله وتصوفه ، ص 256.

[3] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 24-25.

[4] - المصدر نفسه ، ص 24 .

[5] - المصدر نفسه ، ص24 .

وخلاصة القول، أن ابن عطاء الله وسائر الصوفية المعبرين عن شهود الوحدة، وأبرزهم ابن الفارض لا يقدمون دليلا على الوحدة سوى الشهود الذوقي[1]، الذي هو عندهم أسمى من العقل واستدلالاته ، والذي يتحققون به في أحوال الفناء أو الجمع ، وبذا لا يكون تفسيرهم للوجود من قبيل النظريات الميتافيزيقية بمعنى الكلمة ، وهي النظريات التي تفسر الوجود على دعائم من البرهان العقلي والتحليل المنطقي ، ومن هذه الزاوية وحدها يجب أن ينظر إلى نظرياتهم ، فهم لا يثقون بالعقل واستدلالاته ، ولا بالحس ومنهاجه ، قدر ما يثقون بالقلب وما ينكشف له ذوقا[2].

4 – شهود الأحدية وإسقاط التدبير:

أخص ما يوصف به المشاهد لأحدية الله في الوجود في فهم ابن عطاء الله هو إسقاط الإرادة والتدبير . فالمشاهد لأحدية الله متحقق بالمعرفة ، والعارف بالله مسقط لتدبيره إسقاطا تاما ، فيترتب عليه أن المشاهد لأحدية الله مسقط لتدبيره إسقاطا تاما ، وإلا لم يكن عارفا .

وبهذا الفهم فإن العارف الواصل المشاهد لأحدية الله لا يرى أعماله وأحواله بنسبتها إلى إرادته ، وذلك لغيبته في شهوده الأحدية عنها ، يقول ابن عطاء الله في الحكمة 59 :« قطع السائرين له والواصلين إليه عن رؤية أعمالهم وشهود أحوالهم ، أما السائرون فلأنهم لم يتحققوا الصدق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلأنه غيبهم بشهوده عنها »[3].

إضافة إلى ذلك فالعارف المشاهد لأحدية الله في الوجود قد تحققت له المواجهة والمعاينة ، وكشف عنه غطاؤه ، فصار شهوده اللاحق عين شهوده السابق في عالم الذر منذ عهد " ألست "، وذلك قوله :« فلأجل ذلك أهل المعرفة بالله المشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله إذ وجود المواجهة أبى لهم ذلك ، وفسخ عزائم تدبيرهم ، وكيف يدبر مع الله عبد هو في حضرته ومشاهد لكبرياء عظمته ، ولو بقي العبد على تلك الحالة الأولى – من شهود أحدية الله في عالم الذر– من كشف الغطاء ووجود الحضرة – لما أمكنه أن يدبر مع الله .... »[4] .

وإذا تحقق المشاهدون بمواجهة الأحدية ، بمحض عناية الله وتخصيصه ، فقد أصبحوا لله لا لشيء دونه ، وعندئذ لا يكون لهم مراد مع مراد الله ، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله في الحكمة 31 :« اهتدى

---

[1] – محمد مصطفى حلمي ، ابن الفارض والحب الإلهي ، المقدمة و الصفحة 240.

[2] – أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري ، ص 258-259.

[3] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 81.

[4] – ابن عطاء الله ، التنوير في إسقاط التدبير ، ص 12.

الراحلون إليه بأنوار التوجه ، والواصلون لهم أنوار المواجهة ، فالأولون للأنوار، وهؤلاء الأنوار لهم، لأنهم لله لا شيء دونه ، ﴿ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرهُم فِي خَوضِهِم يَلعَبُونَ ﴾[1] »[2].

ونتيجة القول في ذلك أن المشاهد للأحدية في الوجود مشاهد لعظمة الله لانفراده بالوجود الحقيقي فلا يكون له مع استغراقه التام في شهوده استطاعة التدبير منه لنفسه .

5 – بين وحدة الشهود ووحدة الوجود:

عنون ابن عطاء الله فهمه للأحدية بقوله في الحكمة 141 :« الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته »[3] ، وقد فسر شراحه كلمة الأحدية بما يلي :« الأحدية مبالغة في الوحدة، ولا تتحقق إلا إذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن أن يكون أشد ولا أكمل منها ، فمن مقتضى حقيقتها محو الأكوان وبطلانها بحيث لا توجد ، إذ لو وجدت لم تكن أحدية ، ولكان في ذلك تعدد واثنينية »[4].

فالأحدية عند ابن عطاء الله ، كما يرى ابن عباد الرندي ، مبالغة في الوحدة التي ينتفي معها كل تعدد أو اثنينية ، والمتحقق بها يشعر بمحو الأكوان وبطلانها بالقياس إلى وجود الله المتصف فيه بالأحدية ، وهذا تفسير متفق تماما مع ما قصد إليه ابن عطاء الله من نفي الأكوان وإثبات وجود واحد حقيقي هو وجود الله ذوقا وشهودا . وقد أخذ بتفسير الرندي للأحدية من بعده ابن عجيبة الحسني شارح الحكم[5].

أما محيي الدين بن عربي فيفرق بين ما يسمى بالأحدية الإلهية أو أحدية العين ، وما يسمى بأحدية الكثرة أو الوحدانية ، ومذهبه في تفسير الوجود يجعل الموجودات عين موجدها[6]، فيجعل الحقيقة الوجودية واحدة من حيث الجوهر متعددة تعددا اعتباريا بالنسب وبالإضافات ، فإن الذات تسمى – إذا كانت خالصة عن الظهور في المظاهر التي تقتضيها أسماؤها – بأحدية العين ، أما إذا كانت ظاهرة في المظاهر الأسمائية فإنها تسمى بأحدية الكثرة أو بالواحدية، يقول ابن عربي :« كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية ، فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ، وقد كان إحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني إحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاتها »[7]. ويقول ابن عربي أيضا :« فأحدية

---

[1] – سورة الأنعام الآية 91 .

[2] – ابن عباد الرندي ، غيث المواهب العلية ، ص 50.

[3] – المصدر نفسه ، ص84.

[4] – المصدر نفسه ، ص 84.

[5] – ابن عجيبة الحسني ، إيقاظ الهمم ، ص 265.

[6] – ابن عربي محيي الدين ، الفتوحات المكية ، بيروت دار صادر ، ج2 ص204.

[7] – ابن عربي محيي الدين ، فصوص الحكم ، تحقيق أبو العلاء عفيفي ، بيروت دار الكتاب اللبناني ، ص 200.

الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين ، وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد »[1].

وقد أخذ بهذه التفرقة بين أحدية العين وأحدية الكثرة أصحاب الوحدة الوجودية من مدرسة ابن عربي ، فعبد الكريم الجيلي[2] أيضا يذهب إلى أن الأحدية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات ، فهي محض الذات الصرف ، والواحدية — التي هي أحدية الكثرة — تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها ، فكل منها فيه عين الآخر [3].

ولعل عبد الرحمن الجامي[4] خير من يشرح ما يقصده أصحاب وحدة الوجود من اصطلاحي الأحدية والواحدية ، وذلك حين يقول :« وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه ، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنينية وتعدد .....ثم أن للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته ، وهي اعتباره من حيث هو هو ، وهي ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالأحدية الذاتية ، وفيها تنشأ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعني العدديتين ، وهي إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية ، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية »[5].

أما ابن عطاء الله فلا يعني بالأحدية عين الذات الخالصة عن الظهور في الأكوان ، وإنما يعني بها صفة الذات الإلهية التي يشاركها فيها كل مخلوق ، والأحدية هي صفة الله الذي هو الموجود المطلق المتصف بالوجود الحقيقي، والواجب الوجود الذي يستمد منه كل موجود وجوده بما ينعم عليه به من نعمتي الإيجاد والإمداد ، وأما ما عدا الله من الكائنات فليس عين الله ، وإنما هو ممكن مستمد الوجود من غيره ، وبهذا الاعتبار يكون العدم وصفه في نفسه[6]، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :« الكائنات لا يثبت

---

[1] – المصدر نفسه ص 105.

[2] – الجيلي : هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم فارسي من جيلان (767-826هـ) ، وكان فيلسوفا شاعرا ولد ببغداد وله نحو 33مؤلفا ، أشهرها " الإنسان الكامل " .الموسوعة اصوفية رقم الترجمة 95 .

[3] – عبد الكريم الجيلي ، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة 1390هـ-1970م ، ص 44 .

[4] – الجامي : هو عبد الرحمان الجامي نسبة إلى جام من أعمال هراة (817-898هـ) ، كنيته نور الدين وهو الشاعر الصوفي الفارسي الأشهر وكان نقشبنديا . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 78 .

[5] – عبد الرحمان الجامي ، الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، ص 260.

[6] – أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري ، ص 263.

لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق هو لله وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم أن من الوجود له من غيره ، فالعدم وصفه من نفسه »[1].

هكذا ميز ابن عطاء الله السكندري بين نوعين من الوجود ، وجود مطلق واجب ، ووجود مقيد ممكن، ويفرق ابن عطاء الله بين وجود الله ووجود الممكنات فيقول :« الفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد، أن المقيد لا يخلو من الصفات العرضية كالحركة والسكون والموت والحياة والجهات والحدود والاجتماع و الافتراق والتغير بالأضداد ، وما لا يخلو من الحوادث و لم يسبقها فهو حادث مثلها ، وكل الحوادث لا بد لها من محدث يحدثها ، وهو - أي الله - ليس كمثلها ولا يشبهها، فلو كان مثلها وشبهها لوجب له ما يجب عليها ، ولجاز عليه ما يجوز عليها ، واحتاج إلى محدث ، ويتسلسل ، وما يتسلسل لا يتحصل ، والموجود المطلق (الله) وهو المنزه عن التغيرات العرضية السلبية الموصوف بالصفات الثبوتية الدائمة الأزلية ، ولو جاز عدمه لبطل قدمه ، وصفاته سبحانه صفات الكمال والعز والاستغناء والجلال الذي لا يليق إلا به ، وأنه الواحد الذي لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب ، وأنه القديم الأزلي الذي لا أمد لمداه ولا غاية لمنتهاه ، الغني المطلق الذي لا يتوقف على غيره ، كما لا يتوقف وجوده على غيره فلا يحتاج في ذاته ، ولا في كماله ، ولا في صفاته ، ولا في استغنائه ، ولا في فعله ، إلى أحد سواه ....وهو المنفرد بالأحدية »[2].

وبهذا ينتفي عن ابن عطاء الله القول بوحدة الوجود انتفاء تاما ، فهو لا يرى الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها ، أو أن الموجودات عين موجدها ، وإنما يقرر أن الله متمايز عن الموجودات ، وأن الموجودات لما كانت ممكنة ويجوز عليها العدم كانت معدومة بالقياس إلى وجود الله الذي هو الوجود الحق . وإضافة إلى هذا فابن عطاء الله يرى أن الموجودات قد وجدت بفعلي الإيجاد والإمداد ، فهو يؤمن بالخلق من العدم على حين أن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود لا يسلم بالخلق من العدم ، وإنما يفسر وجود الموجودات بما يسمى بالفيض الذي يعني التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور[3]، وهو يشبه مذهب الفيض الذي يؤمن به أيضا الشاعر الصوفي المصري عمرو بن الفارض الذي يرى أن الذات الإلهية أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التي تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة، وأن هذا راجع إلى استعداد الذات

---

[1] - ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 114.

[2] - ابن عطاء الله ، القصد المجرد ، ص 38-40.

[3] - أبو العلا العفيفي ، مقدمة كتاب فصوص الحكم ، ص 28.

لإفاضة الكثرة عنها[1]. ويمكن القول أن وحدة الشهود حالة شعورية وجدانية ، أما وحدة الوجود ، فهي نظر عقلي في طبيعة هذا الوجود[2].

- مناقشة :

إن الفكر العطائي منهج في شهود الوحدة في الوجود في حال من الذوق الصوفي، إذ يفنى الصوفي عن نفسه وعن الأكوان فلا يعود يرى موجودا سوى الله في الوجود[3]، ولكن هذا الصوفي –ابن عطاء الله– لا ينطلق في نفيه للأكوان فيقرر أنها معدومة بإطلاق ، أو أن الأكوان يندرج وجودها في وجود الله بحيث تصبح الإشارة إلى الأكوان هي عين الإشارة إلى الله ، وإنما يرد الصوفي من حال الفناء عن نفسه وعن العالم إلى حال البقاء، وبتعبير اصطلاحي آخر يرد من حال الجمع إلى حال الفرق فيشاهد الأكوان قائمة بمكونها وغير ناسخة لأحديته في نفس الوقت .

وتفسير ابن عطاء الله للوجود على هذا النحو أمر يقره خصوم الصوفية كابن تيمية في احدى رسائله يثبت – كما يثبت ابن عطاء الله – وجودين أحدهما غير الآخر ، وأحدهما محدث مخلوق ، فيكون الخالق غير المخلوق ، ويثبت ابن تيمية[4] أنه لا يمكن جحد وجود الأعيان المعينة ، وينعى على من يغيب من الصوفية عن شهود الأعيان كما يغيب نفسه فيظن أن مالم يشهده قد عدم في نفسه وفني ، ويقع في القول بالاتحاد أو الحلول ، فيقول :« .... ولكن هذه الحال تعتري كثيرا من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاما ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في نفسها فنيت ... ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ،

---

[1] – محمد مصطفى حلمي ، ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 261-262.

[2] – عبد الوهاب فرحات ، سيدي أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف ، ص 118 .

[3] – تسمى هذه الحالة عند الصوفية بالفناء في التوحيد ، وهي موافقة للسنة ويعترف بها خصوم الصوفية ، يقول سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد : "... إذا انتهى العبد في السلوك إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا الذي يسمونه – أي الصوفية – الفناء في التوحيد ، وإليه الإشارة في الحديث القدسي : (لا يزال العبد يتقرب إلى الله .....) ، وبالجملة أنه طريق علم وعرفان وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج في بدايته و نهايته ".

الكمشخاوي ، جامع الأصول ، ص 80.

[4] – ابن تيمية : هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن تيمية الحراني نسبة إلى حران بالشام (661-728هـ) ، وهو رأس المدرسة السلفية يهاجم التصوف بما دخله من انحراف . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 75 .

ويفني ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله »[1].

ومن ثم فإن ابن عطاء الله يؤكد على الالتزام بظاهر الشريعة والوقوف مع حدودها، فيتوسط بين شهود الوحدة والإقرار بالاثنينية فيقول :« ... والعلم النافع ...هو علم المعرفة بالله ، ولكن من استرسل بإطلاق التوحيد و لم يتقيد بظواهر الشريعة فقد قذف به بحر الزندقة ، والشأن أن يكون بالحقيقة مؤيدا وبالشريعة مقيدا، وكذلك المحقق فلا يكون منطلقا مع الحقيقة ، ولا واقفا مع ظاهر إسناد الشريعة ، وكان بين ذلك قواما »[2].

ومن ثم فإن ابن عطاء الله السكندري في تعبيره عن شهود الأحدية متزن كل الاتزان فلم توجد له عبارة واحدة مسرفة من قبيل الشطحات ، في حين نجد الكثير منها عند غيره من الصوفية كالبسطامي والحلاج وابن عربي وعفيف الدين التلمساني[3] ،، وذلك راجع إلى أن ابن عطاء الله متأثر باتجاه المدرسة الشاذلية وشيخها أبي االحسن الشاذلي الذي كان يؤثر الفرق على الجمع ، وكان ينصح أصحابه بالاعتدال في التعبير عن حقائق التوحيد ، وذلك ما رواه ابن عطاء الله نفسه قائلا :« قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه : كان لي صاحب كثيرا ما يأتيني بالتوحيد ، فقلت له : إن أردت التي لا لوم فيها فليكن الفرق على لسانك موجودا ، والجمع في باطنك مشهودا »[4]. هذا بالإضافة إلى أن ابن عطاء الله كان شيخا مرشدا لآداب الطريق ، ومن هذا شأنه لا بد وأن يكون من أهل الرسوخ والتمكين لا من أهل الشطحات والأحوال .

وفي الأخير يحسن بنا أن نسجل نتيجة تتمثل فيما يلي :«إن هذه النزعة هي الأساس الذي يقوم عليه التصوف السني ، ولا نبعد عن الصواب إن قلنا بأنه لا تصوف بدون "وحدة الشهود" »[5] ، ثم إن منتقدي الصوفية الإمام "ابن تيمية" و"ابن القيم " لا ينكران هذه الحالة ، فيقول ابن تيمية :« أما النوع الثاني ، وهو فناء القلب عن شهود وتمييز سوى الله سبحانه ، وهذا يحصل لكثير من السالكين ، فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد ، وترى غير ما تقصد ، ولا يخطر بقلوبهم غير الله ، بل

---

[1] – تقي الدين ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى ، تحقيق محمد رشيد رضا ، مكة المكرمة: دار البار للنشر والتوزيع ، ج1 ص 154.

[2] – ابن عطاء الله ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، ص 54.

[3] – التلمساني : هو سليمان ابن علي بن عبد الله بن علي يلقب بعفيف الدين ، ينسب إلى تلمسان (610-690هـ) ، تنقل كثيرا في البلاد وأقام مدة بمصر وله عدة مؤلفات منها شرح على مواقف النفري وشرح على فصوص الحكم لابن عربي واتهم بوحدة الوجود . الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 73 .

[4] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 114.

[5] – من كلام المنيري ، نقلا عن أبي الحسن علي الحسني الندوي ، الإمام السرهندي ، الكويت ، دار القلم ، 1983م ، ص 20 .

لا يشعرون سواه ..... وهذا كثيرا ما يقع لمن دهمه أمر من الأمور ، إما حب ، وإما خوف ، وإما رجاء ، يبقى قلبه منصرفا عن كل شيء ، بحيث يكون عند استغراقه بذلك لا يشعر بغيره »[1].

ويقول ابن القيم عن وحدة الشهود أو مقام الجمع :«... وهم يشيرون – أي الصوفية – إلى كمال المعرفة ، وارتفاع حجب الغفلة ، والشك ، والأعراض ، واستيلاء سلطان المعرفة على القلب بمحو شهود السّوى بالكلية ، فلا يشهد القلب سوى معروفه .....ولا ينكر هذا إلا من ليس من أهله»[2].

ثم إن أقطاب المدرسة الشاذلية يقولون بوحدة الشهود فيقول الشيخ أبو الحسن الشاذلي :« إنا لا نرى أحدا من الخلق ، هل في الوجود سوى الملك الحق ، وإن كان لابد فكالهباء إن فتشته لم تجده شيئا»[3]. ويقول الشيخ أبو العباس المرسي :« العارف في فنائه لابد أن تبقى معه لطيفة علميّة عليها يترتب التكليف ، وذلك كما يكون الإنسان في بيت مظلم ، فهو عالم ، بوجوده ، وإن كان شاهد له»[4].

---

[1] – عبد الحليم بن تيمية ، الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم . نقلا عن إبراهيم بسيوني ، ، الإمام القشيري سيرته آثاره مذهبه في التصوف ، الطبعة الأولى ، بيروت ، منشورات ، المكتبة العصرية ، 1972م ، ص 316 .

[2] – ابن القيم ، مدارج السالكين ، تحقيق : محمد حامد الفقهي ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ج 3 ص111.

[3] – ابن عطاء الله ، لطائف المنن ، ص 43 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 220 .

الخاتـــــــمة :

في ختام هذا البحث ، لنا أن نقول أن ابن عطاء الله نموذج وحده في التصوف فقد جمع بين العلمين علم الشريعة وعلم الحقيقة ، وكان مبرزا ومأذونا فيهما ، فقد بدأ مريدا بعد أن حصل من العلم وافرا ، وبعد نبوغه في دراسة الفقه والشريعة والأدب وعلوم الظاهر عامة ، وفور اتصاله بأبي العباس المرسي أصبح التلميذ الأثير ثم واحدا من كبار الصوفية ، وبعد وفاته انتقلت إليه زعامة الطريقة الشاذلية ، وجلس مجلس أستاذه يلقي المواعظ ويفسر القرآن تفسيرا صوفيا ، واتخذ له كرسيا في الجامع الأزهر يلقي منه دروسه ويشرح آداب التصوف وتعاليمه .

لقد أورثنا ابن عطاء الله مصنفات اكتمل بها مذهبه في التصوف من حيث التنظير والتقعيد استدلالا بالكتاب والسنة ، وأهم محور بنى عليه مذهبه هو " إسقاط الإرادة والتدبير" مع الله والإيمان التام بالقدر ، ويرتبط ذلك المحور بجميع مراحل تدرج السالك في الطريق الصوفي ومنازل المقامات التي يرتقيها والأحوال التي ترد عليه .

لقد عرفنا في هذا البحث كيف يلزم ابن عطاء الله السالك أن يكون بلا تدبير في تسببه أو تجرده ، وأن يكون خاضعا على الدوام لحكم وقته، فلا يحدث فيه بإرادته شيئا ، وأن يكون مسقطا لحظ الإرادة في الطلب ، ومتحققا بالإخلاص – أو إسقاط التدبير – في أعمال سلوكه وعبادته، ومحاذرا في الإقبال من الاستدراج ومن الركون إلى ما يريد لنفسه ، وهكذا يدير ابن عطاء الله آداب سلوكه – مهما اختلفت صور التعبير عنها لفظا – حول محور بعينه هو إسقاط الإرادة والتدبير ، إيمانا بالقدر ، وبسبق تدبير الله للإنسان ، كما تكشف آداب السلوك عن تصور ابن عطاء الله السكندري لصلة الله بالإنسان ، فهو يتصور أن الله الموجود الأسمى الذي يطمح السالك إلى الوصول إليه ، وهذا الموجود الأسمى ﴿ الله ﴾ مريد بإرادة مطلقة لا يحدها شيء ، ويخضع لها الوجود كله ، ومن ثمة لا مجال للقول بأن أفعال الله معللة بشيء من جانب الإنسان ، وقد عرفناه ينكر أن تكون أعمال العبادات والطاعات من جانب السالك علة في الوصول إلى الله ، أو يكون توجه السالك بالطلب علة لعطاء الله له، ورأيناه يكرر النصح لمريده السالك في عبارات قوية بعدم اعتماده على أعمال عباداته بمعنى رؤيتها منسوبة إلى إرادته أو موصلة له إلى الله ضرورة ، وذلك لما ينبغي له من الإيمان بالإرادة الإلهية المطلقة التي تتلاشى إرادته بالقياس إليها تلاشيا تاما.

بهذا كان ابن عطاء الله أول واضع لمذهب إسقاط التدبير في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي ، وما خلفه الصوفية السابقون من أقوال في إسقاط التدبير والإرادة في ثنايا كلامهم عن

مقامين من مقامات السلوك هما التوكل والرضا ، ولا يمكن أن يكون عند واحد منهم مذهب كامل مرتبط في اتساق تام، على نحو ما هو الشأن في المذهب العطائي. ولهذا يعتبر ابن عطاء الله السكندري صوفيا منظرا ومُقعِّدا ، وذلك لأن تفكيره الصوفي يقوم – كما تبين من مباحث الفصل الثاني – بأسرها على أصل واحد ، ثم تسير في بسط المسائل الصوفية بما يؤيد ذلك الأصل من تنظير أو تطبيق على نهج معين ووفق منطق خاص ، يلتزمه صاحبه من البداية إلى النهاية.

ومن الناحية الصوفية العملية مثلا نجد كلامه عن الشكر صورة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الفاضل عنده ، فهو يرى واجبا على العلماء في المجتمع هداية الناس ، ... وهذا يقتضي منهم ألا يضنوا على غيرهم بما علموا، وهو يعني أيضا ألا يكون العلم شأن طبقتهم فحسب ، بل ينبغي أن يكون حظا مشتركا بين الناس جميعا ، يفيدون منه في تهذيب أخلاقهم ورقي حياتهم. وكذلك يرى ابن عطاء الله أن الأغنياء لا بد لهم من أن يتحققوا في حياتهم بالإيثار فيعطفون على الفقراء ويبذلون إليهم مما في أيديهم ، وإذا كان واجب الأغنياء في المجتمع البذل والإيثار ، فواجب الحكام والسلاطين ومن إليهم أيضا ممن يقودون زمام الناس ، ويوجهون حياتهم ، أن يدفعوا عن الناس ما يكون فيه ضرهم ، وأن يكونوا محققين للعدالة الاجتماعية ، وبهذا يفهم ابن عطاء الله مقام الشكر فهما شاملا عميقا يدل على أنه لم يكن من الصوفية الذين يتزوون تعبدا وتأملا ويجهلون كل شيء عن حياة المجتمع الذي يعيشون فيه .

وكذلك حكمه في معنى الرجاء جديرة بأن يفيد الناس منها في حياتهم اليومية ؟ إن الإنسان منا كثير ما ينطوي على نفسه متمنيا لها الأماني المختلفة ، فيضيع وقته في التمني ، ولا يصل إلى هدف ما ، ولو قد أشغل وقت التمني بالعمل لوصل – أو ساهم على الأقل في الوصول – إلى هذا الذي يتمناه دون ما إضاعة وقت .

حقا إن الرجاء عند ابن عطاء الله – وكما ينبغي أن يكون عند جميع الناس – لا بد أن يقارنه العمل المتواصل الشاق في سبيل ما يرجو الإنسان ، وبهذا يكون الرجاء دافعا إلى العمل الإيجابي المنتج ، وليس دافعا إلى الهروب والنكوص وإضاعة الوقت في التخيلات والأوهام الكاذبة .

ومن ثم ظهر جليا أن فهم ابن عطاء الله مذهب صوفي نظري عملي يؤثر حال البقاء على حال الفناء ، أو حال الجمع على حال الفرق ، ويختلف عن مذهب ابن عربي فلا حلولا واتحاد وما فهم عنه ذلك إلا خطئا في التأويل ، بل هو مذهب في شهود الأحدية في الوجود قائم على دعائم الذوق السليم لا البرهان العقلي ، كم أنه مذهب يقر كل مريد على ما هو عليه من الأسباب وما قسم له حال سلوكه يأتيه، فلا يخرج بنفسه حتى يكون الله تعالى هو الذي يتولى إخراجه، ولهذا أثرٌ

على استقامة حياة الناس السليمة وعدم التسلل من أسباب الدنيا بحجة سلوك الطريق ، ودليل ذلك ما قاله أبو العباس المرسي أن الصحابة صحبوا رسول الله وما قال لأحد منهم اترك عملك وتعال بل أقرهم على أعمالهم وما قسم لهم من درجات الصحبة أتاهم . وهكذا يتبين أن فكر ابن عطاء الله السكندري يتألف من أجزاء بينها اتساق تام ، بل وتساند متبادل ، حيث لا يفهم أحد هذه الأجزاء منفصلا عن الأخر .

لقد كان حرصنا على استنطاق أقوال ابن عطاء الله وحكمه بما فهمه شراحه، للوقوف مع أفكاره قيد مهدها وإحالة للباحث على مصادرها ، إضافة إلى تتبع طويل لنصوص ابن عطاء الله ، ثم إيرادها بألفاظها تدليلا على النتائج المستخلصة .

وإنا لنرجو أن يكلل هذا البحث بالتوفيق في تحقيق هدفه وثمرته من عرض للفكر الصوفي العطائي في صورته العلمية العملية ، تكشف بوضوح عن أصالة التصوف في إنتاج مريدين صالحين تستفيد منهم الأمة والمجتمع ويقتدى بهم في سير الحياة.

وأخيرا لا أدعي الإحاطة بفكر ابن عطاء الله لأن على كلامه نور وجلالة ربانية تغذي كل من أقبل عليها بصدق ، ومن باب التوجية يحسن بي أن أختم بهذه الكلمة للشيخ سعيد رمضان البوطي أوردها في مقدمة شرحه لكتاب " الحكم ":«.... فلا أعلم كتيبا صغيرا في حجمه انتشر في الأوساط المختلفة كانتشاره ، وتقبلته العقول والنفوس كتقبلها ، فهي مجموعة مقاطع من الكلام البليغ الجامع لأوسع المعاني بأقل العبارات .... كلها مستخلصة من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... وقد تسابق كثير من العلماء في عصور مختلفة وبلغات مختلفة ، إلى كتابة شروح لهذا الكتيب الصغير في حجمه الكبير في آثاره ونفعه ، ويبدو أن أكثرهم إنما اندفعوا إلى ذلك ابتغاء التبرك به، وأملا في أن يناهم شيء من نفحاته ، لا سيما بعد أن تأكد لهم أن كثيرين من طلاب العلم في الأزهر فتح الله عليهم ورفع لهم من حياتهم شأنا بنفحاته وبركاته »[1].

وأخيرا كلي صدق وأمل في أن أنتفع وينتفع غيري بهذا التوجيه البليغ ، وعلى الله قصد السبيل وهو الهادي إلى سواء الصراط .

---

[1]- البوطي محمد سعيد رمضان ، الحكم العطائية شرح وتحليل ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى 2000م ، ج1 ص 9-10.

ثبت المصادر والمراجـــــع

* القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .

كتب الحديث :

1. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (202-275هـــ)، ســنن أبي داود ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر .
2. أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (164-241هـــ)، مسند أحمد ، مصــر ، مؤسســة قرطبة .
3. ابن حبان محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت354هـــ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، 1414هـــ -1993م .
4. ابن ماجه محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (207-275هـــ)، سنن ابن ماجه ، تحقيــق: محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت ، دار الفكر .
5. البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله (ت256هـــ)، التاريخ الكبير ، دار الفكر.
6. البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله ، الجامع الصحيح ، القاهرة ، دار الفكــر العربي .
7. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458)، سنن البيهقي ، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول ، بيروت، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1410 هـــ .
8. الترمذي أبو عيسى (ت279هـــ)، سنن الترمذي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، بــيروت دار إحياء التراث العربي .
9. الحاكم أبو عبد الله النيسابوري ، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق : السيد معظم حسين، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، الطبعة الثانية 1397هـــ-1977م.
10. الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمان (181-255هـــ)، سنن الدارمي ، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى 1408هـــ .
11. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (206-261هـــ)، صحيح مســلم ، تحقيق: فؤاد عبد الباقي ، بيروت ،دار إحياء التراث العربي .
12. المنذري أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي (ت656)، الترغيب والترهيــب ، تحقيــق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى 1417هـــ .

13. النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمان (215-303هـ) في المجتبى من السنن، رقم الحديث 3940 ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب ، الطبعة الثانية 1406-1986م

المصـــــادر:

14. ابن عطاء الله ، الحكم العطائية ، ضبط وتقديم : إبراهيم اليعقـوبي ، طبـع بموافقـة وزارة الإعلام، الجمهورية العربية السورية ، الطبعة الثانية 1405هـ-1985م .

15. ابن عطاء الله السكندري ، الحكم ، تقديم وتحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، 1996م.

16. ابن عطاء الله ، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، القاهرة : مطبعة محمد علـي الصـبيح وأولاده، الطبعة الأولى 1950م .

17. ابن عطاء الله السكندري ، التنوير في إسقاط التدبير ، خرج آياته وأحاديثه خليل منصـور ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1419هـ-1998م .

18. ابن عطاء الله السكندري ، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ،مكتبة الثقافـة الدينيـة ، القاهرة ، الطبعة الأولى1425هـ- 2005م .

19. ابن عطاء الله السكندري ، عنوان التوفيق في آداب الطريق ، دار الكتب العلمية ، بـيروت ، الطبعة الأولى 1425هـ- 2004م .

20. ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسـن ، تحقيق عبد الحليم محمود ، القاهرة : دار المعارف 1992م .

21. ابن عطاء الله السكندري ، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1417هـ-1996م .

22. ابن عباد الرندي أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (ت792هـ)، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، وضع حواشيه خليل عمران المنصور ، بيروت ، دار الكتب العلمية، الطبعـة الأولى 1419هـ-1998م .

23. ابن عباد النفزي الرندي ، شرح على كتاب الحكم ، مطبعة مصطفى البابي الحلـبي وأولاده بمصر 1358هـ-1939م.

24. ابن عياد محمد بن إبراهيم النفري الرندي الشاذلي (ت792هـ)، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، تحقيق: أحمد المزيدي الحسيني ، سوريا حلب : دار القلم العربي، الطبعة الأولى 1422هـ-2002م .

25. ابن عجيبة أحمد الحسني(ت1224هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، الطبعة الأولى ، بيروت ، المكتبة الثقافية .

26. ابن عربي محيي الدين ، الفتوحات المكية ، بيروت دار صادر .

27. ابن عربي محيي الدين ، فصوص الحكم ، تحقيق: أبو العلاء عفيفي ، بيروت دار الكتاب اللبناني .

28. ابن القيم ، مدارج السالكين ، تحقيق : محمد حامد الفقهي ، بيروت : دار الكتاب العربي .

29. أبو عبد الرحمان السلمي ، رسالة الملامتية نشر أبي العلا العفيفي ، الأصل السابع، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة 1945 .

30. الجامي عبد الرحمان (ت 898هـ)، الدرة الفاخرة ، تحقيق وتعليق أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبده عوض ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1422هـ-2002م.

31. الجيلي عبد الكريم ، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة 1390هـ-1970م.

32. داود بن باخلا ، اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية ، مصر 1354هـ -1935م.

33. زروق أحمد ، الشرح السابع عشر للحكم ، تحقيق: عبد الحليم محمود و محمود شريف ، دار الشعب 1405هـ .

34. زروق أحمد الفاسي(ت899هـ) ، الشرح السابع عشر للحكم المسمى (مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ الحكم) ، تحقيق: مصطفى مرزوقي ، الجزائر دار الهدى .

35. زروق أحمد أبو العباس (ت899هـ)، قواعد التصوف وأصوله، مراجعة محمد زهدي النجار، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة الثانية 1976م ، القاعدة رقم156.

36. السهروردي البغدادي ، عوارف المعارف ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالي ، تصحيح عبد العزيز السيروان، دار القلم ، بيروت .

37. السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمان ، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، الطبعة الأولى 1934م ، القاهرة : المكتبة الإسلامية .

38. الطوسي أبو نصر عبد الله بن علي السراج (ت378هـ)، اللمع في التصوف ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة 1969م.

39. عبد الرءوف المناوي زين الدين محمد (ت1031هـ)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، دار الفكر بيروت .

40. عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، تحقيق عبد الفتاح البزم ، دار الهدى عين مليلة الجزائر ، الطبعة الأولى 1991م .

41. عبد الوهاب الشعراني ب أحمد بن علي (ت973هـ)، الطبقات الكبرى ، القاهرة : دار الفكر العر بي 1952م .

42. القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة (ت465هـ) ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة : دار السلام ، الطبعة الثانية 1423هـ -2003م

43. الكمشخاوي ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمان النقشبندي المجددي الخالدي (ت1311هـ)، جامع الأصول في الأولياء ، تحقيق: أحمد فريد المزيدي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 2002م.

44. الكُوهن الحسن بن محمد بن قاسم التازي المغربي (ت بعد 1348) ، طبقات الشاذلية (جامع مع الكرامات العلية في طبقات الشاذلية ، طبعة سنة 1347هـ .

المراجـــــع :

45. إبراهيم بسيوني ، الإمام القشيري سيرته آثاره مذهبه في التصوف ، الطبعة الأولى ، بيروت ، منشورات ، المكتبة العصرية ، 1972م .

46. ابن الأثير الجزري ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، القاهرة:المطبعة الخيرية

47. ابن الألوسي البغدادي نعمان خير الدين (ت1899م)، جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين، القاهر ة : مطبعة المدني 1981م .

48. ابن الوردي ، تاريخ ابن الوردي ، طبعة بولاق .

49. ابن إياس ، بدائع الزهور في وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، طبعة بولاق .

50. ابن تغري بردي جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت874هـ)، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة دار الثقافة ودار الإرشاد القومي القاهرة .

51. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (ت852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: سيد جاد الحق ، الطبعة الثانية 1966م ، القاهرة دار الكتب الحديثة.

52. ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد (ت808هـ)، المقدمة ، دار الجيل بيروت .

53. ابن شاكر الكتبي محمد بن أحمد (ت764هـ)، فوات الوفيات ، تحقيق: محي الدين عبد الحميد ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية 1951م .

54. ابن عجيبة الحسني ، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، بهامش إيقاظ الهمم، القاهرة 1331هـ ، 1913م .

55. ابن عماد الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العسكري (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، بيروت دار إحياء التراث العربي .

56. ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري برهان الدين (ت799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، تحقيق: مأمون بن محي الدين الجنان، الطبعة الأولى 1996م ، بيروت : دار الكتب العربية .

57. الأدنروي أحمد بن محمد ، طبقات المفسرين ، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، الطبعة الأولى ، 1997م .

58. البغدادي إسماعيل باشا بن محمد أمين البابانى (ت1339هـ-1920م)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، الطبعة الثانية استنبول 1955م.

59. البوطي محمد سعيد رمضان ، الحكم العطائية شرح وتحليل ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى 2000م ، ج1 ص 9-10.

60. تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة دار الفكر بيروت .

61. التفتازاني محمد أبو الوفا ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، طبعة الأنجلو، 1389هـ.

62. تقي الدين ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى ، تحقيق: محمد رشيد رضا ، مكة المكرمة : دار البار للنشر والتوزيع .

63. التهانوي محمد علي الفاروقي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق : لطفي عبد البديع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1969م.

64. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف (ت816هـ)، كتاب التعريفات ، بيروت : مكتبة لبنان 1978م.

65. حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي (ت1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، بيروت : دار الكتب العلمية 1413هـ-1992م .

66. الداودي شمس الدين محمد بن علي بن أحمد ، طبقات المفسرين ، تحقيق : علي محمد عمر ، مكتبة وهبة ، طبعة الأولى 1392هـ-1972م .

67. الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان (ت745هـ) ، الإعلام بوفيّات الأعلام ، تحقيق مصطفى بن علي عوض،وربيع أبو بكر الباقي ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م .

68. الزركلي خير الدين ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الحادية عشر 1995م .

69. زكي مبارك ، التصوف في الأدب والأخلاق، بيروت:منشورات المكتبة العصرية .

70. سعيد عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، دار النهضة العربية ، بيروت .

71. سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأبوين والمماليك ، دار النهضة العربية ، بيروت .

72. السيد الجميلي ، مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الأولى 1405هـ-1985م .

73. السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمان (ت911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغوين والنحاة ، مطبعة السعادة 1326هـ .

74. السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمان (ت911هـ)، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مصر 1321هـ .

75. الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت548هـ)، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل دار الاتحاد العربي للطباعة ، القاهرة 1968م .

76. الشيال جمال الدين ، أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي ، دار المعارف بمصر .

77. الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك ، الوافي بالوفيات ، اعتناء محمد يوسف نجم ، دار صادر بيروت 1391هـ -1971م .

78. عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية رقم الترجمة 255 ، القاهرة : مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1424هـ-2003م

79. عبد الوهاب فرحات ، سيدي أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف ، مكتبة مدبولي الطبعة الأولى 2003م

80. العجلوني إسماعيل بن محمد الجراحي(ت1162هـ) ، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، تحقيق أحمد القلاش ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الرابعة 1405هـ.

81. عفيف الدين اليافعي اليمني ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان بيروت ، الطبعة الأولى ، مصورة عن طبعة حيدرآباد الدكن 1339هـ .

82. علي باشا مبارك ، الخطط التوفيقية الجديدة ، طبعة بولاق .

83. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ، إحياء علوم الدين ، تصحيح عبد العزيز السيروان، دار القلم ، بيروت .

84. الغزالي أبو حامد ، الرسالة اللدنية ، ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الإمام الغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى 1414هـ-1994م.

85. الفيرزآبادي محمد بن يعقوب (ت817)، القاموس المحيط ، تحقيق :محمد نعيم العرقسوسي، مؤسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الخامسة 1406هـ .

86. كحالة عمر رضا ، معجم المؤلفين ، بيروت : دار إحياء التراث العربي.

87. الكيالي عاصم إبراهيم ، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى 1424هـ-2003م .

88. محمد مصطفى حلمي ، ابن الفارض والحب الإلهي ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الثانية 1985م .

89. محمد مصطفى حلمي ، بحث بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، عنوانه :" ذي النون المصري : سيرته وحياته الروحية ومذهبه".

90. مراد يوسف ، مبادئ علم النفس العام ، القاهرة 1945 م .

91. المقريزي أحمد بن علي أبو العباس تقي الدين (ت845هـ)، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، القاهرة 1334هـ .

92. المقريزي أحمد بن علي أبو العباس تقي الدين (ت845هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاؤه .

93. الندوي أبي الحسن علي الحسني ، الإمام السرهندي ، الكويت ، دار القلم ، 1983م.

94. النسفي أبو المعين ، بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان العلمية 1359هـ-1911م .

فهرس الآيـــات

الآية الصفحة

(أ)

- (الذينَ آمَنُوا وَتَطمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكرِ اللهِ ، أَلاَ بِذِكرِ اللهِ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ)
سورة الرعد الآية 28.....87
- (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ).....160
- (إعمَلُوا آلَ دَاودَ شُكرًا) سورة سبأ الآية 13.....113
- (أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإبِلِ كَيفَ خُلِقَتْ) سورة الغاشية الآية 17.....160
- (أَفَمَن يَخلُقُ كَمَن لاَ يَخلُق) سورة النحل الآية 17.....136
- (أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ) سورة إبراهيم الآية 10.....161
- (اللهُ ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) سورة البقرة الآية 257.....143
- (إنَّ فِي خَلقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَاختِلاَفِ اليلِ وَالنَّهَارِ وَالفُلكِ التِي تَجرِي فِي البَحرِ ...)
سورة البقرة الآية 164.....160
- (إنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ) سورة البقرة الآية 222.....54
-(إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا).....176
-(إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا).....121
- (إِنَّ رَحمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحسِنِينَ) سورة الأعراف الآية 56.....141
- (إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ).....176
- (أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ) سورة فصلت الآية 53.....161

(ب)

- (بَل نَقذِفُ بِالحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ) سورة الأنبياء الآية 18.....121

(خ)

- (خُذِ العَفوَ وَأمُر بِالعُرفِ وَأَعرِض عَنِ الجَاهِلِينَ)سورة الأعراف الآية 99.....76

(ر)

- (رَضِيَ اللهُ عَنهُم وَرَضُوا عَنهُ) سورة البينة الآية 8.....117

الآية الصفحة

(س)

- (سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ)

سورة فصلت الآية53.....163

(ق)

- (قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرهُم فِي خَوضِهِم يَلعَبُونَ) سورة الأنعام الآية 91.....163-186

- (قُلِ إِنَّ اللهَ لاَ يَأمُرُ بِالفَحشَاءِ) سورة الأعراف الآية 28.....131

-(قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) 176

- (قُلْ بِفَضْلِ اللّه وَبِرَحْمَتِه فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ) سورة يونس الآية58.....99

- ((قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ) سورة يونس الآية 101.....160-179

(ل)

- (لَئِن شَكَرتُم لَأَزِيدَنَّكُم) سورة إبراهيم الآية 7.....114

- (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ).....165

- (لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً) 124

(و)

- (وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا) سورة العنكبوت الآية 69.....148

- (وَاللهُ خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ)سورة الصافات الآية 96.....131

- (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ) سورة الضحى الآية11.....113

- (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى).....100

- (وَأَحَلَّ اللهُ البَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) سورة البقرة الآية 75.....138

- (وَأَشهِدُوا إِذَا تَبَايَعتُم) سورة البقرة الآية 82.....138

- (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِيَاتِهِم وَأَشهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا: بَلَى شَهِدنَا أَن تَقُولُوا يَومَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَن هَذَا غَافِلِينَ)

سورة الأعراف الآية 172.....66

- (وَإِلَيهِ يُرجَعُ الأَمرُ كُلُّهُ فَاعبُدهُ وَتَوَكَّل عَلَيهِ) سورة هود الآية 123.....117

- (وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَ المُومِنُونَ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ) سورة النور الآية 31.....54

- (وَرَحمَتِي وَسِعَت كُلَّ شَيءٍ) سورة الأعراف 56.....174

الآية الصفحة

- (وَرَبُّكَ يَخلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَختَارُ) سورة القصص الآية 68.....136
- (وَفِي الأَرضِ آيَاتٌ لِلمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلاَ تُبصِرُونَ)
سورة الذاريات الآية 20-21.....161
- (وَفِي السَّمَاءِ رِزقُكُم وَمَا تُوعَدُونَ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثلَ مَا أَنكُم تَنطِقُونَ)
سورة الذاريات الآية22-23 140
- (وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا) سورة النساء الآية 79.....161
- (وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزقُهَا وَيَعلَمُ مُستَقَرَّهَا وَمُستَودَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)
سورة هود الآية6 140
- (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعجِبُكَ قَولُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنيَا وَيُشهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ)
سورة البقرة الآية204.....77
- (وَمَا أَصَابَكَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفسِكَ)
سورة النساء الآية 79.....132
- (وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء ...) سورة يوسف الآية 53.....66
- (وَمَا بِكُم مِّن نِّعمَةٍ فَمِنَ اللهِ) سورة النحل الآية 53.....114
- (وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنهُم مِن رِّزقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطعِمُونِ
إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المَتِينُ) سورة الذاريات الآية56-57.....131
- (وَمَن يَتَوَكَّل عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسبُهُ) سورة الطلاق الآية 3 140
- (وَلَقَد خَلَقنَا الانسَانَ وَنَعلَمُ مَا تُوَسوِسُ بِهِ نَفسُهُ ، وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ)
سورة ق الآية 16.....181
- (وَلاَ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ) سورة القيامة الآية2 66
- (وهو القاهر فوق عباده) سورة الأنعام الآية18.....180
- (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفاً ، فَيَذَرُهَا قَاعاً صَفْصَفاً ، لَا تَرَى فِيهَا عِوَجاً وَلَا أَمْتاً، يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَت الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسا).....125

(ي)

- (يَاأَيُّهَا المُزَّمِّلُ) سورة المزّمل الآية1.....83

الآية الصفحة

- (يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إرْجعي إِلَى رَبِّك رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً)سورة الفجرالآية27-28.....143
- (يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ) سورة فاطرالآية 15.....176
- (يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ) سورة المدّثر الآية1.....83

فهرس الأحاديث النبوية

نص الحديث — الصفحة

(أ)

- (التَّاجِرُ الأَمِينُ الصَّدُوقُ المُسلِمُ مَعَ الشُّهَدَاءِ يَومَ القِيَامَةِ) 138
- (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)..... 43
- (أَدَّبَني رَبِّي فَأَحسَنَ تَأديبِي ثُمَّ أَمَرَني بِمَكَارِمِ الأَخلاَقِ)..... 76
- إِذَا ابْتَلَيتُ عَبْدِي الـمُؤْمِنْ فَلَمْ يَشْكُنِي إِلَى عُوَّادِه أَنشَطْتُهُ مِنْ عِقَالِي، وَأَبْدَلْتُهُ لَـحْمًا خَيرًا مِن لَـحْمِه وَدَمًا خَيرًا مِنْ دَمِه وَلْيَستَأنِف العَمَلَ..... 168
- (أَعدَى أَعدَآئِكَ نَفسُكَ التي بَينَ جَنبَيكَ)..... 67
- (أَفضَلُ الكَسبِ عَمَلُ الصَّانِعِ بِيَدِه إِذَا نَصَحَ) 138
- اكْتُبُوا لِعَبْدِي مَا كَانَ يَعْمَلُ صَحِيحًا مُقِيمًا..... 169
- (إنه لَيُغَانُ على قلبي)..... 54

(ذ)

- (ذَاقَ طَعمَ الإِيمَانِ مَن رَضِيَ بِاللهِ ربا)..... 117

(ط)

- (طهارة قلوب المؤمنين وغسلها من الصدأ الصلاة علي)..... 88

(ف)

- (فَاتَّقُوا اللهَ وَأَجمِلُوا فِي الطَّلَبِ)..... 139
- (فَمَن كَانَت هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِه فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِه، وَمَن كَانَت هِجْرَتُه إِلَى دُنْيا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيه) 100

(ل)

- الحديث القدسي:(لا يسعني عرشي ولا كرسي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي)..... 158

(و)

- (وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلاَةِ)..... 51

فهرس تفصيلي للموضوعات

العنوان الصفحة

المقدمـــــــة

الفصل الأول : حياة ابن عطاء الله : نشأته وتصوفه.....01

المبحث الأول: ابن عطاء الله السكندري وعصره.....02

- تمهيد 03

المطلب الأول : ابن عطاء الله ونشأته العلمية والتعليمية 04

1- التعريف بابن عطاء الله.....05

2- نشأته العلمية والتعليمية 08

أ- المرحلـــــةالأولى: حياته بالإسكندرية قبل674 هـ. 09

ب – المرحلة الثانية: *حياته بالإسكندرية بعد سنة 674.* 11

ج - المرحلة الثالثة: *حياته في القاهرة.* 16

المطلب الثاني : نظرة على مصر عصر ابن عطاء الله. 20

1- الحيـــــاة السياسية 21

2- الحياة الاجتماعية 22

3- الحياة الدينية 23

4- الحياة العلمية 25

المبحث الثاني: نشأة ابن عطاء الله الصوفية **29**

تمهيد. 30

المطلب الأول : سلوكه للتصوف. 31

1- تعرُّفه على أبي العباس المرسى 32

2- دخوله زمرة المريدين 33

المطلب الثاني: جهوده في التصوف 36

1- خدمته للطريقة لشاذلية 37

2- الشاذلية بين ابن عربي والغزالي 38

3- الشاذلية والطرق الصوفية في مصر 41

4- ما يروى عنه من كرامات. 43

العنوان الصفحة

المبحث الثالث :مصنفات ابن عطاء الله 46
تمهيد 47
1- الحكم العطائية 48
أ- موضوعاتها 49
ب- تبويب الحكم 49
ج- ترقيم الحكم 50
د- الأقسام الرئيسية لكتاب "الحكم" 50
2- وصية إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية 51
3- التنوير في إسقاط التدبير 52
4- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن 53
5- تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس 54
6- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد 55
7- مفتاح الفلاح و مصباح الأرواح 56
8- عنوان التوفيق في آداب الطريق 56
9- رسالة في التفسير 57
10- مجموعة أشعار وقصائد 57
11- المرقى إلى القدس الأبقى 58
12- مختصر تهذيب المدونة للبراعى 58
13- رسالة في القواعد الدينية 58
14- مواعظ 58
15- تحفة الخلان في نصيحة الإخوان 59
16-الأدعية والأحزاب والأوراد 59
17- التحفة في تصوف 59
18- تنبيه في طريق القوم 59
19- رسالة في السلوك 59
- أسلوب ابن عطاء الله في مصنفاته 60

العنوان الصفحة

الفصل الثـــــاني: التفكير العطائي الصوفي **62**
المبحث الأول : النفس ومجاهدتها 63
المطلب الأول: العناية بالنفس 64
1- مراتب النفس 65
2- علاقة النفس بالبدن 66
3- اعتبارات ذم النفس 67
4- تقسيم بواعث السلوك الإنساني 68
المطلب الثاني: مجاهدة النفس 71
تمهيد 72
1- ضرورة الشيخ للسالك 73
2- تصفية النفس من العيوب 75
3- العزلة والخلوة : 81
4- الذكر وأنواعه ووظائفه: 85
المبـــحث الثـــانـــي: آداب السلوك وترقي السالك 90
المطلب الأول: لزوم المريد لآداب السلوك 91
تمهيد 92
1- التجريد والأسباب 93
2- الخضوع لحكم الوقت 94
3- الطلب وعلاقته بالعطاء أو المنع 96
4- الاعتماد على العمل وعدمه..... 98
5- الإخلاص في العبادة 100
6- تصحيح الإقبال والحذر من الاستدراج 101
7- تحليل وتلخيص 103

العنوان الصفحة

المطـــلب الثانـــي: ترقي السالك في المقامات والأحوال 106
تمهـــــــــيد 107
أ- المقامات ودرجاتها 108
1- مقام التوبة 109
2- مقام الزهد 110
3- مقام الصبر 112
4- مقام الشكر 113
5- مقاما الخوف والرجاء 115
6- مقاما الرضا والتوكل 117
7- مقام الـــمحبة 118
ب- الأحـــــــوال 120
1- حال الأنس 121
2- حال القبض والبسط 122
3-حال الفناء والبقاء 124
4- تنوع السالكين حسب الأحوال 126
المبحث الثالث : فكرة إسقاط التدبير وتطبيقاتها 128
تـــــمهيـــــد 129
المطلب الأول: مسائل متعلقة بإسقاط التدبير 130
1- القدر مهيمن على الإرادة الإنسانية 131
2- معنى التدبير ومعنى إسقاطه 133
3- علاقة الرزق بإسقاط التدبير 137
المطلب الثاني: تطبيقات لفكرة "إسقاط التدبير" 142
1- إسقاط التدبير في مجال النفس ومراتبها 143
2- إسقاط التدبير في مجاهدة النفس 147
3- إسقاط التدبير في المقامات والأحوال 150

العنوان الصفحة

الفصل الثالث : الوصول إلى المعرفة وشهود الأحدية. 152

المبحث الأول : المعرفة الصوفية : موضوعها وطريقها..... 153

تمهيد 154

1- تعريف المعرفة الصوفية وموضوعها 155

2- المعرفة الفطرية في النفس 156

3- وسيلة المعرفة 158

4 - منهج المعرفة الصوفية 160

5- السالك والمجذوب 163

6- العناية الإلهية في الوصول إلى المعرفة 165

7- المعرفة الصوفية وإسقاط التدبير 167

المبحث الثاني : وحدة الشهود في الوجود 171

تمهيد 172

1- شهود الأحدية في الوجود 173

2 - معنى الأحدية 182

3 - أقسام العارفين حسب شهود الأحدية 183

4 - شهود الأحدية وإسقاط التدبير 185

5 - بين وحدة الشهود ووحدة الوجود 186

الخاتـــــــمة..... 192

ثبت المصادر والمراجع 195

فهرس الآيات 202

فهرس الأحاديث النبوية 206

فهرس الـــموضوعات 207