الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

عنوان البحث:

الملامح الفلسفية في تجربة الشيخ أحمد التجاني الصوفية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالبة:

زكية وصيف خالد

إشراف الدكتور:

ساعد خميسي

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتورة نورة بوحناش	أستاذ محاضر أ	رئيسا	جامعة منتوري قسنطينة
الدكتور ساعد خميسي	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	جامعة منتوري قسنطينة
الدكتور عصام عبد الحفيظ	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة منتوري قسنطينة

الشكر

الشكر الأول والأخير لله "سبحانه وتعالى" الذي رعاني برحمته ولطفه حتى خرج هذا العمل إلى النور.

ثم كلمة شكر وامتنان لابد منها في حق أستاذي المشرف الدكتور: : ساعد خميسي على تقبله الإشراف على هذا البحث بكل صدر رحب،ولم يبخل بنصائحه القيمة وعلى صبره وحسن معاملته، وعلى أخلاقه الراقية فتعلمت من خلقه قبل علمه.

وكما أتقدم بجزيل الشكر لكل من كان صدره رحبا، ومد لي يد العون سواء بالكتب أو بالكلمة الطيبة نخص بالذكر:سيدي الحاج بن عمر التيجاني،

والأخ الفاضل عبد اللطيف وصيف خالد الذي كان معي في هذا البحث خطوة بخطوة، وأبى إلا أن يضع لمساته عليه،والشكر الجزيل للأخت الفاضلة نجوى التي تحملت أعباء طباعة هذا البحث.

لكل هؤلاء شكر جزيلا.

زكية

صلاة الفاتح

(اللهم صلى على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما

سبق، ناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم وعلى

آله حق قدره ومقداره العظيم.)

تزخر الثقافة الإسلامية بتراث ضخم جعل تألقها وثرائها شيئا منطقيا، ولا شك أن التراث الصوفي يشكل أحد عناصر هذا الثراء، بل ومن أعمدته الأساسية، إذ أنه بالغ التنوع في الفكر الإسلامي، ضاربا بجذوره في حركة الزهد التي ترسّخت منذ فجر الإسلام وتطورت إلى مذاهب الحب الإلهي والاتحاد والفناء، فالنظر الفلسفي الناحي منحى مذهب وحدة الوجود، إلا أن الفكرة الأخيرة أي فكرة اعتبار التصوف جزء من فلسفتنا الإسلامية كان محور نقاش، بل هناك من وقف الموقف المعادي اتجاه هذا النوع من التصوف لأن الفلسفة بعقلانيتها الجافة، حسب هذا الرأي، تقف حاجزا بين الإله وبين المتصوف السالك دروب المحبة 1 وهو ما يعيق الصوفي من الوصول إلى هدفه الأسمى وهو الفناء في الذات الإلهية. ومن مثل هذا الاتجاه برز ما يعرف بالتصوف السني (ق3-4هـ) وأما الذين امتزجت أذواقهم الصوفية بالنظر العقلي فهم المتصوفة الذين لم يكتب لهم الظهور والاستمرار إلا في القرنين السادس والسابع الهجريين.

من هنا اعتبر البعض أن هذا النوع من التصوف يمثل بحق الفلسفة الإسلامية، لأن أصحابه استخدموا مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر متعددة، وتكلم أصحابه في:حقيقة الحقائق، الروح المحمدي،التجلي والشهود... وعلى الرغم من ذلك بقي الدفاع عن رفض إلحاق التصوف بالفلسفة رغم الدراسات الهادفة إلى تدعيم فكرة اعتبار التصوف من أعمدة الفلسفة الإسلامية إلى جانب علم الكلام والفلسفة الإسلامية المشائيه، منها تلك التي انصبت على تصوف ابن العربي، السهروردي، ابن سبعين والتي حاولت أن تثبت أن التصوف يمثل فلسفة إسلامية.

وفي السياق نفسه تحاول دراستي هذه أن تكون حلقة في سلسة دراسات هادفة إلى البحث عن الأبعاد الفسلفية في التصوف، وذلك من خلال شخصية صوفية لها صيتها في عالم التصوف المغربي، محاولة تسليط الضوء على صاحبها.إنه أبو العباس أحمد بن محمد التجاني(1150هـ/1737م-1230هـ/1815م) أغواطي المولد، دفين مدينة فاس، مالكي الفروع، أشعري الأصول.

كما تحمل هذه الدراسة أهمية معرفية تكمن أولا في إلحاق شخصية صوفية إلى ركب المتصوفة الفلاسفة. ببحث متواضع يحاول توطيد العلاقة بين التصوف والفلسفة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة مستنبطة من دراسات سابقة مست الجوانب الصوفية والفقهية لدى الشيخ، منها تلك التي قام بها عبد الرحمان طالب، في كتابه الشيخ أحمد التجاني ومنهجياته في التفسير والفتوى والتربية، ودراسة عبد الباقي مفتاح التي ترجمت في كتاب عنوانه:"أضواء على الشيخ أحمد التجاني وأتباعه". بالإضافة إلى جملة من الدراسات التي مست الطريقة التجانية بصفة عامة. أما

[1] ارثور سعدييف،توفيقسلوم،الفلسفة العربية الإسلامية،دار الفارابي،لبنان، ط2، 2000،ص21.

دراستي فيكمن جديدها في محاولة تطرقها إلى الجوانب الفلسفية في تصوف الشيخ لذلك جاء عنوان البحث:الملامح الفلسفية في تجربة الشيخ أحمد التجاني الصوفية.

ويعود اختياري لموضوع هذا البحث إلى جملة من الأسباب الذاتية والموضوعية، فالأولى تكمن في: نشأتي في بيئة تنتسب إلى الطريقة التجانية ناهيك عن الانتشار الواسع لها، مما ولد لدي فضولا لدراسة شخصية مؤسسها وشغفي العلمي باختراق كنهها.أما الدوافع الموضوعية فتعود بالدرجة الأولى إلى الأهمية المعرفية للدراسة الآتي ذكرها.

وعليه تأتي الإشكالية في مستواها العام حول فكر الشيخ أحمد التجاني،وبالتحديد بالجوانب الصوفية عنده وبالضبط: ما هي الملامح الفلسفية في تصوف الشيخ أحمد التجاني، وهل يمكن إلحاق الشيخ بقائمة المتصوفة الفلاسفة؟ ولقد انطوى تحت هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الجزئية:

- ما طبيعة العلاقة التي تربط التصوف بالفلسفة؟
- ما مضمون التصوف عند الشيخ أحمد التجاني؟ وما هي مبادئه الصوفية؟
- ما هي مجمل آراء الشيخ الفلسفية من خلال تصوفه؟ و أين يكمن بالضبط الملامح الفلسفية في تجربته الصوفية؟

ولمعالجة هذه الإشكالية ارتأيت اختيار مناهج متعددة، نظرا لطبيعة الموضوع ذي الأبعاد التاريخية، حيث اعتمدت المنهج التحليلي لدراسة أفكار وآراء الشيخ أحمد التجاني، مع الاستعانة بمناهج تحقق أهداف دراستي وتحل إشكالية بحثي، مثل الوصف والاستنباط وركزت على إحدى جوانب المنهج المقارن.

وأما خطة البحث فتكونت من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. تتضمن المقدمة تعريفا بموضوع البحث وأسباب اختياره وأهميته والإشكالية التي يحاول حلها مع إبراز الجديد الذي تصبو إليه.

الفصل الأول عبارة عن فصل تمهيدي أردت الإشارة فيه إلى مشروعية التحدث عن وجود علاقة بين التصوف والفلسفة، متطرقة بشيء من التفصيل إلى نقاط الاختلاف ونقاط الالتقاء بينهما، لأنتهي إلى علاقة التداخل بينهما والتي تظهر من خلال التقاء التصوف والفلسفة عند بعض الشخصيات. وبلورتها في شخصية ابن العربي، السهروردي المقتول وابن سبعين، لنستخلص في نهاية المطاف طبيعة العلاقة بين التصوف والفلسفة من خلال النماذج المذكورة، وهو ما يبرر لنا التساؤل عن طبيعة هذه العلاقة في فكر الشيخ أحمد التجاني وتجربته الصوفية، وهو جوهر موضوع بحثنا.

وبناء عليه تعرضت في الفصل الثاني إلى تصوف الشيخ أحمد التجاني، لأنه الأرضية التي انطلق منها لإثبات الفلسفة، ولن يكون هذا إلا بالتطرق إلى مفهومه للتصوف ومبادئ تصوفه وأسسه مشيرة إلى قيامه على الشريعة ، والشكر، كما أن إرادة العبد تسلب أمام إرادة الله سبحانه وتعالى،ثم أشرت إلى المقامات التي يجتازها العبد للوصول إلى حضرة الحق سبحانه وتعالى،وما تقتضيه من ضرورة الشيخ.

لأنتهي بعدها إلى تسليط الضوء على آرائه الفلسفية من خلال مباحث الفلسفة الثلاث: الوجود، حيث وقفت على مسائل مثل: أصل الوجود وعوالمه، الاتحاد، الحلول، وحدة الوجود،النفس،الإلهيات.ثم تطرقت إلى مبحث المعرفة باحثة في: أصل المعرفة ووسائلها(العقل،الكشف) ثم حدودها، وأخيرا مجال القيم حيث تطرقت إلى الجانب الأخلاقي باعتبار أن التصوف هو دعوة إلى التحلي بمكارم الأخلاق، يمثل في حد ذاته فلسفة التربية وتطرقت فيها إلى أسس ومبادئ التربية عند الشيخ أحمد التجاني، باعتبار أن التجانية مدرسة روحية تهدف إلى تهذيب النفس للوصول بها إلى الكمال والمطلق.

ولقد اعتمدت في بحثي هذا على جملة من المصادر والمراجع،التي لها علاقة مباشرة بالموضوع كالتي كتبها الشيخ التجاني وأتباع المدرسة التجانية، وما كُتب عنها من مراجع، وتجدر الإشارة أن للشيخ مصدر واحد مطبوع هو جواهر المعاني و الذي كان من إملائه على تلميذه علي حرازم، أما البقية فهي عبارة عن مخطوطات،منها الجامع لدرر العلوم ،وكان من إملائه على تلميذه محمد بالمشري، تمكنت من الحصول على بعضها، وهي متواجدة في معظم زوايا الطريقة التجانية، كما أنه هناك بعض المخطوطات الموجودة عند بعض الخواص، مع الإقرار بمدى الصعوبة التي واجهتني في قراءتها، ولكن الحاجة العلمية دفعتني إلى العمل على تجاوز الصعوبات والعوائق،لأنها نكهة البحث العلمي ولذته.

الفصل الأول

علاقة التصوف بالفلسفة

أولا.أوجه الاختلاف بين الفلسفة والتصوف

ثانيا. أوجه التشابه بين الفلسفة والتصوف

ثالثا.التداخل بين الفلسفة والتصوف

ابن عربي

السهروردي المقتول

ابن سبعين

الفصل الأول

ليس الإنسان في جوهره مجرد موجود، لأن الله سبحانه وتعالى ميزة بالعقل، فاستطاع بواسطته أن يجتاز حدود الزمان والمكان، وأن يضع نفسه في دائرة من الأسئلة التي حددت رصيده المعرفي وكرس حياته للإجابة عنها محاولا من خلالها إيجاد تفسير شامل للوجود ،من بينها ما تعلق بحقيقة الكون وحقيقة الحياة وبحقيقة الإنسان[1].وبطرح الإنسان لهذه الأسئلة عرف دربا من دروب المعرفة ألا وهو الفلسفة فكانت منذ ذلك الوقت غذاء الإنسان الروحي ولذته العقلية التي إن تنازل عنها تنازل عن إنسانيته[2].

وفي المقابل وجد الإنسان بمرور الزمن، وبظهور الديانات لذة روحية أخرى، وهي تلك التجربة التي ينجذب فيها الإنسان نحو المطلق، محاولا الاتصال بمبدأ أعلى عن طريق فك كل قيد بحياة اللذة الحسية، والابتعاد عن الدنيا وملذاتها، ومن ثم لم تعول هذه الطائفة على اللذات العقلية في الكشف عن الحقائق، واستندوا إلى مصدر آخر للمعرفة قائما على أحوال النفس من خوف، ورجاء، وحب ، ووجد وبقاء، وفناء، واهتموا بالسلوك القائم على الأخلاق، مستندين إلى الآية الكريمة﴿ تقـــــو ا ويـعـلـمـكـم ﴾[3] فعولوا على الذوق والعرفان طريقة للمعرفة وهم طائفة المتصوفة[4]. ومن هنا يتضح أن الفلسفة والتصوف ،لكل منهما أداته الخاصة للوصول إلى المعرفة ،والتي تنبئ أن بينهما اختلاف كبير. ولكن السؤال المطروح: هل معنى هذا أن خطوط التقارب بينهما منعدمة أم يمكن أن نجد ما يصل بينهما؟فما طبيعة العلاقة التي تصل الفلسفة بالتصوف؟ وبعبارة أخرى: إذا كانت الفلسفة أسلوبا متميزا من التفكير، فما علاقتها بالتصوف كتجربة روحية لها طابعها الفكري مسلكا وهدفا؟

يمكن أن تندرج مشكلة العلاقة بين التصوف والفلسفة تحت أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية وهي:علاقة العقل بالنقل، أو علاقة الحكمة بالشريعة ،وهو ما أفرد له ابن رشد فصلا كاملا في كتابه فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال،حيث بين من خلاله إباحة الاشتغال بالفلسفة والنظر العقلي، وأوضح بأنه لا تعارض بين الدين والفلسفة على الإطلاق[5].وفيه صنف الناس إلى ثلاثة أصناف: العامة وهم الذين لا قدرة لهم على التأويل ولا فهم النصوص إلا بظاهرها.

---

[1] عبد الرحمان مرحبا ،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،منشورات عويدات،ط3، 1983ص27.

[2] زكريا إبراهيم،مشكلة الفلسفة،دار مصر للطباعة،(د،ط)،(د،ت) ص13.

[3] سورة البقرة،الأية 283.

[4] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق،ج2،سميركو للطباعة و النشر،(د،ط)،(د،ت) ،ص87.

[5] ابن رشد ، فصل المقال المطبعة الكاثوليكية،بيروت،ط1 ،1965ص27.

وصنف المتكلمون: وهم الذين نذروا أنفسهم للدفاع عن الدين، إلا لأنهم لم يستعملوا أدلة نفسية بل أدلة عقلية، والصنف الثالث وهم الفلاسفة وهم أصحاب النظر العقلي ولهم الحق في التأويل[1].

وعلى أساس أن التصوف يعد من إحدى ركائز الفلسفة الإسلامية إلى جانب علم الكلام والفقه ولكن ما يجمع بينهم أن مصادر المعرفة عندهم لا خلاف فيها وهو القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة إلا أن الخلاف يتمثل في ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذه المصادر. فعلم الكلام يرتكز على العقل مع وجود خلاف بينهم في ترتيب العلاقة بينه و بين النقل، في حين يضع الفقهاء العقل في درجة أدنى[2] وبالتالي فإن علم الكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوبا عقليا يهدف إلى إقامتها على أساس من العقل[3]، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة مما جعلهم يمثلون التيار الفلسفي الحق في نظر الكثيرين في حين يميل التصوف إلى تذوق العقيدة و الحس العقلي لها ويستشفها نورا روحيا لا يملك أسباه العقل[4].ومن هنا يمكننا أن نخلص إلى أهم نقاط الاختلاف التي تميز الفلسفة عن التصوف ويكون هذا منهجا وموضوعا وقبل ذلك من حيث البداية.

---

[1] ابن رشد ، المرجع السابق،ص28.

[2] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي،مطابع الهيئة العامة للكتاب،(د،ط)،2002، ص23.

[3] محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،ط1، 1990.ص 33.

[4] المرجع نفسه ،ص97.

أولا–أوجه الاختلاف بين الفلسفة والتصوف:

إذا كانت الفلسفة– وهنا يمكن أن نخصص علم الكلام على أساس أنه يمثل أهم ركائز الفلسفة الإسلامية– ترى أن العلم، ونقصد العلم بالله لا يمكن أن نصل إليه إلا عن طريق النظر العقلي _ على اعتبار أن ذلك الخلاف حول أوليته أو لا أوليته عن النص، أما المتصوفة فإنهم يرون أن العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الحدس أو الذوق وعلمهم هذا لا يكون عن طريق التعلم و تتبع الكتب[1]

1– من ناحية الاشتقاق اللغوي والتعريف الاصطلاحي:كلمة الفلسفة من ناحية الاشتقاق اللغوي مأخوذة من"**فيلاسوفيا**"اليونانية ومعناها محبة الحكمة وكان فيثاغورس أول من سمى نفسه فيلسوفا، كما جعل أفلاطون محبة الحكمة علما[2].

أما الفلسفة من الناحية الاصطلاحية: هي ذلك البحث الجاد الذي يرمي إلى الوعي التام بهذا العالم ورسالة الإنسان فيه[3]، وذلك بلزوم الكشف عن معاني الأشياء، وأهمية البحث عن قيمة الحياة الإنسانية، أو هي رحلة يطارد فيها الإنسان الحقيقة ولو أردنا التدقيق في مفهوم الفلسفة لقلنا: هي ضرب من النظر العقلي الذي يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها[4].

أما التصوف فقلد شهد اختلافا كبيرا حول مصدر الكلمة واشتقاقها اللغوي، أو حتى من الناحية الاصطلاحية، فمن الناحية اللغوية كلمة صوفي يظهر أنه لقب، إذ لا يوجد له قياس في اللغة العربية فمنهم من ذهب إلى أنه من الصفاء أو الصف، وهناك من يقول أنه نسبة إلى لبس الصوف الذي اتخذوه كرداء خالفوا به الجماهير، وهناك من ينسبه إلى الصف على اعتبار أن الصوفية في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم و إقبالهم على الله وهناك من يعتبره من الصفة، لما يحويه التصوف من صفات محمودة وترك للصفات المذمومة[5]، وهناك رأي آخر مخالف للآراء التي تطرقنا إليها وهو الرأي القائل أن النظر الصوفي يعود إلى سوفيا اليونانية ومعناها الحكمة يعني أن الصوفي هو محب

---

1 محمد ياسر شرف،المرجع السابق، ص 98 .

2 عبد المنعم الحفني ،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط3،2000،ص602–603.

3 عبد الرحمان مرحبا،المرجع السابق، ص30.

4 إبراهيم زكريا، المرجع السابق ، ص45.

5 محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط2، 1985 ،ص106.

الحكمة ونعني هنا الحكمة الإلهية التي تدعوه إلى الاتصال بالمطلق[1]. ولعل الاختلاف في معنى كلمة صوفي قد عرف العدول عند أبو الفتح البيتي حين قال[2]:

شارع الناس في الصوفي و اختلفوا فظنوه مشتـق من الصـــــــــوف

ولست أنحل هذا الاسم لغير فتـــي صاف فصوفي حتى لقب الصوفـــي

أما من ناحية الاصطلاح: فهو علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من عيوب النفس وصفاتها المذمومة، كالحقد والحسد و الغش والغل وطلب العلو، فهو إذن التخلي عن الرذائل والتحلي بكل أنواع الفضائل[3]، كما أن التصوف علم انفتح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة فكل من عمل به انفتح له من ذلك علوم ،آداب ،أسرار وحقائق تعجز الألسن عن التعبير عنها[4].

أما عن بداية التصوف فهناك من أرجعه إلى ما قبل الإسلام، وهو ما أظهره أبو نصر سراج في كتاب اللمع، أما الأغلبية فإنها ترجح ظهور التصوف مع ظهور الإسلام حيث أرجع ابن تيمية بداية التصوف إلى القرن الثاني للهجرة إلا أنه لم يشتهر إلا بعد القرن الثالث للهجرة وكان أول ظهور له بالبصرة حيث يقول:" وأول من بني دورية الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد [....] وكان في البصرة من المبالغة في الزهد، والعبادة، و الخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأنصار[5].

إلا أن مصطلح التصوف لم يرد ذكره في عهد رسول الله (ρ) لأن المتداول وقتئذ كان المؤمن والمسلم، ثم جاء مصطلح زاهد، ثم ظهر مصطلح الصوفي للدلالة على أهل الزهد، ومن أهم متصوفة هذه المرحلة الحسن البصري[6].ويمكن أن نميز أيضا رابعة العدوية، حيث خطت بالزهد القائم على الخوف الخوف والحزن إلى نوع آخر قوامه محبة الله، و الشوق إليه. لذلك نجدها تقول:" ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا في جنته بل عبدته حبا فيه وشوقا إليه"[7]، وعلى يد رابعة العدوية و منذ ذلك العهد أصبح التصوف

---

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق ، ص108.

[2] المرجع نفسه في المكان نفسه.

[3] أحمد عرب الشرنوبي، شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك،دار الكتب العلمية،بيروت،2002،ص05.

[4] آنا ماريشميل،الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،ترجمة محمد إسماعيل-رضا حامد،منشورات الجمل،ط،2006،ص 232.

[5] أحمد بن تيمية، مجموع فتاوي، جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم، مج II: التصوف، مكتبة المعارف، الرباط ص06.

[6] قمر الكيلاني، في التصوف الإسلامي ، دار مجلة سفر المكتبة العصرية،ط 1،ص 45.

[7] المرجع نفسه ، ص469.

التصوف مذهبا قائما على أسس ودعائم ،كما تمكن أبو حامد الغزالي من إخراج التصوف من هامشه الضيق إلى فضاء أوسع واستطاع أن يجعله جزءا من الدين وهذا من خلال كتابه إحياء علوم الدين[1] .

2. الاختلاف من خلال وسيلة المعرفة:

تختلف وسائل المعرفة من مجال إلى آخر ومن فيلسوف لغيره فمنهم من يطمئن إلى الحواس ويعتبرها مصدر و وسيلة كل معرفة وهم الحسيون، وهناك من يعتبر أن العقل بما يحمله من أوليات ومبادئ المصدر الوحيد و الوسيلة الأولى لاكتساب الإنسان لمعارفه وهم العقليون، أما فريق آخر فاتخذ من الكشف والذوق الوسيلة الأساسية لاكتساب المعرفة، الناتجة أساسا عن محاسبة النفس وإبعادها عن ما هو مادي لتعشق ما هو روحي وهي الوسيلة التي اطمأن إليها المتصوفة، لذلك نجد ابن عربي يقول: " إن التصوف الطريق الذي عليّ أن أسلك والركن الذي إليه أشد في علومي كلها"[2]يقول أيضا" من لا كشف له لا علم له"[3] فالمعرفة الكشفية لدى المتصوفة معرفة وجدانية لأن مصدرها الله[4] وهو وسيلة يصل إليها المريد بوهب إلهي لا عن اكتساب أو تعلم بل يستند إلى جمع همم، قصد ،صفاء ،متبوعة بالعناية الإلهية، أما وسيلة الفلاسفة فهي إما الحواس إن كانوا حسيين،أو العقل إن كانوا عقلانيين وعلى الأرجح تكامل بينهما كمادة و صورة للمعرفة.

ولكن لو أردنا أن تضرب موازنة بين وسيلتي المعرفة لدى كل من المتصوفة والفلاسفة لوجدنا:

- إن التجربة الصوفية تجربة شاقة و الوصول إلى المعرفة جد طويل حين يكون الصوفي بحاجة إلى شيخ عارف يسلك به هذا الطريق، لأن بدايته زهد في الدنيا، وابتعاد عن ملذاتها ورياضة للنفس، مما يجعل منها تجربة خاصة مطبوعة بطابع الذاتية، وليست تجربة لدى عامة الناس ويبدأ سلوك هذا الطريق حين تستولي على المريد رغبة نحو تذوق الإيمان بالوجدان، وعدم الوقوف عند حد التصديق أو اليقين[5]. كما أن طريق المتصوف يختلف عن طريق الفيلسوف كون كون الأول ليس طريقا نظريا أي مركب من نتيجة عن مقدمات، إنما المعرفة فيه وهي بالدرجة

---

[1] جوزيف شاحت، تراث الإسلام، مراجعة فؤاد زكرياء،ج2، مطابع الرسالة الكويت، ط3 ، 1998،ص57.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1،دار الفكر للطباعة و النشر، ص 267.

[3] المرجع نفسه، ج3، ص335.

[4] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي،دار الفجر للنشر و التوزيع،القاهرة،ط1، 2001، ص 200.

[5] عبد الله الأمين، دراسات في الطرق و المذاهب القديمة و المعاصرة،دار الحقيقة،بيروت،ط2، 1991،ص 373.

الأولى . معرفة بالله نور يقذفه الله في القلب بعد أن يتجرد من العوارض والشهوات[1]. والأكثر من هذا، فإن المتصوفة يعتقدون أن علومهم لم تكن نتيجة نظر عقلي وإنما هي امتداد لعلوم الأنبياء والتي تأتي من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت، ويكون ذلك باطلاعهم على اللوح المحفوظ مباشرة[2]. كما يبدو الانفصال والاختلاف جليا بين العقل والكشف وهذا فيما ذهب إليه الشيخ الأكبر ابن عربي، حين اعتبر العقل عاجزا على إدراك بعض الحقائق، كون العقل محدود بالكشف، فهو عاجز عن معرفة الذات الإلهية لأن العقل لا يمكنه أن يتجرد تماما عن المادة، وبما أن إدراك الله بالعقل محال فالمجال يكون بإدراك الله بالله، ولن يكون هذا إلا بالرجوع إليه . سبحانه وتعالى[3]- أما وجه الاختلاف الآخر الذي يمكن أن نعرضه بين علوم المتصوفة وعلوم الفلاسفة يكمن في إمكانية ولا إمكانية البوح بهذه العلوم، فطريق التصوف غير مشاع للعوام بخلاف الفلسفة التي هي حق مشاع للجميع، لأن السواد الأعظم من العقول لا تقدر على إدراكها بحكم تقيدها بالمادة وهذا ما نلمحه في قول الغزالي[4]:

يا رب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حســـنا

كما يمكن أن نلمس الاختلاف بين وسيلتي المعرفة في كون أن المعرفة العقلية مصدرها المحسوسات مما أدى إلى اختلاف العقول في مدركاتها ومعانيها، أما المعرفة الكشفية فوسيلتها القلب، وغايتها الله لذلك فهي واحدة، مما جعل منها معرفة نفسية مطلقة[5].ومن هنا فعلم العلماء أو الحكماء، يأتي عن طريق الحواس الناقلة عن عالم الملك و الشهادة وبهذا يكون مخالفا لعلم الصوفية، لاختلاف الأصلين اللذين ينقل عنهما العلم، كما أن العلماء يزيلون بمفردهم الحجب التي تحول بينهم وبين العلم[6]. أما الصوفية فإن رياح الالطاف هي التي ترفع الحجاب من غير بذل في رفعه[7].

---

[1] محمود سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد،مطبعة الأمانة،مصر،ط 1 1989 ، ص34 .

[2] سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي،مكتبة الدراسات الفلسفية،دار المعارف،ط 4 ،(د،ت) ،ص 135.

[3] ساعد خمسي، المرجع السابق ،ص.201.

[4] أرثو سعدييف، الفلسفة العربية الإسلامية (كلام ،و المشائيةو التصوف)،دار الفارابي،ط 2 ، 2001،ص 29.

[5] ساعد خمسي، المرجع السابق ، ص27.

[6] على عبد المعطي، ملامح الفكر الفلسفي و الديني في مدرسة الإسكندرية، دار العلوم العربية ،بيروت، ص129.

[7] المرجع نفسه ،ص 130.

ومن هنا كانت حقائق العقل محل شك وغلط لا يمكن الاطمئنان إليها، وعليه فإن أصل المعرفة الحقيقة هو الكشف الصوفي[1]. إن مصدر المعرفة عند المتصوفة هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهي مصادر لا تختلف فيها مع الفقهاء والمتكلمين المسلمين، ولكن الخلاف الذي يكمن بينهم في ترتيب هذه المصادر في حين يرتكز المتكلمون على أهمية العقل رغم الاختلاف فيما بينهم حول تقديمه أو تأخيره على النقل في حين يضع الفقهاء العقل في درجة أدنى من درجة الإجماع، أما التجربة الروحية فتتجذب نحو العقل المنار بالإيمان.

كما أن طريق الفيلسوف في تحصيل المعرفة يكمن في قراءة الكتب، وتوظيف أدلة القياس وأدوات الاستنتاج، والبرهان العقلي، أما طريق الصوفية فهو الخلوة والإكثار من الذكر حتى تتكشف له الحقائق من غير حجاب ، بل مباشرة من الله . سبحانه وتعالى . يقول بهذا الصدد ابن عربي:<<وقد سمعت واحدا من أكابرهم (العقلاء) وقد رأى ما فتح الله به على من العلم سبحانه من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلوت بها مع الله ولم أكن من أهل الطلب>>[2].

وعلى الرغم من الاختلاف بين الفلسفة والتصوف أو بين البرهان والعرفان إلا أنها تعبر عن منهجية للمعرفة في الموروث الثقافي الإسلامي، حيث اتخذ من النص الديني موضوع دراسة وعلى ضوء هذا نشأت العديد من العلوم الإسلامية كالفقه، وأصول الدين، وعلم الكلام وعلم الحديث، وعلى هذا الأساس اتجهت المعرفة وجهتين:عقلية واقعية وعرفانية ذوقية ولقد ميز بينهما السهروري في قوله " إن الحكمة البحثية قائمة على الاستدلال و النظر و البرهان بينما الحكمة الإشراقية قائمة على الكشف والإشراق[3] .

ثانيا–أوجه التشابه بين الفلسفة والتصوف:

وعلى الرغم من وجود تلك الخطوط الفاصلة بين التصوف و الفلسفة، إلا أن هذا لا يمنعنا عن التفتيش عن نقاط تشابه بينهما لتكون لنا جسرا نصل به إلى التداخل بين العرفان والبرهان، ولعل أهم هذه النقاط:

---

1 ساعد خمسي، المرجع السابق، ص203.

2 نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق ،ص 53.

3 رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان،ط1، 1999، بيروت، ص X V III

- أن كلا من الفلسفة و التصوف يبحثان عن الحقيقة، فإن كان التصوف يعتمد الاعتماد الكلي على الكشف، فليس معنى هذا استبعاد دور العقل، وإذا كانت الفلسفة تعتمد على العقل فإن هذا لا يعني استبعادها للقضايا الإيمانية والإلهية[1].

وهناك من يرى أنه هناك تقاربا بين الفلسفة والتصوف من ناحية الاشتقاق اللغوي، فإذا كانت الفلسفة كما سبق الذكر مشتقة من الكلمة اليونانية صوفيا والتي تعني الحكمة، فإن كلمة صوفي تعود نظر البعض إلى الكلمة نفسها . صوفيا . وهي الحكمة إلا أن في التصوف تعني الحكمة الإلهية، حيث أن حكماء اليونان كانوا يرددون أن الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط،لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها فوجدوا أنه الحق، ولما ذهب قوم من المسلمين نفس مذهبهم سموهم باسمهم[2].والمتصوفة من هذا الباب يعتبرون أن التصوف هو الحكمة الحقة، بالإضافة إلى هذا فإن العقل الذي يرغب و يفكر في معرفة الله لابد أن يكون طاهر القلب طهارة تامة[3] ولذلك فإن الصوفية لا تقف موقف العداء من العقل ولا أدل من ذلك دفاع الغزالي الصوفي، عن العقل دفاعا كبيرا، ولكن الصوفية تمجد أكثر العقل المستضاء بنور الإيمان، لأن العقل إن لم يهذب بالإيمان انقلب عدو الله . سبحانه وتعالى ، كما اعتبر السهروردي التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد أن يسير في السبيل الروحي[4].

- إن التصوف في حقيقته خلق، والأخلاق كانت دائما سواء في الفكر الإسلامي مع المعتزلة أوفي الفكر الحديث مع كانط قائمة على العقل، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي منحه الله طاقات متميزة من الإدراكات والتفكير لذلك جاء سلوكه مرتبا بالفكر متوافقا مع يدين به من اعتقاد.
- إن العقل مهيأ لاستقبال معارف لا متناهية لذلك يقول ابن عربي: " إن للعقول حدا تقف عنده من حيث هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة".

---

[1] عبد الله الأمين، المرجع السابق ،ص 374.

[2] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق ، ص108

[3] محمود حمدي، موسوعة المفاهيم الإسلامية، الإصدار الأول، القاهرة،2000، ص 27.

[4] شهاب الدين يحي السهروردي،حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات السهروردي،تصحيح:هنري كوربان،توشكاء غلوم إنسانية ومطالعات، ران 1373،ص83.

كما نجد اتفاقا بين العقل و الكشف حين يسلم العقل للكشف ويترك الأدلة والبراهين الحسية لمجال الماديات، كما أن العقل السليم عند ابن عربي عامل مساعد على إدراك الكشف للمكشوف عنه[1].

كما أن أول خطوة نحو المعرفة هو شعور بالدهشة والحيرة[والتي تعني شعور المرء بالجهل] وهي حالة شعورية تنتاب كلا من الفيلسوف، و المتصوف وهي بمثابة الدافع أو المحرك للبحث عن اليقين مما يحقق الهدوء والطمأنينة للنفس[2].

كما أن التشابه بين الفلسفة و التصوف يبدو جليا من خلال أن الفلسفة تساؤل دائم و مستمر لا يعرف الهدوء بل كل إجابة في الفلسفة تتحول إلى سؤال آخر مما يجعل الفيلسوف دائم الحيرة ساعيا إلى المعرفة، والمتصوف، أو المكاشف له لا تتوقف حيرته لأنه كلما زاده الحق علما به زاده بذلك العلم حيرة، ولاسيما أهل الكشف لاختلاف الصور عليهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب الأدلة[3] ولو عدنا إلى الغاية التي يهدف إليها التصوف والفلسفة لوجدناها واحدة و هي الحق فغاية المعرفة النظرية والمعرفة العلمية هي الحق. أو إصابة الحق والعمل به كمال الكندي.

- إلا أن الصوفي يعتمد إلى حد كبير على قوة مخيلته أما الفيلسوف فيعتمد على التأمل العقلي،وفي الحقيقة أن لا اختلاف بين المصدرين بالنسبة للفارابي، لأن كلاهما نابع من العقل الفعال فالحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية ذات مصدر واحد وهو العقل الفعال وهما نتيجة للوحي، أو من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأله وكلاهما يستطيع أن يعلو إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل[4].

ثالثا-أوجه التداخل بين الفلسفة والتصوف:

إذا كانت الفلسفة تختلف عن التصوف تارة وتشبهه في تارة أخرى مما يفتح المجال لتبرير أوجه ونقاط للتداخل بينهما، ولعل هذا التداخل يكون ناتج بالدرجة الأولى عن تأثر الفلسفة الإسلامية عامة و متصوفة الإسلام خاصة بعبقرية اليونان، و فلاسفتهم وخاصة الأفلاطونية الجديدة، حيث شهد آخر عهد بني أمية، و العصر الذهبي لحكم بني العباس فسيفساء شكلت ألوانها العقائد الدينية، والأنظار

---

1 ساعد خميسي، المرجع السابق ،ص218.

2 المرجع نفسه،ص219.

3 المرجع نفسه، ص122، 124.

4 سليمان دنيا، المرجع السابق ،ص97.

الفلسفية، والمباحث العلمية، وفيه أيضا ازدهرت الحياة الروحية في الإسلام، ولم يكن دعائم هذه الحياة زهد في الدنيا، كما كان في صدر الإسلام بل اتخذت من العناصر الفلسفية وغير الفلسفية دعائم تؤسس عليها علما فيه يبحث في أحوال النفوس وبواطن القلوب، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة، وبها يصل إلى نجاة النفس وسعادتها ولن يتحقق ذلك إلا بالمعرفة الذوقية، فالفلسفة التي نقلت إلى العرب عن طريق السريان لم تكن عقلية خالصة بل كانت هذه الفلسفة نوعا جديدا لا هو بالعقلي الخالص ولا هو بالديني البحت وهو ما حمل لواءه الأفلاطونية المحدثة ومن نحى نحوهم من فلاسفة الإسلام (الفارابي،ابن سينا.....) فالحقيقة بالنسبة للأفلاطونية المحدثة لا تدرك بالعقل وبالفكر وإنما تدرك بالمشاهدة العينية عن النفس من ناحية النفس ومن عالم المحسوس. من ناحية أخرى ويكمن تأثير الأفلاطونية المحدثة على صوفية الإسلام في القول بفيض الموجودات عن الواحد، وهو الله سبحانه وتعالي وهي نظرة دينية مطبوعة بطابع الفلسفة وعرفت في مصطلح الصوفية بوحدة الوجود[1] ومن ناحية أخرى فلقد زودت الفلسفة التصوف و المتصوفة بمصطلحات عبروا من خلالها على ما انكشف لهم و وجدوا فيها ما يترجم عن أذواقهم ومواجيدهم، فتداخلت الفلسفة بالتصوف في شطحات المتصوفة التي لاقت الكثير من الاعتراض لغربتها عن الألفاظ المعتادة في الدين القويم، لهذا ظهرت العديد من المفاهيم الصوفية الفلسفية كوحدة الوجود، الحلول، الاتحاد، الأنا والهو، ووحدة الشهود، العالم الكبير،العالم الصغير.

وعليه فإن التراث الصوفي يمثل زادا وفيرا من الأبعاد الفكرية والإيمانية و الفلسفية حيث نظر المتصوفة إلى أنفسهم وإلى الوجود (ذات وموضوع) وترجموا أبعاده كما تراءى لهم وبدت المعرفة في ذواتهم.

ومن هنا لا يمكن أن نغفل البعد الفلسفي في التصوف، فمن خلاله يمكن فهم مصلحات التصوف كالكرامة: بوصفها حقيقة صوفية صادرة عن آنية. ولا يفوتنا في هذا المقام التعرض لقصة هي بمثابة الأسطورة تترجم مدى التداخل بين الشريعة والحقيقة، وعلى ضوئها نستشف مدى التداخل بين العقل و النقل وهي قصة حي بن يقضان كما يرويها ابن طفيل، تلك القصة التي جرت وقائعها في جزيرة نائية، ويلعب الدور الرئيسي فيها الفتى حي الذي ولد تلقائيا من غير أب،تعهدته بالرضاعة ظبية فقدت صغيرها، حتى اشتد عوده وأصبح قادرا على الدفاع عن النفس[2].ولما ماتت الظبية أخذ يبحث عن سر

[1] مصطفى حلمي، المرجع السابق ،ص ص69-70.

[2] عبد الحليم محمود:فلسفة ابن طفيل(قصة حي بن يقضان)،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع،(دت)،2000،ص110.

الحياة والموت،حيث استنتج أن الموت عبارة عن انحلال الرابطة بين الروح والجسم،ولاحظ حركة العناصر في الطبيعة إلى أعلى وأسفل، ومنها استطاع أن يرقى إلى اكتشاف العالم الروحاني، فعالم الأفلاك، كما تأمل ما في الكون من جمال وبهاء ونظام،استدل من خلاله أن صانعه لابد من أن يكون كاملا عالما بهيا، أي متصفا بجميع الكمالات[1].وفي جزيرة مجاورة التقى حي بفتيين هما:أبسال المؤمن بالدين على نحو عميق، و سلامان المتمسك بالظاهر منه، فروى للأول،مشاهداته واستنتاجاته، فدهش أبسال مما توصل إليه حي، وأدرك عندها، أن إخبار الشريعة بأحوال الملائكة والأنبياء والنبوة والنعيم والجحيم، إنما هي تمثلات حسية للحقائق الروحية التي اكتشفها حي بالسليقة، كما تيقن حي من صدق ما توصل إليه ومن خلال هذا لم يتمالك التصديق بكل ما جاء به الشرع[2].

من خلال هذه القصة الرمزية يظهر مدى التكامل بين الفلسفة والدين:فحي يرمز إلى العقل الإنساني القادر على إدراك الحقيقة كاملة بمعزل عن الدين، فحي يمثل نموذج التجربة الروحية، حيث تفاعلت جملة من الأدوات المعرفية لإيصاله إلى الحقيقة من جهة ومن جهة أخرى يظهر في هذه الرواية عدم التعارض بين الشريعة و الحقيقة ،فهذه القصة تعالج موضوع المعرفة فالمتأمل لاسم بطل القصة:حي يمثل الحياة والتي لا تتجلى إلا في يقظة العقل والروح فالشخصية إذن تعبر عن يقظة المعرفة والحياة. ولو عدنا إلى القصة لوجدنا أن تأقلم حي مع الطبيعة كان أولا بالتقليد ولكن سرعا نما اهتدى إلى أنه يختلف عن بقية الحيوانات،لأنه متميز بعقل محاط بالعناية الإلهية،وعن طريق المعرفة العقلية الاستدلالية استطاع أن يتوصل إلى معرفة الله والإيمان بوجوده وما يليق به من صفات الجلال والجمال.

ومن هنا كانت معرفة حي بن يقضان في هذه المرحلة مؤسسة على نظر عقلي مصدره التأمل في الأدلة المحيطة به، مما دفعه إلى شوق لمشاهدة الموجود الذي أثبت وجوده عن طريق عقله[3].وانطلاقا من هذا كان حي يمثل عند المتصوفة أو أهل العرفان نموذج الإنسان العارف الذي لم يكتف بالبراهين العقلية لتحقيق السعادة،هذه الأخيرة لن تتحقق إلا بمعانقة المطلق والسير في طريق الحق عز وجل.وما يبدو جليا أن المعرفة العقلية في هذا الطريق ما هي إلا مرحلة تمهد للتواصل مع الله سبحانه وتعالى،حين تحرك في الإنسان الشوق والحنين لإدراك المطلق و التواصل معه،وهذا لن يكون إلا عن طريق الكشف

---

[1] عبد الحليم محمود ،المرجع السابق،ص 118.

[2] المرجع نفسه،ص194.

[3] مصطفى حلمي، المرجع السابق ،ص105.

والمشاهدة حين تصفو الروح وتتجرد من كل كادورات المادة و تحترق كل الحجب التي تمنعها عن مشاهدة الخالق عز وجل،وهو ما كان طريق حي حين اهتدى إلى الخلوة ،وأصبح يتخبط من حال إلى حال،ويترقى من مقام إلى مقام،وحين التقى في هذه الحالة بأسال انطبق المعقول مع المنقول وحدث التوافق الكامل بين ما توصل إليه حي في خلوته وبين ما أتى به الدين من أوامر ونواهي[1].

من خلال هذه القصة يتبين لنا مدى التداخل بين الفلاسفة العقليين و بين فلاسفة الإشراق،ومنه أصبح للعرفان مكان إلى جانب البرهان حيث أصبح الأخير في هذا النسق مقدمة لابد منها قبل الولوج إلى عالم العرفان والذي ظل في المكانة العالية الأرقى.

على ضوء ما سبق يمكن القول أن للتصوف الإسلامي جوانب: الجانب العلمي السلوكي وهو: ما يلزم فيه الصوفي نفسه من أوجه الرياضة، و الزهد وهو ما اصطلح عليه اسم الطريق، كما أن له جانب نظري أو فكري و الذي نظر فيه أراء الصوفي مصوغة في ألفاظ وعبارات شارحة، هي عبارة عن قضايا ميتافيزيقية، ونفسية وأخلاقية وهو ما عرف بالتصوف الفلسفي في مقابل التصوف العملي[2] .

ومن نافلة القول أن الصوفية اصطنعوا منهجا ذوقيا وأسلوبا خاصا، ذلك لأن البرهان والدليل لا ينفعان في هذا الطريق، لأن ما يتبدى لأصحابه من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل، والتي يعبر عنها أصحابها بألفاظ وعبارات غامضة، وهو ما يظهر جليا من خلال مؤلفات ابن عربي والسهروردي المقتول وابن سبعين وديوان ابن الفارض. ..إلخ[3]، فالمتفحص في مصنفاتهم يدرك مباشرة ما تحويه من معاني نفسية وأخلاقية وما تنزع إليه من منازع ميتافيزيقية، مما يعبر عن ذلك التقارب بين التصوف والفلسفة يسمح بشرب العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية[4].

---

[1] عبد الحليم محمود، المرجع السابق، ص194.

[2] محمد كمال إبراهيم جعفر،في الفلسفة الإسلامية،مكتبة الفلاح،ط 1 ،1986،ص ص108-109.

[3] -ساعد خميسي ، المرجع السابق ،ص 01-02.

[4] مصطفى حلمي، المرجع السابق ،ص172.

ويمكن أن نضيف على سبيل المثال لا الحصر ،ما بدا عند هؤلاء من تصوف فلسفي ،ونقتصر على شخصية كل من:ابن عربي، السهروردي المقتول، وابن سبعين.

1_محي الدين بن عربي:[1]

يتميز التصوف عند ابن عربي بأنه يحتوي المصطلح الصوفي، كالحقيقة المحمدية، وحدة الشهود وأهم ما ميز تصوفه القول بوحدة الوجود.

وحدة الوجود:

يعتبر محي الدين ابن عربي من أهم الصوفية الذين تحدثوا عن وحدة الوجود بل مثلت حجر الزاوية في مذهبه، فقد أقام ابن عربي هذه المذاهب على دعائم ذوقية، وانطوى على الكثير من المعاني الفلسفية ولقد كان اهتمام ابن عربي بوحدة الوجود مبني على جملة من الاعتبارات منها:

- مثّل ابن عربي النظرة الواحدية الشاملة للكون والتي تنتهي في نهاية الأمر إلى القول بوحدة الوجود.
- ومن جهة ثانية نصوص القرآن التي تساعد على القول بوحدة الوجود..

وإذا أردنا أن نلخص مضمون وحدة الوجود عند ابن عربي يمكن القول: أن ابن عربي يذهب إلى القول أنه لا موجود يتمتع بوجود حقيقي وأصلي إلا الوجود الإلهي، فهو الوجود الحق والمطلق والوجود الثابت، و الذي لا يوجد في مكان عينه ولا يخلو منه مكان، وابن عربي لا يميز بين الواحد والكثرة إلا تمييزا اعتباريا راجع لقصور العقل وخداع الحواس فهو يرى أن الحق لا ينفصل عن الخلق فصحيح أن الوجود كثرة ويكون في حقيقته بوجود إلى الوحدة، وما الكثرة إلا تجلي لصفات الله التي هي بالنسبة لابن عربي عين ذاته، وبالتالي فإن ابن عربي يعتبر لا فرق بين الحق و الخلق في الحقيقة ويظهر هذا قوله: سبحان من خلق الأشياء وهو عينها[2].

---

[1] هو سلطان العارفين محي الدين بن عربي محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي ولد بمرسية بالأندلس سنة560هـ-1165م و توفى 638هـ-1240م،لقب بالشيخ الأكبر و إليه تنسب الولاية الكبرى كان من أبناء الملوك و الأعيان ،مارس التصوف و هو حدث صغير كان له مشايخ كثر،كان كثير التأثر بأقطاب الزهد أمثال الجنيد ، البسطامي ،الحلاج ، الغزالي و خاصة بأبي مدين.قضى شبابه بالمغرب الإسلامي متنقلا بين :اشبيلية ،قرطبة،فاس،مراكش،تلمسان،بجاية،تونس.كما طاف بلاد المشرق، مكث بمكة المكرمة سنين طويلة، كما دخل بلاد الروم ثم بغداد فمكة ،ثم حلب وأخيرا دمشق و فيها التحق بالرفيق الأعلى.له ما يزيد عن 500مصنف من أهمها :الفتوحات المكية،فصوص الحكم.

[2] ابن عربي، فصوص الحكم،ص19.

مما سبق يظهر أن ابن عربي سوى بين الحق و الخلق وهناك من رأى عكس ذلك أن ابن عربي نفى التسوية بين الخالق و الخلق، فمعنى الموازاة بين الله و العالم و الإنسان لا يقتضي بالضرورة التسوية الكاملة بين الله، و العالم، والإنسان، والصلة بين الله و العبد هي صلة ربوبية وعبودية وبالتالي فالعبد الكامل لا يدعي رائحة الربوبية بل هو العبد المخلص الذي يتقرب إلى خالقه ذليلا مفتقدا إلى عونه.

فوحدة ابن عربي لم تكن نتيجة فناء أفناه على رؤية كل من سوى الله، بل إن ابن عربي يقر بالكثرة على أنه يعتبر هذه الكثرة لا وجود حقيقي لها وبلغه ابن عربي فهي خيال، وعلينا أن نفهم أن وحدة الوجود عند ابن عربي لا تقوم على دعائم نظرية تقوم على مقدمات فكرية منطقية، فالواقع عكس ذلك، لأن النظر العقلي لا يعطي ـ حسب ابن عربي ـ إلا وجود المخلوقات التي من شأنها إن لم تكثر الوجود الفعلي الأقل، تحدد لشأنه ثنائية: حق خلق، أما الذي يعطي الوحدة الوجودية فهو الشهود وهنا يبين أن ابن عربي قد باين وحدة الشهود بإثباته الكثرة المشهودة ، من ناحية ثانية توصل بواسطته إلى وحدة الوجود، فالشهود الأول هو الرؤية العادية، في حين أن الشهود الثاني هو مرتبة من مراتب الكشف الصوفي (... إنه ما في الوجود إلا الله العين وإن تكثرت في الشهود في أحدية الوجود)[1]

دلالات الوجود على وجودي تعارضها دلالات الشهود

فإن العين ما شهدت ســواه بعين شهودها عند الوجود

وما سبق يتضح أن الشيخ الأكبر قد مزج بين الفكر و التصوف في ذاته ولكن مبني كل منهما على الآخر ، فإنه قد توصل الى وحدة الوجود بعلم اليقين غير أن دعائمها لم تترسخ إلا بعين اليقين.

وخلاصة القول أن وجود الممكنات في رأي ابن عربي هو عين وجود الله و ما هذا التكثر إلا وليد الحواس الظاهرة، و العقل الانساني القاصر، فالحقيقية الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها و أسمائها، فإذا أنظرت عليها من حيث ذاتها قلت حق و إذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت خلق.[2]

و لابن عربي نظريتان متفرعتان عن مذهبه العام في وحدة الوجود: الأولى نظريته في الحقيقة المحمدية [الانسان الكامل]، و الأخرى في وحدة الأديان ، وملخص الأولى أن الحقيقة المحمدية أو كما يسميها ابن عربي بالقطب، و الإنسان الكامل أنها المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية والتي

[1] ابن عربي،المرجع السابق ،ص357.

[2] المرجع نفسه ،ص 21.

تحققت في الاشياء من لدن آدم عليه السلام حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام، وتحققت فيما بعد في اتباعه من الأولياء و أفراد الانسان الكامل. و يشير ابن عربي للإنسان الكامل بالجامع لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره ويميز ابن عربي في الإنسان الكامل بين ناحيتين : الأولى خاصة به باعتباره انسانا حادثا، و الأخرى خاصة لكونه أزليا أبديا لذلك يقول فيه هو الإنسان الحادث الأزلي و الشيء الدائم الأبدي. أما فيما يخص وحدة الأديان فإن مصدر الأديان كلها لله . سبحانه وتعالى . و العارف هو من عبد الله تعالى في كل محل من محاله العبادة الحقة الصحيحة وهي أن ينظر العبد الى جميع الصور على أنها مجال حقيقة ذاتية واحدة هي الله.

وعليه يمكن القول أن ابن عربي لم يذهب في العالم المحسوس ما ذهب إليه أفلاطون و أفلوطين حيث أعتبراه عالم الأشباح والصور ،وإنما أراد ابن عربي أن يؤكد :

- أن الأصل في ها العالم الوحدة لا الكثرة.
- أن هذه الكثرة تستمد وجودها من الوحدة.
- أن هذه الكثرة المشاهدة أمر ضروري لكي تتجلى من خلاله الوحدة الحقيقية الأصلية ولو أردنا أن نغوص أكثر مع وحدة الوجود لابن عربي لوجدناها ثمرة من ثمار التوحيد. و لعل مفهومها أهم مفهوم في الفكر الإسلامي، على أساس أنه ما ترتكز عليه العقيدة إن لم نقل أن العقيدة ذاتها على أن نفهم هذا التوحيد هو توحيد الفانين و من هنا يظهر تكامل العقل مع الكشف عند الشيخ.[1]

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن ابن عربي فيلسوف صاحب مذهب مؤسسس و لكن آثر إهمال منهج العقل القائم على التحليل و التركيب و استند إلى منهج الكشف القائم على التصوير العاطفي مستعملا في ذلك لغة خاصة طفت عليها الرمزية، وهي من العادة مؤيدة بالذوق وبالتالي فإن ابن عربي فيلسوف من حيث خوضه مسائل الفلسفة خاصة تلك المتعلقة بالوجود و الطبيعة، ولكنه طبع ذالك بطابع التصوف فكان فيلسوفا صوفيا حين اصطنع أساليب ورموز فلسفته.

[1] محمد عقيبيل بن علي المهتدلي ،دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي، دار الحديث القاهرة،ط 2 ،ص 54.

2 –**السهروردي المقتول**[1] : لقد اكتسب السهروردي ثقافة واسعة، ولا أدل على ذلك سعة مؤلفاته، والتي مزج فيها بين براعة النظر العقلي، وروعة التعاليم الصوفية و لطافة الأذواق الروحية،حيث أن الحكيم الأشراقي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي، فيحاول دائما الصوفي تطهير داخله،والفيلسوف ينزع إلى المعرفة الخالصة.[2]

فالسهروردي يرى أن التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد إذا تقترن بالتكوين الفلسفى المسبق أما الفلسفية التي لا تنتزع و لاتهدف الى تحقيق روحاني شخصي فلسيست سوى إدعاء خالصا.[3] وتتلخص معظم فلسفة السهروردي الاشرافية و التي ساعد في انبثاقها امتزاج جملة من الثقافات على رأسها الفلسفة الأفلاطونية.

يمثل الإشراق عند السهروردي المرحلة الحاسمة للتطور الفكري الكامن في المحيط العقلي الإسلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا من جهة، وحكمة أفلاطون من جهة أخرى[4].وعلى الرغم من تأثر السهروردي بابن سينا وأيضا الفارابي، إلا أنه ينتقدهما في كونهما لم يتوغلا في الذوق والحكمة

[1] هو أبو الفتوح يحي بن حبش بن امبرك و يلقب بشهاب الدين ولد سنة 549هـ–1155م و قيل أنه يلقب بالمؤيد بالملكوت. اشتهر بالشيخ المقتول تمييزا عن صوفيين يتشا ان معه في الاسم وهما:أبو النجيب السهروردي المتوفى سنة 563ه و الثاني أبو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي المتوفى سنة 632ه وهو صاحب كتاب عوارف المعارف. ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم ،أكثر من الترحال طالبا العلم، تتلمذ على يد الإمام الفقيه المتكلم محمد الدين الجيلي وأخذ عنه الحكمة و أصول الفقه و هذا في أذربيجان ،أما في أصبهان فقد تتلمذ على يد العلامة ابن سهلان الساوي صاحب كتاب البصائر النصيرية فتعلم عنه المنطق و فيها صاحب الصوفية و تجرد وزهد.

أما في حلب فقد تتلمذ على يد الشريف افتخار الدين.استطلع على الحكمة القديمة فوعى حقائقها وغني منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة.فكان جامعا للعلوم الفلسفية بارعا في الأصول الفقهية مفرط الذكاء فصيح العبارة. و لقد عبرت مؤلفاته عن سغة ثقافته حيث مزج فيها بين براعة الأنظار العقلية و روعة التعاليم الصوفية.حيث كان عارفا بفلسفة أفلاطون والمشائية ،والأفلاطونية المحدثة.ومتأثرا بالحكمة الفارسية كما كان متطلعا على الفلسفة الإسلامية و بالأخص مذهبي الفارابي وابن سينا .كما امتدح البسطامي و الحلاج.أما أهم مؤلفاته :حكمة الإشراق،هياكل النور،الغربة الغريبة،التلويحات......إلخ وأهم هذه الكتب والذي جمع فيه بين أظم آرائه الصوفية والإشرافية:حكمة الإشراق.

–إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين و الفلسفة،دار النهضة العربية،القاهرة، 1979،ص 102.

–مصطفى حلمي:الحياة الروحية في الإسلام،ص 173.

–أبو الوفا الغنيمي التفتازاني،المرجع السابق،ص193.

[2] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية،عويدات للنشر و الطباعة،بيروت،(دط) ،2004، ص 317.

[3] شهاب الدين يحي السهروردي، المرجع السابق ، ص197.

[4] إبراهيم هلال ،التصوف الإسلامي بين الدين و الفلسفة،دار النهضة العربية،القاهرة، 1979،ص 102.

الإلهية.أما مذهبه في الوجود فلا يبتعد على ما ذهب إليه ابن سينا والفارابي خاصة في قوله بنظرية الفيض.و يمكن تلخيص النظرية الأساسية عند السهروردي في:"إن جوهر النور الأول المطلق –الله–يهب إشراقا متواصلا ليكون من خلاله أكثر تجليا ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثا فيها الحياة من خلال شعاعه وكل شيء في العالم و كل الكمال والجمال من فضله، و السلامة في بلوغ هذا الإشراق."[1]

إن الإشراق الذي يعنيه السهروردي هو تلقي المعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التصوف، القائم أساسا على مجاهدة النفس بإخضاعها لرياضة روحية تبعدها عن الملذات وترتقي بها عن المادة ،حتى تصفو من كادوراتها لتكون على استعداد أن تشرق فيها العلوم والمعارف وهذه المعارف هي منقوشة في العالم العلوي الروحاني من الملائكة أو العقول،و النفس الفلكية.[2]

أ–**المعرفة عند السهروردي**:معلوم أن المعرفة تحصل بطريقين: طريق النظر الفلسفي القائم على الاستدلال العقلي،وطريق الوجد الصوفي القائم على ما هو روحي.و لما جمع السهروردي بين الطريقين كان ذا أهمية كبيرة بين متصوفي الإسلام، لأنه كان نابغة في التصوف، ومع ذلك كان فيلسوفا روحيا يصطنع النظر العقلي الخالص، على مذهب الفلاسفة أنفسهم . وبالتالي تمذهب مذهبا وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المعتمدة على النظر.و هذا ما عبر عنه هو بنفسه في قوله:" و لم تحصل لي أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك "[3].

و حكمة الإشراق عند السهروردي فلسفة قوامها أن المعرفة ذوق، حيث تكون المعارف الإنسانية إلهام من العالم العلوي.و لقد رتب الحكماء إلى مراتب[4]:

–حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث:و يختصرهم في أكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية.

–حكيم باحث عديم التأله:و هم الفلاسفة المشاؤون من أتباع أرسطو كالفارابي و ابن سينا.

–حكيم الهي متوغل في البحث والتأله:وهي أعلى المراتب، فيعتقد السهروردي، أنه لم يسبقه إليها أحد لأنه يجمع بين العلم الذوقي والعلم العقلي.

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق ،ص 322.

[2] إبراهيم هلال، المرجع السابق،ص 83.

[3] السهروردي، المرجع السابق ،ص16.

[4] المرجع نفسه،ص 25.

-حكيم الهي متوغل في التأله متوسط البحث .

- حكيم الهي متوغل في التأله ضعيف البحث.

- حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله.

- حكيم متوغل في البحث ضعيف في التأله.

ويبدو مما سبق أن السهروردي يقصد بالبحث النظري الفلسفي القائم على العقل مما يدل دلالة كافية على أن السهروردي مزج بين الفلسفة و التصوف، و جعل أعلى مراتب الحكماء من اجتمعتا فيه . لذلك وضع كتاب حكمة الإشراق لطالبي التأله و البحث، و اشترط على من يقرأ كتاب حكمة الإشراق أن يكون قد ورد عليه البارق الالهي أما من لم يرد عليه هذا البارق و اكتفى بالبحث وحده فعليه بطريق المشائيين.[1]

ب_الوجود عند السهروردي:

لقد جاءت نظرية السهروردي في الوجود كنتيجة لذلك التطور الذي شهده الفكر الإسلامي وخاصة في القرن السادس للهجرة، لما كان فيه من امتزاج للثقافات و الفلسفات من فارسية، وهندية وبخاصة اليونانية.ولعل أصلها أن الكون قد فاض عن الله عن هيئة عقول عشرة أو أحد عشرة تبدأ بالعقل الأول وتنتهي بالعقل العاشر أو الحادي عشر وهو العقل الفعال إلا أن السهروردي ونتيجة لاستناده للذوق فقد فاق ابن سينا والفارابي ووصل إلى أن عدد العقول لا يكاد يحصر وخالفهم في الوقوف بالفيض عند العقل الفعال مادام نور الأنوار يفيض على كل من تحته من الأنوار القاصرة أو المجردة وبالتالي يفيض كل منها على ما يليها :العالي على السافل فتنتهي أعدادها إلى أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين .....إلخ[2]

ولقد كان قول السهروردي هذا نتيجة لمشاهدة كشفت له المنبع الإشرافي الحقيقي وهو نور العظمة، يعبر عن تلك الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن، ويمثل عند السهروردي كإشعاع خالد يشعه نور الأنوار، فعندما ينير بتسلطه الاشراقي جميع الكائنات فإنه يجعله حاضرا أبدا[3] أما عن العلاقة

---

[1] مصطفى حلمي، المرجع السابق،ص ص 177–178.

[2] إبراهيم هلال،المرجع السابق ، ص102.

[3] هنري كوربان، المرجع السابق، ص ص 324–325

التي تربط نور الأنوار بالفائض الأول، فهي علاقة عشق بين المعشوق الأول والعاشق الأول، وتتبع هذه العلاقة نماذج على كل درجات الوجود فتنتظم جميعها في أزواج أما عن العوالم الفائضة فيعددها بالثلاث:

– عالم العقول :يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس.

– عالم النفوس: ويشمل النفوس المديرة للأفلاك السماوية للأجسام الإنسانية.

– عالم الأجسام: وهو الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر والأجسام الأثيرية أي أجسام الأفلاك السماوية.

ولقد أشاد السهروردي أن النفس الإنسانية لا تصل إلى عالم القدس وتتلقى أنوار الإشراق إلا بالرياضة والمجاهدة لأن أصلها من عالم الملكوت وما يشغلها عن عالمها القوى البدنية.

إن كلام السهروردي هذا لا يختلف في ظاهره عن كلام جل المتصوفة إلا أنه أضاف عليهم اعتباره الحكمة البحثية التي يقصد بها الفلسفة المشائية ضرورية للوصول إلى أعلى المراتب الإنسانية.

ومن هنا نرى بعض حقائق التصوف الفلسفي، التي جمعت بين الأذواق الصوفية والأفكار الفلسفية والتي عبر عنها السهروردي بلغة رمزية. إذا كانت الفلسفة الخالصة تصطنع العقل وتقوم على البحث والنظر فإن الحكمة الإشراقية قوامها الذوق والمشاهدة والروحانيات وعليه يمكن القول :إن حكمة الإشراق عند السهروردي ليست تصوفا خالصا ولا فلسفة خالصة وإنما تجمع بينهما أو تجمعهما.

3_عبد الحق ابن سبعين:

لقد حدد الكثير من المفكرين الأطر العامة والرئيسية في مسيرة الفكر الصوفي في مرحلة النشوء (الزهد، التوكل)ومرحلة النضج (الحب، الفناء في الله) و أخيرا مرحلة الاكتمال وفي هذه الأخيرة اتجه المتصوفة إلى تثبيت دعائم اتجاههم الديني ضد هجمات الفقهاء والكلاميين والفلاسفة، وعلى هذا الأساس اتخذوا مناهج محددة خاصة تلك المتعلقة بالنظر إلى الوجود والموجودات، وتعليق العلاقات وأسس الاتصال بالله، وإدراك الكائنات، و هذا ما ترجمته وحدة الوجود كما رأينا عند ابن عربي، وأيضا الوحدة المطلقة وهو ما بلغ فيه التصوف مبلغه في تخيل صورة الارتباط بين الله والإنسان كما عبر عنه

ابن سبعين[1] في منهجه الصوفي. حين رأى أن الله و فقط و أن لا موجود إلا الله.[2] فما هي ملامح هذه الفلسفة.فلسفة الوحدة المطلقة؟وما رأي ابن سبعين فيها؟

تعتمد فلسفة ابن سبعين على التمييز بين ما هو وجود حقيقي و ما هو وجود وهمي، و هذا أمر ليس باليسير لأنه لا يمكن أن يكون إلا بنفي المشخص واعتناق المطلق، باعتبار أن الحق واحد وما عداه وهم.[3] ولقد قرر ابن سبعين «إن الوجود في كل موجود هو الحق فيك »و هذا ما يجعل من الحق صورة كل شيء و غايته و بالتالي لا وجود لشيء، إلا بالحق كما يقول ابن سبعين: «والوجود الحق واحد»[4] ، أما أنواع الوجود فذكر ابن سبعين :الوجود المطلق و هو الله سبحانه وتعالى،وهو الوجود الواجب.و الوجود المقيد، وهو وجود الذوات ، و هي كلها ذات ذلك الوجود المطلق، فالعالم وما فيه من الروحاني و الجسماني لا حقيقة له إلا بما يسري للحق منه.[5]و الوجود المقدر وهو جميع ما يقع في المستقبل.[6] وبالتالي فالفكرة الأساسية في هذه الوحدة أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط أما سائر الموجودات فوجودها عين وجود الواحد.

---

[1] هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن ابن سبعين العكي الغافقي، ولد في رقوطة ضواحي مرسية بالأندلس سنة614هـ،1217م أي أواخر عصر الموحدين.انتسب لأسرة كريمة فكان أهله من أهل الحسب و الرياسة.يكنى بابن سبعين لأنه كان يكتب اسمه على هذا النحو :ابن ٥ (5) و هي الدائرة أو حرف العين الذي يساوي سبعين.أمضى طفولته و سن مراهقته بعيدا عن اللهو و اللعب و اللذة الطبيعية فأنفق صباه في طلب العلم حتى توافر له التكوين اللغوي و الديني و الفلسفي.و في هذا الأخير كان راسخا ولا أدل من ذلك رسائله إلى فردريك الثاني التي كانت حول قدم العالم،طبيعة النفس،....إلخ أما من الناحية الصوفية فقد كان منتميا إلى الطريقة الشوذية التي تنتسب إلى الشوذي الأشبيلي و هذه الطريقة تمزج بين التصوف و الفلسفة.و هي امتداد لمدرسة ابن مسرة (264هـ–319هـ) كما كان له اطلاع بفلسفة ابن عربي و تأثر بمذهب الحب لرابعة العدوية .توفي بمكة سنة669هـ–1272مخلفا وراءه تصانيف عدة انقسمت إلى كتب و رسائل منها:جوانب صاحب صقلية ،بد العارف ،كتاب النصيحة(الرسالة الروحية).

[2] محمد ياسر شرف،المرجع السابق،ص ص.108 -109

3 المرجع نفسه،ص 132.

4 ابن سبعين ،المرجع السابق، ص 102.

5 المرجع نفسه،ص25.

6 محمد ياسر، المرجع السابق،ص 134.

ويمكن أن نشير إلى الاختلاف بين الوحدة المطلقة ووحدة الوجود في أن الأخيرة تقر بوجود الممكنات أما الوحدة المطلقة فهي تلك الوحدة النقية الخالصة التي تنكر كل الإضافات و الأسماء فهي بذلك منزهة عن المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها.[1]و لذلك يعتبر ابن سبعين أن وجود الله المطلق هو أصل ما كان و ما هو كائن أو سيكون ، و الوجود المشاهد يرتد في الأخير عنده إلى الوجود المطلق،وبالتالي فإنه يفسر الوجود روحيا لا ماديا.وعلى الجملة لا يثبت ابن سبعين إلا وجودا واحدا لا اثنينية معه ولا كثرة بوجه من الوجوه.[2] ولقد استدل ابن سبعين على ما ذهب إليه بجملة من الأدلة التي استوحاها من وحي القرآن الكريم هدي السنة النبوية الشريفة.

وكنتيجة لفلسفة الوحدة المطلقة ظهر عند ابن سبعين مذهب خاص في المحقق أو المقرب، ولم يظهر هذا العلم لابن سبعين إلا حين هدم المنطق الصوري، وأبطل فاعليته في الكشف عن حقيقة الوجود من حيث هو موجود، وسمى العلم البديل بعلم التحقيق.وحقيقة هذا العلم تكون بمعرفة النفس والعقل و ماهيتهما والوجود المطلق و المقيد و المقدر و تقدير العلل الموضوعة أولا و فساد نظامها في الذهن.وهذا لن يتوافر بحسبه إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة.[3]والمحقق مذهب يشبه مذهب الحقيقة المحمدية أو القطب عند فلاسفة التصوف كابن عربي أو معنى الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي أما المحقق عنده فهو من ظفر بحقيقة الوصول و «كان حاله أعلى و أجل من الذي يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي، إذ المقرب لا يقنع إلا بالوجود المطلق».[4]ويعتبر المحقق عند ابن سبعين هو المتحقق بالوحدة المطلقة وحاوي لكمالات كل من الفقيه والأشعري، والفيلسوف، والصوفي ويزيد عليهم بعرفانه الخاص وعلى الأرجح أن ابن سبعين يشير بالمحقق إلى ذاته هو[5].

وبهذا يكون ابن سبعين قد كرس دعائم فلسفة صوفية جمعت بين العرفان و البرهان ، حاكت ما وصل إليه عباقرة اليونان و هدم منطقهم بمنطق روحي تشبع فيه بالتوحيد الخالص فلم يعد يرى في الوجود سوى الله سبحانه وتعالى.

---

1 – أبو الوفا الغنيمي التفتازاني،مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة ، القاهرة، 1979،ص210.

2 أبو الوفا الغنيمي التفتازاني،المرجع السابق، ص 210.

3 ابن سبعين،المرجع السابق ص 25.

4 المرجع نفسه، ص .63

5 محمد ياسر شرف، المرجع السابق،ص 132.

من خلال ما سبق يمكن أن نعتبر التصوف الإسلامي جزء هاما من فلسفة إسلامية أرادت أن تناشد الحقيقة لتكون في خدمة الدين، وتنير العقل بضوء الإيمان وتسخر الأول لخدمة للعقيدة، ولما كان المتصوف واهبا نفسه للدين زاهدا للدنيا، راجيا الوصول إلى حقيقة الفناء في الذات الإلهية مما جعل اقترابه من الفلسفة بل تداخله معها له ما يبرره .

ولذلك يمكن أن نعتبر أن التصوف في حد ذاته فلسفة دينية كرست تعاليمها ومبادئها لخدمة حقيقة واحدة وهي الحقيقة الإلهية بإتباعهم الشريعة شبرا شبرا آخذين من الآية﴿ اتقوا ويعلمكم ﴾[1] مبدأ يمكن أن يوصلهم إلى المعرفة ولعل هذا ما تجلى لدى الشخصيات التي تم التطرق إليها، وأبرزنا مدى امتزاج أذواقهم الصوفية بالأنظار العقلية، وعبروا بحق عن فلسفة التصوف تحمل الشق الديني لما اتسمت به من ورع وخوف ورجاء لله عز وجل، وعقلية فلسفية أضفت على تلك الأذواق معقولية خاصة . فالكلام عن وحدة الوجود عند ابن عربي، وما تحمله من أفكار فلسفية . حيث لم تقض على ثنائية الحق والخلق . مزجت بين قوة النظر العقلي وحلاوة الذوق الصوفي. والنور عند السهروردي ، الذي سرى في القلوب فأنارها بما يحمل من معارف، وفاض على الوجود فأخرجه من العدم ، يعبر بحق عن فلسفة صوفية أرادها أصحابها أن تضاهي فلسفة اليونان وعلوم اليونان. أما الوحدة المطلقة عند ابن سبعين التي نفت الثنائية وأقرت بالوجود المطلق لله . سبحانه وتعالى . جعلت **تصوفه** يحمل الطابع الفلسفي . لكن السؤال الذي يطرح نفسه **هل يمكن أن نجد مثل هذا في تصوف الشيخ أحمد التجاني ؟**وقبل ذلك **ما هي معالم هذا التصوف ؟**

---

[1] سورة البقرة،الآية283.

الفصل الثاني

التجربة الصوفية التجانية مناهجها ومبدئها

أولا: لمحة عن التصوف في المغرب الإسلامي

ثانيا: التعريف بالشيخ أحمد التجاني:

1. مولـده:
2. نسبه
3. نشأتـه
4. رحلاته في طريق التصوف
5. –مؤلفاته

ثانيا: مفهوم التصوف عند الشيخ أحمد التجاني

ثالثا: مبادئ وأصول التصوف عند الشيخ أحمد التجاني

1. مبدأ التشريع الإسلامي
2. الأذكـار
3. التنظيم الهيكلي للطريقة التجانية
4. الشكــر
5. تـرك التـدبيـر مـع الله
6. المقامات
7. ضرورة الشيخ

أولا: لمحة عن التصوف في المغرب الإسلامي

يرجع التصوف بالمغرب الإسلامي في نظر الكثير من الدارسين في الميدان والمستشرقين إلى ابن مسرة الأندلسي(269_321 هـ) الذي حمل تصوفه الطابع الفلسفي، حيث أثر في معظم متصوفي المغرب وخاصة مدرسة المرية الأندلسية، موطن العديد من سالكي سبيل العرفان، أمثال ابن العريف[21]، ولكن ما لفت انتباه الدارسين أن التصوف لم يصطدم بصراع من طرف الفقهاء، وهو ما حدث هذا في المشرق وأدى إلى محاكمة بعض المتصوفة مثل ذو النون المصري[3]، والحلاج[4]، وغيرهم وسبب عدم نشوب الخلاف بين المتصوفة والفقهاء كون، معظم الزهاد وأهل الكرامات الذين ظهروا في المغرب الإسلامي إبان هذه الفترة، كانوا في الآن نفسه من المنشغلين بعلوم الحديث والأمور العقلية والخلافات الفقهية.واستمر الحال على هذا النحو طوال القرن 7–9هـ إبان حكم الدول الثلاث التي تقاسمت الشمال الإفريقي، بعد حكم الموحدين وهذه المعايشة السلمية بين التصوف والعلوم العقلية لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة، وعلى اعتبار أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر[5].ويرجع هذا إلى سببين: قوة الروح الدينية عندهم، وعدم غلبة الجدل عليهم، أما الميزة الأساسية التي انطبع بها التصوف في هذه المرحلة (ق 7،8،9هـ)، هي تقيده بالكتاب والسنة والابتعاد عن تيار التصوف الفلسفي الذي كان يمثله الصوفي الكبير

---

1 ابن العريف: هو أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي، من أهل المرية ويكنى أبو العباس ويعرف باين العريف، أصل أبيه من طنجة، ولد سنة 481 هـ، ذاع صيته في الزهد والعبادة، توفي سنة 537 هـ له كتاب محاسن ا لمس.

–يحى هويدي: تاريخ فسلفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية 1965، ص 299.

2 ساعد خميسي: تأثير أبي مدين في فكر وتصوف محي الدين ابن عربي، مجلة العلوم الإنساني، جامعة قسنطينة، الجزائر، العدد 13 جوان 2000، ص 141.

3 ذو النون: أبو الفيض ابن إبراهيم المصري الأخميني، توفي سنة 958 م من مؤلفاته كتاب " الركن الأكبر" كتاب العجائب.

ـ روني إلي ألفا،موسوعة أعلام الفلسفة، ج1،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ص 465.

4 هو الحسن بن منصور، وكنيته أبو مغيث، وهو من أهل البيضاء إحدى بلاد فارس، ولد عام 344هـ نشأ بواسط بالعراق، صحب الجنيد وأبا الحسن النوري وعمر المكي، قتل ببغداد سنة 309 من مؤلفاته "ديوان الحلاج " "طاسي الأزل".

ـ عبد الرحمان السلمي، طريق الصوفية، تحقيق نور الدين سريبة، ط2، مطبعة التأليف المالية، مصر، 1969، ص307.

5 يحي هويدي:المرجع السابق، ص397.

ابن العريف، والذي تتلمذ على يديه محي الدين ابن عربي، وهو أحد أكبر ممثلي هذا التصوف في المغرب[1]. ومن أهم رواد التصوف خلال هذه الفترة نذكر: أبو مدين بن شعيب[2]، وعبد الرحمان الثعالبي[3]، ومحمد بن يوسف السنوسي[4]، وأبو الحسن الشاذلي[5].

وعلى هذا يمكن القول أن تصوف المغرب الإسلامي خلال هذه القرون، قد لقي الدعم من طرف الدويلات: الحفصية، الزيانية، المرينية، لما وجدوا فيه من تقوية الجانب التعليمي والاجتماعي وتحفيظ القرآن الكريم،وعلوم الدين، مما أدى إلى ظهور الطرق الصوفية كالقادرية والشاذلية، فالتصوف في هذه المرحلة بقى منحصرا في النخبة ،واحتوته المدن الكبرى، حيث نجد الحركة العلمية مزدهرة في فاس، تلمسان، بجاية ، وتونس[6].وكان التصوف في المغرب الإسلامي متأثرا بمنهج أبي حامد الغزالي، وتجربته الفلسفية الصوفية ،وهي تجربة سنية أشعرية يعتقد وصولها إلى المغرب الإسلامي عن طريق أبي بكر العربي[7]، والذي قيل عنه أنه تشبع بفكر الغزالي وسلك مسلكه وحاز عن"الخرفة" منه شخصيا[8].

---

1 يحى هويدي ، المرجع السابق، ص397.

2 أبو مدين بن شعيب:هو أيو مدينبن حسين الأنصاري الأندلسي الصوفي، الشهير، ولد سنة 520 هـ بإحدى قري إشبيلية، كان زاهدا، فاضلا، عارفا بالله خاض بحار الأحوال ونال أسرار المعارف خصوصا مقام التوكل.

– يحى هويدي، المرجع السابق، ص397.

3 عبد الرحمان الثعالبي: ولد ونشأ بنواحي واد يسر قرب العاصمة، تعلم ببجاية وتونس ومصر ثم انتقل إلى تركيا ثم عاد إلى تونس ومنها إلى الجزائر سنة 819هـ له عدة كتب منها: قاض المعارف في التصوف.

– عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ط3، بيروت، 1983، ص90.

4 السنوسي: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، نسبة إلى بني سنوس، توفي سنة هـ869، درس بتلمسان اختص في التوحيد؟

– يحى هويدي، المرجع السابق، ص295.

5 أبو الحسن الشاذلي: أصله من المغرب وحل إلى المشرق، حيث قم بفريضة الحج وهناك اطلع على المذهب الصوفي واعتنقه، التقى بالشيخ محمد بن عبد السلام بن مشيش الذي أشار عليه بالتوجه إلى تونس استقر له مجموعة.

6 يحى هويدي، المرجع السابق، ص213.

7أبي بكر العربي: ولد عام 468هـ بإشبيلية بالأندلس، دفن بمدينة فاس سنة 543هـ زار مصر والعراق، بيت المقدس والأردن ودمشق والحجاز

8 ساعد خميسي، المرجع السابق، 142.

إن الأثر الكبير للغزالي ولتجربته الصوفية على متصوفة المغرب الإسلامي لا يبدو من خلال اهتمام المغاربة بمؤلفاته فقط، وإنما من خلال سيرهم الذاتية أيضا، فمنهم من يعتبر الغزالي حلقة مهمة في توارث المشيخة الصوفية،في سلسلة تمتد إلى الرسول ﷺ ليه وسلم فهذا ابن قنفذ القسنطيني(ت 810هـ)، الشهير بابن خطيب يقول أنه: ورث الخرقة الصوفية من مشايخ يتسلسلون من أبي مدين الذي ورثها بدوره عن ابن حرزهم، عن أبي بكر بن العربي، عن أبي حامد الغزالي، عن أبي المعالي إمام الحرمين، عن الجنيد العجمي، عن سرى السقطي، عن معروف الكرخي، عن داود الطائي، عن حبيب العجمي، عن الحسن البصري، عن علي ابن أبي طالب، عن النبي ﷺ[1]. إلا أن مع بداية القرن(10هـ- 16م) بدأت الحياة الروحية في المغرب تعرف الوهن والاضطراب نتيجة عوامل داخلية وأخرى خارجية،تمثلت في ضعف الدويلات الثلاث وتكالب الدول الاستعمارية عليها، فأخذت ظاهرة التصوف تزحف نحو الداخل في شكل نزوح من المدينة إلى الريف بعد أن ساءت الأحوال السياسية في المدن وكثر الظلم والفساد[2].

في ظل هذه الظروف تحمل المرابطون مسؤولية تعبئة و شحذ الهمم للذود على ديار المسلمين، وهي المهمة التي كانت من قبل من اختصاص الدولة، فأسسوا الربط على الثغور والتف الناس من حولهم وكثر الأتباع، وبالتالي توسع مجال رجال الطرق، ولم يعد مقتصرا على التعليم والقضايا الاجتماعية[3].ولم يعد التصوف في حد ذاته حكرا على النخبة فقط، بل أصبح مجالا مفتوحا أمام العامة من الناس لاسيما في بداية العهد العثماني، فانتشرت الأضرحة والقباب وكثر الاعتقاد في الأولياء[4]، وفي هذه الفترة شهدت الطرق الصوفية انتشارا واسعا،حتى بلغت نحو مائتين، وظهرت فيها ثلاث ألوان واضحة المعالم، الأول زهدي روحي طابعه ديني، والثاني فلسفي يوناني الصبغة والثالث إبداعي كثير التطرف والشعور بالذات[5].

---

1 ساعد خميسي،المرجع السابق،142.

2 جيلاني صاري،الدور التاريخي للطريقة ببلدان المغرب – محاضرة ألقيت بملتقى الفكر الإسلامي ال21 بمعسكر، من 20أوت إلى 01سبتمبر 1987، تحت عنوان: الحياة الروحية في الإسلام،ص3.

3 المرجع نفسه ، ص4.

4 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من (ق10-14هـ/ 16-20م)، ج1، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

5 عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ط4، دار صاد بيروت، 1965، ص499.

ومن بين الطرق التي شهدت انتشارا واسعا،الطريقة التجانية، التي تنسب إلى العارف بالله أحمد التجاني، الذي نحاول من خلال هذا الفصل تسليط الضوء على تصوفه ومعرفة إلى أي من أصناف التصوف السالفة الذكر ينتمي، وهنا نطرح التساؤل: من هو أحمد التجاني؟ وما هي أهم مبادئه الصوفية؟

ثانيا: التعريف بالشيخ أحمد التجاني:

تعتبر التجربة الصوفية هي الجوهر الأساسي الذي دفع التفكير الإسلامي إلى البحث، ونموذج التجربة هو الصوفي، لذلك اخترنا تجربة صوفي جذبه رحيق التصوف منذ حداثته، وتعلق قلبه بالله فرجاه واتبع كل َمن من شأنه أن يوصله إلى ذلك ،من صفوة الأولياء، فكانت حياته ترحالا بين أولياء الله باحثا من وراء تجاربهم عن النور الذي لو انفتح له علّمه الله به ما لم يعلم،فكانت حياته مسخرة لسلوك طريق الولاية الروحية فعاش بين لوعة العاشق ولذة الواصل، يرتقي من حال إلى حال ومن حيرة إلى يقين لا يشغله إلا حب الذات الإلهية ولا يملك قلبه إلا الرجاء في الارتشاف من كأس المعرفة الإلهية فأنشد بذلك قائلا[1]:

ألا ليت شعري هل أفوز بسكرة من الحب تحي كل رميمـة

وهل لذرى الإحسان ترقى عوالمي وهل تتجلى الذات فيها لفكرة

وهـل لي بغيب بالله غيبـــــــة تغيب كلي عن جميع الخليقة

وهل تطلعي شمس المعارف جهرة بباطن قلبي والهدى لي زفـت

وهـل ارتقى عرش الحقائق واصلا إلى الله محفوفا بكل كريمـــة

وهل حلـة التوحيد ألبسهـا وقد تمكن سري من بساط الحقيقة

1 علي حرازم، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني،ج2، مكتبة الكليات الأزهرية،(د،ط)، 1977، ص149.

فلقد كان أمله كبيرا في قوله تعالى ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [1]وهو شخصية العارف بالله أحمد التجاني.

1. **مولـده:** هو أبو العباس أحمد بن محمّد ولد سنة 1150هـ –1737م بقرية عين ماضي بولاية الأغواط من الجنوب الجزائري، نشأ بها حيث اشتغل بحفظ القرآن الكريم ، وأتمه وهو في سن السابعة. وكان معلمه آنذاك الشيخ عيسى بوعكاز الماضوي التجاني، كما اشتغل بطلب العلوم الأصولية والفرعية والأدبية، فقرأ على يد الشيخ بن أبي العافية الماضوي التجاني فقرأ عليه مختصر الشيخ الجليل، الرسالة مقدمة ابن رشد، وديوان الأخضري وغيرها، بعدها مال إلى طريق الصوفية والبحث عن الأسرار الإلهية[2].

2. نسبه: يعتبر الشيخ شريفا محققا يرتفع نسبه إلى مولانا محمد الملقب بالنفس الزكية، ابن الحسن المثنى، ابن الحسن السبط ،ابن علي رضي الله عنه،وبالتالي فنسبه يرتد إلى الرسول ﷺ[3]، أما لقبه تجاني فينتسب إلى أخواله وهم من قبيلة تجانه[4].

3.نشأتـه:نشأ الشيخ في بيئة مفعمة بالورع والقيم،كثيرة العلماء، بل كانت مدينته آنذاك عين ماضي، مركز المعرفة والولاية والصلاح[5]،ولقد نشأ في كنف والدين صالحين يؤدبانه ويربيانه على العفاف وصيانة وثقة وديانة، أبي النفس عالي الهمة زكي الأخلاق، مبتعد على ما اعتاد عليه الناس[6]،فكان أبوه على مستوى رفيع من علمي الظاهر والباطن، وهو محمد بن مختار، فقد كان حجة العلماء العاملين، وحجة السالكين المسترشدين، أما والدته فهي السيدة الفاضلة عائشة بنت الولي الجليل محمد السنوسي التجاني الماضوي، عرفت بالأخلاق الكريمة،والصلاح والمكانة والمراتب الرفيعة[7].وفي البيئة نفسها تربى أخوه محمد المكي بن عمر حافظا للقرآن الكريم، مشاركا في علوم الشريعة متقنا لعلوم الفرائض والحساب.

---

1 سورة البقرة، الآية 283.

2 علي حرازم،المصدر السابق،، ص ص 22- 23.

3 المصدر نفسه، ص26.

4 أحمد الأزمي،الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي، ج1، مطبعة فضالة المغرب، 2000، ص48.

5 المرجع نفسه، ص48.

6 علي حرازم،المصدر السابق، ص28.

7 المصدر نفسه، ص.ص 25-26.

تربى الشيخ إذن وترعرع في أسرة علا نعلها في العلم والمعرفة، وفي منطقة تعج بالعلم والعلماء مما جعله مقبلا على الجد والاجتهاد متمسكا بالدين وسنة المهتدين[1].

4.**رحلاته في طريق التصوف:** بعد وفاة والده واصل قراءة العلم وتدريسه والتقاطه وتدوينه في بلدة عين ماضي، ومنها بدأ في رحلاته والتي كانت بدايتها بفاس[2].

أ.الرحلة إلى فاس: وكانت سنة 1171هـ – 1757م ارتحل إليها الشيخ باحثا عن أهل الخير والصلاح، لما عرف عن تلك المنطقة خلال تلك الحقبة من ضمها لكبار العلماء في مختلف الفروع،كما ضمت عظماء الصوفية[3].وفيها جالس أهل العلم واطلع على شروحهم وتفاسيرهم للقرآن الكريم وأخذ عنهم ما شاء الله له أن يأخذ من العلوم الفقهية والباطنية،والتفسير والحديث[4]. كما دخل مع العلماء في مساجلات فقهية ولاهوتية، مما خول له تدريس مختلف مواد العلوم الإسلامية ومما لوحظ عليه في هذه الفترة انكبابه على الجانب الروحي أكثر من أي شيء آخر، ولقد استشف هذا من خلال الشخصيات التي التقى بها وتواصل معها وأهمهم: شخصية العارف بالله محمد بن مولاي عبد الله بن إبراهيم البملحي العلمي الورزازي(ت 1180هـ) وكان قائما بأمور الطريقة الوزانية[5].

وفي جبل الزبيب ببني واجل،تعرف على العارف بالله محمد بن الحسن الونجلي (1185هـ)، والذي تنبأ له بذيوع الصيت بالشأن الكبير في مجال التصوف، وأشار عليه بالعودة إلى بلده عين

---

1 علي حرازم، المصدر السابق ، ص ص 25- 26.

2 أحمد الأزمي،المرجع السابق،ص53.

3 عبد الرحمان طالب، الشيخ سيدي أحمد التجاني ومنهاجه في التفسير والفتوى التربية، إنجاز الجمعية الثقافية، الوادي، الجزائر، ط2000،2، ص05.

4 محمد العربي بن السائح، بغية المستفيد لشرح منية المريد، مطبوعات سالم الحبيب، دار التجاني للطباعة والنشر(د.ط)،(د.ت)، ص149.

5 أحمد الأزمي،المرجع السابق، ص56.

ماضي[1].كما التقى بالولي الصالح سيدي عبد الله بن سيدي العربي المعني الأندلسي (ت1188هـ)، كما أخذ عن الولي الصالح الملامتي سيدي أحمد الطواش(ت1204هـ) فلقنه اسما وطلب منه لزوم الخلوة والوحدة والذكر.وداوم عن هذه الأذكار مدة ثم تركها، كما أخذ الطريقة القادرية وما لبث أن تخلى عنها، كما تعرف على تعاليم الطريقة الناصرية عند التقائه بالولي سيدي أحمد بن عبد الله التزاني ثم تركها[2]، كما أخذ الطريقة الصدّيقية المنسوبة للسيد أحمد الحبيب بن محمد المغماري السجلماسي الصديقي(المتوفى 1165هـ)[3].

من خلال هذه الرحلة بدأت تتكون ملامح شخصيته في جانبها الروحي والعلمي حيث وجد ضالته قبل العودة إلى الصحراء.

ب. رحلته إلى الصحراء(من البيض إلى تلمسان):مثولا لما أمره به الولي الصالح محمد الحسن الونجلي، شد رحاله إلى الصحراء، قاصدا الأبيض حيث يوجد ضريح الشيخ سيدي عبد القادر بن محمد الملقب بسيدي الشيخ، حيث مكث فيها خمس سنوات انقطع خلالها للعبادة والتدريس والإفادة والتلاوة[4]. وفي هذه الفترة أدرك أنه في الطريق الصحيح، طريق السلوك والترقي في المقامات الموصلة إلى الحضرة الإلهية، لأنه أدرك تمام الإدراك أن إشارة الولي الصالح الوانجلي لابد أن تؤخذ مأخذ الجد خصوصا وأنه من الذين يرجحان المنقول على المعقول،ويؤمنون بمحدودية القوى العقلية أمام العلوم الوهبية والأسرار الإلهية[5].

ومن زاوية سيدي الشيخ انتقل إلى تلمسان، مكث فيها للزهد والعبادة وتدريس علم الحديث،والتفسير حتى وقد في قلبه ما وقد وتعلقت همته بالله وأصبح قاب قوسين أو أدنى من قطف ثمار مجاهدته ومثابرته الرامية إلى رفع الحجب ومطالعة الأسرار الإلهية، فلاحت عليه بوادر الفتح وكان آنذاك في الأربعينيات من عمره[6].وهو ما جعله يتحمل ألم الغربة للاستزادة من معارف مشائخ الطرق الصوفية

---

1 على حرازم، المصدر السابق، ص30.

2 على حرازم،المصدر السابق، ص ص 37-38.

3أحمد الآزمي،المرجع السابق،ج2، ص59.

4 علي حرازم، المصدر السابق ، ص31.

5 أحمد الأزمي،الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي، ص.ص 61-62.

6 علي حرازم، المصدر السابق ص31

وأهل الولاية والصلاح في مغرب البلاد ومشرقها مرورا ببلدان المغرب العربي ومصر إلى الديار المقدسة لزيارة الكعبة الشريفة وقبر الرسول ﷺفكانت الرحلة الثانية إلى بلاد الحجاز مرورا بالمغرب العربي ومصر...

ج–الرحلة إلى الحجاز (المغرب العربي ،مصر):غادر الشيخ تلمسان قاصدا بيت الله الحرام، وكان ذاك سنة 1186هـ، وفي طريقة مرّ بجرجرة من الجزائر، فاتصل بالعلامة الكبير الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمان الأزهري وأخذ لاعنه الطريقة الخلوتية[1].ومن جرجرة قصد تونس وأقام بها مدة للتدريس والإفادة فدرس الحكم العطائية، فطلب منه أمير البلد أن يمكث بتونس لتدريس العلم ونشر الدين، لكنه امتنع وخرج من تونس متوجها إلى مصر وعند وصوله مصر بحث عن الشيخ سيدي محمد الكردي المصري داراً والعراقي أصلا ومنشأ والتقى به[2].

ومن مصر توجه إلى الحجاز ووصل إلى مكة بيت الله الحرام سنة 1187هـ– 1737م، فحج واعتمر واتصل بالعلماء هناك ومنهم السيد أحمد عبد الله الهندي الذي انتفع بعلومه[3].

د– رحلة العودة من المشرق إلى المغرب والعودة ثانية إلى فاس:عاد مع ركب الحجيج إلى القاهرة،وفيها ذهب إلى زيارة شيخه الكردي، وأصبح يتردد على مجلسه يوميا حيث جرت بينهما مناظرات وجلسات علمية، وأذن له الشيخ بالتربية الروحية فكتب له الإجازة وسند الطريقة[4].

ومن مصر شد الرحال نحو تونس، فلم يمكث بها طويلا ليعود إلى تلمسان سنة 1188هـ–1774م، ودرس بها بالجامع الكبير وقضى بها حوالي ثلاث سنوات في العبادة والمجاهدة، ثم غادر تونس

1 على حرازم، المصدر السابق، ص38.

2 المصدر نفسه، ص39.

3 عبد الرحمان طالب، المرجع السابق، ص6.

4 أحمد الأزمي، المرجع السابق، ص67.

قاصدا قصر الشلالة وتوجه إليها ليستقر بقصر أبي سمغون ولقد استقر أربعة عشرة عاما قبل رحلته نهائيا إلى فاس[1].

وفي غمرة هذه الرحلات الشاقة والعطرة في الآن نفسه، حيث كانت رحلات روحية قاصدا من خلالها رحلة واحدة وهي إلى حضرة ربه، فكللت هذه الرحلات بالفتح الأكبر الذي كان بأبي سمغون سنة 1196هـ 1782م والذي كان: برؤية الرسولﷺ، وذلك يقظة لا مناما وأذن له بتلقين الخلق، وعين له الورد، المتكون من الاستغفار والصلاة عليه ﷺ، وأخبره الرسول ﷺ بأنه هو مربيه وكافله وأمره بترك الطرق الأخرى لأنه لا يصله شيء من الله إلا عن طريقه هو ﷺ[2].

إلا أنه لم يمكث طويلا حتى بدأت المضايقات العثمانية، الذين لم يرضوا بنشر تعاليم الإسلام والعروبة، فاضطره الأمر للارتحال إلى فاس حيث شيّد زاويته الكبرى وبقى بفاس واهبا حياته في خدمة الحق وإعلاء كلمته ناشرا للعلم والمعرفة إلى أن لبى دعوة ربه سنة 1230هـ الموافق لـ 1815م[3].

5-مؤلفاته: ولقد خلف الشيخ ورائه مجموعة من الرسائل الهامة والمتنوعة، كما ترك شرحا لقصيدة الهمزية للبصيري، ومؤلفين جمعا بين دفتيهما ما فاض عنه من علوم ومعارف: الأول بعنوان جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس أحمد التجاني، وكان من إملائه على تلميذه علي حرازم برادة، أما الثاني فبعنوان الجامع لدرر العلوم الفائضة عن القطب المكتوم وقد أملاه على تلميذه محمد بالمشري، وقد حوي هذين المؤلفين أهم آرائه الصوفية، وتفسيره للقرآن الكريم والأحاديث النبوية[4]

ثالثا: مفهوم التصوف عند الشيخ أحمد التجاني

1 عبد الرحمان طالب، المرجع السابق، ص74.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص.ص42- 43.

3 عبد الرحمان طالب،المرجع السابق، ص 80.

4 المرجع نفسه، ص9.

كثيرا ما اختلف الباحثون في تحديد المعنى الذي ينسب إليه التصوف حيث ألف عبد القادر البغدادي (ت429هـ) كتابا في معنى لفظي صوفي والتصوف، إذ فيه ألف قول مرتبة على حروف المعجم[1].ولقد تم الوقوف عند بعض التعاريف والاشتقاقات وكذا الاختلافات في موضع سابق.

وإذا كان التصوف قد تعدد في تعريفه اللغوي فهو أكثر تعددا واختلافا في تعريفة الاصطلاحي، فالرسالة القشيرية لوحدها – مثلا– حوت أكثر من خمسين تعريفا تضمنت عبارات صوفية، وارتكز على وصف الرجل الصوفي وسلوكه، وفي المضمار نفسه،وضع الشيخ أحمد التجاني تعريفا للتصوف، فما هو تعريفه له؟

يجدر بنا قبل عرض مفهوم الشيخ التجاني للتصوف،أن نعرض أهم التعريفات التي وردت في الرسالة القشيرية:

1–تعريف الجنيد البغدادي:"ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات"[2].

يلاحظ أن الجنيد قد ربط مفهوم التصوف بالزهد، الذي يقوم على ترك كل ما هو محبوب، ومألوف وكبح النفس عن اللذات وهو التعريف القديم للتصوف وقال أيضا: "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة"[3] وهنا يربطها بالجانب المعرفي، الذي من خلاله يفنى الإنسان عن الأكوان ويستقبل معارفه من الله سبحانه وتعالى بلا واسطة.

2–تعريف الكتاني: التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفا[4].

يلاحظ على هذا التعريف أنه ربط التصوف بالأخلاق لأن الهدف الأساسي للتصوف هو التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل من أجل صفاء الروح حتى تكون مستعدة لتقي المعارف.

---

1 محمد عبد الكريم الجزائري،التصوف في ميزان الشرع، دار هومة للكتابة والنشر والطباعة، ط1،1997، ض14.

2 أبو القاسم عبد الكريم الفشيري، الرسالة الفشيرية، مطبعة البابي الحلبي وأبنائه، مصر، ط4، – ص138.

3 المرجع نفسه، ص138.

4 المرجع نفسه ، ص127.

3-تعريف النوري: " نشر مقام واتصال بقوام" ومعنى نشر مقام أن يعبر عن حاله إذا عبر لا عن حال غيره بلسان العلم، ومعنى اتصال بقوام: بحمله حاله في حاله عن حال غيره[1].

من خلال ما سبق يتضح أن التصوف قوامه تجربة روحية، تعتمد على المجاهدة ورياضة النفس بالابتعاد عن الملذات، وكل مشتهي بغية الاتصال مباشرة بالمطلق للحصول على الحقيقة المطلقة منه مباشرة من دون واسطة.

أما مفهوم الشيخ للتصوف فيبدو من خلال إجابته عن سؤال طرحه تلميذه علي حرازم، حيث سأله عن حقيقة علم التصوف فأجابه قائلا:" اعلم أن التصوف هو امتثال الأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى"[2].

ويتضح مقصود الشيخ من خلال رسالة بعث بها إلى أحد طلبته، يوصيه فيها بالإقبال على الله تعالى سرا(باطنا) وعلنا(ظاهرا) وهذا بتصفية القلب عن مخالفة أمره سبحانه وتعالى والرضا بحكمه[3]. ويبدو من خلال تعريف الشيخ للتصوف، أن التصوف عنه هو التوجه إلى الله سبحانه وتعالى. وأحب ما يتوجه به العبد إلى ربه الفرائض على وجه المأمور به امتثال للأمر واحترام الآمر وتعظيمه بالانقياد إليه وإظهار عظمة الربوبية، وذل العبودية، فكان التقرب ذلك أعظم العمل[4]، مصداقا لقوله ﷺ في ما يرويه عن ربه: "وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه" فإذا أدّى العبد الفرائض، وداوم على إتيان النوافل أفضى به ذلك إلى محبة الله تعالى، لأن من أدّى الفرض ثم زاد عليه النفل وداوم على ذلك، تحققت له إرادة التقرب، وأفضل النوافل عند الشيخ هي الذكر. وبالمقابل أيضا فإن ترك المنهي عليه من كمال العبادة وتحقق حياء المرء، لأن الحياء في عرف الصوفية ونعني الحياء من الله "ألا يراك حيث نهاك[5]".

---

1 أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، ط1، 1986،ص92.

2 علي حرازم،المصدرالسابق،ص75.

3 المصدر نفسه، ص158.

4 عبد الكبير العلوي المدغري، مصادر العلوم في الفكر الصوفي، (د.ت)، 1993، الرباط، المغرب، ص21.

5 أحمد عرب الشرنوبي،المرجع السابق، ص53.

أما مقصود الشيخ في الظاهر والباطن، فيعني إخلاص الوجهة إلى الله باطنا، ويبدو ذلك في الأعمال الظاهرة لأنه يعتبر أن لكل شيء ظاهر وباطن، ويقصد بالضبط من الظاهر: المعقول والمنقول من العلوم النافعة التي تكون بها الأعمال الصالحة. أما الباطن فهو المعارف الإلهية[1].

يبدو أن تصوف الشيخ أحمد التجاني قائم على الشريعة، بإتباع الكتاب والسنة لكي يظفر بكل أجزاء الدين المذكورة في الحديث النبوي، المتمثلة في الإسلام والإيمان وأخيرا الإحسان، وهذا الأخير هو ضالة المتصوفة ومدار التصوف كله ومفاده« أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[2].

فالشيخ متمسك إذن، بالشريعة كعروة وثقى توصله إلى الحقيقة ومن هنا فإن التصوف الذي ربّى عليه الشيخ مريديه قائم، على الشريعة بالإضافة إلى مجموعة من المبادئ الأخرى. فما هي مجموع المبادئ التي قام عليها تصوف الشيخ أحمد التجاني؟

رابعا:مبادئ وأصول التصوف عند الشيخ أحمد التجاني

لكل علم مبادئ يقوم عليها ،و التصوف كعلم لا بد أن تكون له مبادئ يقوم عليها، ومن خلال تتبع تصوف الشيخ التجاني يلاحظ أنه يقوم على مجموعة من المبادئ يمكن الإشارة إليها في:

مبدأ التشريع الإسلامي:ما إن صار علم الشريعة والحقيقة، علمين منفصلين علم الأعمال الظاهرة[3]: وهو العلم الشرعي المفيد لما يلزم المكلف في أمر دينه،عبادة من صلاة وصوم وزكاة وحج.ومعاملة كالحدود والعتق والبيع[4]. و علم أحوال القلب أو علم الباطن الذي بدوره انقسم إلى علم أصول المعاملة،وحقيقة النظر في تصفية القلب وتهذيب النفس،والثاني علم المكاشفة:وهو نور يظهر في القلب عند تزكية النفس، وفي جملته معرفة بالله تعالى[5]. وبهذا الانفصال في علم الشريعة بين القسم الأول ويحمل اسم الشريعة، وسمي الثاني بالحقيقة، بدأ الخلاف بين الفقهاء الذين يتبنون الشريعة، والصوفية أهل

---

1 علي حرازم، المصدر السابق، ص13.

2 تفرد به مسلم عن البخاري بإخراجه.

3عبد القادر محمودللفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها، نظريا ا، دار الفكر العربي، (د،ط)،(د.ت)، ص26.

4 محمد العربي بن السايح، المرجع السابق، ص14.

5 المرجع نفسه ، ص15.

الحقيقة، حيث اتهم الصوفية بالزندقة والمروق عن الدين الابتداع فيه[1]. وهذا ما جعلهم يقفون موقف المدافع عن علمهم ومدى تمسكه بالشريعة، بل على حد قول الجنيد مشيد على الشريعة قائم على تعاليم الكتاب والسنة، ونجد في قمة الهرم ابن عربي الذي جعل أساس الطريق القيام بالشريعة،

لأنه من لم يقم تصوفه عليها فقد ظل الطريق حيث يقول" من أراد ألا يضل فلا يرمي ميزان الشريعة من يده طرفة عين، ويعتمد ما عليه الأئمة المجتهدون ويقلدهم ويرفض ما عداهم، وأنشد يقول[3]:

ولا نعتز بالذي زالت شريعته عنه ولو جاء بالأنباء عن الله

أما أبو الحسن الشاذلي فقد اعتبر أن الكتاب والسنة معصومين من الخطأ من أراد ألا يزيغ فعليه إتباعهما، أما الكشف فليس بالمعصوم، فقد يقع صاحبه في الخطأ لذلك قال:« إذا عارضك كشفك الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة، وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام »[4].

وليس بعيدا على ما ذهب إليه ابن عربي وأبو الحسن الشاذلي، بنى الشيخ أحمد التجاني صرح تصوفه كله ،على الكتاب والسنة ظاهرا وباطنا، واعتمد عليهما للوصول إلى أعلى مقامات التصوف، ومما يدل على أن الشيخ لا يتكلم ولا يقول إلا بما جاء به الشرع ،ما نصح به أصحابه ومريده حيث يقول«إذا سمعتم عني شيء فزينوه بميزان الشرع، فإن وافق فاعملوا به وإن خالف فاتركوه»[5] ومعنى هذا أن الشيخ برئ من كل ما خالف الشرع، وأن كل فهم لكلامه لا يطابق السنة فهو غير مراد له، فيحمل على المعنى المطابق لها هذا إن ثبت عنه وإلا فيرد.

---

1 عبد القادر محمود، المرجع السابق، ص206

3 الحاج المكي التجاني، سبيل السلام، مخطوط كتب في: 21 صفر 1407هـ، ص29.

4 الحاج المكي التجاني،المرجع السابق ، ص30.

5 محمد الطيب السفياني التجاني: الإفادة الأحمدية لمريد السعادة الأبدية، دار التجاني للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)،(د.ت)، ص45.

ولقد تبنى الشيخ قول الشعراوي: أن الصوفي فقيه مكنه الله سبحانه وتعالى من العمل بعلمه،مما جعله أكثر اطلاعا بدقائق الشريعة وأسرارها حتى صار مجتهدا في الطريق كما هو شأن الأئمة المجتهدين في الفروع[1]. وقد يظهر هذا من خلال ما ذهب إليه الشيخ في قوله:«المكاشفات الحقيقية أن يكاشف عن الله ورسوله ويفهم كلامهما وما تضمنه من الأسرار العقلية والأنوار التوحيدية من علوم غامضة وفهوم دقيقة وحقائق ربانية...وهذه المكاشفة هي التي يزداد بها معرفة ومحبة وقرب من الله تعالى»[2]. ومن هذا يظهر أن الشيخ يربط بين الكشف الصحيح الذي ينتج معرفة صوفية يقينية ومدى فهم الكتاب والسنة والعمل بهما: لأن بهما يصل السالك إلى غاية التصوف وهو القرب من الله ونيل محبته.وقد اعتمد الشيخ في منهجه الخطابي الصوفي على التأصيل الشرعي المستند لكتاب الله وسنه رسوله ﷺ،في هذا الصدد يقول: «ولنا قاعدة واحدة عليها تتبني جميع الأصول: أنه لا حكم إلا لله ورسوله، ولا عبرة في الحكم إلا بقول الله وقول رسوله ﷺ،وأن أقاويل العلماء كلها باطلة إلا ما كان مستندا لقول الله أو قول رسوله،وكل قول لعالم لا مستند له من القرآن ولا من قول الرسول ﷺ فهو باطل،وكل قولة لعالم جاءت مخالفة لصريح القرآن المحكم ولصريح قول الرسول ﷺ فحرام الفتوى بها.[3]»

إن تصوف الشيخ كما هو الشأن عند جل الصوفية ،هو ثمرة العمل بالشريعة والإبحار في علمها بعد أن يخلو القلب من حظوظ النفس[4]، كما يعتبر الشيخ أنه لا اختلاف بين التصوف والشريعة، لأن الصوفي مكنه الله من استخراج أحكام الشريعة من واجب وحرام مندوب، أو مكروها أو مستحبا، حيث يقول بما نصه:«الفرقان الذي ذكره الله تعالى هو نور يمد به من أحبه من خلقه فيظهر له بذلك النور صورة الحق والباطل، وأصحاب هذا إذا أدركتهم العناية الإلهية مهما نظر في نازلة بحكم الله تعالى ،تبين له في الباطن كسوتها بأنوار عظيمة المقدار فيعلم من ذلك النور أن تلك المسألة واجبة.[5]» ويواصل الشيخ قائلا:«وإن ظهر لباس النور عليها ضعيفا علم أنها مستحبة مندوبة، وإن رأى عليها ظلاما متراكما علم أنها

1 محمد العربي بن السايح،المرجع السابق، ص15.

2 علي حرازم، المصدر السابق ،ص77.

3 محمد الطيب السفياني التجاني:المرجع السابق،ص59.

4 علي حرازم، المصدر السابق ، ص11.

5 المصدر نفسه ، ص 248.

محرمة، وإن رأى عليها ظلاما خفيفا علم أنها مكروهة ،وإن لم ير عليها الأنوار ولا ظلمة علم أنها مباحة، وهذا لأرباب الكشف[1].»وهنا يبدو أن أهل الباطن أكثر دراية من غيرهم بأمور الشريعة،وقد اجتهدوا فيها كما اجتهد أهل الظاهر، فالحقيقة عندهم بلا شريعة باطلة والشريعة بلا حقيقة عاطلة، والرابط بينهما هي الطريقة، وفي هذا سئل الشيخ عن الفرق أو العلاقة بين الحقيقة والشريعة والطريقة فأجاب بأن الحقيقة: هي رفع الحجب عن مطالعة الحضرة القدسية وهي المعبر عنها بالمشاهدة[2].

ومعنى هذا أن الحقيقة هي ما نصل إليه عن طريق الكشف، وهو طريق أهل التصوف. أما العلوم المنسوبة إلى الحقيقة فتارة تطلق على ما يبرز للمشاهد من الحضرة القدسية من العلوم والمعارف والأسرار والفيوض وأحيانا تطلق علوم الحقيقة على ما يلتزم به العبد في وقت المشاهدة من علوم الأدب والخطاب وعلم ما يلزمه اجتنابه في وقت المشاهدة وعلم ما يلزمه وقت المشاهدة[3].أما الشريعة فهي الأمور التي جاء بها الشارع ﷺ أمرا ونهيا وإباحة ،وما يؤول ذلك من استنباط المجتهدين[4]. أما الطريقة فهي واسطة بين الشريعة والحقيقة، فهي من جهة شريعة لازمة لأرباب الحقائق والأحوال، وبالمقابل هي ليست تلك الشريعة التي يخاطب بها العوام وأرباب الرسوم[5]، أما علوم الطريقة، فهو كل علم يدعو إلى انسلاخ العبد عن حضوضه وشهواته، وتربيه من مشاهدة حوله وقوته ومباعدته عن كل ما يقتضي جلب المصلحة لغيره ودفع المضرة عنه[6].وهي أيضا كل ما يدعو مع الله في صميم التوحيد وخروجه عن الغير علما وعملا[7]. ولعل هذا المعنى الذي ذهب إليه ابن عربي، وجل الصوفية من اعتبار أن الطريقة أو السلوك لا بد منها لمن أراد أن تتحقق له الكشوفات تباعا وتدرجا، مرحلة تلوى الأخرى. لذلك نجد ابن عربي يقول: « لا وصول إلى الحقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة»[8] .

---

1 المصدر نفسه ،ص248.

2 محمد بالمشري، الجامع لدرر العلوم الفائضة من بحار القطب المكتوم، (مخطوط) متواجد بالزاوية التجانية بتماسين، ص75.

3 علي حرازم: المصدر السابق ،ص148.

4المصدر نفسه، 149.

5 محمد بن المشري:المصدر السابق، ص 75.

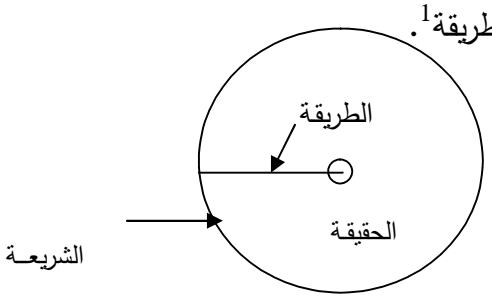
6 المصدر نفسه، ص76.

7 المصدر نفسه، ص76.

8 ساعد خميسي،المرجع سابق، ص246

كما أن الطريقة تقوم على أساس من الشريعة في إتباع الأوامر واجتناب النواهي والقيام بالأذكار والمجاهدة والخلوة.

ومن هنا تعتبر الطريقة الحبل الواصل بين الشريعة والحقيقة، وهو ما ذهب إليه معظم الصوفية حيث يمثل هذه العلاقة بالدائرة والتي يرمز محيطها إلى الشريعة، ومركز الدائرة يمثل الحقيقة والخط الواصل بين المحيط والمركز هو الطريقة[1].



ولو اجتهدنا في تفسير هذه الدائرة لقلنا:أنه لا يمكن الدخول في الطريقة إلا بعد القيام بالشريعة،ولن نصل إلى الحقيقة من دون اجتياز طريق الطريقة،ومن ثم فإنه لا وصول إلى الحقيقة إلا بالشريعة فهي العتبة الأولى التي يجب اجتيازها.

ومن هنا يتبين أن العلاقة بين الشريعة والحقيقة وثيقة عند الشيخ مثلما هي كذلك عند كل الصوفية المسلمين، أما الطريقة فهي التي تمتن هذه العلاقة لأنها العروة الوثقى الرابطة بينهما. وبهذا الاعتبار يذهب الشيخ إلى أن العمل بالشريعة خطوة خطوة والعودة إليها هو أساس التصوف وروحه، ولا يمكن أن نعتبر التصوف من دون تفقه في الدين إلا زندقة، لذلك نجد الإمام مالك رضي الله عنه يقول: « من تصوف ولم تفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق »[2].

2. الأذكـــار:لطالما كانت الطريقة هي الأساس في التصوف ،على اعتبار أنها الحبل الواصل بين الشريعة والحقيقة، والطرق كثيرة ومتشعبة، تختلف عن بعضها البعض من خلال الأذكار والأوراد التي تقوم عليها كل طريقة، والطريقة التجانية كغيرها من الطرق الصوفية الأخرى،تقوم على جملة الأوراد أو الأذكار التي تهدف إلى التقرب من الله تعالى بعد إتمام الفرائض الشرعية ،وهذا مصداقا لقول الرسول ﷺ في ما يرويه عن ربه:«ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه ومازال عبدي يتقرب إليّ

1 عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص43.

2 عبد الكريم القشيري، المرجع السابق ،ص32.

بالنوافل حتى أحبه»[1] ولقد اعتبر الشيخ أن أفضل النوافل هي ذكر الله،لأنه الكفيل باختراق الحجب الحائلة بين العبد وبين حضرة ربه، كما أنه يتدرج بالروح في مقامات السلوك حتى تعود إلى طبيعتها وتتطهر بعد تلوثها بظلمة الجسم، لأن الشيخ يذهب إلى أن الروح كانت عارفة بربها حاصلة على كل علومها، ولكن الجهل أصابها بمخالطة الجسد الذي غشي نورها بظلمته، وما كان لهم إلا العودة بالروح إلى أصلها، فما وجدوا غير الذكر كي يتخلصوا به من ظلمة الجسد،كما أنه يوثق أكثر الزهد والابتعاد عن الدنيا[2].لذلك وضع الشيخ الذكر كركن من أركان طريقته و أصلا فيها، فكان القصد منه الجمع على الله لمن خالطهم ورتب الأورادً لتكون لآخذها يوم القيامة زادا[3]. فما هي حقيقة الذكر؟ وما هي مجمل أذكار الطريقة التجانية؟

إن الذكر في عرف الصوفية ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو عمدة الطريقة، سئل الواسطي عن الذكر فقال: الذكر منشور الولاية فمن وفق للذكر فقد أعطى المنشور ومن سلب الذكر فقد عزل[4].أما الذكر في الطريقة التجانية فهو عبارة عن التزام أو عهد[5] يتخذه أمام الشيخ أو المكلف بذلك من المقاديم، حيث يلتزم آخذ الذكر بالمداومة والحفاظ على الورد[6].وشروطه.

---

1 أخرجه البخاري، ح6021.

2 علي حرازم، المصدر السابق، ص55.

3 علي حرازم،المصدر السابق،ص101

4 عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص384.

5 من الناحية اللغوية الكلمة مشتقة من الفعل عهد بمعنى ألقى، نقول عهد فلان إلى فلان بمعنى ألقى إليه عهدا وأوصاه بحفظه والقيام به ومقتضاه النهوض والحفظ والالتزام. أما في عرض الصوفية، فالعهد يكون بوجود شيخ مر بتجربة قائمة على العلم، مبنية على الإخلاص مشحونة بالعاطفة الصادقة متجهة في قصدها لله وحده، فالشيخ تطرق في العهد بأخذ العهد على المريد الذي يود أن يسلك الطريق، ويطالبه بالمحافظة على الأوراد والواجبات والآداب

عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية،ص384.

عبد الله الشاذلي، الالتزام الصوفي، دار الآفاق العربية، القاهرة،ط1، 2006، ص 214.

6 أما الورد: فهو في اللغة: الورد: الواو والراء والدال أصلان أحدهما الموافاة إلى الشيء والثاني لون من الألوانوقد يطلق الورد على الإبل، كما أن الورد يعبر على النصيب من القرآن الكريموهناك من يذهب إلى أن الورد مشتق من الورود، لأن عباد الله يردون إلى حضرة القدس ومحل الأنس، وسكن جنات الفردوس، وبغية النفس بأورادهم التي كانوا مقيمون عليها في دار الدنيا ملازمتي لها، أو من أن كلمة ورد مشتقة من المورد الذي هو محل السقي، فإن البهائم تلازم الموارد تأتيها من كل ناحية ضمئى مشتاقة إليها كما يلازم الصالحين الأوراديسقون بسيدها من شرب المحبة بما يغيبون به عن المكونات في مشاهدة المكون، أو هي التي تسرع م إلى

أما حقيقة الأوراد فهي عقود وعهود أخذها الله تعالى على عباده بواسطة المشايخ، فمن بجّل المشائخ وحافظ على العقود ووفى بالعهود كان له خير الدارين، ومن تهاون بالمشائخ وفرد في العقود والعهود كان ذلك سببا لزيغه وخرق سفينته[1].

أما فيما يخص الطريقة التجانية فقد أسس الشيخ الطريقة الأحمدية[2] على مجموعة من الأوراد والتي كانت . في ما يعتقد الشيخ . من تلقين الرسول ﷺ يقظة لا مناما يوم كان الفتح بأبي سمغون حيث يقول الشيخ:«أعطاني (يقصد الرسول ﷺ) طريقة من الأوراد وأمرني بلزومها من غير خلوة ولا اعتزال عن الناس...من غير ضيق ولا كثرة مجاهدة»[3].بمعنى أن الذكر لا يحتاج إلى خلوة والابتعاد عن الناس، وهي ميزة التربية عند الشيخ لأنه لا يلجأ إلى الخلوة ولا إلى المجاهدة القاسية، بل مسلكه الصوفي يقوم على الأذكار وإتباع الشريعة كتابا وسنة.

أما الورد التجاني فقد كان قائم على ثلاثة أذكار: ذكر الاستغفار وذكر الصلاة على النبي، وذكر التهليل، وهي فيما يرى التجاني الأنسب لعلاج النفس والخروج من عالم الحس لأن المريد مقبل من طريق المخالفة إلى طريق الموافقة[4]. لأن الاستغفار يمحو الأوزار والذنوب وبه يهيئ النفس ويطهرها لكي تكون محلا طاهرا لوارد الذكر. والصلاة على النبي ففي معناه إتباع سبيله ﷺ، وتؤدي إلى ترسيخ تعظيمه في النفس، وهي نور تنقشع به ظلمة الباطن[5]. ويذهب البعض الآخر أن الصلاة على النبي ردا للجميل باعتبار أن النبي هو الواسطة بين الله وبين العباد، وأعظم النعم التي تصل إلينا وأفضلها وأعظمها على

حمل ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾وفي المثل فهي أسرع من واردة القطا6.أما من الناحية الاصطلاحية: الورد اسم لوقت من الليل أو النهار يرد على العبد مكررا فيقطعه في قربه إلى الله ويرد فيه محبوبا يرد عليه في الآخرة ومقدار الورد من اسم الجلالة أقله للسالكين خمسة وعشرون ألفا مدة يوم وليلة إما بجلسة واحدة وهو الأحسن أو بثلاث جلسات بحسب الإمكان أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، مجلد6 ، دار الجيل بيروت، 1972، ص 105.
ابن منظور: لسان العرب، ج5، المؤسسة المصرية للنشر، ص473.
سورة القمر، الآية 55.

1 محمد الصغير الشنجيطي، المرجع السابق ص126، ص123.

2 هو اسم يطلق على الطريقة التجانية نسبة إلى مؤسسها احمد التجاني.

3 محمد بالمشري، المصدر السابق، ص.21

4محمد الصغير الشنجيطي، الجيش الكفيل، ص127.

5 المرجع نفسه، ص128.

الإطلاق الإسلام إنما هي ببركته وعلى يديه1. ولقد جعلت التجانية الصلاة على النبي سبيلا للتقرب منه وطريقا لرؤيته يقظة وعندها يأمن المريد من السلب2.

وهذه الأوراد منقسمة إلى أوراد لازمة وأخرى اختيارية:

أ-المعلوم: وهو من الأذكار اللازمة في الطريقة التجانية، ويكون مرتين في اليوم صباحا ومساءا[3]. أما أركانه،فهي كما رتبها صاحب المنية[4]:

أركانه أستغفر الله مائـة وصل مثلها على خير الفئـة

وكون ذي الصـلاة بالفريدة مفضل برتب عديـدة

وهلل مئـة ولتختـم نسبـة الإرسال للمعظـم

فهذه الثلاثـة الأركان لا بد أن يقرأهـا الإنسان

ولتقرأن آخر اليقطيـن[5] من بعد كل مئة في الحيـن

فأركان ورد المعلوم:الاستغفار بلفظ . أستغفر الله . مئة مرة، والصلاة على النبي بأي صيغة كانت وأفضلها صلاة الفاتح لما أغلق ونصها" اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم" مئة مرة،والكلمة التوحيد المشرفة مئة مرة[6]. أما وقته: ورد الصباح، وقته بعد صلاة الصبح إلى وقت الضحى أما ورد المساء: بعد صلاة العصر إلى وقت العشاء ومن فاته هذا الوقت فعليه القضاء، واليوم كله له فيه ذلك[7].

---

1 عبد الله الشاذلي، المرجع السابق، ص 370.

2 محمد بن السايح،المرجع السابق، ص 159.

3 علي حرازم ،المصدر السابق، ص 104.

4 ابن بابا الشنقيطي، منبه المريد في آداب و أوراد الطريقة التجانية، دار الفكر، (د.ت)، (د.ط)، ص، ص 16-17.

5 سورة الصافات، آية 180.181،ونصها" سبحان ربك رب العزة عما يصفون.وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

6 علي حراز المصدر السابق م،، ص 10.

7 المصدر نفسه في الموضع نفسه

ويلخصها صاحب المنية في قوله:

مختار ورد الصبح جا مصححا من بعدما صلاته إلى الضحى

أما الضروري من ذلك إلى معز بنا وهو لمن قد شغلا

مختار ورد العصر بعد العصر إلى العشاء وغيره إلى الفجر[1]

ولورد المعلوم مجموعة من الشروط نوجزها في:

- المحافظة على الصلوات الخمس في أوقاتها – الطهارة البدنية والثوبية والمكانية – استقبال القبلة
- عدم الكلام أثناء الذكر إلا للضرورة – استحضار صورة القدوة وخير قدوة صورة الرسول ﷺ[2].
- استحضار معني وألفاظ الذكر: وفي معناه التفكر والتدبر في معاني الذكر.
- التخلي على أوراد المشائخ الأخرى لأن الرسول ﷺ أمر الشيخ يوم الفتح بترك ما تعلم من المشائخ وترك أورادهم وأخبره . على حد قوله . أنه مربيه وكافله وأنه لا يصله شيء من الله إلا على يديه[3].
- عدم زيارة الأولياء الأحياء والأموات إلا من أذن الشيخ بزيارتهم قال الشيخ: «قال لي رسول الله ﷺ، إذا مر أصحابك بأصحابي فليزوروهم أما غيرهم من الأولياء فلا»[4] قال الشيخ« ثلاثة تقطع المريد عنا أخذ ورد غير وردنا، وزيارة الأولياء الأحياء والأموات، وترك الورد تركا كليا قلبيا »[5] والزيارة الممنوعة عند الشيخ هي زيارة التعلق وطلب الاستمداد لا الزيارة لله تعالى أو صلة الرحم،أوأخذ العلم وسماع المواعظ حيث قال: " زوروا في الله و واصلوا في الله"[6]

---

1 ابن بابا الشنقيطي،المرجع السابق،ص15.

2 علي حرازم:،المصدر السابق،ص104.

3 المصدر نفسه،ص30.

4 المصدر نفسه ، في الموضع نفسه.

5 المصدر نفسه،ص47.

6 المصدر نفسه،ص236.

ب–الوظيفة:وهي من الأوراد غير اللازمة في الطريقة.وأركانها:–الاستغفار،بصيغة:أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم،ثلاثين مرة –الصلاة على النبي،بصيغة صلاة الفاتح لما أغلق خمسين مرة.ولا تصح الوظيفة إلا بهاو تسقط الوظيفة على من لا يحفظها.–مئة مرة الكلمة المشرفة،كلمة التوحيد:لا إله إلا الله.–أحدى عشرة مرة جوهرة الكمال،وصيغتها:"اللهم صل وسلم على عين الرحمة الربانية والياقوتة المتحققة الحائطة بمركز الفهوم والمعاني ونور والمعاني ونور الأكوان المتكون الآدمي صاحب الحق الرباني، البرق الأسطع، بمزون الأرياح المائلة لكل متعرض من البحور الأواني، ونورك اللامع الذي ملأت به كونك الحائط بأمكنة المكاني، اللهم صل وسلم على عين الحق التي تتجلى منها عروش الحقائق عين المعارف الأقوم، صراطك التام الأسقم[1]، اللهم صل وسلم على طلعة الحق بالحق الكنز الأعظم، إضافتك منك إليك حائطة النور المطلسم، صلى الله وعلى آله صلاة تعرفنا إياه"[2] ومن لم يحفظها يمكنه تعويضها بعشرين مرة من صلاة الفاتح لما أغلق[3]. ووقتها:مرة في اليوم إما في الصباح أو في المساء[4].

ج–الهيللة: فهي من الأوراد اللازمة في الطريقة وتكون مرة في الأسبوع، من كل جمعة، ومفادها:ألف ومئتي مرة الكلمة المشرفة لا إله إلا الله قبل الغروب. ووقتها بعد العصر من يوم الجمعة[5].ويشترط فيها:الاجتماع إلا لعذر، وفائدة ذلك تعاضد أنوار قلوب الذاكرين، وإظهار آية الإسلام عند دروسها، وما ورد في الحديث الصحيح من نزول الرحمة والسكينة[6].أما الشرط الأساسي في كل هذه الأذكار هو

---

1 في عرف اللغة سقم يسقم كعدّل يعدّل، وتقول العرب سقمت إذا عدلت ولسي من سقم يسقم كمرض يمرض فالأسقم هو الأعدل المبرأ من العوج

2معنى جوهرة الكمال بإجمال المصلى ما يمدح الرسول . صلى الله عليه وسلم . فيقول هو عين تنصب فيها رحمات الله، وهو أعز من الياقوت الحقيقي، وقد أحاط الله بعلم الأولين والآخرين، وهي النور الذي يكشف الله به الظلمات ومع هذا فهو آدمي مخلوق، وعبد الله تعال وهو برق مضيء محمل بسحب الخيرات ونوره ملأ الكونين ثم هو عين تنصب فيها الحقائق والمعارف، وهو الطريق الأعدل الذي حلاه ربه بصفاته الكمال، وهو كنز الأسرار المخفي الذي لا يدرك حقيقته إلا الله خالقه ومصطفاه.. عبد الرحمان طالب، الشيخ أحمد التجاني منهجيته في التفسير والفتوى والتربية،ص73..

3 محمد الحافظ التجاني،قصد السبيل في الطريقة التجانية،ط2،الزاوية التجانية الكبرى بالقاهرة،1980،ص29.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص43.

5 المصدر نفسه ،ص105.

6 عبيدة بن محمد الصغير بن أبوجة،ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التجانية، مكتبة القاهرة،(دط)ص99.

استحضار القلب[1].حيث أن المتصوفة تقسم الذكر إلى ذكر اللسان،وذكر القلب،فالأول يصل فيه العبد إلى استدامة ذكر القلب،والثاني –ذكر القلب–فله تأثير على نفس العبد ،وإذا كان الإنسان ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل وصفه في حال سلوكه[2].

كما أن حضور القلب حين الذكر يخلص العبد من الغفلة والنسيان،حيث أن ذكر اللسان هو ذكر الحروف بلا حضور، وهو الذكر الظاهر،أما الذكر القلبي فيلبس العبد ثوب الخشوع والخشية وهو ذكر فيه رعاية وطلب[3].أما عن فضل الذكر فهو أكثر من يحصى،ولا أدل على ذلك قوله تعالى:﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾[4]و يقول الشيخ في فضل الذكر:«لا يزال العبد مرة يذكر ومرة يستريح حتى إذا رأى الحق منه ذلك صب في قلبه من مواهبه أنوارا إلهية شغلت القلب من غير الله تعالى وملأته بذكر الله وصار القلب مطمئنا...ومن الطمأنينة ينتقل إلى المراقبة وإذا دامت للعبد فخرجت به إلى الذهول عن الأكوان ثم إلى السكر ثم إلى الفناء»[5] ويواصل الشيخ قائلا:« فإذا وصل إلى هذا الحد انمحق الغير والغيرية...فلم يبق إلا الحق بالحق في الحق عن الحق وهو الباب المدخل إلى محبة الذات...فإذا وصل إليها ارتفع الحجاب له عن الحضرة القدسية وطلعت له شمس المعارف ... ولن يصل إليه إلا بملازمة ومعانقة الذكر»[6]

وللذكر مقاصد نذكر منها: إن المقصد الأول للذكر أنه يدور على اللسان ليؤثر في النفس اتصافا بتقصيه المعنى ، وأما مقصد الاستغفار فمضمونه تعبر عنه الآية الكريمة ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّهَ يَجِدِ اللّهَ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾[7].

---

1 علي حرازم، المصدر السابق ،ص05.

2 عبد الكريم القشيري،المرجع نفسه،ص383.

3 محمد بن محمد الصغير الشنجيطي،المرجع السابق،ص145.

4 سورة الأحزاب،الآية 35.

5 علي حرازم، المصدر السابق،ص95.

6 المصدر نفسه،ص5.

7 سورة النساء،الآية110.

ومفاده طرد للنفس وتلبية لله –سبحانه وتعالى– معترفا بالخطأ مسرفا عنه راغبا في القبول منه عز وجل[1]، أما مقصد الصلاة على النبي : يقول عز وجل في محكم تنزيله :﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً ﴾[2] وفيها تلبية لخطاب الله الذي يدعو إلى الصلاة على النبي متوسلا بذكر الرسول ﷺ، ومقصد التهليل قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾[3]ويريد أن يؤكد على نفسه التوحيد والشهادة أنه هو الله الواحد الأحد [4].

والمراد من مقاصد الذكر المعروفة عند أهل الطريق أن يقرأ الذاكر على قلبه قبل الشروع في الذكر آية من القرآن العظيم متضمنة للأمر بذلك الذكر ليستشعر هيبة الأمر بمعرفته بمن صدر منه وذكره له[5].

أما عن شروط الدخول في الطريقة التجانية عامة فهي 29 شرطا نوجزها في:

–تلقين الأوراد من شيخ مأذون .

–خلو المريد من أوراد المشائخ الآخرين غير مشائخ الطريقة التجانية .

–عدم زيارة الأولياء بغرض طلب المدد .

–دوام المحافظة على الصلوات الخمس في أوقاتها ومع الجماعة إن أمكن ، والقيام بالأمور الشرعية .

–محبة الشيخ أحمد التجاني بلا انقطاع ، يقول في الرماح نقلا عن الذهب الإبريز : «لا ينال معرفة الله تعالى حتى يعرف سيد الوجود ﷺ ولا يعرف سيد الوجود حتى يعرف شيخه ، ولا يعرف شيخه حتى يموت الناس في نظره » [6]

---

1 محمد بن محمد الصغير الشنجيطي، المرجع السابق،ص151.

2 سورة الأحزاب،الآية56.

3 سورة الإخلاص،الآية1.

4 محمد بن محمد الصغير الشنجيطي،المصدر السابق،ص152.

5محمد سعد الرباطابي، الخلاصة الوافية الظريفة، مكتبة القاهرة، ط1، 1969 ،ص04.

6 عمر بن سعيد الفوتي،رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم،دار التجاني للطباعة والنشر،(امش كتاب جواهر المعاني)،ص213.

-عدم الأمن من مكر الله مصدقا لقوله تعالى ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللّهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[1].وكان الشيخ.كثيرا ما يردد:وآمن مكر الله بالله جاهل ،وخائف مكر الله بالله عارف و لا جاهل إلا من الله آمن ،ولا عارف إلا من الله خائف[2].

-عدم سب ولا بغض ولا عداو عنه ة للشيخ .

-التسليم للشيخ في كل ما يصدر من أقوال أو أفعال لان الله تعالى حفظ ظواهر الأولياء وبواطنهم مما يخالف الشرع.

-عدم مقاطعة الخلق ولاسيما إخوان الطريقة[3] .

إن هذه الأوراد والأذكار التي يقوم الشيخ بتلقينها لكل من يطلبها، وفي حال ما إذا غاب الشيخ يتكفل بهذه المهمة أناس مخصصون ينتظمون في تنظيم هيكلي امتازت به الطريقة التجانية و صاحبها منذ نشأتها قبل قرنين من الزمن ولم يعرف هذا التنظيم تغيير منذ ذاك الوقت.

3-التنظيم الهيكلي للطريقة التجانية:

أ- الشيخ: ويكون على رأس الهرم ، يتمتع بمكانة دينية منها يستمد نفوذه باعتباره العارف بالله والذي توكل إليه تربية النفوس ، إذ يعتبر صاحب مكاشفات وكرامات ، ويملك المعرفة الحقة بالشريعة[4].ولما سئل الشيخ أحمد التجاني عن حقيقة الشيخ أجاب بأنه : هو الذي رفعت له جميع الحجب عن كمال النظر إلى الحضرة الإلهية نظرا عينيا وتحقيقا يقينيا ، فان الأمر أوله محاضرة ثم مكاشفة ثم مشاهدة.[5]

ب-الخليفة: يأتي في المرتبة الثانية ، يرث مقاليد الطريقة وعادة ما يسمى الخليفة الأكبر، وفي الطريقة التجانية أوصى الشيخ أحمد التجانية بهذه المرتبة لمقدمه وخادمه الحاج علي تماسيني صاحب الزاوية

1 سورة الأعراف،الآية 99.

2 محمد سعد الرباطابي، المرجع السابق، ص 44 .

3 محمد سعد الرباطابي، المرجع السابق، ص44.

4 السهروردي:عوارف المعارف ،دار الكتاب العربي،ط2،1983،بيروت،ص12.

5 علي حرازم ،المصدر السابق،ص160.

التجانية بتماسين[1]. ومهمة الخليفة السهر على تسيير الطريقة والدفاع عن مصالحها فيحافظ على أوراد الطريقة وأذكارها فلا يزيد فيها ولا ينقص ، ولا يفشي الأسرار الموروثة .

ج- مقدم المقاديم: وهو منصب يكون في المناطق التي يكثر فيها المقاديم، يعمل على نشر الطريقة وكسب المريدين ، ويؤاخي بينهم ويلقن الورد.

د- المقدم:هو ممثل الشيخ أو الخليفة في المنطقة المنتدب لها فهو بمثابة مدير وحدة يعمل على نشر الطريقة وكسب المريدين وله القدرة على تحمل المسؤولية والتحلي بالآداب مع الخاصة والعامة والاستيعاب الجيد لأفكار وأوراد الطريقة.

هـ- الراقب:الرقباء هم أعوان مكلفون بالاتصال بين المقدم والمريدين ، أو بين المقدم والخليفة وكثيرا ما يحظى الرقيب بالترحاب من قبل المريدين أثناء تأدية مهامه ، ويتميز الرقباء عن غيرهم بحمل ترخيص من قبل الجهة المكلفة لهم[2] .

و- المريدون: ويطلق عليهم اسم الإخوان في المغرب العربي بينما يعرفون بالمشرق باسم الدراويش وتختلف أسمائهم من طريقة إلى أخرى مثلا:عند القادرية يعرفون باسم الفقراء وعند التجانية يعرفون باسم الأحباب[3].

4_الشكـــر:يعتبر الشكر من جملة مقامات السالكين ،إذ ينتظم من علم و حال و عمل فالعلم يورث الحال والحال يورث العمل ،ويكون العمل بالشكر بمعرفة النعمة من المنعم،أما الحال فهو ذلك الفرح الذي يعقب نعمة من النعم والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه.[4] ويعتبر النفري الشكر هو الإقبال على الله تعالى والثناء عليه والتحدث بنعمه وشكره في السراء والضراء وكما يعتبره ضروري للسالك ، وعليه الاعتراف بأن الله وحده هو المنعم ، وان كل نعمة لأحد من العباد فهي منه وحده[5] .

---

1 Copplani(x)de pontles confrèrier religieuses musulmans odlophe jaudran Alger 1897 p193

2 محمد عبد الله،المرجع السابق،ص ص 39_40.

3 المرجع نفسه، ص31.

4 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص 1415.

5 محمد النفري،المواقف والمخاطبات،تحقيق آرثرآربري،تقديم عبد القادر محمود،الهيئة المصرية العامة،،القاهرة،1985،ص121.

ولا يذهب العارف بالله أحمد التجاني بعيدا عن هذا حين، يعتبر أن الإيمان لن يكون حقيقيا إلا إذا تبعه الشكر، لذلك يعتبر الشيخ أن الإيمان هو الشكر، وينتج الشكر كله عن شهود النعمة من الله،وأن لا منعم إلا هو ولا محسن ولا نافع سواه، كما يعتبر الشيخ أن النعم التي ينعم بها الله على العبد سابقة عن أفعاله وأعماله فلقد كانت مقدرة له في الأزل، حيث يقول الشيخ:«الله امتن الإنسان بحفظه كما امتن بتخصيصه بسابق الفضل والإحسان، وبأي سبب استحق العبد هذه النعمة، حيث أعطيها يوم قدرت المقادير وقسمت القسم، حيث لا وجود لذاته هناك ولا عمل يتقرب به إلى معطيها»[1]ويعتبر الشيخ على غرار النفري أن الشكر نوعان:شكر الخواص:وهم الذين عرفهم الله بنعمه ووهبوا شكرها[2].وهم الذين يصدق عليهم القلة في قوله تعالى :﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾[3].

أما العوام: فهم غرقى في بحر النعم ولكنهم لا يشكرون ،ويعتبر الشيخ أن الشكر هو باب الله حيث يقول:"الشكر باب الله الأعظم وصراطه الأقوم، ولهذا قعد الشيطان سبيله يصد عنه المؤمنين" [4]،مصداقا لقوله تعالى:﴿ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴾[5]. ويعتبر الشيخ أن أقرب أبواب الله الشكر، كما بين أن كل وعد مقرون بالمشيئة إلا الشكر[6].يقول تعالى:﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[7].لذلك يرى الشيخ أنه

1 علي حرازم ،المصدر السابق،ص 98.

2 المصدر نفسه ،ص 98.

3. سورة سبأ،الآية 13.

4 علي حرازم، المصدر السابق ،ص99

5سورة الأعراف،الآية16،17.

6 علي حرازم ، المصدر السابق ،ص100.

7سورة إبراهيم، الآية 07.

يجب على المريد ألا يعرف إلا مولاه وأن لا يرى إلا إحسانه ورحماه وبالتالي لا يطلب سواه ولا يلتفت بقلبه إلى من عداه وتتعلق له همة بسواه[1]

5- تـرك التـدبيـر مـع الله: إذا كان الشكر أهم مقام يرتكز عليه التصوف عامة والتصوف التجاني خاصة ، فإن الشكر لا يصح إلا بإسقاط التدبير، فإن كان العبد صابرا شاكرا في السراء والضراء فإن أهم صبر هو صبره على الاختيار إذ يعتبر عدم التدبير مع الله من لوازم العبودية ، وعليه فإن الشكر لا يصح إلا لعبد ترك التدبير مع الله على حد قول الجنيد : الشكر أن لا تعصى الله بنعمة ولولا العقل الذي ميزك الله به وجعله سببا لكمالك لم تكن من المدبرين معه[2].

ولقد كان الشيخ يرشد مريديه إلى التوحيد الخالص، لأن في اعتباره التدبير مع الله شرك خفي .لأن الله تعالى منفرد بالإيجاد والتدبير، ومن تدبر في الملك شيئا فقد تعدى ونازع أحكام الربوبية، ولقد استند في هذا إلى قوله تعالى:﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾[3]. ولذلك يقول الشيخ :« إنما يدبر من يعلم عواقب الأمور ومن لا يعلمها فكيف يدبر وأي شيء يدبر »[4] كما استند إلى قوله ﷺ في ما يرويه عن ربه: «ابن آدم تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد » كما يستند الشيخ أيضا لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً﴾[5] ويعتبر الشيخ أن كل ما هو كائن في هذا الكون يكون بقضاء الله وقدره وعلى المؤمن الامتثال لهذا على اعتبار أن القضاء هو صدور الحكم بوقوع الشيء، وهو بارز عن صفتين تعلق المشيئة وبروز الكلمة بقوله كن أما القدر فهو بروز الشيء الذي نفذ بالمشيئة[6].وبالتالي على العبد

---

1 علي حرازم، المصدر السابق ،ص100.

2 رفيق العجم:المرجع السابق،ص551.

3 سورة النساء،الآية 65.

4 علي حرازم:المصدر السابق،ص90.

5 سورة الأحزاب،الآية 36.

6علي حرازم، المصدر السابق،ص25.

التسليم المطلق للمشيئة الإلهية لأن من أسماء الله الحكيم وبالتالي فإن قضى أمرا فلحكمة أرادها وكم من فعل يظهر بظاهرة أنه نقمة ولكنه بباطنه رحمة[1].

وليس بعيدا عن هذا المعنى يذهب النفري إلى اعتبار ترك التدبير هو توكل على الله وهو كمال التوحيد حيث يؤسس النفري السلوك إلى الله تعالى على أصل ثابت ، وهو أن العبد يسلم نفسه إلى ربه تعالى ولا يعتمد على عقله وعلمه ، إذ يعتبر النفري أن معنى التوكل أن العبد لا فعل له، وأعماله على اختلافها ليست منه بإرادته ، وإنما هي من الله بمحض فضله ومنته ولن يكون هذا إلا إذا آمن العبد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى ، وإلى هذا يشير النفري قائلا :«وقال لي أحبابي الذين لا رأي لهم » أي لا اختيار ولا غرض لهم فهم مسيرون لا مخيرون فالتوكل إذن ترك الاختيار والتدبير ونبذ كل إرادة شخصية وهو استسلام صرف للمشيئة الإلهية[2].

6-المقامات: فإذا كان الصوفي هو من قضى حياته كلها في سفر إلى الله تعالى حتى تنتهي به الرحلة لمشاهدة الحق، ففي هذا السفر تتعاقب على الصوفي أحول و يتدرج بين المقامات، فما هو المقام و ما هي مجمل المقامات عند الشيخ أحمد التجاني وما هي أهم أحوالها وشروطها؟

إن المقامات في عرف الصوفية هي مراحل الطريق إلى الله وهي ما يرسخ للسالك، من أحوال السلوك نتيجة مجاهدته المختلفة ، فحين نقول أن السالك متحقق بمقام التوبة ، إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصي و الشهوات بقهر دواعيها.و يتدرج السالك في مقامات السلوك مجاهدا نفسه حتى يستوفي جميع المقامات ، وهذه المقامات حالات وجدانية خاصة هي مظاهر ما يتحقق به السالك من استقرار نفسي حال سلوكه[3].

إن المقام من ناحية لغوية:هو الإقامة كالمدخل بمعنى الإدخال والمخرج بمعنى الإخراج ، ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة.فمقام كل

---

1 علي حرازم، المصدر السابق ، ص99.

2 جمال سعيد المرزوقي ، فلسفة التصوف، دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،2007،ص143.

3المرجع نفسه،ص157.

أحد هو موضع إقامته عند ذلك ،وهو مشتغل بالرياضة له ، وشرطه ألا يرتقى من مقام إلى آخر ، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام[1].

كما أن المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ،ومقام تتكلف ويمكن أن يكون المقام هو عبارة عن إقامة الطلب على أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته ولكل واحد من مريدي الحق مقام كان السبب لهم في ابتداء الطلب[2] .فكان مقام آدم التوبة ، ومقام نوح الزهد ، ومقام إبراهيم التسليم ، ومقام موسى الإنابة ومقام داوود الحزن ومقام عيسى الرجاء ، ومقام يحيى الخوف ومقام محمد الذكر[3].

وقد ذهب الطوسي إلى أن المقام : مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله عز وجل[4].

إذن فالمقام يحصل للعبد نتيجة لعباداته ومجاهداته مصداقا لقوله تعالى:﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ [5] وقوله أيضا﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴾[6].

ويقسم الطوسي المقامات إلى سبع هي : التوبة ، الورع ، الزهد ، الفقر ، الصبر ، الرضا ، التوكل. إن العارف السالك طريق الله عليه أن يتخطى هذه المقامات واحدا واحدا ولا يمكن أن يرتقي إلى مقام ما لم يستوف أحكام المقام الذي قبله[7] .

إذا كانت هذه المقامات عند الصوفية عامة فما هي مقامات السلوك عند الشيخ ؟

---

1 عبد الكريم القشيري،المرجع السابق،ص132.

2 أبو فؤاد أبي خزام،المرجع السابق،ص166.

3 أبو فؤاد أبي خزام،المرجع السابق ، ص166.

4 أبو نصر السراج الطوسي،اللمع في التصوف،نسخ وتصحيح:رنولداني نيكلسون،مطبعة بريل لندن،دط،1914،ص41.

5 سورة الصافات، الآية 164.

6 سورة الدخان ، الآية51.

7 عبد الكريم القشيري،المرجع السابق،ص132.

لقد انطلق الشيخ أحمد التجاني من مقامات ثلاث كبرى اختصر فيها المقامات السابقة وهي الإسلام والإيمان والإحسان، حيث اعتبر أن هذه المقامات (السابقة الذكر) متفرعة عن المقامات الثلاث الإسلام، الإيمان والإحسان، ولقد استمدت هذه المقامات من تأويل حديث الرسول ﷺ، ذلك الحديث المعروف الذي سأل فيه جبريل الرسول ﷺعن حقيقة الإسلام والإيمان والإحسان ويقول الطوسي في هذا: سأل جبريل عليه السلام الرسول عن أصول ثلاث عن لإسلام وعن الإيمان والإحسان....فالإسلام ظاهر والإيمان باطن، والإحسان حقيقة الظاهر والباطن[1].

وهذا بالضبط ما ذهب إليه ابن عربي حيث نجده ، لا يميز بين الحال والمقام وهذا راجع إلى التداخل الكبير بينهما ولقد رأينا أن المقامات لا تنحصر فقط فيما ذكرناه ،ولكن قد يضاف إليها: الخوف، البسط، الفيض ، المشاهدة.ويكاد يجمع الدارسون على ذكرها كأحوال[2]. ونظرا لهذا التعدد فقد اهتدى ابن عربي إلى إيجازها في أربعة أصناف وهذا حسب تصوره لاتصاف العبد بها في حياته الدنيا وامتداد البعض منها حتى بعد وفاته[3] .ويمكن أن نشير إليها باختصار:

-مقامات يتصف بها السالك في دنياه وأخراه وهذه المقامات والأحوال :المشاهدة، الجلال، الجمال، الأنس والهيئة ،البسط [4].

-مقامات يتصف بها العبد في الدنيا ثم في حياة القبر (الحياة البرزخية) ومن هذه المقامات : الخوف والحزن والرجاء.

-مقامات يتصف بها العبد في الدنيا وتزول في الحياة الآخرة : الزهد، التوبة ، الورع ، المجاهدة.

-مقامات يتصف بها الإنسان في الدنيا فقط ولكنها مؤقتة : كالصبر والشكر[5].

---

1 أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق،،ص20.

2 القاشاني،المرجع السابق،ص57.

3 ساعد خميسي،المرجع سابق،ص297.

4المرجع نفسه،ص297.

5 المرجع نفسه ،ص298.

لم يكتف ابن عربي بهذا التصنيف، بل زاد عن اختصاره اختصارا آخر، حيث اختصر المقامات في ثلاثة مدارج ومحطات رئيسية، يمر بها العارف للوصول إلى حيازة العلم المطلق ، تتمثل هذه الدرجات في درجة الإسلام وآخر الدرج الفناء،وما بينهما هو الإحسان[1].وهذا هو ما نجد عند الشيخ أحمد التجاني .

يعتبر الشيخ التجاني قبل كل شيء أن الشكر هو الجامع لمقامات الدين الثلاث علما وحالا وعملا فالعلم بالنعمة ، والحال السرور والفرحة بالنعمة ، أما العمل فهو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه وهو أمر متعلق بالقلب والجوارح وعليه يستخلص الشيخ المقامات الثلاث ويعتبرها مترابطة فيما بينهما لا قيام لواحد من غير الآخر حيث أن العلم يثمر الحال والحال يثمر العمل فكان العلم بمثابة مقام الإسلام بجامع البداية ، والحال بمثابة مقام الإيمان بجامع الوسطة والتمكين والعمل بمثابة مقام الإحسان[2]

أ-**مقام الإسلام** : وهو الانقياد للعمل بكل ما كلف به العبد من وظائف الدين ، ويغلب على المتدين في هذا المقام أوصاف الظاهر دون الباطن حتى صار باطنه يستمد من نور ظاهره وبالتالي فإن الإسلام يشتمل على وظائف الظاهر وهي الغالبة عليه وذلك من عالم الشهادة [3].

ولمقام الإسلام ثلاثة فروع أو كما يطلق عليها مواقف وتسمى موقف لسرعة قطعها لما ورائها .

-**التوبة:** وهي عند الصوفية الرجوع عن كل شيء ذمة العلم إلى ما مدحه العلم، وتعني أيضا نسيان الذنب[4].

والتوبة في عرف التجانية هي الرجوع عن كفران النعم بالمخالفات بشكرها بالطاعات[5]. ومن هنا نستشف قيام هذا المقام وغيره من المقامات على الشكر لذلك تعتبر الطريقة التجانية طريقة شكر لأن المقام الأول فيها هو الشكر.

---

1 ساعد خميسي،المرجع سابق ،ص299.

2 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص45.

3 المرجع نفسه،ص47.

4 أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق،ص68.

5عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص65.

وتصنف التوبة إلى ثلاث:

-توبة من التلبس بالمحرمات بتركها.

-توبة من تضييع الواجبات بفعلها .

-توبة من تحمل المظالم بردها شكرا[1].

ويصل العبد إلى التوبة حين يصغي العبد إلى ما يخطر بباله من زواجر ونواهي الحق سبحانه وتعالى حينها يفكر المرء في صنيعه ويبصر ما هو عليه من قبيح الفعل هنا يستنير قلبه بإرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه وتعالى بتصحيح العزيمة والأخذ بجميل الرجع والتأهب[2]. وللتوبة أربعة شروط :-الإقلاع والندم والعزم ألا يعود وقصد معاملة الحي القيوم بتعظيمه وهذا الشرط هو قلب سائر الشروط[3].

وله أربعة آداب هي :-ترك أصحاب السوء والشر الذين ألف منهم العصيان والتقصير، لأن الوحدة خير من مجالسة أصحاب السوء، والمرء على دين خليله ولن يتأتى له ذلك إلا بالإكثار من الذكر.و الثاني، مواصلة أهل الخير ومؤلفتهم لأن الطبع يسرق الطبع .أما الثالث، اجتناب مواضع اللهو لأن النفس تنبعث بذلك إلى الشهوات .والرابع، عدم ذكره شيئا من لذاته التي خلت إلا على سبيل الذم والتوبيخ والاستقباح[4].

أما الموقف الثاني من مقام الإسلام هو :

-**الاستقامة:** يقول تعالى :﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ﴾[5].الاستقامة درجة بها كمال الأمور وتمامها وبوجودها حصول الخبرات ونظامها ، ومن لم يكن مستقيما في حالته ضاع سعيه وخاب جهده ...ومن لم يكن مستقيما في صفته لم يرتق من مقامه إلى

1عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق ،ص65

2 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص65.

3 المرجع نفسه،ص65.

4 المرجع نفسه، ص66.

5 سورة فصلت،الآية 30.

غيره ولم يبن سلوكه على صحة، فمن شرط المستأنف الاستقامة في أحكام البداية كما أن من حق العارف الاستقامة في آداب النهاية[1].

وعن أبي الدقاق أنه قال : الاستقامة: ثلاثة مدارج أولها التقويم ، ثم الإقامة ثم الاستقامة ، فالتقويم من حيث تأديب النفوس ، والإقامة من حيث تهذيب النفوس والاستقامة من حيث تقريب الأسرار[2].ولهذا قيل الاستقامة لا يطبقها إلا الأكابر لأنها الخروج عن المعهودات ومفارقة الرسوم والعادات والقيام بين يدي الله تعالى على حقيقة الصدق ، كما أن الاستقامة هي الثبات على الحق بعون الحق[3].ويرى صاحب الميزاب استنادا إلى ما قاله الشيخ أن الاستقامة على ضربين–استقامة خاصة:وهي استقامة السير في نهج المشاهدة من غير التفات لغير الله تعالى وليست هي المقصودة هنا .استقامة عامة: وهي اعتدال السير على نهج السنة من غير تخريف واستواء السلوك على سبيل الشرع من غير تبديل ولا تغيير وبها يسهل السير ويقرب القصد فمن لم يمل عن السنة فقد استقام فلا مطمع في الترقي إلى منازل التحقيق إلا بها[4].

ويرى الشيخ أحمد التجاني أن للاستقامة ظاهر وباطن، فظاهرها تحلية الجوارح بحلية السنة وتعديلها بقانون الشرع وتهذيبها بآدابه وطهارتها من جميع المخالفات والعصيان إذ لا استقامة لمخالف. أما استقامة الباطن فتحليته (الجوارح) بأخلاق الشرع وتهذيبه بآداب السنة واستقامة الباطن أصل في استقامة الظاهر[5].للاستقامة خمسة شروط :

–مواصلة أهل السنة ومجانبة أهل البدعة.

–تعلم العلم النافع الهادي إلى وظائف الشرع والداعي إلى أحكام السنة.

–تسليم النظر للشارع عليه السلام في جميع ما صدر عنه من قول أو فعل بحسن ظن وصدق طوية وشرح صدر من غير تأويل.

---

1 عبد الكريم القشيري،المرجع السابق،ص365.

2 المرجع نفسه ،ص356.

3 رفيق العجم،المرجع السابق،ص ص53–54.

4عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي، المرجع السابق ،ص68.

5 المرجع نفسه ،ص68.

-استعمال آثار السنة من قول أو فعل أو مقصد باعتدال من غير تعمق ولا ميل مع أوهام الوسواس لإخراج ذلك للعبادة عن مقصدها الشرعي .

-بناء كل حركة أو سكون من أمور السنة على قاعدة قصد القربة وحسن المعاملة لله تعالى[1].

وكذلك للاستقامة خمسة آداب هي :

-متابعة النبي ﷺ في كل ما ورد عنه من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات.

-الأخذ بالأعم فالأعم من أقواله وأفعاله ﷺ فهو الأحوط وإن كان الأخص أصح لاسيما فيما يرجع إلى الترغيب والترهيب .

-أن يكون القصد من متابعة حركات الرسول ﷺ، تعديل حركات نفسه وسكناتها حتى تنفعل النفس لذلك التعديل فتتصف به[2].

-أن يتبنى المتابعة على أن يضبط نفسه بضابط شرعي يقمعها عن هواها المخرج لها عن طريق الشكر ويربطها بروابط الإقتداء به ﷺ وبهذا يخرج النفس من إتباع هواها وتغلب عن الصفة البهيمية لأن الإقتداء قيدها .

-مدافعة الخواطر العارضة عند التلبس بالإتباع بأن يمضي على قصده ويلغي جميع الأوهام ، فالحزم أن لا يعدل عن كل شيء مما يريد الإتباع فيه إلا بنص جلي لا معارض له[3].وهنا يبدو جليا أن تصوف الشيخ قائم على الكتاب والسنة، وما يثبت هذا أذكار الطريقة، فالاستغفار فيه تكفير عن صغائر الذنوب، والتهليل لحفظ التوحيد النظري الذي أنتجته الاستقامة فالصلاة عليه ﷺ خصوصية كونها تنير الباطن فيهتدي الإنسان بإتباع النبي ﷺ[4].

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي المرجع نفسه ،ص68.

2المرجع السابق،ص69.

3 المرجع نفسه ،ص69.

4 المرجع نفسه ،ص70.

-**التقــوى:** يذهب جل الصوفية إلى أن التقوى في معناها العام، تعني مجانبة لما كره الله عز وجل ذلك في خصلتين : تضييع واجب حقه وركوب ما حرم ونهى عنه الله عز وجل[1].ومن ثم تكون التقوى ترك معاصي الله على نور من الله مخافة عقاب الله عز وجل.وأصل التقوى في القلب ، وهي التقوى من الشك والشرك والكفر والنفاق والرياء[2].

قال سهل: « التقوى مشاهدة الأحوال على قدم الإنفراد معناه أن يتقي مما سوى الله سكونا إليه و إستحلاء له »[3].

أما التقوى في معناها الخاص بمعنى عند متصوفنا،هي التحرز من مواقعة المخالفات وبالتالي تكون حافظة لما تقتضيه التوبة والاستقامة ،فالتائب في أول مقام الإسلام حظه حفظ الحدود بالإقلاع عن المحرمات والقيام بالواجبات ، والمستقيم في تمكين الإسلام حظه التلبس بإتباع النبي ﷺ ،في جميع العبادات أما المتقي في نهاية مقام الإسلام حظه القيام بمعاملة الله تعالى بالتوحيد لله بعبادته أمرا ونهيا[4].والتقوى على ثلاثة أقسام :

-تقوى الإسلام وفيها حراسة للجوارح من العصيان .

-تقوى الإيمان حراسة الباطن من العدوان .

-تقوى الإحسان حراسة السر مما سوى الله تعالى مع الأنفاس[5].

وللتقوى أربعة شروط :

-الإعراض عن جميع المخالفات رأسا بالباطن والظاهر تنزها عنها وترفعا إلى ما قصده من حضرة العبودية باستحضار الفكرة في معنى الربوبية .

---

1 رفيق العجم،المرجع السابق،ص193.

2 المرجع نفسه، ص194.

3 أبو بكر الكلاباذي، المرجع السابق،،ص69.

4 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص74.

5 المرجع نفسه،ص74.

-الإعراض عن جميع أسباب المخالفات .

-مواصلة الطاعات .

-إمحاض القصد في أمور التقوى للواحد القيوم[1]. ولها أربعة آداب هي :

-التحفظ في الشبهات وهي المسائل المشكلة بين الحلال والحرام .

-التحفظ من فضول الحلال في الأكل والشرب واللباس والكلام والنظر والسمع والبطش .

-سلوك الاعتدال في التقوى من غير تقصير ولا غلو فلا يفارق في تقواه ميزان الشرع أو معيار السنة.

-التستر بذلك وسع الإمكان ليسلم من الرياء وفتح باب الاعتراض والجدل[2].

وبهذا يكون قد انتهى مقام الإسلام ولقد حرص الشيخ فيه على حفظ الإسلام ظاهرا وباطنا عاملا بشرائعه مربيا مريد به على ذلك .

ب-مقام الإيمان : نستخلص أيضا تعريف الإيمان من الحديث النبوي الشريف حين سأل جبريل عليه السلام الرسول ﷺ، ما الإيمان فأجاب :" الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و تؤمن القدر خيره و شره" وعلى هذا الأساس يقال أن الإيمان نوعين :ظاهر وباطن :الظاهر:الإقرار بالخمس:الله على أنه هو الخالق المدبر المريد المهندس لهذا الكون ، الملائكة ،الإقرار بالأنبياء وما أنزل عليهم، بمعنى الإيمان بالوحي ، ثم الإقرار بيوم القيامة على أنه كائن لا محالة.أما الباطن : فهو إظهار القلوب باليقين على تحقيق هذه الأشياء المقر بها اللسان فهذا هو حقيقة الإيمان[3].

وللإيمان أربعة أركان : ركن الإيمان بالقدر، وركن منه الإيمان بالمقدرة ، وركن آخر التبري من الحول والقوة ، أما الركن الأخير منه فهو الاستعانة بالله عز وجل في جميع الأشياء[4].

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي ، ص74.

2 المرجع السابق،ص75.

3 رفيق العجم،المرجع السابق،ص29.

4 أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق،ص390.

ويقول الصوفية : الإيمان إقرار باللسان بتصديق القلب وفرعه العمل بالفرائض[1].

أما الإيمان كمقام من مقامات السلوك عند أحمد التجاني، فهو الأصل في الإسلام، لأن الإسلام في عرف الشرع يتكون من أصل وفرع،فالأصل الإيمان وهو التصديق بالغيوب، والفرع هو العمل بما يقتضيه التصديق ويكون (الإيمان) بالخروج من أوهام ما يصدر من العبد من عقد، وعمل لله تعالى بقصر النظر عن فردية الحق وإنفراده يصل العباد من نعمتي الإيجاد والإمداد[2].

ويتفرع عن مقام الإيمان ثلاث مقامات هي :

-**مقام الإخلاص:** وهو على الوجه العام إفراد الحق سبحانه وتعالى في الطاعة بالقصد، وهو يريد بطاعته التقرب إليه سبحانه وتعالى دون أي شيء آخر، لذلك كان الإخلاص تصفية الفعل من ملاحظة المخلوقين،وهذا ما عبر عنه أبو الدقاق بقوله: الإخلاص الترقي عن ملاحظة الخلق[3].

ويوجز الشيخ تعريف الإخلاص، كمقام مهم تستند إليه كل مجاهدات المريد بالقول: أن الإخلاص هو تصحيح الوجهة إلى الله تعالى في جميع الحركات والسكنات جريا على سبيل العبودية ويضاد الإشراك، ويأتي لفظ الإشراك هنا على اعتبار أن العبد إذا قصد بفعله غير الله وقع في الرياء وهو الشرك الأصغر[4].
ولهذا المقام أربعة شروط :

-إتحاد معنى العبادة في القلب مجردة عن واردات الخواطر المنافية للإخلاص استنتاجا لما احتوى عليه الذكر من لذيذ المناجاة .

-غيبة القلب في أعمال الطاعات عن الالتفات لغير الله تعالى والإغراض الطارئة على الإخلاص حتى لا تمتزج الطاعات بما يغايرها.

-الصبر على تجرع مرارة ما ينافي في الطباع ويخالف الهوى من أمور الإخلاص.

---

1 أبو بكر الكلاباذي،المرجع السابق،ص52.

2عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص ص83-84.

3 رفيق العجم،المرجع السابق،ص243.

4عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص84.

-عدم المبالاة بغير الله تعالى تعويلا على أنه المولى الذي يجب أن يكون له الدين الخالص ومن فعل ما وجب عليه لم يبق له إلا انتظار المنة وورود ألطاف المعارف على قلبه شيئا فشيئا[1].

كما أن لهذا المقام أربعة آداب هي:

-الجزع من سلب الإخلاص بسابقة الإهمال فتصير الوجهة هباء.

-اتهام النفس فيما تدعيه من توفية حق الإخلاص فلا بد من فطنة زكية تبرز حقيقة الإخلاص إلى جنبة إمحاض الوجهة إلى الله.

-اللجوء إلى الله تعالى بالتضرع والفزع إليه بالدعاء مع مرور الأزمان .

-مطالبة النفس بالإخلاص في المباحات والعادات مع إحضار نية القرب في ذلك التزاما بوظائف العبودية في كل حال[2].

-**مقام الصدق:** الصدق في معناه العام استواء السر والعلانية ، وبالتالي يكون هذا المعنى مطابق للمعنى اللغوي،للصدق على أنه قول الحق وهو نقيض الكذب ويعني مطابقة الكلام للواقع،قال عبد الواحد بن زيد : الصدق الوفاء لله سبحانه وتعالى بالعمل[3].وهنا هو عبارة عن معاملة الله تعالى من امتزاج الخواطر الجلية والخفية،وهو أول صفة يعقدها السالك مع الله عز وجل في بيعة منه،ولا تحتمل صفقة البيع من الله تعالى بخسا ولا فسادا،ولا يحمل فيها التواني والتثبيط والإرتياء[4]. فإذا كان الإخلاص يختص برسوخ قواعد توحيد الأفعال في النفس فالصدق يختص بتصفية مشرب ذلك التوحيد من كادورات الأوهام ببذل العبد مستطاع النية في الوجه[5].وللصدق أربعة شروط :أولها، طرح العلائق الفادحة في سبيل الصدق خروجا عن الشواغل القاطعة عن الوفاء بالخلاص في تصفية مشرب التوحيد من غير ترخيص ولا تأويل لأن ذلك ينافي صدق العزم وينافر صحة القصد .ثاني شرط،إسقاط حظوظ النفس في الوجهة إلى الله تعالى بإخماد نار الهوى وانقشاع شراب الآمال.ثالثها، تصحيح العزم، القصد في معاملة الرب ،وسداد السعي بموافقة القلب، حتى

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي ،ص84.

2 المرجع السابق،ص85.

3 رفيق العجم ،المرجع السابق،ص243.

4المرجع السابق،ص91.

5 المرجع نفسه،ص91.

يجتمع القصد والسعي على منهج مقتضى التوحيد .أما الشرط الرابع، فملازمة الكتمان غيرة على أسرار الرحمان واحتياطا من مداخلة الأوهام[1].

ولمقام الصدق أربعة آداب هي على النحو التالي :

-حفظ الوقت من الخواطر وتصفية القلب بإتحاد الضمائر ونغلقه بعالم السرائر .

-تلمح الحكم من مختلفات الوجود عاقلة وبهيمة ناطقة وصامتة في طرفي السراء والضراء .

-اتهام النفس مع وفائها في توفية حقوق الخلق من الذرة إلى الفيل وما فوقها من إنس وجن وهي حقوق جاوزت العد والحصر وبنو الصدق يهتدي إلى أصولها وفروعها[2].

-ترك الاجتهاد بالتأويل حفظا لرسوم القوم من التغيير والتبديل وهو إن كان له نظر من وجه ما فنظره مقصور وعمله محجور[3].

-**الطمأنينة:** تعتبر الطمأنينة من الأحوال الرفيعة ولا تكون إلا لعبد رجح عقله وقوى إيمانه ورسخ علمه، وصفا ذكره وثبتت حقيقته. وهي على ثلاثة ضروب :ضرب للعامة : وتكون بالإيمان أن لا دافع ولا مانع إلا الله ، وضرب للخصوص : وهي للذين رضوا بقضائه وصبروا على بلائه وأخلصوا واتقوا ، وضرب لخصوص الخصوص : وهي للذين علموا أن سرائرهم لا تقدر أن تطمئن إليه ولا تسكن معه هيبة وتعظيما لأنه ليس له غاية تدرك[4].

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي ،المرجع نفسه ،ص91.

2 رفيق العجم ،المرجع السابق، ص91.

3المرجع نفسه،ص92.

4أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق،ص98.

أما عند متصوفنا، فالطمأنينة كمقام متفرع عن مقام الإيمان تعني: سكون القلب إلى ثلج اليقين يشبه العيان عاريا عن التقلب والاضطراب .وفي هذا الموقف ينفض السالك رجله من قيود الغفلة ويشم روائح الوصلة وهو أول موقف من مواقف المراد وأول لبسة ينالها من الاتصاف، وفيه تهب روائح حقائق توحيد الصفات وفي أول موقف من مواقف مقام الإحسان يكمل توحيد الصفات حتى لا يرد على مقام المشاهدة إلا بتوحيد الذات[1].وهو بالضبط ما يمكن أن يعبر بحق عن ملامح فلسفية في تصوف الشيخ،لأنه يربط بين طمأنينة النفس بالإيمان،وتلقيها للمعارف الالهية.

وللطمأنينة أربعة شروط أولها:نفي جميع الهموم عن القلب حتى يصير همه واحدا للواحد القيوم ، ولن يكون هذا التطهير إلا بالذكر الذي من خلاله يمكن مطالعة الأسرار الربانية والحقائق الإلهية والمنح القدسية .والثاني:غسل القلب من تبعات الأوهام وطهارته من آثار الهوى لأن موقف الطهارة الموالي لهذا الموقف يأتي إلا بالطهارة[2].أما الثالث فهو نبذ هواجس الآراء على الحق، واتهاما لنفسه ، فقد يغتر صاحب الطمأنينة بما فتح له من طهارة نفسه فيعول على آرائها وهو بالبقية التي بقيت عليه من آثار الأوهام البشرية ينبغي له أن يأمنها ما لم تبلغ ربوة الخلاص.و رابعها: مراعاة الرسوم الشرعية قياما بالوظائف الدينية وتحكيم حكمها في الظاهر والباطن حتى لا يتحرك حركة ولا يسكن سكنة إلا على أصل شرعي وأساس سني[3]. كما أن للطمأنينة أربعة آداب هي :-الحرص على العمل الظاهر والباطن، بالتزام الأدب وحفظ الوقت ، ومن الأدب و التشمير في طريق العبودية على ساق الجد.-مباحة الأنفاس في التصفية خشية لفضيحة عند ورود سلطان المراقبة ، إذ لا يحمل عبئ المراقبة إلا باطن صاف من كادورات الخطرات النفسية[4].

وبالتالي فإن هذا المقام هو مقام تحمل للدخول إلى الحضرة الإلهية لأن مقام الإحسان كله مقام وصلة، أن لا يشغله سكون الطمأنينة عن حركة الانتهاض إلى مبادئ المراقبة والسعي فيها لأن طالب الله لا يعتقد

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص95.

2 المرجع السابق ،ص96.

3المرجع نفسه، في الموضع نفسه.

4 المرجع نفسه ،ص97.

دونه شيئا.–خمود نار الفكر بورود نور معنى الذكر من غير أن يبلغ به مبلغ السكر والمراد منه أن يرد الذكر مورد اعتدال من غير قوة ولا ضعف[1].

ج–مقام الإحسان : الإحسان كما ورد في نص الحديث النبوي الشريف هو أن تعبد الله كأنك تراه،فإن لم تكن تراه فهو يراك،ومن هنا يبدو أن الإحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة أي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته ، فهو يراه تعينا ولا يراه حقيقة،ولهذا قال عليه السلام كأنك تراه،لأنه يراه من وراء حجب صفاته بتعين صفاته ، فلا يرى الحقيقة بالحقيقة لأنه تعالى هو الرائي ووصفه توصفه هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح[2].

لذلك اعتبر الشيخ أن الإحسان لا يكون إلا بإفراد القلب، وعوالمه بالإجماع عليه سبحانه وتعالى، والإنفراد له عن كل شيء سواه، قال تعالى﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى ﴾[3]ويتفرع عن مقام الإحسان ثلاث مقامات،فالأولى يصدق عليها كأنك تراه وهو المشاهدة،والثاني يصدق عليه فإن لم تكن تراه فإنه يراك،وهو المراقبة وإذا حصل للعبد الاثنين فاز بالثالث وهي المعرفة .

–**مقام المراقبة:** على وجه العموم المراقبة هي ملاحظة المقصود، وورقاته ثلاث: أولها:مراقبة الحق والسر بين تعظيم وسرور، والثانية: مراقبة الحق برفض المعارضات، الثالث: مراقبة الأزل بمطالعة عين السبق، استقبالا لعين التوحيد ثم مراقبة الخلاص من المراقبة. وبالتالي تكون المراقبة بمثابة انتظار الفيض من المبدأ الأعلى الفياض وملاحظة وروده وهي لطيفة من لطائف السالك[4].

أما المراقبة باعتبارها،مقام متفرغ عن مقام الإحسان عند العارف بالله أحمد التجاني فهي: تمكين يقين الروح بإطلاع الله تعالى عليه،فيلازم الوجهة ويرتقب كشف الحجاب عن وجهة القلب ليصل المراقبة بالمراقبة ولا مطمع في هذه المراقبة لمن بقيت عليه بقية من هوى نفسه، لأن سببها مراعاة القلب وحفظ الأنفاس مع الله تعالى ويمكن أن تطلق المراقبة على المحاسبة، إذ لا يكاد يخلو مقام من مقامات السالكين

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي ،المرجع السابق، ص98.

2 القاشاني،اصطلاحات الصوفية،تحقيق محمد كمال ،ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1 ،1981،ص27.

3 سورة النجم، الآية 42.

4 رفيق العجم،المرجع السابق،ص243.

عن شيء من معناها والمراد هنا بالمراقبة ما يصدر عن علم صادر عن تصديق ثابت هي المراقبة الحاصلة لأهل مقام الإحسان الصادرة عن ذوق وكشف لأنها مراقبة مطالع شمس المشاهدة في أفق التوحيد.[1]

وتعتبر المراقبة بالنسبة لمقام الإحسان كالإخلاص في مقام الإيمان، ولا يمكن الوصول إلى المراقبة إلا بالقيام بوظائف الدين على أكمل وجه[2]. وللمراقبة أربعة شروط :أولها، القيام بجميع حقوق الله تعالى سرا وعلانية خالصا من الأوهام صادقا في الأحوال ،سالما من الدعوى فحرام على من تلمح بارقا من بروق الهوى بعين الطبع أن تسطع له بروق الأسرار لأنه قد غير محل الإطلاع .

أما الثاني فهو:استرسال الروح في تلمح عالمه عارضا عما سوى الله تعالى لأن أدنى لفته من الالتفات لغير الله حجاب عن معنى ما ينتظره من هبوب أرواح أنفاس المشاهدة.وثالثها:إقامة رسوم الشريعة أحسن إقامة فهو شعار،أهل العبودية وهي الوسائل لدرك الحقائق الإلهية، فعلامة صدق أهل الاختصاص الاستغراق في حفظ إقامة رسوم الشريعة كما أن من علامة الخذلان حل اليد من عروة الشريعة.

و رابعها:التجافي عن الإشارات الواردة عليه في مراقبته والإعراض عن تلمح لائح ولحظ لامع أو طالع، لأن ذلك يشغل عن المقصود ومهما تلمح للروح شيئا من ذلك أو سكن إليه فتلك علة فيه لتعلقه بأنس البروق وميله إلى البشر ولو صبر لكان خيرا له فما بعد البروق إلا شمس المشاهدة ولا أثر البشر إلا عذب الوصول[3].

كما أم لمقام المراقبة أربعة آداب يمكن أن نوجزها في :

-قوة المباحثة في تصفية الروح بشدة عزم وحسن صدى حالا وقصدا،عدولا عن بقايا الأوهام.
-الإعراض عن عالم الحس بالمعنى إن لم يكن بالحس جملة من غير تفصيل.-الكتم لما يظهر ويلوح من مبادئ الأسرار مع تنزه الروح عن الالتفات لشيء مما وقع فيه الكتم ،علما بأن المطلوب وراء ذلك كله ملازمة الانكسار والخضوع بحفظ الأدب في المحاضرة القدسية لأنه قادم على حضرة تدق فيها

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص105.
2 المرجع نفسه ،ص105.
3عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق، 106.

وظائف الأدب ،ولن يصل إلى المقام إلا من قام بوظائف العبودية وبالوصول إلى هذا المقام يبصر العبد أنوار سر توحيد الصفات القائمة بالذات و بشموس توحيد الصفات يرقى إلى مرقى توحيد الذات[1].

-**مقام المشاهدة:**المشاهدة وصف خاص في اليقين، وهو عين اليقين، وفي عين اليقين وصف خاص وهو حق اليقين، فحق اليقين إذن فوق المشاهدة [2].

واعتبر الطوسي المشاهدة وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان ، لأن رؤية القلوب عند كشف اليقين في زيادة توهم[3].

أما حال المشاهدة فهو خروج العبد إلى صفاء القلب بعد اليقين وصفاء القلب برفعه مقامات في مشاهدة العين حتى لا يخطر بقلبه إلا خاطر حق فإن عصاه عصى الحق وفي ترك هذا والغض عن كدر القلب وفي كدره ظلمته، وذلك مقامات في القسوة وهي أول البعد[4]. ولا تكون المشاهدة إلا إذا تجلى الحق لقلب عبده وذلك لا يصح ما دام في القلب غير الحق بوجه من الوجوه والمشاهدة توجب الفناء بالمشهود عن كل ما عداه[5].

والمشاهدة أقسام :مشاهدة العام: وهي بالحق ومشاهدة الخاص وهي للحق ومشاهدة الأخص وهي الحق فالمشاهدة بالحق:هي رؤية الأشياء بالدلائل .والمشاهدة للحق: وهي رؤية الحق في الأشياء شهود الحق بلا أشياء[6] .

ويعتبر الشيخ المشاهدة رؤية الحق من غير ريبة ولا تهمة ولا بقية ، وذلك أن الروح إذا تطهر وصفى من جميع آثار الأوهام،حتى لا يبقى فيه غير السر الإلهي المصون القدسي، فبصفاء الروح تشرق شمس المعرفة وتلوح دلالات المشاهدة ، فيتجلى الحق سبحانه لمرآة الروح من غير تحديد،ولا تكييف ولا تشبيه ولا إحاطة ولا مقابلة وإنما هي بوارق أنوار العظمة تتتابع وتتوالى وتتوارد على مرآة الروح تفيد يقين

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي ،المرجع نفسه،ص105.

2 السهروردي،المرجع السابق،ص186.

3أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق،ص100.

4 رفيق العجم:المرجع السابق، ص892.

5 المرجع نفسه ، ص868.

6 المرجع نفسه، ص895.

العيان[1]. وبالتالي فالمشاهدة خروج عن جميع الأوهام وتبعات الأكوان وفناء عن الرسوم والأطلال وانقطاع عن الإحساس ومحو جميع الآثار.

وكما رأينا أن الشيخ يضع لكل مقام شروطا وآدابا، فللمشاهدة أيضا شروط وآداب، فشروطها أربعة:فالأول:إطلاع الروح على الموجودات خطيرها، وحقيرها، وظاهرها وباطنها أوائلها وأواخرها بنظرة واحدة، إذ لا يمكن الوصول إلى حقيقة المشاهدة قبل هذا،لما فيه من تقوية جأش الروح للورود على عظيم أمر المشاهدة .أما الثاني فهو:الاتصال بصفة الاستهتار بسر التوحيد المشار إليه بحديث «سبق المفردون قالوا وما المفردون يا رسول الله قال المستهترون لذكر الله يضع الذكر عنهم أثقالهم ويأتون خفافا » وهذه إشارة إلى الغاية في تصفية الروح المعبر عنها بالخلاص .–الثالث:حفظ الرسوم الشرعية والأحكام الدينية فحرام على من لم يصحبه الحفظ الإلهي في إقامة وظائف الشرع حال استغراقه أو صحوة الورود على موارد التخصص[2].أما الشرط الرابع:رفع أوصاف العادة ومحوها من جميع ما يقدح في المواصلات وليس لصاحب هذا الموقف في هذا المحو سبب ولا إرادة، لأن المشاهد مسلوب عن نفسه بربه[3].

أما آدابها فهي أربعة أيضا ونوجزها في: –الحياء بالحق من الحق هيبة ووجودا وإفرادا،بطرده طوارق الاعتلال عن الروح وغض طرف الإشارة، فلا انبساط ولا انقياض ولا محو ولا شكر إنما هي حالة عزيزة الوصف خطيرة النعت تجل عن التكييف وتعز عن التعريف.–الثبوت عند أول الواردات بتهيئة الروح للمشاهدة من غير معاودة لتتقوى بالثبات عند بدايتها لما يرد عليها من أسرار في نهايتها.

–الرجوع إلى الشاهد كلما ضعف الروح عن حمل مؤونة واردات المشاهدة، لأنها تقتضي المكث والديمومة ولاسيما في بداية الأمر، لأن حال التجلي لا تحمل إلا روح عار عن جميع علق الجسم .

–عثور الروح على حقيقة نفسه، فإنه إذا حصل على حقيقة نفسه حصل على تمكين سر المشاهدة،وهنا يشير إلى الحديث :(من عرف نفسه عرف ربه)[4].

---

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص108.

2عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص109.

3 المرجع نفسه ،ص111.

4 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي ، المرجع نفسه،ص112.

-**مقام المعرفة:** المعرفة مقام من مقامات الصوفية وهي صفة من عرف الله بأسمائه وصفاته ثم صدق في معاملاته ثم تنقى في أخلاقه الردية وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه وعكوفه،فحظي من الله بجميل إقباله[1].وسئل الشبلي عن حقيقة العارف فقال:إذا بدا الشاهد وفي الشواهد وذهب الحواس،واضمحل الإحساس ، وسئل ما بدؤه وما انتهاؤه ، بدؤه معرفته وانتهاؤه توحيده[2].

واعتبر الطوسي المعرفة معرفتنا : معرفة حق ، ومعرفة حقيقة ، فمعرفة الحق : معرفة وحدانية على ما أبرز للخلق من أسمائه وصفاته ، ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية[3]. ويعتبر الجنيد المعرفة معرفتان:

معرفة تعرف ومعرفة تعريف ، فمعنى التعرف أن يعرفهم نفسه ويعرفهم الأشياء ، ومعنى التعرف : أن يريهم آثار قدرته في الآفاق وفي أنفسهم ثم يحدث فيهم لطفا تدلهم أن الأشياء لها صانع ، وهذه معرفة عامة المؤمنين والأخرى معرفة الخواص وكل لم يعرفه في الحقيقة إلا به[4].

وليس بعيدا عن هؤلاء يذهب الشيخ أحمد التجاني إلى أن المعرفة هنا يعني كمقام متفرع عن مقام الإحسان ، هي تمكين حال المشاهدة واصطحابها مع إقامة العدل وملازمة الحكمة ، فدعامة الدين المعرفة بالله تعالى،بأسمائه وصفاته حيث يقول الشيخ : (إن العارف بالله تحضى توجهاته في سائر المخلوقات فتوجهاته لا حد لها ولا حصر بحسب ما انكشف له من أسماء الله في باطن حضرته وهذه الحضرة متحدة من حيث الذات والصفات والأسماء[5]).

1رفيق العجم،المرجع السابق،ص909.

2أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق،ص55.

3 أبو نصر السراج الطوسي،المرجع السابق ،ص56.

4 أبو بكر الكلاباذي،المرجع السابق،ص37.

5 علي حرازم،المصدر السابق،ص220.

ونجد أن هذه المعرفة ليس فيها تفريق بين الصفات والذات فيصعد الروح إلى مصاعد المعرفة الصادرة عن عين الجمع ، المتضمنة تحديث الحق إياه بتعريف أسراره فيما يجري من تصاريف أقداره ، فالمعرفة هي غاية السالكين ونهاية المسافرين إلى الله تعالى[1].

أما عن شروط المعرفة:فالشرط الأول:القرب الدائم فلا يشهد غير الله تعالى،ولا يرجع إلا إلى الله سبحانه،ذاهلا عن قلبه وفكره وذكره،مستغرقا في معروفه ومستغرق في شهوده[2].وثاني شرط من شروط المعرفة:العجز المؤذن بالإدراك،تصديقا لما قال الصديق أبو بكر رضي الله عنه :(العجز عن درك الإدراك إدراك)، وقال ذو النون المصري : أعرف الناس بالله أشدهم تحيرا فيه)، وإنما هو شهود خفي من غير إحاطة ولا وقوف،ولا حصر بزمان ولا مكان ولا تعويل ولا تصور،ولا تفكر،ولا تدبر جل الله وجلت المعرفة به.أما الثالث فمضمونه:المحافظة على حفظ الرسوم الشرعية،وإقامة الوظائف الدينية إقتداء بإمام العارفين وسيد المقربين سيدنا محمد ﷺ الذي تفطرت قدماه من طول القيام في الصلاة مع تمكين المعرفة .والرابع:صيانة ما حصل عليه من تصفية الروح حتى يبقى متخلقا بأخلاق الحق فيكون خليفة على الحقيقة ، فلا يتحرك ولا يسكن ولا ينطق ولا يسكت إلا بالله ولله وعن الله وفي الله وإلى الله ومع الله، فهو بالله من حيث توليته له ، ولله من أجله لا من أجل حظ ، ومع الله من حيث المشاهدة ، وفي الله من حيث الفكر والتقوى،وإلى الله من حيث التوجه والقصد ، وعن الله من حيث التكليف[3].

1 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق،ص114.

2 المرجع نفسه،ص114.

3 عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي،المرجع السابق، ص ص114-115.

أما آداب المعرفة فهي أربعة أيضا مرتبة كالآتي:

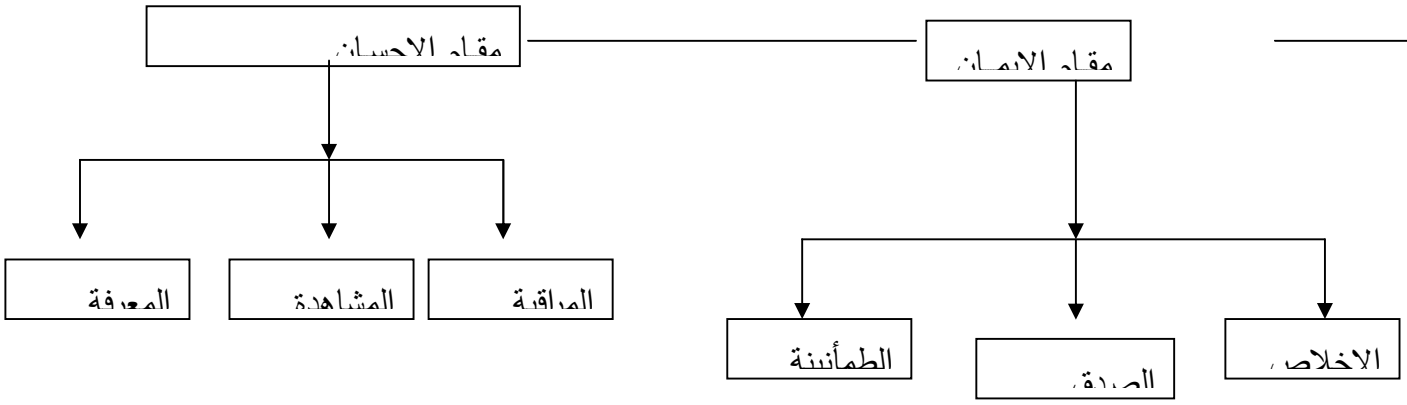
-إعطاء الحكمة أهلها ومنعها من غير أهلها ورأس الحكمة مخاطبة الناس على قدر عقولهم .-التزام الأدب في كل شيء مع الله عز وجل وأعظم الأدب حفظ أسرار الحق .-ملازمة الهيبة والصعود إلى غايتها فإن الهيبة من أمارات المعرفة فكلما زادت المعرفة زادت الهيبة أو الخشية[1].-الصعود أبدا إلى الغايات فلا يقنع مع الله تعالى بحال وقته كما لا يقف عن السير إليه وكلما منح له من الطباع البشرية سائح إشارة أخمد ناره بنور معرفته تنزها عن مقتضيات الطباع وجديا في ميدان المعرفة[2].

وبهذه المقامات عند الشيخ وما يتبعها من أحوال،لم الشيخ لم يخرج على ما ذهبت إليه جل الصوفية، في آداب وشروط المقامات ، إلا أنه حصر العدد الهائل للمقامات في ثلاث مقامات تتفرغ عن كل واحد ثلاث مواقف أو مقامات صغيرة ، وكل مقام هو تمهيد للمقام الذي بعده ، ولا يمكن الانتقال من مقام إلى مقام آخر،إلا بتوفية المقام الأول حقوقه شروطا وآدابا ، والملفت للانتباه أن الشيخ يسعى دائما وفي كل مقام إلى الحفاظ عن الشريعة ورسومها ، مما يبدي أن كل مراحل تصوفه قائمة عن الشريعة وآدابها والقيام بها.

إلا أن المريد في تخطيه لعتبات المقامات يشعر بالعجز ولا تطيق نفسه لحمل تلك المجاهدات وبالتالي فهو محتاج إلى معين ومرشد أمين تمثله الصوفية في شخص الشيخ لذلك نبعت ضرورة الشيخ كركيزة أساسية في طريق الوصول الصوفي .

1عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي:المرجع السابق،ص115.

2 المرجع نفسه،115.


مقام الاحسان
مقام الايمان
المعرفة
المشاهدة
المراقبة
الطمأنينة
الصدق
الاخلاص

7- **ضرورة الشيخ:** طريق الصوفية طويل شاق لا يتحمل مسيرته إلا ذوي العزيمة القوية، لذلك ارتأى الصوفية إلى تقوية العزائم بإتباع شيخ واصل عارف،يسلك بهم الطريق ويبدد لهم الصعاب،ويسهل لهم المسالك لذلك أجمع أهل الصوفية على أهمية اتخاذ شيخ،يرشد إلى زوال الصفات الذميمة التي تمنعه من دخول حضرة الله تعالى[1]. فلا غنى لمن يسلك الطريق عن شيخ بصير خبير تهذب وسلك وتمرن وتفرس.[2] والشيخ الذي يجب أن يتبع تتوفر فيه جملة من الشروط منها : ذوق صريح وعلم

1 آنا ماري شميل،الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،ترجمة:محمد اسماعيل السيد،رثا حامد قطب،منشورات الجمل،ط1،2006،بغداد،ص46.

2 عبد الله الشاذلي،السلوك والدافع ولتلقي،دار الآفاق العربية،ط1،2006،القاهرة،ص310.

صحيح،وهمة عالية،حالة مرضية،وبصيرة نافذة،كما يجب أن يبتعد بل لا يمكن أن تكون فيه خمسة وإلا لا تصح مشيخته: الجهل بالدين،إسقاط حرمة المسلمين،الدخول فيما لا يعني،وإتباع الهوى في كل شيء،سوء الخلق من غير مبالاة[1].

وهذا هو العارف الذي ينشده الصوفية ليكون مربيا ويجمعون على ضرورته ، ذلك الإنسان الكامل في علوم الشريعة و الطريقة و الحقيقة،البالغ إلى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس أمراضها و أدوائها[2]. فنجد العارف بالله عبد القادر الجيلاني (561 ه)،يبين أن كل خرقة أو علم لا بد أن يكون فيه شيخ ومريد وأستاذ وتلميذ ، فإن الله أجرى العادة بأن يكون في الأرض شيخ ومريد وتابع ومتبوع من لدن آدم إلى أن تقوم الساعة ، وبما أن الإنسان مدني بالطبع فهو محتاج إلى الاجتماع ، ومحتاج إلى من يرشده ويفيده في أمور الدنيا والآخرة معا فلا يعيش وحده ولا يقوم بأموره بلا معين[3].كما اعتبر أيضا أبو الحسن الشاذلي أنه لا يتم للعالم سلوك طريق القوم،إلا بصحبة أخ صالح أو شيخ ناصح ، كما يعتقد ابن عربي أن الشيخ ضرورة لا بد منها لسلوك طريق القوم،يدله على خباياها ومتاهاتها وصعابها[4].

وعلى هذا اتفق جل الصوفية أن على المريد قبل أن يسلك الطريق،طلب شيخ يوصل حبله إلى المولى عز وجل، ويضع يده على عيوب النفس ويخرج المريد من طاعة هواه، لذلك اعتبر القشيري الشيخ ضرورة لا بد منها حين يقولثم أنه يجب على المريد أن يتأدب لشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا)5.

1رفيق العجم،المرجع السابق ،ص516.

2 المرجع نفسه،ص517.

3 محمد بن محمد الصغير الشنجيطي،المرجع السابق ،ص123.

4 ساعد خميسي،المرجع السابق،ص256.

5 عبد الكريم القشيري ،المرجع السابق،ص132.

ويقول أبو يزيد البسطامي : «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان» ويذهب الغزالي في تعداده للمهلكات في الأحياء إلى أن :(المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة ليهديه إلى سواء السبيل وأن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة ومن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان لا محالة إلى طريق فيها هلاكه) فمن سلك البوادي المهلكة من غير دليل فقد خاطر بنفسه وأهلكها1.

وقال آخر :

من لم يكن خلق الدليل مسير كثرت عليه طرائق الأوهام2.

ولقد نقل الإمام ابن عطاء الله في لطائف المنن، عن شيخه أبي العباس: من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الأتباع ويكشف له عن قلبه القناع فهو هذا الشأن لقيط لا أب له3.

ولقد ذهب النابلسي مذهب غير بعيد عما ذهب إليه جل الصوفية حتى اعتبر أن ضرورة الشيخ تنبع من مصدرين،أولا: مقام العبودية الذي يعتبر أصلا رئيسيا في السلوك الصوفي بحيث لا يكون الصوفي صوفيا إلا بتحصيله ، ومعناه ملازمة الحضور وعدم الغيبة والغفلة مع الله وهو مقام عزيز يحتاج إلى مرشد أمين،أما المصدر الثاني فيكمن في رعونة النفس،وطغيانها وعدم انضباطها،ومحاولتها أن تخلد بصاحبها إلى أرض الشهوات،مما يقطع بالضرورة سياستها على يد الغير، فالنفس لها حظ

1 أبو حامد الغزالي ،المرجع السابق،ص159.

2 سكيرج ،كوكب وهاج،(مخطوط) متواجد بالزاوية التجانية بتماسين،ص37.

3 ابن عطاء السكندري ،لطائف المنن، مكتبة القاهرة،ط2004،4،ص38.

كبير في مقام البسط والتأله على صاحبها ، فإذا وجدت صاحبها عبدا لما يطلبه منه الوقت من الأدب أوقعته في مهاوي الترف،وسلكت به بالحقائق والحرية في موطن الشريعة، ومن هنا كان الشيخ ضرورة لا محيص عنها، كما صحب السلف الصالح رسول الله ﷺ،وصحبوا الصحابة فكان أمرهم في غاية الاستقامة ظاهرا وباطنا[1].

بعد أن أبحرنا في فكر بعض الصوفية،وما ذهبوا إليه في ضرورة الشيخ نحط الرحال عند متصوفنا،لنرى موقفه من هذا ومن أين تتأتى ضرورة الشيخ،ومن هو الشيخ الجدير بالصحبة ،وما هي آداب المريد معه ؟

يعتبر الشيخ أحمد التجاني أن الشيخ ضرورة للنفس،على اعتبارها غير خالية من الأمراض كالحقد والحسد،وحب الرياسة،وحب الشهوات، لذلك اعتبر الشيخ في الطريق بمنزلة الدليل يعرف الطريق ومخاوفها ويعد لكل محل ما يستحق من الراحلة والزاد،وهو للأرواح والقلوب بمنزلة الطبيب الماهر في معرفة الأمراض العارضة،ومن أين مادتها وكيفية معالجتها كما وكيفا،ومعرفة الأدوية التي يلقيها على تلك الأمراض حتى لا تعود القلوب والأرواح إلى كمال صحبتها[2].

ويعتبر أحمد التجاني أن الشيخ خليفة النبي في الدلالة إلى الله والدعوة إليه وهنا لا يبتعد على ما ذهب إليه الغزالي حين يقول:« الشيخ في قومه كالنبي في أمته » [3].ويقول السهرودي في هذا أيضا:« رتبة الشيخ من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله ».[4]

1 عبد القادر أحمد عطاء ،المرجع السابق،ص216.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص71.

3 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص151.

4 السهروردي،المرجع السابق،ص83.

ويعتبر الشيخ أن الشيخ الواصل هو الذي رفعت له جميع الحجب عن كمال النظر إلى الحضرة الإلهية،نظرا عينيا وتحقيقا يقينيا،وهو الشيخ الذي يجب أن يطلب وهو الذي يصدق فيه قوله ﷺ أن لقمان قال لابنه: «يا بني عليك بمجالسة العلماء واسمع كلام فإن الله ليحيي القلب الميت بنور الحكمة كما يحيي الأرض الميتة بوابل المطر»وفي رواية أخرى ،«صل العلماء وخالط الحكماء واصحب الكبراء»[1]،والشيخ هو المقصود هنا بالكبراء وهو الذي يكون المريد بين يديه كالميت بين يدي مغسلة لا إرادة له ولا اختيار[2]. ومن هنا تبين أن الشيخ يعتبر أن الشيخ المربي المرشد هو الواصل العارف والمتمسك بحبل الله ولهذا يقول الشيخ : «المشائخ حبال الله أدلاهم لخلقه من تمسك بهم نجا»[3].

ويعتبر أحمد التجاني أن طلب الشيخ في الشرع ليس واجبا وجوبا شرعيا ، وإنما هو لازم عن طريق النظر العقلي، وطريق النظر يتأتى من كون الناس خلقوا لعبادة الله والتوجه إلى الحضرة الإلهية بالإعراض عن كل ما سواها،وهو بالضبط ما قصد منه النابلسي مقام العبودية.[4]أما من الناحية الشرعية فالطلب يكون لشيخ التعليم الذي يعلم كيفية الأمور الشرعية التي يطلب من العبد القيام بها أمرا و نهيا[5].

1 رواه الطبري،وحسنه الترمذي بغير هذا المتن.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص131-132.

3 سكيرج،المرجع السابق،ص47.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص138.

5 المصدر نفسه ،ص139.

ومن هنا تبين أن الشيخ يقسم المشائخ إلى قسمين : شيخ تربية ضروري عن طريق النظر وشيخ تعليم ضروري شرعا.وفي هذا بالضبط سئل الشيخ أيهم يجب وصلته حيا أم ميتا ، فكان جوابه أن قسم الشيوخ إلى:شيوخ التعليم : وهذا القسم لا بد من وجوده حيا ، ومشايخ السلوك للطريق (تربية) وهذا القسم ينقسم إلى قسمين : إما أن يصدر الشيخ،من يقوم مقامه بالتربية في قيد حياته أو بعدها أو يخلفه بعده وهو يتصرف في المريد بالهمة،وهذا وجوده قيد صلاح ويبقى مدار تربيته حتى بعد الوفاة لأن روحه تقوم بالتربية وهو أقوى في المريد[1].

وأما النوع الثاني : أن يكون الشيخ تصرفه مقصورا على حياته،فاللقاء مع هذا من أجل السلوك،وهو المتعين في حال الحياة لأن كمال تصريفه مرتبط بالنظر في مصالح المريد ولا يصح ذلك إلا بوجوده[2].ويرى أحمد التجاني أن صحبة الشيخ تكون لأمرين لا ثالث لهما :الأول: أن يعلم أن الشيخ المراد صحبته والدخول في طريقه لتجذبه موالاته لموالاة الله.الثاني: أن يعلم أن الشيخ من عبيد الحضرة الإلهية وأنه عارف من طريق التعريف الإلهي مكاشفة ومنازلة بما للحضرة من آداب فيصحبه ليدله على ذلك .

ويعتبر الشيخ أن من وصل الشيخ لغير هذين الغرضين فهو هالك لا محالة لأن الشيخ لا يصحب إلا من أجل الإرشاد إلى حضرة المولى عز وجل[3].

أ-آداب المريد مع الشيخ:أما الآداب التي يلتزم بها المريد مع الشيخ فيقسمها الشيخ إلى قسمين: قبل ملاقاة الشيخ وبعد ملاقاة الشيخ ، فقبل ملاقاة الشيخ على المريد أن يتبع طريق أهل التصوف،ويكون ذلك بملازمة الذكر والصلاة على النبي ﷺ بشدة حضور القلب،فيه تأمل للمعاني والإعراض عن هوى النفس وأغراضها،والسعي في

1 سكيرج،المرجع السابق،ص.49

2 المرجع نفسه، ص42.

3 علي حرازم،المصدر السابق،ص131-132.

كل ما يحببه إلى الله تعالى من نوافل الأعمال مع الخلوة وقت الذكر،وتقليل الغذاء والماء،واستعمال شيء من الصيام والصمت إلى غير ذلك والحذر من تخليط الأذكار،ثم بعد ذلك يسعى في طلب الشيخ الكامل[1].

كما أن للمريد آدابا مع نفسه،فيها يكون مشتغلا بالله زاهدا عن ما سوى الله، متأدبا بآداب السنة المطهرة يحب كل الحب الله ورسوله،ويكره كل ما يكرهه الله ورسوله وأن يكون كريما سخيا، ليس للدنيا عنده قيمة[2].أما عند حصوله على الشيخ الواصل فيلزم الآداب والتحلي بما يلي :

– عدم الاعتراض عن الشيخ لا بالقلب ولا باللسان لأن الاعتراض يعتبر من عوامل قطع المريد عن الحضرة.

– ألا يصحب الشيخ لغرض آخر غير الوجهة لله تعالى[3].

– المحبة الدائمة للشيخ محبة تامة زائدة على محبة الغير ما عدا الله ورسوله ويحذر من كل شيء يغضبه[4].وهذا بالضبط ما ذهب إليه ابن عربي حين أوجب أن تكون العلاقة بين المريد وشيخه دائما علاقة محبة وإخلاص لأنه يتوفر علاقة الحب يتحقق فعلا الاتصال والوصال بينهما، فالشيخ يبين السبيل، والمريد يطيع ويقتدي ويتجه تدريجيا نحو المراد[5].لأن العلاقة بين الشيخ والمريد من وجهة نظر ابن عربي يحولها الشيخ إلى علاقة حب بين المريد والله وبين الله والمريد[1].

---

1 علي حرازم،المصدر السابق،ص131.

2 محمد سعد الرباطابي،المرجع السابق،ص21.

3 المصدر السابق،ص131.

4المصدر نفسه،ص132.

5محمد سعد الرباطابي،المرجع السابق،ص19.

أيضا أن يلتزم بأوراد الشيخ ويترك عنه الأوراد الأخرى وهذا ما تم الإشارة إليه في شروط الورد،- الثقة المطلقة بين المريد والشيخ.كما أن الشيخ سطر بعض الآداب التي يجب أن يلتزم بها المريد مع إخوانه في الطريق من بينهما:

- أن يكون محبا لهم في الظاهر والباطن بكبيرهم وصغيرهم .

- ألا يزاحمهم في أمر دنيوي ويعاونهم على البر والتقوى وذكر الله[2].

ومن هنا تتضح ضرورة الشيخ للمريد حيث يوجهه إلى الحضرة الإلهية ويتخذ المتصوفة من الآية الكريمة:﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.[3]

لأنهم يرون أن المراقبة المستمرة للمريد شرط ضروري للتقدم الفعلي في مسالك المقامات ، فالشيخ يحمي السالك من رعونة النفس ويهيئه لثمرات الطريق ويجعل منه أرضا خصبة تؤتي أكلها كل حين بإذن ربه، حيث يعمل الشيخ على حفظ القلوب ومراعاة الآداب في الخصوص وهم (المشايخ) من العلماء بمنزلة الطبيب من العلماء بعلم الطبيعة فمن عثر على واحد منهم ، فقد ظفر بالكثير الذي لا يفنى والدواء الذي يشفي كل مضني فعليه الانقياد له واستسلام نفسه بين يديه حيث أنشد القائل[4]:

---

1 ساعد خميسي،المرجع السابق،ص259.

2 محمد سعد الرباطابي،االمرجع السابق،ص23.

3 سورة آل عمران،آية 31.

4 سكيرج،المرجع السابق ،ص56

غنم مريد في انقياد الكامل له خبرة بالعلم والوقت والحال

هو الكنز والإكسير والكيميا لمن أراد وصولا وبغى نيل آمال.

من هنا يمكن أن نعتبر أنني تطرقت إلى جوانب من تصوف الشيخ و الذي انبنى على الشريعة لبناء الطريقة للتحقق من الحقيقة ،و لكن هل يمكن أن نعتبر أن هذا التصوف يحمل ملامح فلسفية ؟وهو الأمر الذي سنحاول الإجابة عنه في الفصل الموالي.

إن التجربة الصوفية هي تجربة إنسانية بالدرجة الأولى،قائمة على مجموعة من المبادئ،وتجربة الشيخ أحمد التجاني قائمة على مبادئ إسلامية،من إتباع لشرع الله وكتابه،وسنة نبيه.بالإضافة إلى الأذكار التي تلقاها أحمد التجاني من الرسول ﷺ يقظة لا مناما،يقوم الفتح بأبي سمعون ،وهو الأمر الذي جعله يشكر الله ،جعل من الشكر مبدأ أساسيا لسالك طريق التصوف بالإضافة إلى تسليم الأمر لله سبحانه وتعالى و ترك التدبير معه ،وهو ما يجعل سالك طريق التصوف ينتقل من حال إلى حال،ويترقى من مقام إلى أخر، انطلاقا من مقام الإسلام مت أعطاه حقه شروطا آدابا،ارتقى إلى مقام الإيمان ومن تحقق منه،ارتقى إلى مقام الإحسان،وفيه تنفتح المعارف ،ويقطف الواصل ثمار المجاهدة والعمل،وخلال هذه الرحلة الشاقة والعطرة للوصول إلى الحضرة الإلهية،يحتاج المريد لشيخ واصل،كامل يقطع به مسافات هذا الطريق.وهو ما عبرت عنه التجربة الصوفية عند أحمد التجاني،التي إنبنت على الشريعة لبناء الطريقة للتحقق من الحقيقة.لكن هل يمكن أن نعتبر أن هذه التجربة تحمل ملامحا فلسفية؟

الفصل الثالث

المباحث الفلسفية في تصوف الشيخ أحمد التجاني

أولا. نظرية المعرفة عند الشيخ أحمد التجاني:

1. المعرفة العقلية عند الشيخ أحمد التجاني
   أ. أقسام العقل ومراتبه عند الشيخ
   ب. محدودية العقل عند الشيخ
   ج. موقف الشيخ التيجاني من مشكلة العقل و النقل
2. المعرفة الكشفية عند الشيخ:
   أ. أنواع الكشف عند الشيخ
   ب. اليقين عند الشيخ ومراتبه
   ج. مفهوم العلم و أقسامه عند الشيخ التجاني

ثانيا:نظرة الشيخ أحمد التجاني للوجود

1. أصل الوجود
2. الحلول و الإتحاد
   أ. الحلـول
   ب. الإتحاد
3. أحمد التجاني و وحدة الوجود
4. الإنسان في فكر الشيخ
5. النفس ومراتبها عند الشيخ
6. الحقيقة المحمدية
7. الإلهيات في فكر الشيخ أحمد التجاني

ثالثا:الأخلاق في فكر التجاني وفي تجربته الصوفية:

1. الحب الإلهي:
2. الأخـلاق
3. حقيقة التربية الروحية ومنهجها عند الشيخ أحمد التجاني

الفصل الثالث

أولا. نظرية المعرفة عند الشيخ أحمد التجاني:

إن نظرية المعرفة هي البحث عن أصل المعرفة ومصدرها وحدودها وإمكانياتها،ولقد اختلف المفكرون في الطريق الذي يسلكونه في سبيل ذلك، ففريق سلك طريق الحس، واطمأن إلى ما دخل في نطاق الحس الإنساني، وهو الاتجاه المادي البحت إذ يعتبر أقدم الاتجاهات على الإطلاق حين يذهب إلى أن الحواس وحدها هي المؤدية إلى المعرفة الصحيحة ولا معرفة خارج نطاق الواقع بمعنى لا وجود لمعارف فطرية قبلية ولا وجود لما وراء الطبيعة[1].والشيء لن يكون موجودا إلا إذا وقع على حواسنا[2]، وعلى هذا فالحواس هي الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها لتحصيل المعرفة[3].وفريق سلك طريق العقل حيث رفض المعرفة الناتجة عن الحواس، على أساس أنها معرفة نسبية جزئية، ونادى سقراط أن لا معرفة إلا بالكليات ويمثل هذا الاتجاه مدارس سقراط وأرسطو، الذين بنوا أفكارهم على الفكر المجرد[4].أما أفلاطون فاعتبر المعرفة تذكر[5].

ومع كانط في العصر الحديث، عرف هذا النزاع نوعا من الهدوء، حين اعتبر أن المعرفة عملية تكاملية بين العقل والتجربة الحسية، فالحواس تمدنا بالمادة الأولية للمعرفة في حين ينظمها العقل وينسقها،ليعطينا صورة المعرفة[6].

أما مشكلة المعرفة في الفلسفة الإسلامية فقد انطبعت بطابع آخر باعتبار أن للمسلمين مصدر آخر، عده الكثير الأهم في تحصيل المعرفة ألا وهو الوحي، ولا يخفى علينا أيضا تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية خاصة أصحاب الفلسفة المشائية، من هنا فالمعرفة عند المسلمين لها سبيلين: سبيل

1 محمد غلاب،المعرفة عند مفكري الإسلام ،الدار المصرية للتأليف و الترجمة ،(دت)،ص220.

2 عبد الرحمان ابن خلدون،المقدمة،المكتبة التجارية الكبرى،القاهرة،(دت)ص618.

3المرجع السابق، ص 20.

4 حنا الفاخوري ،خليل الجر،المرجع السابق،ص46.

5 المرجع نفسه،ص49.

6 ول ديورانت:قصة الفلسفة،ترجمة فتح الله محمد المشعشع،ط1،مؤسسة المعارف،لبنان،ص338.

ديني قائم على العبادة و إتباع تعاليم الإسلام، وهو ما اعتقده المتصوفة،لأنه بحسبهم الموصل إلى الحق، وسبيل العقل الذي سلكه الفلاسفة[7].

فالمتصوفة ينتهجون منهجا خاصا في المعرفة،قائما على الرياضة، والمجاهدة حينها تصفو النفس لتستقبل العلم عن الله مباشرة من دون واسطة. ولكن المشكلة التي يمكن أن تطرح هنا:هل إذا اعترف المتصوفة بالمصدر الإلهي للمعرفة ووسيلتها، الكشف هل معنى هذا أنهم يقصون العقل تماما ؟فما هي مكانة العقل عند الشيخ؟ وهل ما هو روحي وإلهي يتنافى مع ما هو عقلي؟ هل الكشف يقضي على العقل كوسيلة للمعرفة.

من خلال تتبع مصادر الشيخ تبين أن احمد التجاني من أرباب الذوق الذين يؤمنون أن المعرفة تنتج عن كشف إلهي،من غير واسطة،وأما العقل فهو محدود بمجالات غير المجالات الإلهية.

1-المعرفة العقلية عند الشيخ أحمد التجاني:

إن الدارس لمعارف الصوفي يمكنه القول وهو في كامل الاطمئنان، أنه سالك طريق الحق تعالى بعد تجاوز طور العقل[8] لأن المعرفة عند الصوفي هي معرفة بالله سبحانه وتعالى، والتي لن تحصل إلا عن محبة له بالقلب، وذكره باللسان، وقطع الهمة عن كل شيء سواه[9].إن منهج التصوف منهج غير عقلي في جانبه العرفاني، فهو قائم على حياة الذوق للوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وهي موضوع السير الصوفي كله. وهذا ما يقودنا إلى طرح سؤال لا بد منه وهو : ما موقع العقل في المعرفة الصوفية عامة؟وكيف نظر الشيخ إلى العقل وما هي تقسيماته وحدوده ؟ وما موقفه من مشكلة العقل والنقل ؟

إن الناظر إلى ما خلفه المتصوفة من إنتاج معرفي، لوجدهم يؤمنون بالعقل بل يولونه أهمية كبيرة، ولو نعرج على معارف ابن عربي والغزالي مثلا، لوجدناهما يقدسان العقل ويضعانه في موضع الشرف، فها هو الغزالي يرفع من شانه وشرفه ويعتبره من الأمور الضرورية البديهية، التي لا تحتاج إلى إيضاح فاعتبره أساس العلم ومطلعه حين يقول:« اعلم أن هذا مما لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره لا سيما وقد ظهر شرف

---

7 محمد غلاب،المرجع السابق ،ص265.

8 محمد بن بريكة،التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان،دار المتون للنشر و الطباعة والتوزيع،ط1،2006،الجزائر،ص

9 عبد الرزاق نوفل،التصوف و الطريق إليه،دار الكتاب العربي،بيروت (دط)(دت)،ص38.

العلم من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين»[10]. بمعنى أن العلم هو ثمرة ونتيجة للعقل كما أن النور هو نتيجة لشروق الشمس، وهنا يتساءل الغزالي: فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة[11].مما يدل أن الغزالي قد ربط سعادة الدنيا وسعادة الآخرة بالعقل.

وفي شرف العقل يدرج الغزالي مجموعة من الأحاديث النبوية،الدالة على علو قيمته نذكر منها: قوله صلى الله عليه وسلم:« أول ما خلق الله العقل فقال له: اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عز وجل:وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب»[12]وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في موضع آخر:«ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى و يرده عن ردى وما تم إيمان عبد و لا استقام دينه حتى يكمل عقله»[13].

يتضح مما سبق أن الغزالي يولي العقل أهمية كبيرة حيث اعتبره استنادا إلى ما أدرجه من أدلة من السنة النبوية الشريفة، عماد معرفة الله سبحانه وتعالى به يهتدي العبد إلى جلال الربوبية،وعظمة الخالق مما يجعله يتوق إلى معرفته،والتطلع إليه وعلى هذا يمكن اعتبار العقل المعرفة النظرية،التي هي عماد المعرفة الأولى، ألا وهي معرفة الله سبحانه وتعالى[14].وبفضله يتلمس الإنسان معالم التوحيد في هذا الوجود[15].أما في معنى العقل فيطلق بالاشتراك على أربعة معان: -العقل هو الوصف الذي يميز الإنسان عن سائر البهائم، وبه يستعد لقبول العلوم النظرية.-العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وهنا يعتبر من قبيل الأمور البديهية كالاثنين أكثر من الواحد،أو المنطقية أن الشخص لا يكون في مكانين في الآن الواحد(مبدأ عدم التناقض) -علوم مستفادة من التجارب.

---

10 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص100.

11 المرجع نفسه،ص101.

12 أخرجه الجوزي في الموضوعات،175/1.

13 متفق عليه.

14 محمد بن بريكة،المرجع السابق،ص281.

15 عناية الله ابلاغ الأفغاني،المرجع السابق،ص66.

– تنتهي قوة الغريزة إلى معرفة عواقب الأمور و يقمع الشهود الداعية إلى العاجلة[16].

ومن هنا يمكن أن نقسم العقول إلى أربعة اقسام على ضوء المعاني السابقة:

أ–عقل الهي وهو استعداد محض.ب –العقل بالملكة: وهو علم بالضروريات والجزئيات. ج–العقل بالفعل: وهو ملكة استنباط النظريات. د–العقل المدرك للنظريات : بحيث لا تغيب عنه[17].

بالرغم من أن الغزالي يعلي من درجة العقل، إلا أن سبيل المعرفة الحقة عنده هو الكشف، وهو ما يبدو من خلال حالة الشك التي انتابته، فانصب شكه في بادئ الأمر على الحواس، وتيقن من عدم جدواها كوسيلة من وسائل المعرفة، فانصب شكه على العقل وانتهى إلى أنه له طور يقف عنده، وهو ما يعتقده الصوفية، فالحياة الدنيا عندهم وهم بالإضافة إلى الآخرة.ولم يخرج الغزالي من هذا الشك إلا بالكشف الصوفي حيث يقول:«..وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور»[18].كما اعتبر أن للعقل حدود يقف عندها، فهو غير قادر على إدراك النبوءة مثلا،وكل الأمور الغيبية حيث يقول الغزالي:« وراء العقل طور آخر تنفتح فيه أعين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها ...[19]» ومن هنا يتبين أن الغزالي لا يستبعد العقل تماما، ولكنه وضع له حدودا لا يتجاوزها.وعلى غرار الغزالي يذهب ابن عربي أن للعقل مكانة كبيرة، ودور فعال فهو شرط في وجود العلم.كما يعتبر العقل أيضا من أهم الشروط التي تدخل الإنسان في مناط التكليف[20]. إلا أن ابن عربي وضع للعقل حدودا يقف عندها أيضا، كما حدد وسائله ومصادره وغايته،فالعقل هو ما يدرك الأشياء المركبة أو المفردة، ويدرك جواهرها وأعراضها،ويدرك المادة وما يرتبط بها ولا ينفك عنها[21].والإدراكات العقلية عند ابن عربي إما ضرورية: وهي ادراكات عقلية مباشرة كادراك وجود الله سبحانه وتعالى، وإدراكات

16 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق ،ص103.

17 محمد بن بريكة،المرجع السابق،ص282.

18 أبو حامد الغزالي ،مجموعة رسائل الغزالي:رسالة المنقذ من الضلال،دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع،2000،ص539.

19 المرجع نفسه،ص540.

20 ساعد خميسي ،المرجع السابق،ص206.

21 ساعد خميسي ،المرجع السابق ، ص207.

غير ضرورية أو نظرية، لأن العقل هنا يفتقر في إدراكه إلى قوى النفس[22].ويعتبر ابن عربي أن مصدر المعرفة العقلية لدى الأفراد يكون بحسب ارتباطهم بالله سبحانه وتعالى من اجل استخدام المعارف الفطرية،وحصول الاستعداد لقبول هبات الله عز وجل فكلما كانت علاقة الإنسان بربه وطيدة كلما صحت علومه و العكس صحيح[23].

ومما يستفاد من هذا أن بن عربي يعلي من قيمة العقل،المستنار بنور الإيمان المتدين،الذي يتبع في كل خطواته أوامر ونواهي الله عز وجل.ويربط صحة المعرفة والعلم بصحة إخلاص الوجهة إلى الله سبحانه وتعالى.

إذا كان هذا العقل ومكانته عند كل من الغزالي وابن عربي،ويجب أن نشير إلى أنه وقع الاختيار على هذين الشخصيتين بالذات لمدى تأثر الشيخ بهما.أما آراء الشيخ في العقل فتكمن فيما يلي:

أ-تعريف الشيخ لقواعد العقل: يقول الشيخ في تعريفه لقواعد العقل ومبادئه:« قواعد العقل هي أمور حسية أو فكرية،الحصر فيها وجود الأشياء من حيث ما ثبت وجوده أو وجب عدمه مطلقا من غير تقييد ولا اختصاص من كل ما عدى ذات الله و صفاته و أسمائه»[24].

ومن هنا يمكن أن نعتبر أن العقل عند الشيخ ملكة تنحصر في معرفة المحسوسات وكذا الأمور النظرية الفكرية، كما يمكنها الإحاطة بما هو موجود وما يمكن أن ينعدم، كما يذهب الشيخ إلى أن هذه القوى ونقصد قوى وقواعد العقل، لا يمكنها الولوج إلى الأمور الإلهية المتعلقة بذات وأسماء وصفات الله عز وجل، أما تقسيمه للعقل فنستشفه من خلال شرحه للأبيات الشعرية التالية:

تطهر بماء الغيب إن كنت ذا سر ... وإلا تيمم بالصعيد وبالصخــــــــر

وقدم إماما كنت أنت إمامـه ... وصل صلاة الفجر في أول العصر

22المرجع نفسه ،ص207.

23 المرجع نفسه،ص207.

24 محمد بن المشري :المصدر السايق،ص229.

فهذه صلاة العارفين بربهم فإن كنت منهم فانضح البر بالبحر[25]

ما يستفاد من شرح الشيخ لهذه الأبيات، وبالضبط في تحديده لمعنى الإمام الذي يجب تقديمه فلقد أطلقه تارة على الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي يجب إتباعه في كل ما ذهب إليه وما صدر عنه سواء صغر شانه أو كبر[26].مما يدل أن تصوف الشيخ قائم على الشريعة وإتباع أحسن طريقة للوصول إلى الحقيقة.كما أطلق معنى الإمام على العقل، ولكنه لم يقصد هنا العقل مطلقا، بل وكما ذهب ابن عربي العقل الرباني، أي ذلك العقل المستتر في حضرة الغيب، والذي تتكشف له الحقائق الباطنة وتعرف به حقيقة الحق على انه حق وأن الباطل باطل إذ لا تلبس عليه الأمور حيث يقول فيه الشيخ: « يأخذ العلم عن الله بلا واسطة ولا يحتاج إلى تعليم معلم ولا أخبار مخبر»[27].وبواسطته يعرف الإنسان موازنة الأشياء ووضع كل شيء في ميزانه فان كان حق وضع في ميزان الحق، وإن كان باطلا وضع في ميزان الباطل كما يعرف بواسطته صورة الترجيح بين الأشياء، وهذا العقل الرباني لا تدهشه معضلات الفتن فهو على حد قول الشيخ القسطاس المستقيم فمعارفه ضرورية[28].وهذا ما يدفعنا إلى معرفة أقسام العقل عند الشيخ.

ب– أقسام العقل ومراتبه عند الشيخ:إن أقسام العقل عند الشيخ هي على التوالي :

– العقل الرباني:وهو يخص النور الرباني المنصب في باطن حقيقة الروح، فهو الهادي والمبلغ إلى الغاية ولا يصل إلى هذا العقل إلا العارف بالله الكامل[29].

– العقل الكلي:وهو العقل الذي أحيطت به قشور من الظلمة الخفية، فانكشفت له حقيقة الأشياء الكونية[30].وفي نظر ابن عربي، فإن العقول الكلية هي عالم الأمر، وهو عالم يتوسط بين عالم الخيال المطلق وبين عالم الخلق والشهادة، تبدأ هذه العقول الكلية بالمبدع الأول وهو القلم الأعلى، أو العقل الأول

---

25 علي حرازم ،المصدر السابق،ص48-49.

26 المصدر نفسه، ص52.

27 المصدر نفسه،ص53.

28 المصدر نفسه،ص53.

29 المصدر نفسه ،ص52.

30 علي حرازم،المصدر السابق ،ص53.

أو الروح الكلي، وتختصر كلها في حقيقته صلى الله عليه وسلم[31].والفرق بين العقل الرباني والعقل الكلي، عند الشيخ فالعقل الرباني تتكشف له الأشياء ظاهرا وباطنا، ويعايش أسرار الحضرة الإلهية، أما العقل الكلي فقد احتجبت عنه الحضرة الإلهية بحجب كثيرة، فلم يحظى بشيء من أسرار الحضرة القدسية،إلا أنه انكشفت له حقائق الكون الظاهرة والباطنة، ولكن بنور إلهي قذف فيه فتحكم في الأشياء بما يريد،فتارة ينفذ مراده،وتارة أخرى يستعصى عليه،كما أنه عرف موارد الأمور ومصادرها،من مظاهر الكون لا من باطن الحضرة القدسية،وإن كان هذا العقل لم يبلغ به الأمر لأن يصل إلى العقل الرباني،فإنه يفيده إفادة عظيمة وله علوم ومعارف جسيمة،إلا أنها في صورة الأكوان فقط[32].

– العقل المعاشي: وهو أحط المراتب وأسفلها فهو الذي يدبر أمر الدنيا وظواهرها من الشهوات،والعكوف عليها،وحب الراحة، والانهماك في متابعة الهوى، وهو عقل يشترك فيه الآدمي مع البهائم[33].

ومن خلال هذا يظهر أن العقل المعاشي، مرتبط بالغريزة فهو في هذا المقام نفس،مثلما أن مقام العقل الرباني هو الروح، وعليه فان الشيخ يجعل من الروح والنفس والعقل مسميات لمسمى واحد،وهو بالضبط ما ذهب إليه الغزالي. وعلى هذا الأساس يذهب الشيخ إلى أن العقل الذي يجب تقديمه،هو العقل الرباني لأنه يدعو إلى كمال التعلق بالله تعالى،وكمال الطهارة من كل ما سوى الله، لأنه يجذب إلى حضرة الله تعالى[34].

والمقصود –في الأبيات السابقة– من كنت إمامه، فهو من وجهة نظر الشيخ حالة الشخص حيث كانت البشريه مستولية عليه لا يسعى إلا في متابعة هواه واضعا صوت العقل الرباني وراء ظهره[35].

وما يمكن استخلاصه من تقسيم الشيخ للعقول وكذا من خلال بقية الأبيات، أن الشيخ يعتبر الروح والعقل شيء واحد،إذ أن العقل الرباني يفسر الروح في فجر بزوغها من حضرة العدم،واعتبر العقل الرباني

---

31 نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل،دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي،المركز الثقافي العربي،،ط7، 2007،الدار البيضاء،المغرب،ص97.

32 علي حرازم ،المصدر السابق،ص53.

33 المصدر نفسه،ص53.

34 المصدر نفسه، ص54.

35 علي حرازم ،المصدر السابق ، ص54-55.

وهو العقل الكامل، ميزة الإنسان العارف الواصل، والعارف عند الشيخ وبحسب الأبيات السالفة الذكر هو الذي يستطيع أن يوفق بين الحقيقة والشريعة[36].

ج- حدود العقل عند الشيخ: إن وصف الشيخ للعقل ومراتبه، لا يؤهله لأن يكون الأداة المثلى للمعرفة الصوفية، خاصة إذا لم يكن مستضيئا بنور الإيمان، إذ أن العقل لا شأن له بالملأ الأعلى وكشف المحجوب الروحي، ومعارج القدس، ومنازل الأرواح، لأنه سيقف عاجزا لا يجد جوابا[37].ولهذا وضعت الصوفية حدا للعقل يقف عنده،لتبدأ بعده رحلة المعرفة الحقة بالله، فدور العقل محدود في تدبير مصالح الوجود الإنساني، فهذا ابن عربي يرى أنه مادام العقل يعتمد الفكر والحس في مدركاته فإن ما يدركه في الإله ليس الذات الإلهية،ولا الغيب، ذلك لأن العقل يعتمد الدليل، والحق لا يعرف من جهة الدليل، والعقل إذا سخّر مدركاته في معرفة الله – سبحانه و تعالى – حلت له جميع المشكلات المعرفية التي تصادفه، وفي هذا يكون ابن عربي قد خالف فلاسفة الإسلام و بخاصة المعتزلة الذين يولون العقل الأولوية، ويعطونه القدرة على معرفة الكليات والحقائق اليقينية، والرقي بالإنسان فوق الحسيات، ولكنه يتفق مع الغزالي الذي يعتبر أن العقل عاجز عجز الحواس عن إدراك الحق[38].كما أن رأي الشيخ التجاني لا يختلف مع ابن عربي، في أن العقل ليس لديه القدرة على معرفة الأمور الإلهية خاصة المتعلقة منها بالذات الإلهية فهذه الأمور هي من وراء طور العقل، لأن العقل بمبادئه الجامدة وخاصة مبدأ عدم التناقض، لا يستطيع تقبل حقائق تكون معلومة ومجهولة،موجودة ومعدومة[39] وهذا نص للشيخ يقول فيه:« ...بل عند الله تعالى في أمره وعلمه ما لا يتناوله حكم العقل ولا يطيق حصره فيما حصر فيه الأشياء ... فإنه سبحانه وتعالى أعز وأجل من أن ينحصر علمه وأمره في إحاطة العقل »[40]، بمعنى أن الشيخ يعتبر العقل محدودا عاجز عن الوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى وبالأخص ما يتعلق بالذات و الصفات الإلهية.

---

36 المصدر نفسه،ص 55.

37 محمد بن بريكة، المرجع السابق،ص283.

38 ساعد خميسي،المرجع السابق،ص33.

39 محمد بن المشري، المصدر السابق،ص299.

40محمد بن المشري ،المصدر السابق ،ص 230.

ولقد استدل الشيخ التجاني في هذا بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[41] ولقد ضرب الشيخ مثالا يوضح فيه عجز العقل ومحدوديته،وكان بالمرآة الصقيلة يتجلى فيها للناظر أمور تخرج الناظر عن قواعد العقل، فما يظهر فيها أمر معلوم ومجهول، موجود ومعدوم، مدرك غير مدرك، وهنا يخرج العقل عن انحصاره، فإن حقيقة أمور العقل لا تقبل أن الشيء الواحد يكون موجودا ومعدوما في الآن الواحد، ويكون معروفا ومجهولا في آن اللحظة، فالعارفون يؤمنون بالأمر الواحد، الذي يتصف بصفتين متناقضتين في الآن الواحد وهو(الدهر)، الآن الدائم فحقيقته استمرار الحضرة الإلهية بلا بداية ولانهاية، والوجود الواحد يتصف بكونه قديما أزليا بلا بداية ولا نهاية، وبكونه حادثا له بداية ونهاية[42]. ويقول الشيخ:« وهذا أكبر خروج عن دائرة العقل، فإن هذا الاستمرار إن أضيف إلى الحق سبحانه وتعالى، كان كما وصف أولا وإن أضيف لأي الحوادث كان كما وصف ثانيا. وهو شيء واحد لا يقبل الاثنينية ولا يقبل المغايرة وهذا أيضا اكبر دليل على ما قلنا من عدم انحصار الأشياء في العقل»[43].كما يذكر أن أحد العارفين قال:«لما ظهرت الحقائق وانعدمت فيها البدايات والنهايات وعجب العقل بنفسه، وقال أنا الفلك المكوكب، ظننا منه أن ما ظهر من الحقائق هي منه، وفيه، وعنه وله، وبه ،قالت الرياضة الزمني تعرف قدرك»[44] بمعنى أن الحقائق التي ظهرت ليست، من العقل بل هي من مداومة الرياضة، والزهد بالانقطاع عما سوى الله تعالى، فمتى داوم العبد هذا ظهرت له الحقائق العجائب، والتجليات، والعلوم والمعارف، ما لا حد له إلى الأبد يقول الشيخ:«أن الله عز وجل حكم على نفسه أن كل من انقطع عليه، بالإعراض عن كل ما سواه، يفيض عليه سبحانه وتعالى في كل لحظة من العلوم، والمعارف، وتجلي الحقائق والأسرار، والتجليات، والمنح والعطايا والتحف ما يكون منه كل لحظة بالنسبة إلى ما بعدها أعني إلى اللحظة التي بعدها كنقطة في بحر.»[45].

---

41 سورة البقرة، الآية 255.

42 محمد بن المشري، المصدر السابق، ص230.

43 المصدر نفسه ، ص 230.

44 المصدر نفسه ،ص230.

45 محمد بن المشري،المصدر السابق،ص .231

ومن هنا يتضح، أن الشيخ يحد من قوى العقل، ويعتبرها عاجزة على إدراك الإلهيات، ومجالها الحسيات فقط أو المحسوسات، يقول الشيخ:«تذكرت قاعدة تهدم جميع قواعد العقل، التي أسسوها من كونه يصل إلى الإلهيات بأدلة من نفسه،وذلك لأن مدار العقل، وإدراكه، وغاية وصوله المحسوسات ولا يقدر أن يتجاوزها إلى الغيب الإلهي، إلا أن يستند إلى غيره من خبر النبوة»[46].و في هذا يقول صاحب الميزاب و ينعي العقل بالغرور:« يتخيل أنه صاحب دليل الهي، وإنما هو صاحب دليل فكري فإن الدليل الفكري يمشي به حيث يريد،والعقل كالأعمى بل هو أعمى عن طريق الحق»[47].

وعلى هذا يعتبر الشيخ أن الأدلة التي يشيدها العقل على الإلهيات من نفسه، هو غير مصيب فيها لأن دليل العقل تابع فقط لدليل خبر النبوة، وغاية ما يحصل للعقل من دليل نفسه، حكمه بالاستحالة والإمكان على ما يصله من دائرة المحسوسات، وهي جد مخالفة ومناقضة للإلهيات بكل وجه وبكل اعتبار، فلا نسبة بين القديم والحادث. والعقل لا مطمع له في الوصول من نفسه للغيب الإلهي وأنه لا يتجاوز دائرة حسه[48].

مما سبق يتضح أن العقل وثمرته الفكر، لا دخل لهما في مجالات العرفان الصوفي،الذي ينتهي إلى آفاق ذوقية، ويذهب ابن عربي إلى أنه،من الرغم من أن بعض أكابر الفقراء يقرون بالفيض والروح، إلا أنهم عجزوا عن إدراك الحقيقة العرفانية، وهذا راجع إلى تحكيمهم الفكر، وعدم استعمال العبادات المشروعة.يقول ابن عربي في رسالة إلى فخر الدين الرازي: «يجل الله – سبحانه و تعالى – أن يعرفه العقل بفكره ونظره فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه الفكر إن أراد معرفة الله تعالى من حين المشاهدة»[49]

ولكن إذا كان العقل قاصرا، فكيف يمكن أن يكون هو الحكم الأساس في أمور الذات والصفات عند بعض الفرق الكلامية،ونقصد بالضبط المعتزلة، وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كثيرا ما طرحت في إطار الفلسفة الإسلامية ألا وهي مشكلة العقل والنقل. فما موقف الشيخ منها ؟

---

46 المصدر نفسه،ص232.

47 ابن انبوجة،المرجع السابق، ص23

48 محمد بن المشري ،المصدر السابق،ص232.

49 محمد بن بريكة،المرجع السابق، ص287.

د-موقف الشيخ التيجاني من مشكلة العقل والنقل:

تعتبر الفلسفة الإسلامية من حيث المعنى العام، الفلسفة التي موضوعها الإسلام من حيث هو دين، فهي إذن فلسفة الدين الإسلامي، وإذا اعتبرنا أن للإسلام فلسفة، مهمتها إخضاع قضايا الدين للعقل لتحصيل المعرفة، والمعروف أن للدين الإسلامي – على الرغم من أنه يقدس العقل- مصدرا آخرا للمعرفة ألا وهو الوحي، فأضحى كل من العقل والوحي، أو النقل(النص) مسلكين من مسالك المعرفة في الفلسفة الإسلامية، فإن اتفقا (العقل و النقل)في التعريف بالحقيقة، فإنهما اختلفا في الطبيعة: فالعقل مسلك ذاتي خاضع لمقولتي الزمان والمكان، يتخذ من المحسوس مادة له، في حين أن الوحي هو طريقة متعالية عن البشر، فهو إعلام إلهي للإنسان يحمله حقائق الوجود و الحياة[50]. ومن هنا بدا التضارب بين فلاسفة الإسلام حول أيهما نأخذ ومن يخضع لمن: هل النص يخضع للعقل أم العقل يخضع للنص؟ هل العقل أولا أم النص ؟

لا شك أن الإسلام دين يخاطب العقل، ويحض الإنسان على النظر والاعتبار،والتبصر أي إلى إعمال العقل، وقد تردد في القرآن الكريم فعل عقل، الذي يعني ربط الأفكار بعضها ببعض، والتعقل وفهم البراهين العقلية، نحو خمسين مرة،وثمة ما يزيد عن ثلاثمائة آية تدعو إلى التأمل وتحكيم العقل،كما أن السنة حافلة بالأحاديث الداعية إلى التأمل والنظر[51].

واستنادا إلى تلك الآيات والأحاديث، وجد البعض سندا في إعمال العقل في النصوص، بل إخضاع النص للعقل، وهو ما مثله خير تمثيل فرقة المعتزلة[52]. في المقابل ظهرت فرق أخرى تنتصر للوحي وتحصر دور العقل في التفهم والتقبل، والرضا بما جاء به الشارع، لأنه في نظرهم الحسن ما حسنه الشرع،

---

50 عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي، نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية،ط2004،1، القاهرة،ص153

51 مهدي فضل الله، العقل والشريعة، مباحث في الابستمولوجيا العربية والإسلامية،دار الطليعة،ط1995،1،ص15-16.

52 هي فرقة كلامية إسلامية تأسست في القرن 2هـ،لذلك يعتبرون الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام،من خصائصها إيما م بالعقل .
-إبراهيم مذكور،المرجع السابق،ص ص36-37.

والقبيح ما قبحه الشرع[53]. وهو ما عبرت عنه الأشاعرة[54]. فالا شاعرة تذهب إلى أن الشرع وحده الجهة التي تنفرد بتقدير الأفعال، حسنا وقبحا، فما وقع الأمر به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح.

إن مشكلة أو مسالة العقل والنقل، في فهم العقيدة الإسلامية لم تقتصر على علماء الكلام، بل تعدتها حتى إلى المتصوفة، فابن عربي مثلا كان له موقفا ثلاثيا[55] من هذه المشكلة فالموقف الأول: الأخذ بالنص والاستغناء عن العقل،وفي هذا يرى أن الإنسان المسلم يكفيه القرآن للوصول إلى الحقيقة،نظرا لأنه يمثل الحقيقة اليقينية التي لا يشوبها شائبة، استنادا إلى قوله سبحانه وتعالى:﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[56]وأيضا الآية الكريمة:﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[57]. أما الموقف الثاني فافتقار العقل إلى النقل:لأنه يرى أن العقل يجب أن يكون منقادا للشرع، ومدعما له لا مستقلا عنه،وعليه أن لا يدعي الوصول إلى الحقيقة الدينية بمفرده، بل هو بحاجة إلى الشرع. أما الموقف الثالث :فكان توفيقي، أي وفق بين النقل والعقل:وهو ما يظهر من خلال مسالة التأويل فالمؤول عنده هو الذي يستعمل النظر في النصوص الشرعية.

---

53 عبد الجليل بن عبد الكريم، المرجع السابق، ص154

54 هي فرقة كلامية إسلامية تأسست في القرن 4هـ،تعتبر مدرسة موفقة بين العقل والنقل،بين السلف والمعتزلة،أما منهجهم فيعولون فيه على الكتاب والسنة. إبراهيم مذكور،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق،ص ص47-48.

55 ساعد خميسي،المرجع السابق،ص75.

56 سورة فصلت الآية 42.

57 سورة المائدة الآية 03.

أما موقف احمد التجاني من هذه المسالة، يتوافق مع الموقف الثاني لابن عربي حيث يعتبر أن الدليل العقلي لوحده لا يمكن أن يكون حجة في الأمور الإلهية، ما لم يستند إلى النص الصريح، حيث يرى الشيخ أن بطلان الدليل العقلي في هذه الأمور ناتج على حد قوله :« إذا ثبت من الأوصاف ما هو ثابت عندنا بالنقل، فلا فائدة إذا عنده لأنه من تحصيل الحاصل و إذا ثبت ما لم يرد به النص فلا يلتفت إليه [....] ظهر لك أن الحجة القطعية في هذا الفن [يقصد الإلهيات] هو الخبر المتواتر لا العقل وحده لأن الخبر المتواتر قطعي بالإجماع، وهو حجة الله على خلقه»[1] ويستند الشيخ في تبرير هذا الكلام إلى جملة من الآيات من بينها قوله تعالى :﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [2] و يقول أيضا :﴿ رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾[3]و بالتالي فان الشيخ يستقدم النص على العقل ويعتبر أن حجة الله على خلقه هي الأخبار السمعية لا العقلية.

ولقد سئل الشيخ في كيفية الإجابة عن المخالفين الذين يعتبرون أن العقل مناط التكليف، وإذا بطل نظر العقل بطل التكليف فأجاب الشيخ :أن سبب رفض العقل هو عدم قدرته على حضرة الربوبية باستبداد نظره وحده، من غير اعتماد على شاهد النقل الصحيح، ثم يقول الشيخ:«لا هذا الذي أبطلناه لأنه محجر على كل عقل أن يصله بفكره أو بحدسه، وإذا فهمت هذا علمت أن الوصول إلى حضرة الربوبية، والإطلاع عليها يكون عن طريق النبوة أو بفتح من الله على بعض خواصه، وكلاهما بعيد عن نظر العقل[4]. ودليل الشيخ على هذا أن الدليل النقلي معصوم من الخطأ، والضلال مصداقا لقوله تعالى :﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[5]». وفي المقابل فان الدليل العقلي ليس بمعصوم عن الخطأ، وعلى هذا يرى الشيخ أن الذين يعتمدون على العقل وحده، ليسوا بمنئ عن الخطأ فيقول:« بل كل من استند إليه

---

1 محمد بن المشري، المصدر السابق، ص230.

2 سورة الإسراء، الآية 15.

3 سورة النساء، الآية 165.

4 محمد بن المشري، المصدر السابق ،ص231.

5 المصدر نفسه،ص232.

و اعرض عن طريق الخبر جملة لا تجده إلا ضالا»[1]. كما أقر الشيخ بضلال كل من اعتمد على العقل، وخاصة المعتزلة، في قولهم:الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل فيقول الشيخ:« ومن تأمل مذاهب أهل الضلال من هذه الأمة و جد سبب ضلالهم تحكيمهم للعقل في الكثير من الأمور كقياسهم الغائب عن الشاهد وقولهم ما حسنه العقل ،فهو حسن وما قبحه فهو كذلك وحكموا باستحالة العفو عن الكافر، وهو خطأ صريح حتى من جهة العقل، وهذا الفساد كله جاء من طريق العقل»[2].

ويرى الشيخ أن سبب ضلالهم، هو عدم قدرتهم على التفريق بين الحكمة والمشيئة، أما تعامل الشيخ مع الآيات التي تدعو إلى النظر، والاعتبار بمعنى التعقل في بعض الأمور، فرأى أن القوة التي أودعت في العقل، لا لكي يضاهي بها الخبر بل ليفهمه ويتفطن لما يراد منه ليكلفه فيعمل بمقتضى ما سمع لا ليستند لنفسه في الأحكام[3].

ويذهب الشيخ إلى أن دليل صحة الخبر الإلهي، هو المعجزة والدليل على صحة المعجزة كونها خارجة عن طور البشر، واعتبر أن علماء الكلام على غلط، لأن مدار كلامهم في فنهم على حكم العقل، ما عدا أهل السنة كالإمام الأشعري، ومحمد السنوسي، لأنهم كلهم واقفون مع النقل الصحيح، ولم يقولوا بإبطال الدليل النقلي بل لا يقولون بصحة الدليل العقلي في غير المحسوسات وأكثر أدلة العقل عندهم موضوعة للفهم في خبر الله وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم[4].

وفسر الشيخ استعمالات أهل السنة للعقل، وخاصة في فهم معاني الأخبار لمن لا يفهمها، أنهم أرادوا الرد عليهم بما بنو عليه أصلهم، بمعنى أرادوا أن يردوا عليهم بمنطقهم، كما أبطل الشيخ القول بأن الدليل العقلي قطعي والنقلي إقناعي، لأنه يرى أن الدليل النقلي المتواتر هو الصحيح واليقيني[5]. ولقد أورد صاحب الجامع للشيخ نصا يفسر فيه افتراق الأمة في المسائل الكلامية، جاء فيه:« أكثر كلام أهل علم

---

1 محمد بن المشري، المصدر السابق، ص232.

2 المصدر نفسه، ،ص232.

3 المصدر نفسه، ص231.

4 المصدر نفسه، ص232.

5 المصدر نفسه ، ص232.

الكلام على تقدير سؤال السائل هو أن يقول المعاند: من أين لكم هذا خبر الله فأرادوا أن يتبنوه من دليل خارج عنه فاخذوا في تركيب العقل فأداهم إلى كثرة الكلام، وجد المعاند للقول مجالا ولو أجابوه بما أجابه به الشارع و هو: إما أن تسلم أو تؤدي الجزية عن ذل أو السيف لأدمغوا الباطل بالحق ووافقوا الصواب بديهة [1]».

من خلال ما سبق يتضح أن الشيخ ينتصر للنص على حساب العقل وهو موقف طبيعي لمن ينتهج منهج الأشعرية في علم الكلام و هو الموقف الذي سنأخذه بشيء من التفصيل في مبحث الإلهيات عند الشيخ و لكن اللافت للانتباه أن الشيخ لا يستبعد العقل نهائيا في جانبه المعرفي و لكن يبقى الكشف من أهم وسائل المعرفة ومصادرها عند الشيخ التجاني فما هو الكشف؟ وما الذي حققه عند الشيخ؟ وما هي وسائله و غاياته؟

2-المعرفة الكشفية عند الشيخ:

إن أسمى المعارف عند فلاسفة الإسلام الصوفية خاصة،هي معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته،حيث يكون العبد واقفا على الله تعالى فلا يطلب شيئا سواه،ولن يكون هذا إلا بالزهد عمن سواه وإخلاص الوجهة إليه سبحانه وتعالى، بالعكوف للعبادة و ذكره سبحانه و تعالى حتى تتبدى المعارف عنه كشفا عيانيا وذوقا يقينيا، أو كما يعبر عنه الشيخ الفتح فما دلالة المعنيين الصوفية وعند الشيخ التجاني؟

الكشف أو المكاشفة:حال وجدانية تتجرد فيها الروح من الطابع المادي لتلقن العرفان من عالم الغيب[2].وتحدث المكاشفة في بواطن بعض العاملين بالعلم الشرعي وهي نتيجة للمجاهدة والرياضة أو بالأحرى هي خاتمة طريق التصوف الصحيح.ولقد قال الشيخ في هذا :« وهو علم يفتح قلوب الأولياء حتى استنارت بالعمل بالكتاب والسنة فهو زبدة عمل الفرد ومن الصدق أن تجعله عين أحكام الشريعة»[3].ويجب الإشارة إلى أن الشيخ يطلق مصطلح الفتح على الكشف،حيث يعتبر أن الفتح هو ما بزغ من الغيب عند

1 محمد بن المشري،المصدر السابق،ص 234

2 عمار بن قدور الجزائري،المرجع السابق،ص159

3 علي حرازم ،المصدر السابق،ص59.

زوال الحجب ...فهو شامل لجميع الحقائق المذكورة من العلوم وغيرها وكل ما كان محجوبا عنه وانفتح له فهو فتح[1]. وعلى هذا يكون الفتح عند الشيخ هو ارتفاع الحجب عن الإنسان التي تحجب العبد عن المعارف الموجودة في عالم الغيب، والمعرفة الكشفية عند الشيخ لن تكون بمطالعة الكتب فان صاحب هذا الطريق لا ينال إلا التعب دون الوصول إلى الغاية لذلك نجده يقول:«ومن تعلق بمطالعة كتب التصوف و سار إلى الله بالنقل منها، والآخذ عنها والرجوع إليها والتعويل عليها، ليس له من سيره إلا التعب ولا يحصل له من الله شيء نعني من الوصول إلى حضرة المعارف والاختصاص»[2].

وفي هذا النوع من المعرفة يرى الشيخ،وجل المتصوفة أن المعارف تكون مأخوذة من الله تعالى بلا واسطة، إلا وساطته صلى الله عليه وسلم، فالشيخ يعتبر أن الحقيقة المحمدية هي الواسطة بين الحق والخلق إلا أنها واسطة موجودة بنفسها غير مشهودة للعقل، وسبب خفائها عدم الشعور بها كون العبد في حالة شهوده،حيث ينمحق الغيربل ويغيب حتى عن نفسه،يقول الشيخ في إثبات ما سلف ذكره:«وما ذكر من أن العقل يأخذ العلم عن الله من دون واسطة فان نفي الواسطة المشهودة ...فإنه يرى نفسه يأخذ العلم عن الله بلا واسطة وما برز له من ذلك العلم، إلا من الحقيقة المحمدية من حيث لا يراها... فهذا معنى اخذ العلم بلا واسطة.وأما أن يتوهم العقل أو غيره بأخذ العلم عن الله تعالى من غير واسطة الحقيقة المحمدية ...وهذا الوهم أمر باطل وإنما نفي الواسطة في حقه نفيا شهوديا لا نفيا وجوديا...»[3] وهنا يجب الإشارة إلى أن هذا معنى الحقيقة المحمدية في جانبها المعرفي، فكل معارف الصوفي وغيره التي تكون من الله سبحانه وتعالى، لا يمكن أن تكون إلا بواسطة الحقيقته المحمدية لأنه صلى الله عليه وسلم الجامع لكل المعارف والكنوز والفيوضات. وهذا بالضبط ما ذهب إليه ابن عربي حيث يفرق بين الذات الإلهية والعالم،ويرى ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي الأصل المعرفي لكل الأولياء أو العلوم الناتجة عن التجليات، والحجاب الفاصل بين الذات الإلهية ومعارف الإنسان هو الحقيقة المحمدية[4].يقول ابن عربي في هذا:«ومن خلف

---

1 علي حرازم ،المصدر السابق،ص87.

2المصدر نفسه ،ص87.

3المصدر نفسه،ص 107-108.

4 نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص134.

ذلك حجاب يكون التجلي ومن وراء ذلك الباب يكون التدلي كما إليه ينتهي التداني والتوالي، وعلى باطن ذلك الحجاب يكون التجلي في الدنيا والآخرة للعارفين، ولو بلغوا أعلى مقامات التمكين.»[1]

ويعتبر أحمد التجاني أن حقيقة المعرفة،هي تلك التي يؤخذ فيها العبد أخذا،لا يعرف له أصلا ولا فصلا،ولا يبقى له شعور بحسه وشواهده ،وهذه المعرفة تقع عن تجل إلهي حيث لا يبقى له شعور بشيء ولا بعدم شعوره ولا بمحقه.وهذه الحالة لا يعقل فيها إلا بالحق عن الحق في الحق[2]. فإذا كانت المعرفة الحقيقية عند المتصوفة هي معرفة بأسماء، وصفات الله سبحانه وتعالى،فإن العبد يتوصل إليها بحسب الشيخ بفيض من نور قدسي،يعطيه التمييز والتفصيل بين المراتب، وتفصيل الصفات،والأسماء،ومراتب آثارها ومعارفها،وعلومها، ويسميه الشيخ البقاء التام أو الصحو الكامل، أما حالته الأولى فتسمى بالفناء التام.ولا يمكن للسالك إدراك المرتبة الثانية من دون المرور بالمرتبة الأولى، بمعنى أنه لا يمكن أن يصل إلى الصحو الذي من خلاله تحصل له المعرفة إلا بعد الفناء[3].

وإن هذه الفكرة هي فكرة سهروردية مستمدة من فكرة النور عند السهروردي أو ما تعرف بميتافيزيقا النور[4].والتي هي أساس حكمة الإشراق،هذه الأخيرة ما هي إلا الكشف كما، يمكن أن يطلق عليه فيضا،وهو بالضبط ما ذهب إليه الشيخ لأن زوال الحجب، وما يظهر بعده من حقائق المعاني يسميه الشيخ فيضا،لأنه فاض بعد حبسه بمعنى خرج بقوة كما يفيض الماء عند حبسه، فيندفع دفعة واحدة،وبالمقابل فان الفيض أيضا يكون للعلوم والمعارف، والأسرار والحقائق، والأنوار والسر فيه ما يقذفه الله في قلب العبد من الفهم، والأسرار، والمعارف حيث يسمع و يشهد ما لا طاقة للعقول لفهم مبادئه بل يفهم ذوقا[5].

---

1 محي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص.37.

2 علي حرازم ، المصدر السابق،ص108.

3 المصدر نفسه ،ص86.

4 أرثو سعد بيف، توفيق سلوم، المرجع السابق،ص305.

5 علي حرازم،المصدر السابق،ص111.

وانطلاقا من هذا يمكن أن نعتبر أن الفتح عند الشيخ، هو الكشف الذي من خلاله يطلع السالك على بعض المعارف والأسرار والحقائق[1].أما عن العلاقة بين الفتح والمعرفة، أعني بين حدوث الفتح وحصول المعرفة،فهي جد وطيدة فلا معرفة من دون كشف أو فتح.وفي هذا يقول الشيخ:«المعرفة والفتح متلازمان متغايران، فإن حقيقة الفتح هو ارتفاع الحجب الحائلة بين العبد وبين مطالعة حقائق الصفات، والأسماء، ومحق صور الأكوان ...فإذا وقع هذا برزت المعرفة العيانية بالضرورة، وفاض على العبد بحر اليقين الكلي. ولكن مع الصحو ومشاهدة غيوب الأكوان وظهورها للعبد تسمى كشفا»[2].

وعلى هذا يظهر أن المعرفة الكشفية عند الشيخ أسمى من المعرفة العقلية. فالأولى ثمرة الزهد والمجاهدة، والعمل بالكتاب والسنة لأنه بحسب الشيخ أن الرياضة والمجاهدة ترجعان الروح إلى حالتها الأولى، وهي تمام المعرفة بالله سبحانه وتعالى فالمعرفة شاملة لكل مخلوق ولم يهمل منها أحد لأنها خاصة بالأرواح فهذه الأخيرة خلقت كاملة المعرفة بالله تعالى، ولكن طرأ عليها الجهل حين وضعت في الجسم وهنا تكون – أي حالة الجهل – بمثابة الذي كان كامل العقل والعلم بالأمور فطرأت عليه مصيبة فأصبح لا يعرف شيئا فان ما وقع للأرواح ليس أصلا فيها وإنما الأصل فيها المعرفة بالله[3].

يتبين من خلال هذا أن الشيخ يحاكي نظرية المثل الأفلاطونية والتي يحاكيها جل المتصوفة،هذه النظرية التي ترجمها أفلاطون في أسطورة الكهف المعروفة حيث ترى أنه وراء المحسوسات يوجد جواهر عقلية يتعلق بها علمنا، ويستقيم به وجود المدركات العقلية وهي التي سماها أفلاطون المعاني أو المثل، وهي بالنسبة للمحسوسات كالشبح الساكن للخيال المتحرك، فإذا قلنا كيف نعرفها إذا وجدناها ؟ كان الرد:

---

1 وتجدر الإشارة هنا و انطلاقا مما ذهب إليه الشيخ أن الغيب عنده ينقسم إلى قسمين :غيب يطلع عليه الصفوة من العباد وغيب يستأثر هو سبحانه و تعالى بعلمه و لا يطلع عليه غيره.

-علي حرازم،المصدر السابق،ص112.

2 المصدر نفسه، ص112

3 المصدر نفسه ، ص83.

أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط إلى هذا العالم ونسيناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة فإذا شرعت النفس في التعلم انفتح بصرها فتذكرت ما رأته في حياتها السابقة[1].

إذا كان أفلاطون يرى أن المعرفة تحدث بالتذكر، فإن الشيخ يربطها بالتقرب من الله سبحانه وتعالى للوصول إلى حضرته عز وجل، وأما بخصوص الذكر فإن الشيخ يعتبر أن الروح بالتباسها بالجسم حجبت عنها المعرفة، وهذا الحجاب لن يزول إلا بالمجاهدة والذكر، لأن الذكر بأنواره يعمل على حرق الحجب الحائلة بين العبد وربه، يقول الشيخ:«لا شك أن الروح ولعت بالبعد عن ربها واتخذت من ولوعها مسكنا، وصعب على العبد التخلص من هذه الورطة، ومرتبة الروح هذه كما –يقول الشيخ– تسميها الصوفية فيها الغراب، لا بياض فيها أصلا بوجه من الوجوه، وهي في غاية البعد عن الله تعالى ولا يكون الرجوع والتقرب إليه إلا بالنوافل والأعمال الصالحات، لله محضا لا لطلب الثواب، فهو ساع في ذلك لتطهير روحه من الولوع بغير الله. والمعين له على هذه المجاهدة هو الذكر فيه يصل العبد إلى الصفا الذي يدخل به الحضرة الإلهية القدسية فلا تفيض عليه الأنوار القدسية إلا بالذكر[2].»

وهذا بالضبط ما ذهب إليه الغزالي، حين استولى التصوف على قلبه ورأى أنه هو المنقذ من الضلال.فاعتبره تطهير للقلب حتى يخلو من ماعدا الله، ولن يكون هذا إلا بمداومة الذكر، وملأ القلب به. يقول الغزالي:«وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها وهي أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله ...ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات (المشاهدات) حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصوات ويفسرون منهم فوائد[3]».

لذلك يرى الشيخ التجاني أنه بالذكر تنفتح في قلب العبد محبة الله، فالعبد يذكر تارة ويستريح تارة أخرى فإن رأى منه الحق ذلك، صب في قلبه من مواهبه أنوارا إلهية شغلت القلب من غير الله،وملأته بذكر

1 ناجي الزكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام،دار الأندلس للطباعة والنشر، لبنان،ط2،1982، ص87.
2 علي حرازم،المصدر السابق،ص9.
3 أبو حامد الغزالي، رسالة المنقذ من الضلال، مجموعة رسائل الغزالي، ،دار الفكر للطباعة والنشر،2000،ص353.

الله وإذا صب في القلب أنوارا يطمئن القلب بذكر الله، ويسمي الشيخ هذه المرتبة مرتبة الطمأنينة[1].وبمداومة الذكر ينتقل العبد من الطمأنينة إلى المراقبة، وإذا دامت المراقبة وتمكن أمرها في قلب العبد خرجت به إلى الذهول عن الأكوان، ثم إلى السكر عنها، وهو أعلى من الذهول ثم إلى الفناء عن الأكوان، ولكن العبد هنا يبقى محافظا على شعوره بفنائه، ثم إلى الفناء عن الفناء.فإذا وصل إلى هذا الحد انمحق الغير والغيرية، بعدم جميع الرسوم والأطلال وانمحاق جميع الآثار، فلم يبق إلا الحق بالحق في الحق عن الحق، وهو السبيل إلى محبة الذات[2].حيث يقول الشيخ:«وهو سبيل محبة الذات، وإذا وصل العبد إلى هذا المقام ارتفع الحجاب له عن الحضرة القدسية، ويغترف منها ما شاء له أن يغترف من المعارف والعلوم والأسرار والأنوار والأحوال العلية والأخلاق والتوحيد »[3].

ومن هنا يمكن أن نستخرج مراتب المعرفة عند الشيخ، فتبدأ بالطمأنينة ثم المراقبة، ثم الذهول ثم السكر، فالفناء، ففناء الفناء، لينتهي إلى المشاهدة وثمرتها التوحيد. ويعتبر الشيخ أن هذه المعرفة في القلب على أساس أن القلب يحوي سبعة خزائن وفي كل خزانة جوهرة إذا انفتحت هذه الجواهر حدثت المعرفة، وهي كالتالي:الجوهرة الأولى: جوهرة الذكر إذا انفتحت في قلب العبد يكون أبدا منفردا عن وجوده غائبا عن شهوده ويسمى عند السالكين ذهول الأكوان وتحصل الطمأنينة بذكر الله[4].الجوهرة الثانية: جوهرة الشوق وهي جوهرة الشوق إلى الله تعالى، وهو أن يكون العبد دائما في شوق إلى الله تعالى، فالعبد دائما أبدا في الشوق والاشتياق إلى الله، يطلب الموت في كل نفس لأن حرارة الاشتياق مشتعلة فيه. أما الجوهرة الثالثة، فهي جوهرة المحبة إذا انفتحت في القلب، يكون العبد أبدا راضيا بحكمه بلذة وإيثار لذلك الرضا على كل ما عداه، لو وقع له في الوقت أعظم الهلاك لكان أحب إليه من جميع الشهوات[5].أما الجوهرة الرابعة:جوهرة السر وهو غيب من غيوب الله، لا يعرف ماهيته ولا تدرك، وحكمته حيث يكون العبد في كل حال من

1 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص5.

2 المرجع نفسه، ص 353.

3 علي حرازم،المصدر السابق،ص4.

4 سيدي ماناشو، الكناش (مخطوط)، موجود بالزاوية التجانية بتماسن،ص58.

5 المصدر نفسه ، ص57.

الأحوال، لا يتحرك إلا لله، ولا يسكن إلا له، ولا يقع فيه شيء من مخالفة الشرع أصلا لكمال طهارته[1]. أما الجوهرة الخامسة: جوهرة الروح وهو أن يكاشف بحقيقتها وماهيتها كشفا حقيقيا حسيا، حيث لا يخفى عليه شيء من جملها ولا تفصيلها، وهي حضرة ورود الاصطلام سكرا، وصحوا، ومحقا.والجوهرة السادسة:جوهرة المعرفة وهي تمكين العبد من الفعل بين حقيقة الربوبية والعبودية، ومعرفة كل حقيقة بجميع أحكامها ومقتضياتها ولوازمه، وهي حضرة البقاء الصحو[2]. وأما الجوهرة الأخيرة فهي جوهرة الفقر لله تعالى، إذا انفتحت في العبد يشهد افتقاره إلى الله تعالى واضطراره إليه فلا يزعجه عن هذا التمكين ورود كل خطب من أضداد فقره،ومن تمكن من هذه الجوهرة صار أغنى الخلق بالله عن كل شيء، حيث أن لا يبالي بجميع الخلق أحبوه أم بغضوه، اقبلوا عليه أم أدبروا عنه لكمال غناه بالله، ومن تمكن من هذه الجوهرة امن من السلب في حضرة الحق سبحانه و تعالى وهذا نهاية السالكين[3].

وحين سئل الشيخ عن الجولان والذهول في الأكوان، هل هي بالعلوم أم بالمفهوم وهل للعقل مجال في ذلك؟ فأجاب الشيخ بأن الجولان يكون إما بالخيال، وإما بالروح وهذا لن يكون لا بالعلوم ولا بالفهم، بل بأنوار قدسية مقذوفه من حضرة الحق ترد على من وردت عليه فتكسبه بذلك صفاء وتمكينا وقربا من الحضرة الإلهية[4].وأما الروح المقصودة فهي روح حضرة القدس الذي ياتي بالفيض الأقدس مشحونا بالمعارف والعلوم والأسرار، والأنوار، والحكم، والرقائق والمواهب، التي لا تدرك ولا تعقل والأحوال واليقين والوحي والكشف التام والشهود الأكبر والمعرفة البالغة والغاية في جميع المراتب،هي معرفة ذوقية[5].و هذه العلوم حسب الشيخ أودعت في الحقيقة المحمدية حيث أنها أول موجود أوجده الله تعالى قبل وجود كل شيء و فطره على هذه العلوم والمعارف والأسرار[6].أما عن طرق حدوث هذه المعرفة والتي يمكن أن نطلق عليه

1 علي حرازم، المصدر السابق،ص84.

2 المصدر نفسه، ص85.

3سيدي ماناشو،المصدر السابق،ص58.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص57.

5 المصدر نفسه،ص71.

6 المصدر نفسه ،ص197.

مصادر المعرفة على أساس أن الله هو مصدر المعرفة عند الشيخ وجل،لذلك ارتأيت إلى أن نورد مصادر وطرق الكشف عند الشيخ.

أ-**مصادر الكشف عند الشيخ أحمد التجاني:** يأتي الكشف عند الشيخ عن طريق: الوحي ،الرؤيا،الخاطر،رياح الصبا.

-**الوحي:**في معناه العام أنباء عن أمور غائبة عن الحواس، تفتح في نفس الإنسان من غير قصد منه و لا تكلف[1]. أما الوحي عند الشيخ فهو إحدى طرق المعرفة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يطلع على بعض الغيب، ويعتبر أن الوحي بجميع المراتب ونقصد سواء كان إنسانا عاديا أو صديقا، ويكون هذا بحسب معرفتهم للإلوهية فالمعرفة الظاهرة لها إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة والخضوع والتذلل لجلال عزه، أما الباطنة فمعرفته سبحانه وتعالى بذاته وصفاته، وهي للصديقين. ويوجد باطن الألوهية وهو مقام النبيين أما الباطن الرابع في حضرة القدس خاصة به صلى الله عليه وسلم[2].

ويرى الشيخ أنه مهما بلغ الصد يقون من الوحي، فإنهم لن يصلوا مرتبة الأقطاب، والأقطاب مهما بلغوا لن يصلوا مرتبة الأنبياء، وللرسول صلى الله عليه وسلم مرتبة لا يساويه فيها مخلوق[3]ومن الوحي:- ما يكون بمجيء الملك يخبره بقول الله تعالى وهذا هو القرآن.- تارة يكون الوحي بسماع السر المصون وهو المرتبة العليا في الوحي ولا رتبة فوقها.- تارة يكون الوحي باللقاء واللقاء مرتبة مصونة عند أهلها لا تذكر يتلقى فيها الأمر الإلهي بالواسطة و تارة بالإلقاء وهو ما يعرف بالنفث[4]. - الوحي بالنيابة: وهو وحي الأحاديث القدسية.- وحي بالإلقاء:الذي هو الإلهام ولا يعلم صاحبه من أين دخل عليه وهو المشار إليه بقوله تعالى:﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً ﴾[5]. ﴿ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[6].وهذا

---

1 صادق سليم صادق،المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا،مكتبة الرشد الرياض ،ط1،1994،ص259.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص239.

3 المصدر نفسه،ص240.

4 المصدر نفسه ،ص239

5 سورة الكهف، الآية 65.

6 سورة العلق، الآية 05.

كله حقائق الإلقاء بطريق الإلهام ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾[1].وقوله تعالى أيضا: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[2]و هذا النوع لا يعرف إلا عن طريق الذوق[3]. – من الوحي ما يكون عن طريق الورود: فحين يرد الوارد يلقي إليه من التعريفات و الأسرار و العلوم و يعتبر الشيخ أن الناس على قدر مراتبهم ودرجاتهم في تلقي هذا الوحي[4].

– **الرؤيا:**الرؤيا في اللغة ما يراه النائم في منامه وجمعها الرؤى و تعني الأحلام[5].ولقد كان للرؤى دور مهم في حياة المسلمين عامة، على المستوى الديني والفكري وللمتصوفة خاصة، حيث يربطون الأحلام بما وراء العقل[6].ويعتبر الصوفية الرؤى صنف من أصناف علوم الأسرار التي يطلعهم الله تعالى عليها كشفا أو إلهاما، كجزء من وراثة النبوة[7].

أما الشيخ احمد التجاني فينظر أن الرؤياّ عبارة عن خواطر ترد على العبد،أثناء النوم حيث يقوم الملك المسؤول أو الموكل إليه شؤون الرؤيا بصياغة صورة للرائي تناسب ذلك الخاطر على قدر ما يراه في الصورة المتخيلة[8]. ويعتبر الشيخ أن الرؤيا تابعة لقوة المخيلة أو ضعفها، اللذين يربطهما الشيخ بصفاء القلب فإذا كان القلب تام الخلوص إلى الحضرة الإلهية متمكنا من صفاء اليقين، صاغ له الملك أجسادا لخواطره على قدر صفائه، وعلى هذا الصفاء يمده من الغيب بعلم لدني يعطيه العلم بتلك الصور وتعبيرها أي تفسيرها وتأويلها[9].والتعبير إذا كان صحيحا بالنسبة للشيخ فإنه يضاهي الكشف الصحيح.والرؤيا تعتبر

1 سورة القصص ،الآية 07.

2 سورة النحل، الآية 68.

3 علي حرازم، المصدر السابق،ص240.

4 المصدر نفسه، ص240.

5 ابن منظور،المرجع السابق،ص 979.

6 محمد الكستران الحسينس،الرؤى والأحلام في المنظور الصوفي، دار القادري للتوزيع والنشر،ط1،2007،دمشق،ص ص27-28 .

7 المرجع نفسه،ص33.

8 علي حرازم،المصدر السابق،ص ص 39-40.

9 علي حرازم،المصدر السابق ،ص ص 39-40.

اطلاع على أمور الغيب، حيث إن أراد الله ذلك أمر الملك الموكل بالرؤيا أن يصوغ له جسد على نسبة ذلك الغيب، الذي وقع به الإخبار، كما تعتبر الرؤيا وحي الهي يوحيه للروح المتمكنة من حضرة القدس، ويعطيها العلم معه بصورة الشيء المركب وما تأويله و ما يراد منه[1].

كما يذهب الشيخ إلى أن الرؤيا تكون إما من عالم الخواطر، وإما من عالم الوحي، والوحي فيها كاليقظة للروح المتمكنة من الصفاء أو من عالم النور وهو شامل لعالم الخواطر وعالم الوحي[2].

يتضح من خلال ما سبق أن الشيخ يربط بين الرؤيا والخيال، أي أن هناك علاقة جد وطيدة بينهما، وهذا ما ذهب إليه ابن عربي حين اعتبر أن الخيال يؤدي أكبر قسط من وظيفته أثناء النوم ،ويعود سبب ذلك إلى أن الخيال يكون متسعا أثناء النوم لغياب العقل أولا ولغياب المدركات الحسية ثانيا، بهذا يتوسط الخيال المعقول والمحسوس[3]. وفي هذا يقول ابن عربي:« لما وصل الخلق إلى الإنسان الكامل الذي أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم ...جعله على ثلاث مراتب :عقل وحس وهما طرفان وخيال وهو البرزخ بين الحس والمعنى»[4].كما نجد أيضا أن الشيخ يربط قوة المخيلة بصفاء القلب الذي لن يكون إلا بالابتعاد عن الملذات والشهوات وربما يكون في هذه الفكرة يقترب من ابن عربي، حين اعتبر أن الخيال قوة إنسانية حيث أمر الإنسان أن يحافظ على هذه القوى ولن يكون ذلك إلا إذا تحفظ الإنسان في غذائه أي يقلل من الغذاء وينظر أيضا في صلاح المزاج وإلا اعتلت القوى وضعفت وفسد الخيال والتصور[5]. وما يبدو من خلال هذا أن الشيخ متأثر بابن عربي أيما تأثر بالإضافة إلى هذا فانه يعتبر أن الرؤيا وتأويلها الصحيح تكون بمثابة الكشف الصحيح الذي يطلع من خلاله السالك على الغيوب التي شاء له الله أن يعلمها وبالتالي تحصل له المعارف.

---

1 المصدر نفسه، ص39- 40.

2 المصدر نفسه،ص40.

3 ابن عربي، المرجع السابق،ص38.

4 ساعد خميسي، المرجع السابق،ص166.

5 ابن عربي:المرجع السابق،ص38.

– **الخواطر:** في اللغة هي ما يرد على البال والوهم، ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر وله معنى الهواجس[1].أما في معناها الاصطلاحي فلا يختلف كثيرا عن معناها اللغوي فالخاطر ما يرد على القلب والضمير من الغيب، خطابا ربانيا أو ملكيا أو نفسيا أو شيطانيا من غير إقامة، وقد يكون بوارد ولا تأمل لك فيه[2].ومن هذا يتضح أن معنى الخاطر عبارة عن خطاب مصدره الله، وهو القسم الرباني أو الملك وهو القسم الملكي أو مصدره النفس وهو النفساني أو مصدره الشيطان وهو الشيطاني ويقصد من غير إقامة بمعنى انه لا يطول استقراره في القلب حيث يذهب الطوسي إلى أن الخاطر تحريك السر لا بداية له وإذا حضر بالقلب لا يثبت ويزول بخاطر آخر[3].ويعتبر الشيخ أن الخاطر هو ما يخطر على القلب.وعددها عند الشيخ سبعون ألف ويعتبرها –كما سلف الذكر عند جل الصوفية– مقسمة على أربعة اقسام: الشيطاني: وهي ما يلبسه الشيطان عند دخوله للقلب ويلقي له من وساوسه حيث لا يدعو إلا إلى مخالفة الحق[4].النفساني:وهو ما تلبسه النفس ولا يأمر إلا بالانهماك في الشهوات ، سواء كانت محرمة أو مباحة وهو صعب لا يزول إلا بالمجاهدة[5].أما الملكي:وهو ما يدخل معه الملك ولا يأمر إلا بالخير من فعل أو قول.أما الرباني فإنه لا يأمر إلا بالتعلق بالله والزهد فيما سواه[6].وهذه الخواطر لا يميزها إلا العارفون لأن قلب العارف مجرد عما سوى الله، وخواطره لا تكون إلا من قبيل الخاطر الملكي، والرباني لطهارة القلب الذي ترد عليه. أما القلوب المحجوبة والتي تحجبها إما الشهوات، وإما الانشغال بغير الله. وأيضا القلوب نصف المحجوبة وهو ما بين المحجوب والمفتوح عليها ويمكن أن يحمل الخاطر مع الوارد[7].

– **الهواتف[المكالمة الإلهية]:** الهاتف في معناه: سماع خطاب بواسطة الأذن قد يكون مناما أو في حالة بين النوم واليقظة أو في اليقظة بصوت مسموع، يسمع الصوت ولا يرى صاحبه، والهاتف عند الصوفية من

1 ابن منظور:المرجع السابق،ص1145.

2 فؤاد غنيم: المرجع السابق،ص314.

3 الطوسي، المرجع السابق،ص17.

4 علي حرازم، المصدر السابق،ص109.

5 المصدر نفسه،،ص109.

6 المصدر نفسه،ص110.

7 المصدر نفسه،ص110

أسباب تصحيح المعاملات وتزكية النفوس ، وتلقي المعرفة[1].والهاتف في نظر الغزالي منظوم يقرع السمع، شرطه صفاء القلب ويحدث يقظة[2].

حين سئل الشيخ عن المكالمات التي جاء بها الصوفية، فقال:أنها من رحمة الله بعبده ويكون ذلك بإزالة الحجب، حيث يخطفه عن حسه حتى يغيب عن كل شيء حتى ذاته، ولا يدري أين هو في ذلك الحال، وفي هذه اللحظة يسمعه الله كلامه ما قسم له.

ولكن الشيخ يرى أن سماع كلام الله يكون من غير حرف ولا صوت كما أن المكالمة قد تكون في عوالم العبد اللطيفة، وهي مراتب الروح من السر والخفاء والإخفاء وسر السر، فيغيب غيبة مثل الولي حتى لا يشعر بشيء من الكون حتى ذاته. ثم يرده إلى حسه، وحين يصحا العبد عن غيبته يجد عنده كلاما في سره و يعلم جميع ما شاهده في الحالتين، والعبد يعبر عن ذلك الكلام بالكلمات المناسبة التي يريدها، وهذه المكالمة في نظر الشيخ لا تكون إلا للأولياء. أما مكالمة الأنبياء فتكون في نظر الشيخ يكون فيها الإنسان في غاية العقل والصحو وهذا لكمال أنبيائه[3]. ويختلف تعريف الشيخ للهاتف ، عن ما عرفنا به الهاتف حيث اعتبر أنه يسمع بالأذن.فعند الشيخ يكون السمع لكل أجزاء الجسم حيث يقول :« وسماع كلام الله لمن سمعه لا بإذن فقط بل بجميع أجزاء ذاته كلها حتى تصير كل ذرة تتلذذ مثل جميع ذاته بكمالها»[4].

-**رياح الصبا:**رياح الصبا عبارة عن نور المنن الوارد من حضرة الحق، وهذا النور يكون حاملا الأنوار القدسية والأحوال العلية والأخلاق الزكية، والطهارة والصفا والغرق في بحر اليقين، ولقد عبر عنها الشيخ مثلما عبر عنها أيضا أو ما يحمل معناها السهروردي البغدادي الجذب وهي عند الأخير اجتباء صرف[5].ويأتي هذا النور بيد الألطاف الإلهية[1].ويفتح هذا النور على من أحبه واصطفاه من خلقه وأهله

1صادق سليم صادق،المرجع السابق،ص530.

2 أبوحامد الغزالي: إحياء علوم الدين،ص 286.

3 علي حرازم،المصدر السابق،ص110.

4 المصدر نفسه،ص110.

5 عبد الله الشاذلي، السلوك والدافع والتلقي،دار الآفاق العربية،ط2006،1، ص206.

لمطالعة الحضرة الإلهية لا عن مجاهدة، حيث إذا ورد هذا النور على الروح أو على القلوب أو على الأسرار أخذتها،و جذبتها إلى الحضرة قهرا حتى لا تقدر على التخلف عنها لحظة وفي هذه الحالة لا يكون العبد بحاجة لا إلى شيخ وقد لا يتأثر بهمة شيخ[2].

ويعتبر السهروردي البغدادي هذه الحالة التي يعبر عنها الشيخ الجذب هو مجذوب مجرد[3] . أو مطلق حيث تتحقق فيه للشخص تشوقات قبل الاجتهادات، ويسهل عليه في هذه الحالة الخوض في التصوف[4]، أما الثاني فهو مجذوب متدارك بالسلوك ويشترط في جذبهم الإنابة والتقرب إلى الله بكل أنواع المجاهدات، ولكن قبل ذلك يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين[5].وبأثر ذلك يتذوق العبد العلم اللدني، وعلى هذا الأساس تعتبر المعرفة الكشفية معرفة مطلقة يقينية بمعنى فيها يتجلى اليقين وهذا ما يدفعنا إلى معرفة اليقين ومعناه ومراتبه عند الشيخ.

ب_اليقين عند الشيخ ومراتبه: تولي الصوفية أهمية لليقين من الوجه الذي يولونه للكشف والمعارف التي يصلون اليها عن طريقه، لأنه بواسطة اليقين يتحقق لهم الاطمئنان بما وصلوا إليه ويجنبهم الشك والريب، ويحقق للنفس السعادة الأبدية[6].لأن اليقين هو ما يضاد الشك، فجل الصوفية يعرفون اليقين بأنه ما لم يبق معه أدنى شك أو ريب فيعرف بأنه :« أن اقل اليقين إذا وصل إلى القلب يملأ القلب نورا وينفي عنه كل ريب، ويملأ القلب به شكرا، ومن الله تعالى خوفا» [7]. كما يعرفه الجنيد بقوله:« اليقين ارتفاع للريب في مشهد الغيب» [8].

1 علي حرازم،المصدر السابق، ص110.
2 علي حرازم،المصدر السابق، ص110.
3عبد الله الشاذلي،المرجع السابق، ص206.
4 ساعد خميسي،المرجع السابق، ص194.
5المرجع السابق، ص206.
6 ساعد خميسي،المرجع السابق، ص 351.
7 عبد الكريم القشيري، المصدر السابق،ص318.
8 المرجع نفسه،ص318.

وعلى هذا كان اليقين غاية الصوفية و مرادهم،ومن أجله تحملوا مشاق الطريق والمجاهدة ليفوزا بالسعادة وطمأنينة النفس، واليقين ثلاث درجات،علم،حق وعين.يقول القشيري عن هذه الدرجات الثلاث:« فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان شرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان وحق اليقين ما كان بغت العيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف »[1].

ويعتبر الشيخ احمد التجاني أن اليقين هو زوال الريب والوهم عن الإيمان. ويظهر هذا في قوله: « هكذا اليقين كان أولا إيمانا، فما زال ينتقل رتبة فرتبة إلى أن زال الران والريب والوهم »"[2]. ويفرق الشيخ بين اليقين والإيمان، فالإيمان عنده نور يقذفه الله لمن اختصه من خلقه فبتلك الأنوار عرفه وآمن به من آمن. ويضرب مثالا يفرق فيه بين اليقين والإيمان، حيث اعتبر مرتبة الإيمان بمثابة اللبن بالنسبة للحليب، ومعروف أن اللبن يكون مختلطا بسمنه وزبدته، لذلك فهو ليس بالنقي، أما مرتبة اليقين فهي بمنزلة السمن الذي يكون كامل الصفاء. ويعبر الشيخ عن هذا المثال بقوله: «الفرق بين الإيمان و اليقين، أن رتبة الإيمان في منزلة اللبن للحليب، ومرتبة اليقين في مرتبة السمن إذا كمل خلوصه وصفاؤه، فإنه كان أولا حليبا مختلطا صفوه وغثاؤه، ثم انتقل رائبا فزالت عنه المائية التي صحبته من الجسد، فلما زالت عنه اللبنية التي هي مع السمن بمنزلة النخالة من الدقيق، فلما زال زبده زال عنه ما بقي من القشور، وعليه ظهرت صورة السمنة في غاية الصفا والتجوهر»[3]. كما يضرب الشيخ مثال اليقين أيضا بالشمس ما لم تطلع فالإنسان مؤمنا بطلوعها، ولكن ما إن تسطع ولم يبق اثر للظلام، وهنا يكون الشخص متيقنا من طلوعها ووجه الشبه في هذا المثال أن صاحب اليقين على حد قول الشيخ سلبه الله صورة الغير و الغيرية ولم يبق في حسه وادراكاته، وذوقه إلا الحق محضا سبحانه وتعالى من كل وجه وبكل اعتبار[4].

1 عبد الكريم القشيري،المرجع السابق، ص144.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص 256.

3 المصدر نفسه، ص257.

4 المصدر نفسه ، ص 256.

لا يخرج الشيخ على جملة المتصوفة في تصنيف مراتب اليقين إلى : علم اليقين و حق اليقين و عين اليقين.

من خلال تعريف القشيري يتضح أن علم اليقين هو ما يكون عن طريق البرهان أو الاستدلال،وهو أيضا ما ذهب إليه ابن عربي حين اعتبر أن علم اليقين هو ما يتحقق عن طريق النظر والاستدلال باستعمال العقل[1]. ويتضح من خلال هذا أن علم اليقين هو علم فلاسفة الإسلام، ويذهب ابن عربي إلى أن علم اليقين يختص بمعرفة الألوهية لله دون إدراك الذات وتنزيهه سبحانه وتعالى عن التشبيه والتجسيم[2]. أما عند الشيخ فان علم اليقين هو تبدي الحقائق من وراء ستر رقيق ومثالها مثال من ينظر إلى النار ويعرف أنها محرقة طابخة ومسخنة[3]. وربما لا يبتعد الشيخ كثيرا عن بن عربي في هذا لأن معرفة النار محرقة هي معرفة عقلية وليست حسية، لأنه لو وصل إلى الإحساس بها لانتقلنا إلى مرتبة عين اليقين[4]

– عين اليقين:وهي مرتبة بمنزلة من وصل إلى النار، وإنكوى بها، وذاق حرارتها ولكن في هذه المرتبة فإن العبد لا يعطي المراتب حقها ولا يستوفي العلم بخواصها ولكن فيه تتكشف الحقائق من غير حجاب ولا خصوصية[5].

_ حق اليقين: في هذه المرتبة ترتفع كل الحجب وتغيب كل الرسوم، فيرى العبد الله ذاتا وألوهية، لذلك تعتبر هذه المرتبة مرتبة الفناء، ويمكن أن نطلق عليها استنادا إلى فهمي للمعنى الذي ذهب إليه الشيخ وحدة شهود. ويعتبر الشيخ أن هذه المرتبة هي للصديقين والعارفين، لأنهم خرقوا الحجب وبلغوا باطن الإلوهية، وأدركوا باطن الأسماء والصفات. فأفاض الله عليهم، فخطفوا عن دائرة البشرية وصارت جميع حركاتهم، وسكناتهم بالله محضا[6]. يقول الشيخ:«مثال حق اليقين مثال من ألقي في النار برمته، وكانت في

1 ساعد خميسي، المرجع السابق، ص252.

2 المرجع نفسه، ص252.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص235.

4 المصدر نفسه ، ص236.

5 المصدر نفسه ،ص237.

6 المصدر نفسه ، ص238.

غاية القوة والكبرة فصار يحرق فيها، ففي زمن حرقه لا علم له بغيرها.وكذلك صاحب حق اليقين في نظره ليس إلا الحضرة الإلهية، وإن نظر إلى متفرقات الكون فما في الوجود كله إلا الله سبحانه وتعالى.»

ويعتبر الشيخ هذه المراتب كلها، هي مراتب المعرفة الألوهية فالأولى(علم اليقين) تخوض فيها بالأدلة والبراهين، وهي لجميع الخلق لأنه ليس في الكون بحسب الشيخ من لا يعرف الله، ولكنهم عرفوا فقط ظاهر الإلوهية[1]. أما المرتبة الثانية(عين اليقين) فهم من تبدى لهم باطن الإلوهية، وهي للصديقين الذين بلغوا مرتبة حق اليقين،وهؤلاء لا تكون لهم عنده إلا صفات الله وأسماؤه. ويضيف الشيخ باطن رابع للألوهية وهي مرتبته صلى الله عليه وسلم لا مطمع فيها للأقطاب والنبيين، ولو تبدى منها مقدار ذرة لغيره لصار محض العدم[2].وربما هذا ما اصطلح عليه بن عربي حقيقة حق اليقين والتي يهدف من ورائها إعلاء قيمة، ومرتبة، وبيان كمال الرسول صلى الله عليه وسلم[3]..

من خلال هذا يتضح أن الصوفية عامة، يولون لشخص وذات الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية كبيرة،ويضعون مرتبته فوق البشر، كيف لا و منهجهم مستمد من سيرته، وأخلاقهم هي قبس من نور أخلاقه، وأكثر من هذا فهو مربيهم وكافلهم. استنادا إلى هذا نجد أن تصوف الشيخ وآرائه الفلسفية لا تخلو من هذه الحقيقة، حيث يعتبر أن كمال الأخلاق وكمال المعرفة، في شخصه صلى الله عليه وسلم، فهو الواسطة بين الحق والخلق ومكمن كل المعارف وجامعها[4].

ج- مفهوم العلم و أقسامه عند الشيخ التجاني:كثيرا ما يجمع الشيخ بين العلم والمعرفة، فإذا تحدثنا عن المعرفة عند الشيخ فلا يمكننا أن نختم هذا من دون الحديث عن العلم وأقسامه. فما هو مفهوم الشيخ للعلم وما هي أقسامه؟

---

1 علي حرازم،المصدر السابق ،ص239.

2 المصدر نفسه ،ص239.

3 ساعد خميسي،المرجع السابق،ص355.

4 وفي هذا المقام ارتأيت الحديث عن الحقيقة المحمدية و لكن أخرت الحديث عنها في مجال الوجود وفيه أدرج جوانبها المعرفية.

العلم عامة هو الصفة التي توحي التحصيل من القلب. والعلم هو القلب والمعلوم هو الأمر المحصل، والعالم هو ما أطلعه الله على ذلك لا عن شهود بل عن يقين[1]. في حين يعرف ابن عربي العلم على أنه درك المدرك على ما هو عليه بنفسه سواء كان هذا المدرك في حالة وجود أو عدم،لأن العلم عنده هو تحصيل حقيقة الشيء حتى لو انتقل إلى العدم أو قبل خروجه إلى الوجود من العدم[2].ويعرف الشيخ احمد التجاني العلم على أنه:ملكة تحصل في الشخص بحسب استقرائه جميع وجوه الإشكال، والتلبيس عند ذلك العلم، وأن يأتي فيه بإستشهادات تفصل حقائق ذلك العلم[3]،ومن مجازاته وارتباط لوازمه من ملزوماته، وانفصال ما يوجب الفرق بين متفرقاته، من غير أن يسمع ذلك من مدارسة كتب ولا تعليم معلم ومطالعة كتب،ولا تفهم بل بحسب ما تعطيه القوة الملكية لا الصورة المنقولة عندهم، إما عن قوة ضرورية وإما عن أسماع خبرية[4].

من خلال تعريف الشيخ للعلم يتضح أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة وخاصة المعرفة الكشفية،إذ أنه يعتبر العلم القدرة على حل معضلات علمية، والاستشهاد عليها، ولكن هذه الملكة مصدرها الله، ولا تكون بالتعلم ومطالعة الكتب وفي قوله:إما عن قوة ضرورية،فربما يقصد الشيخ هنا البداهة أو قوة العقل، وتبدو أكثر علاقة العلوم بالمعرفة حين يعدد الشيخ طرق تحصيل العلم، حيث يقول:« طرق تحصيل العلم للخلق من احد أمور ثلاث... »[5] و يحدد طرق تحصيل العلم على أنها:

أما بحاسة من الحواس[6]: وهؤلاء هم الذين سلكوا طريق الحس، واطمأنوا إلى ما دخل في نطاق الحس الإنساني، وبالتالي فقد أنكروا كل ما لم يدرك بالحس[7].وهذه الطريقة في اكتساب العلم مرفوضة عند الشيخ،كما رفضها قبل الغزالي في حملة الشك على معارفه، وعلى رأسها الحسية حيث يقول: « فأقبلت بجد

1 القاشاني،المرجع السابق، ص106.

2 ساعد خميسي،المرجع السابق، ص273.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص88.

4 المصدر نفسه، ص105.

5 سيدي مناشو،المصدر السابق، ص53.

6 المصدر نفسه، ص .56

7 محمد الحافظ التجاني،المرجع السابق،ص16.

بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن اشكك نفسي فيها ،فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا »[1].أما الطريق الثاني فطريق السمع وتبليغ الخبر[2]:والمقصود بالسمع هنا المنقول عن الكتب ومطالعتها،أو عن طريق توارد الأخبار.وطريق الفكر:وهو النظر في أمور معلومات ليتوصل النظر فيها إلى أمور مجهولات، ويمكن أن نطلق على هذا القسم من العلم بالمنطق، لأن القياس المنطقي هو حركة الفكر من أمور معلومة إلى أمور مجهولة، والأمور المعلومة في القياس هي المقدمتين الكبرى،والصغرى والنتيجة هي الأمر المجهول. وهو أيضا غير مقبول كطريق في تحصيل العلم. إما ما يقذفه الله في القلب :أي ما يقذفه الله في قلب العبد بغير حاسة ولا واسطة ولا فكر، ويسمى هذا العلم باللدني، وهو غير منفي على الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا على غيره من النبيين[3].لهذا يقسم الشيخ العلم إلى قسمين:علم لدني: والمراد به العلم الذي لا يمكن أن يحصل عن طريق الحواس ومجاله معرفة الغيبيات حيث يقول الشيخ:«المراد بالعلم اللدني هو الذي نفاه الله عن خلقه في الخمسة وغيرها في الغيبيات» [4].ويضرب الشيخ مثال الخضر عليه السلام، حيث علمه الله علما لدنيا أطلعه من خلاله على بعض غيبه، حيث يقول تعالى﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾[5] هذا النوع من العلم يطلق عليه ابن عربي العلم الوهبي، والذي يعتبره ذلك العلم الذي لا يحصل عليه الإنسان من مطالعة الكتب،بل هي علوم التجليات التي يتلقاها المرء يرفع الحجب بينه و بين خالقه[6].

أما القسم الثاني من العلم فهو المكتسب:وهو العلم الذي يتوصل إليه بأحد أمور ثلاث، إما عن أخبار سمعية، أو ببذل الفكر أو بمعاينة حسية، وهذه الطرق الثلاث بحسب الشيخ غير موصلة للمعرفة بالغيبيات يقول الشيخ: «والعلم المكتسب:الذي يتوصل إليه الخلق بأخذ أمور ثلاث إما عن طريق أخبار سمعية أو ببذل جهود فكرية أو بمعاينة حسية، فهذه الطرق الثلاث هي التي حجر الله على صاحبها أن يعلم الغيب،

1 أبو حاد الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي،مرجع سابق، ص539.

2 سيدي مناشو،المصدر السابق،ص 56.

3 سيدي مناشو،المصدر السابق ،ص57.

4 المصدر نفسه ، ص57.

5 سورة الكهف، الآية 65.

6 ساعد خميسي،المرجع السابق، ص335.

وأما من وهبه الله العلم اللدني، فله بعض الغيب كهذه المذكورات أو غيرها كما في قصة الخضر مع سيدنا موسى عليه السلام»[1].

إن دراسات المتصوفة لم تقتصر على المعرفة،بل تجاوزتها إلى الوجود،على اعتبار أن الله يمثل الوجود المطلق،وللشيخ أحمد التجاني نظرته إلى الوجود،فوجدت أنه لابد من معرفتها.

ثانيا:نظرة الشيخ أحمد التجاني للوجود

لقد كانت اهتمامات الفلاسفة بمبحث الوجود منذ القدم، مرورا بالعصر الوسيط وحتى العصور الحديثة، فاختلفت آراءهم حول أصل الوجود وماهيته، ولقد حظي الوجود باهتمام الفلسفة الإسلامية أيضا، ولعل التصوف لا ينفك في نظر البعض أن يكون جزءا من هذه الفلسفة ، لذلك فإنه لا مناص من أنه خاض في مبحث الوجود لكن بطريقته الخاصة ، ومن هنا يمكن أن نتساءل: كيف عالج الشيخ أحمد التجاني فكرة الوجود ضمن تصوفه ؟

1-أصل الوجود:يرى الشيخ أن أصل الوجود يعود إلى الماء وفي هذا يقول:«وأما الماء فإنه به حياة العالم وبه أصل وجوده إذ الموجودات التي في هذا العالم السفلي، كلما تكونت من الماء، وبه أمدت حياتها فكان كل شيء منها حيا بالماء، وبه تقوم الخيرات، التي في التراب لأن الماء والتراب من أثر الرحمة الإلهية، بما ذكر فيها، وأما النار التي هي أصل اللعين قد جعلها سبحانه وتعالى سهم غضبه، وتجلى فيها بصورة قهره وانتقامه» .[2]هذا فيما يخص أصل الوجود، أما وجود العوالم فإنه يرده الشيخ إلى خمسة :

- **عالم الناسوت** :وهو مرتبة وجود الأجسام الكثيفة.

- **عالم الملكوت:** وهو مرتبة في فيض الأنوار القدسية، وهي من السماء الأولى إلى السماء السابعة،وهو عالم المثل، وعالم الروحانيات والأفلاك.- **عالم الجبروت:** وهو من السماء السابعة إلى الكرسي،وهي حضرة فيض الأسرار الإلهية وهو عالم الأرواح المجردة و عالم الملائكة

---

1 سيدي مناشو،المصدر السابق، ص57.

2 علي حرازم،المصدر السابق، ص 244.

– **عالم اللاهوت:**وهو حضرة ظهور أسماء الله تعالى، وصفاته بأسرارها وأنوارها، وفيوضاتها وتجلياتها.

– **عالم الهاهوت:** وهو حضرة البطون الذاتي و العمى الذاتي[1].

ولقد أرجع الشيخ أحمد التجاني هذه العوالم – شأنه في ذلك شأن ابن عربي إلى الحروف حيث أن لعالم الحروف عند ابن عربي أقسام كأقسام العالم المعروفة[2]. فتسمياته للعالم تقارب كثيرا تقسيمات الشيخ أحمد التجاني. وما تجدر إليه الإشارة أن المعرفة الصوفية قد أبدعت في التوحيد بين المعرفة والوجود، ولا أدل على ذلك أن الحروف تدخل في عالم المعرفة و ذلك من جانب أنها الأساس في اللغة ، لكن وظفوها أحسن توظيف في الوجود،وتعليل إدراج الحروف ضمن مبحث الوجود،كون المتصوفة طمحوا إلى اكتشاف أسرار الكون ،والوجود،والخلق انطلاقا من الحروف،وذلك من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين القول الإلهي:كن،والفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات،فتم الربط بين الأسماء الإلهية وحروف اللغة من جهة،وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى[3].أما تقسيمات الحروف عند الشيخ فهي كالآتي:

أ–الحروف اللفظية : وهي التي يوجد منها عالم الأرواح ، معناه أن كل كلمة تلفظ بها خلق منها ملكا يسبح لله تعالى، فإن تكلم بكلمة من الخير خلق منها ملك رحمة، وإن تكلم بكلمة شر خلق منها ملك عذاب، والحروف اللفظية لا ظهور لها في عالم الحس.

ب–الحروف الرقمية: يوجد منها عالم الحس معناه هو الحروف التي تدرك بالبصر.

---

1 المصدر نفسه، ص ص 34،35.

2 ساعد خميسي، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي: أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف عبد الرحمان تليلي، 2005-2006، ص 112.

3 نصر حامد أبو زيد،المرجع السابق،ص297.

ج–**الحروف الفكرية:** يوجد منها عالم العقل في الخيال معناه يوجد فيها ما يوجد عن حكم التخيل ، أما تخيل العامة فلا يوجد منه شيء، ويقال فيه تمنى، وأما تخيل العارف ، فكل ما تخيله يوجد في الحين والعارفون لهم تصرف بالحروف اللفظية والرقمية، ولهم تصرف بالحروف الفكرية[1].

إن الشيخ أحمد التجاني سواء في تقسيماته للعالم أو للحروف فقد تأثرت بابن عربي ، إذ أنه في تصنيفه للعالم يميز بين اللطيف والكثيف، ويتحدث عما يتوسطهما بما يجمع في عالم الوجود بين الكثافة واللطافة ، أو ما يرقى في عالم المعرفة من المحسوس إلى المجرد، وما ينزل من عالم المعاني في قوالب حسية ، و كذلك عالم الحروف عن أقسامه من العالم المجرد التام الخارج من أعماق النفس إلى المحسوس الخارج من الشفتين.[2]

ولكن الملاحظ هو تعدد الموجودات، وفي الوقت ذاته قد انبثقت عن واحد واجب الوجود بذاته،وهي المسألة التي حيرت الفلاسفة كثيرا، أي كيف تصدر الكثرة عن الواحد؟وكل فسرها بمنظوره ،أما المتصوفة فقد فسروها بأن هناك وحدة في الوجود ، التي فهمت في الكثير من الأحيان على أنها اتحاد وحلول، ولكن رغم ذلك تظل فكرة الاتحاد والحلول مغلقة عن الفهم بالنسبة إلى العقل الفلسفي وهذا دفع بنا إلى فتح باب التحدث عن الإتحاد و الحلول وختمناها بوحدة لوجود.

2– الحلول و الإتحاد: لقد اتخذت العديد من النظريات والشطحات الصوفية كذريعة لرفض التصوف وأهله جملة،دون تمييز في ذلك بين صحيحه وفاسده ، وأبرز الشطحات الصوفية القول بالحلول و الإتحاد ، ولقد سعى العديد من المتصوفة لتنقية العقيدة الصوفية من الشوائب الدخيلة والغريبة عنها، والتي لا تتماشى مع روح الشريعة الإسلامية ونعني بذلك نظريتي الحلول والاتحاد، لعل الشيخ أحمد التجاني من أولئك الذين حملوا لواء الدفاع عن المتصوفة من الاتهامات الموجهة إليهم، ومن هنا يمكن التساؤل: ما مضمون نظريتي الحلول والإتحاد ؟وما موقف الشيخ أحمد التجاني منها ؟وما هو التفسير الذي وضعه للشطحات التي تدل على الحلول والإتحاد.

1 علي حرازم،المصدر السابق، ص 225.

2 ساعد خميسي، المرجع السابق، ص ص 91،92.

أ-الحلـول:

- مفهوم الحلول : ويعني أن الرب قد حل في العبد أو أن العبد قد حل في الرب[1]، وقد كانت بدايته مع بعض المذاهب الهندية والفارسية والأفلاطونية المحدثة[2] ومنها انتقلت إلى الفكر الإسلامي وبالتالي فهي دخيلة في نظر البعض ، وهذا ما زاد من شدة نقدها ورفضها.

مذهب الحلول: وهو المذهب القائل بأن كل شيء إلهي وأن الله والطبيعة حقيقة واحدة، والغالب نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعرية أكثر مما نجدها نتيجة برهان فلسفي[3]. ومن أشهر المتصوفة الذين اتهموا بفكرة الحلول: أبو الحسن النوري، وأبو منصور الحلاج[4]. ولقد التصقت هذه التهمة بالحلاج أكثر من غيره، ذلك لأن النوري قد دافع عن نفسه ، ووضح المقصود بأقواله ، وإشارته مبعدا عنها كل مدلول حلولي، ومؤولا إياها بما يتوافق مع الكتاب و السنة[5]. فنسب هذا المذهب إلى الحلاج الأمر الذي أدى إلى مقتله، ومن أقوال الحلاج التي يدل ظاهرها على الحلول قوله:«من هذب نفسه في الطاعة ، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي درجات المصفاة حتى يصفو على البشرية فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حل في روح الإله الذي حل في ابن مريم، ولم يرد حينئذ شيئا إلا كان ما أراد، وما كان جميع فعله فعل الله تعالى»[6]ولقد عثر على العديد من الكتابات للحلاج، جاء فيها ما يدل على مذهب الحلول،ولكنه برر المقصود بها،أنه عين الجمع و فناء الفناء[7].ومن أشعار الحلاج التي تدل على الحلول

1 أبوحامد الغزالي، المقصد الأسني لشرح أسماء الله الحسنى، تحقيق محمد أبو العلاء، مكتبة الجندلي، (د-ط)، (د-ت)، ص 149.
2 طاطاو شريف، المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية، 2000-2001.

3 مجدي عزيز إبراهيم، موسوعة التدريس، ج4، (ع-م)، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، (د-ط) (د-ت)، ص 1722.
4 محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي،دار النهضة العربية،بيروت،1984،ص 96.
5 المرجع نفسه، ص 120.
6 البغدادي، المرجع السابق، ص 263.
7 محمد جلال شرف،المرجع السابق، ص 220.

جبلت روحك في روحي كما جبل العنبر بالمسك الفنك

فإذا مسك شيء مسنـــــي فإذا أنت أنا لا نفتـــرق

و من أشعاره أيضا :

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنـــا

ب–الإتحاد :

– مفهوم الاتحاد: ويعني أن العبد و الرب، قد صار كلاهما شيئا واحد، وأصول هذه الفكرة تعود إلى الديانة الهندية، ومنها انتقلت إلى الفكر الإسلامي، وبالتحديد إلى مذهب المتصوفة، على غرار بعض النظريات الصوفية الأخرى كالحلول، وأشهر القائلين بنظرية الإتحاد أبو منصور الحلاج، وذلك من خلال نظرة خصومه وأعدائه، اعتمادا على ظواهر أقواله وأشعاره، منها تلك التي تم الإشارة إليها في نظرية الحلول، وتلزم الإشارة إلى أن نظريتي الإتحاد والحلول متقاربين، فإن القول بالحلول يتضمن الاعتقاد بالإتحاد و العكس صحيح.[1]

أما فيما يخص موقف الشيخ أبي العباس منهما ، فإن المتتبع لآرائه،وأعني المتمعن في جواهر المعاني، يتبين أن الشيخ التجاني لم يقر بالنظريتين السابقتين، ويتجلى موقفه منهما من خلال شرحه للبيتين الشعريين اللذان قالهما أحد العارفين، وهما :

عينان عينان لم يكتبهما قلم في كل عين من العينين نونان

نونان نونان لم يكتبهما قلم في كل نون من النونين عينان

1 طاطاو شريف، المرجع السابق، ص 354.

فمن خلال شرحه، أظهر أن العين الأولى هي عين الواجبة الوجود لذاتها،أما العين الثانية فهي الجائزة الوجود من حيث تعلق المشيئة بوجودها،أما النونان:فالأولى أنانية الحق، والثانية أنانية العبد، إذ أنه انمحت بالنسبة للعبد الذي تنزل به السر القدسي، بما صحبه من أنوار إلهية.بذلك السر والنور أراه الله بسببها محو دائرة الغير والغيرية ، فلم يبق في شهود العبد إلا أحد في أحد بسلب التعدد بكل وجه وبكل اعتبار بحيث يقول :« فإذا نظر في الله لم ير إلا نفسه ، و إذا نظر في كل شيء ، لم ير إلا ما نظر في نفسه و هذا هو المعبر منه بالجمع الكلي أو الاتحاد الحق ».[1]

وكل ذلك حدث بسبب النور الذي غطى عليه، ما كان يجده قبل وجوده فالأنانيتان قائمتان فيه إدراكا ذوقيا حسيا، وشهودا يقينيا، فهذه العين التي فيها نونان، نون أنانيته، ونون أنانية الحق، وإذا نظر في الله ، نظر عين الحق عين نفسه، ووجد في عين الحق نون أنانية الحق، ونون أنانيته لإتحادهما في مشهده القدسي، وهذا سر من أسرار الغيب ، لا تدركه لا العقول، ولا القوى البشرية وإنما ينال بالذوق ... ويطيل الشيخ في شرح البيت الثاني ومختصره:النون الأولى أنانيتك ، لأنك إن قلت أنا في هذا المحل وجدت عينك هي القائلة ، ووجدت عين الحق هي القائلة وعينك هي القائلة لإتحادهما في نظر واحد.[2]

ولكن الشيخ ينتقد هذه الأبيات، وفيها يقول: « جل الله أن يكون هذا في شهوده، بل علمه سبحانه وإدراكه وراء هذا لا تلتبس عليه الأحوال، ولا تختلط عليه العبودية بالربوبية، فأنانية الحق هنا تجد، فيها عينك وعينه ثابتين بنظر يقيني وكشف عياني »[3]

و من هنا يتضح نبذ الشيخ أحمد التجاني لنظريتي الإتحاد و الحلول ، واعتبرهما من شهود العبد فقط ، أما الربوبية فهي لا تختلط بالعبودية. ويتجلى رأيه أكثر، في هاتين النظريتين من خلال تفسير للحديث القدسي «.... فإذا أحببته كنت سمعه ...» ويقول فيها: «يشهد العبد قوة إلهية كأنه هو وليس هو، ولكنه سبحانه وتعالى أفاض عليه من أنوار صفاته وأسمائه لعلو مقامه ... فهو ينظر بالله كأن ذاته ذات الله تعالى، ويسمع بالله وعلامة هذا النظر والسمع بالله ففي النظر، ينظر الوجود كله من عرشه إلى فرشه

---

1 علي حرازم،المصدر السابق، ص 73.

2 علي حرازم،المصدر السابق ، ص 72.

3 المصدر نفسه، ص 73.

حيث لا يخفى منه ذرة واحدة، ويراه كالجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة فلا يختلط عليه المرئيات، وإن اختلطت أحوالها وأوضاعها وحركاتها وألوانها»[1].ويقول في موقع آخر أن الذات العلية جلت وتقدست،أن يكون بينها وبين شيء خلقته اتصال، بل الوجود كله في قبضته وبين يديه سبحانه وتعالى، فإذا كان الشيخ رفض مجرد الاتصال، فما بالك بالإتحاد والحلول .

ما يمكن أن نضيفه في ختامنا لرأي الشيخ في الإتحاد والحلول – تفسير أبي العباس لبعض الشطحات،ونعني بالتحديد قول أبي يزيد البسطامي:سبحاني ما أعظم شأني، إذ يقول:«إن الحضرة القدسية في غاية الصفا، لا تقبل التلويث بأي وجه من الوجوه، فإن من دخلها غاب عن الوجود كله فلم يبق إلا الألوهية المحضة، حتى نفسه تغيب عنه، ففي هذا الحال، لا نطق للعبد، ولا عقل ولا هم، ولا حركة ولا سكون، ولا رسم ، ولا كيف،ولا أين ، ولا حد ، ولا علم، فلو نطق العبد في هذا لقال : لا إله إلا أنا سبحاني ما أعظم شأني ، لأنه مترجم عن الله عز وجل».ولقد وضح الشيخ نظرة هذه بقول يزيد البسطامي السالف الذكر، وشرح الظرف الذي كان فيه، وقال الشيخ أن أبي يزيد قال قولته المشهورة وسط أصحابه، فهابوا أن يكلموه، وعرفوا أنه غائب فلما صحا من سكرته، وتحققوا من صحوه أخبروه بما سمعوه عنه، فقال:ما علمت بشيء،وهل قتلتموني في تلك الحالة ، فإنكم لو قتلتموني لكنتم غزاة في سبيل الله وكنت شهيدا، فقالوا له لم نقدر على ذلك، ويختم الشيخ قوله بما نصه: « إن الحضرة الإلهية في غاية الصفا لا تقبل الغير والغيرية، لأن الله إذا تجلى بكمال جلاله للعبد أماته عن جميع الأكوان فلا يقبل لا غير ولا غيرية ، فهذا غاية الصفا »[2] .

ولعل خير شرح لما قاله الشيخ، ما ذهب إليه محمد الحافظ التجاني، حيث اعتبر أن الحياة بالله هي الحياة و ليس في الشريعة حرج على من غاب عقله بحل، فكيف بمن يذهل عقله في ربه بسبب الذكر المندوب ، لذلك أوجب أن تغدر هؤلاء القوم، ولقد اعتبر الصوفية أن ما قيل في مثل هذه الحال لا يعتبر أساسا في طريق القوم، و صاحبه مغلوب أوجب أن نعذره،و هو نفسه يتبرأ من أقواله عندما يصحو لأن

1 المصدر نفسه، ص 13.

2 علي حرازم، المصدر السابق ، ص 17.

قوله لا يطابق الحق1. إذ أن في هذه الحال ينسى العبد العوالم، ونفسه، ولا يرى وجودا لغير الحق ولقد ضرب مثالا بالعاشق الذي لا يشعر بما حوله، عندما يسترسل في الحديث مع معشوقة فيغيب عن الوجود، فيقول:« فأولى وأولى من أخذته صولة الأنس، واحتوته أسرار القدس، فأحرى أن يغيب ولا يرى في الوجود كله إلا الله » ويسترسل قائلا: «ليس من أحب الحق بطاقته، كمن أحبه فوق طاقته » ولقد اعتبر محمد الحافظ التجاني، وحدة الشهود حال كحال من سكر، فرأى جسمه ملأ البيت، وجسمه كما هو، وإنما ملأه في نظره حال سكره، وعندما يزول السكر يدرك الأمر على ما هو عليه، وفي هذا يستند محمد الحافظ التجاني إلى قول ابن عربي: « شهود عبد و رب و كل عارف نفي شهود العبد في وقت ما فليس هو بعارف، وإنما هو في ذلك الوقت صاحب حال ، و صاحب الحال سكران لا تحقيق عنده.»2

من خلال ما سبق يظهر أن المتصوفة يعبرون عن أحوالهم بواسطة الشطحات والتي هي في حقيقتها لغة، لكنها لغة صوفية تحمل من الرمز الكثير، وبالتالي تكون المعرفة الصحيحة بهذه الشطحات، ونقصد بذلك تلك التي تتعلق بالإتحاد والحلول، الفيض، استقلالية واجب الوجود عن الموجودات، من خلال المعرفة الصحيحة باللغة (الأقوال وتأويلها تأويلا صحيحا)،وبهذا يمكن القضاء على التهم الموجهة إلى الصوفية، ويبعد سوء الفهم، ولكن ما يمكن أن نشير إليه أيضا أنه ليس من السهل تأويل تلك الأقاويل وذلك نظرا لصعوبة اللغة، ولا نجد أفضل من قول البوني دليلا على ذلك إذ قال:«لا تظنن أن سير الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلي،وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي.»[3] إن الحديث عن الاتحاد والحلول،يدفعنا إلى الحديث عن وحدة الوجود،وهل وجدة الوجود شيء آخر غيرهما؟

3-أحمد التجاني و وحدة الوجود: يقول أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: «التصوف الفلسفي لا يمكن اعتباره فلسفة، لأنه قائم على الذوق كمالا بمكن اعتباره تصوفا خالصا لأنه يختلف عن التصوف الخالص، في أنه معبر عنه بلغة فلسفية، ويهدف إلى وضع مذهب في وحدة الوجود أساسا فهو بين البين»[4].

1 محمد الحافظ التجاني، المرجع السابق، ص ص 199-200.

2محمد الحافظ التجاني، المرجع السابق ، ص ص 200-201.

3 محمد بن بريكة،المرجع السابق، ص 160.

4 أبو الوفا الغنيمي التفتزاني،المرجع السابق،ص93.

ومما لا شك فيه أن وحدة الوجود هو الحقل المعرفي الذي تتداخل فيه الفلسفة مع التصوف،حيث من خلالها يتجلى الذوق الممزوج بالعقل، وعلى هذا تعتبر وحدة الوجود من أعقد المسائل في الفلسفة والتصوف على حد سواء. ولما نكون بصدد استقراء كل ما يمكن استقراؤه من مظاهر الفلسفة في تجربة الشيخ أحمد التجاني، وجدنا أن إدراج وحدة الوجود ضمن هذا الحقل بالذات أمر لا مفر منه، ومن هنا يمكن أن نتساءل :ما هو موقف الشيخ من وحدة الوجود؟

يكاد الإجماع ينعقد كما رأينا في غير هذا الموضع، على أن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة،إلا مع الشيخ الأكبر محي الين ابن عربي،والأكثر من هذا أن الإجماع يكاد ينعقد أيضا على أن هذا المذهب قد انتقل من المغرب إلى المشرق على يديه هو وعبد الحق بن سبعين ،حيث قاما بنشر تعاليم هذا النوع من التصوف هناك[1].

ومع هذا هناك من يرى أن فكرة وحدة الوجود سابقة عند ابن عربي، مهدت لظهور مذهبه وقد اقتصرها البعض على مدرسة ابن مسرة الأندلسي، حيث انتقل أثر هذه المدرسة إلى المرية وفعل فعله في متصوفيها،حيث أصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية الذين يقول بوحدة الوجود[2].

وكخلاصة يمكن القول أن وحدة الوجود هي نظرية فلسفية عقلية،تلغي الثنائية بين الحق والخلق، ويتجلى الوجود واحدا، لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي[3].فنظرية وحدة الوجود تذهب إلى أن لا موجود إلا الله، ومع ذلك فتتعدد بتعدد التعينات تتعددا خفيفا واقعا في نفس الأمر، وهذا التعدد لا يوجب تعدد في ذات الوجود[4]. ولقد تم التطرق إلى وحدة الوجود عند ابن عربي وكذا الوحدة المطلقة عند ابن سبعين في غير هذا الموضع، ولكن ما حقيقة وحدة الوجود عند الشيخ أحمد التجاني ؟

يعتبر الشيخ من المتصوفة الذين انتصروا لوحدة الوجود، حيث ظهر هذا في أكثر من موضع في وكلامه، حيث يرى الشيخ أن الأصل في كل ذرة في الكون هي مرتبة للحق سبحانه وتعالى،يتجلى فيها بما

1 عبد القادر أحمد عطاء،التصوف الاسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي،ط1،دار الجيل بيروت،1987،ص345.

2عبد القادر أحمد عطاء ،المرجع السابق،ص346.

3 جميل صليبا،المرجع السابق ،ص559.

4 قمر كيلاني، المرجع السابق، ص ص105-106.

شاء من أفعاله وأحكامه.والخلق كلهم مظاهر أحكامه وكمالات ألوهيته، فلا ترى ذرة في الكون خارجة عن هذا الأمر[1].وبالتالي فإن جميع المخلوقات مراتب للحق يجب التسليم له في حكمة وفي كل ما أقام فيه خلقه لا يعارض في شيء،ثم حكم الشرع من وراء هذا يتصرف فيه ظاهرا لا باطنا. وهذا لن يكون بحسب الشيخ إلا لمن عرف وحدة الوجود،حيت يشاهد فيها الفصل والوصل، والفصل عند الشيخ المتفرقات،وهي الكثرة، أما الوصل فهي الوحدة بمعنى أن وحدة الوجود نشاهد فيها الوحدة والكثرة، فالوجود عين واحدة لا تجري فيها على كثرة أجناسها وأنواعها،ووحدتها لا تخرجها عن افتراق أشخاصها بالأفكار والخواص ، وهو ما يعبر عنه جل العارفين بأن الكثيرة عين الوحدة والوحدة عين الكثيرة[2]. فالشيخ يعتبر أنه من نظر إلى كثرة الوجود، وافتراق أجزائه نظره عينا واحدة على كثرته،ومن نظر إلى عين الوحدة نظره عينا واحدة على كثرته،ومن نظر إلى عين الوحدة نظره متكثرا لا غاية له من الكثرة، وهذا النظر بحسب الشيخ لا يكون لغير العارف من أصحاب الحجاب كما أنه اعتبر أن هذا من قبيل الذوق لا الرسم[3].

يبدو أن الشيخ لم يختلف في مفهوم وحقيقة وحدة الوجود على ما ذهب إليه سابقيه من العارفين،وبالضبط ابن عربي وابن سبعين، فالشيخ أيضا يذهب إلى أنه ما ثمة إلا الله،فرتبة حق اليقين لا تكمن في نظره إلا الحضرة الإلهية، وإن نظر إلى متفرقات الكون يقول الشيخ " فما في الوجود كله إلا الله سبحانه وتعالى وبالتالي فإن ما في الوجود كله إلا الحضرة الإلهية في ظاهر الكون وباطنه[4]" أما الكلام الصريح عن وحدة الوجود فقد جاء بيانها في وجهين : الوجه الأول : يعتبر فيها أن العالم على كثرة متفرقاته ما هو إلا وحدة، ويمثل هذا بذات الإنسان التي تتكون من مجموعة من العناصر المتكثرة، ولكن الحقيقة واحدة يقول الشيخ: «إن العالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل فإنك إذا نظرت إليها وجدتها متحدة، مع اختلاف ما تركبت منه في الصورة والخاصية،من شعر وجلد ولحم وعظم وعصب ومخ،وكذلك اختلاف جوارحه وطبائعه التي ركبت فيه،و بها قيام بنيانه،فإذا فهمت هذا بدا لك بطلان ما ألزموه من نفي

---

1 علي حرازم،المصدر السابق،ص81.

2 علي حرازم، المصدر السابق ،ص81.

2 المصدر نفسه ،ص82.

3علي حرازم، المصدر السابق،ص83.

4 المصدر نفسه ،ص83.

الوحدة. »[1]فيعتبر الشيخ نفي الوحدة يؤدي إلى انمحاق المراتب،واجتماع المتضادات،وإن تساءلنا كيف يمكن أن تجتمع المتضادات؟يجيبنا الشيخ بقوله: «لاستلزام تساوي الشريف والوضيع، واجتماع المتنافين والضدين إلى آخر ما قالوه ، قلنا لا يلزم ما نكروه هنا لأنه وإذا كانت الخواص متباعدة فإن الأصل الجامع لها ذات واحدة كذات الإنسان سواء بسواء»[2].

الوجه الثاني: يرى فيه أن العالم مخلوق،وما فيه كله للخالق، فمهما اختلفت متفرقات العالم فأصلها واحد، وهذه الكثرة لا تخرج الله عن وحدته، ويمثل ثانية بأعضاء جسم الإنسان بأن كل عضو له وظيفة وله خاصية، ومع هذا لا تخرج الإنسان عن وحدته وذاتيه حيث يقول الشيخ: « إتحاد ذات العالم في كونه مخلوقا كله للخالق الواحد سبحانه وتعالى وأثر لأسمائه فلا يخرج فرد من أفراد العالم،عن هذا الحكم ،وإن اختلفت أنواعه فالأصل الذي برز منه واحد، فبهذا النظر فهو متساو فليزم اتحاده وإن اختلفت أجزاؤه كما ذكر في ذات الإنسان، وإنما تختلف نسبه بحسب ما فصلته مشيئة الحق فيه،من بين شريف ووضيع وسافل وذليل وعزيز وعظيم الشأن وحقير ... ولم تخرجه وحدة النسب عن وحدة ذاتيته كما أن في ذات الإنسان واحدة ، ووحدتها لا تنافي اختلاف نسب أجزائها واختصاص من كل جزء بخاصية ، فإن خاصية اليد غير خاصية الرجل وخاصيتها غير خاصية العين وهكذا سائر الخواص والأعضاء والأجزاء وأن ارتفاع وجهه في غاية الشرف وانخفاض محله في غاية الإهانة،يخرجه عن كون ذاته واحدة مع اختلاف الخواص مثل ما هو في ذات الإنسان »[3].

ويضيف الشيخ وجه ثالث لوحدة الوجود، يتلخص في أن الحق سبحانه وتعالى موجود والخلق أيضا، لكن وجود الحق لذاته ليس وجوده مستفاد من غيره،ولكن وجود الخلق فليس لذاته، إنما هو موجود بوجود الحق[4]. يقول:«وزد وجه ثالث في إيضاحه، وهو اتحاد وجوده من حيث فيضان الوجود عليه من حضرة الحق فيضا متحدا، ثم تختلف خواصه وأجزاؤه، بحسب ما نفصل ذلك الوجود عليه من حضرة الحق

1 المصدر نفسه ،ص88.

2 المصدر نفسه، ص89.

3علر حرازم ،المصدر السابق، ص90.

4 طه عبد الباقي سرور،حول وحدة الوجود،مجلة طريق الحق ،العدد4،دار الطباعة الحدشية،مصر،1963،ص42.

فيها متحدا، ثم تختلف خواصه وأجزاؤه بحسب ما نفصل ذلك الوجود، فإنه يتحد في عين الجملة،ويتفرق في حال التفصيل»[1].ويضرب الشيخ مثالا بالمداد الذي يحوي مجموعة من الكلمات والمعاني المتفرقة، ولكن هذه المتفرقات لم تخرج المداد عن وحدة مداديتة، فالمداد تفيض عنه مجموعة من الكلمات والعبارات، ولكنه يبقى في ذاته واحد يقول الشيخ:« مثاله في الشاهد مثال المداد فإن الحروف المتفرقة في المداد، والكلمات المتنوعة والمعاني المختلفة التي دلت عليه صورة المداد، لم تخرجه عن وحدة مداديته، فإنك إذا نظرت إلى عين تلك الصور التي اختلفت حروفها الدالة على المعاني المختلفة والحروف المتفرقة والخواص المتنوعة غير المؤلفة ولا المتماثلة، فإنك إذا نظرت إلى عين تلك الصور التي اختلفت حروفها و كلماتها لم تر إلا المداد تجلى في أشكالها بما هو عين المداد،فتتحد بالمدادية وتختلف بالصور و الإشكال والكلمات والمعاني، فكما أن المداد في تلك الحروف عين تلك الحروف والحروف في ذلك المداد عين تلك المداد، وهي مختلفة الأشكال والأسرار والخواص والمعاني يخرجها عن اختلاف أشكالها وأسرارها ومعانيها وخواصها،لا افتراقها في هذه الأمور يخرجها عن اتحادها في ذلك المداد»[2].

فربما يكون الشيخ في هذه النقطة بالذات أفلاطونيا محدثا، يقول بنظرية الفيض وهي النظرية القائلة بفيض العالم عن العلة مخالفا لقول بأنه خلق من العدم ويقول ابن سينا:«وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته»[3]. وتعود نظرية الفيض في جذورها إلى أفلوطين المصري[4].حيث وضع هذه النظرية ونشرها في كتابه التاسوعات تأويلا لمبادئ الفلسفة الإغريقية الثلاث، التي كانت ترى استحالة خلق الله العالم وهي أن الواحد لا ينتج، كثرة والثابت لا ينتج تغيرا،العدم لا ينتج وجودا. لكن أفلوطين حاول وفق مفاهيمه الفلسفية أن يرد الموجودات بأنواعها وأحوالها إلى أصل واحد

---

1 المصدر السابق،ص90.

2 علي حرازم، المصدر السابق ،ص91.

3 سالم مرشان،الجانب الإلهي عند ابن سينا،دار قتيبة للطباعة والنشر،ط1،1992،ص234.

4 من أكبر مجددي الأفلاطونية المحدثة،ويعزف عند بعض مؤرخي العرب بالشيخ اليوناني،ولد بأسيوط مصر سنة205م وتوفي سنة 270 م.

– سالم مرشان،المرجع السابق،ص234.

ثابت[1]. ولقد حذا حذو هذه النظرية جملة من الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سنا اللذان حاولا حل المسألة الشائكة ألا هي: كيف ترد الكثرة إلى الواحد وسبيل وجود الموجود عن الله هو الفيض، وتعود نشأة هذه النظرية في الإسلام إلى الفارابي الذي لم يخرج على إطار تلميذه ابن سينا الذي نمّا هذه النظرية، وطورها فكانت عنده أكثر اتساعا وشرحا وتفسيرا، لذلك ارتبطت هذه النظرية باسمه، فأتم ابن سينا هذه النظرية وفسر من خلالها نشأة الكثرة عن الوحدة، كما ساهم في تفسير الكون وفهم أسراره[2].

وما يمكن أن نختم به هذا المبحث وجوب القضاء علن الفهم الخاطئ لوحدة الوجود، والذي يظن فيه أن القول بوحدة الوجود هو القول بأن المخلوق هو عين الخالق. فإن وحدة الوجود تعني «أن الوجود هو ما به الموجود موجود» إذ أن القول بأن للحق وجود يستقل به وأن للخلق وجود يستقل بهم لأدى ذلك إلى وجود أمر ثالث يوسطهما، وهو ما به التمايز بينهما وذلك الوسط لا يجوز أن يكون عدما ضرورة لأن العدم لا يحدد ، الوجود منها الوجود الحق لله وحده وما سواه قائم به فما به الموجود موجود فهو لا شك غير الموجود[3].

وقد يتبادر إلى الذهن أن الوحدة المقصودة تعني الانصهار والاندماج الأنطولوجي، والذي يؤدي في الأخير إلى الإتحاد والحلول، لكن سيزول هذا الظن بمجرد فهم أن الوحدة هي وحدة معرفية وليست انطولوجية، إذ كما رأينا من خلال استشهاد الشيخ أحمد التجاني بالمداد والحروف، فمن خلال هذا الاستشهاد يقرر استقلالية الذات الإلهية عن بقية الذوات، فإن فهم بأن العارف يستقبل معارفه من الله مباشرة، وبالتالي تكون معارفه هي عين المعارف الإلهية، سينقي اللبس وتكون الوحدة بذلك وحدة معرفية، ولا أدل على ذلك أن العارف بتلفظ بتلك الأقاويل والشهادات وهو في حالة سكر أي وفي حالة استغراق كلي في الحضرة الإلهية. ومن هنا يكون الشيخ من الذين يقولون بوحدة الوجود، وبالتالي فيكون من الذين يمزجون أذواقهم الصوفية بالنظر العقلي، وانطلاقا من هنا يمكن القول أن تصوف الشيخ ليس تصوفا خالصا يخلو من النظر، بل هو تصوف انطبعت عليه الأنظار الفلسفية.

1 محمد إبراهيم الفيومي،تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق،دار الجيل،بيروت،ط1،1999،ص121.

2 عبد الرحمان مرحبا،المرجع السابق،ص ص506-508.

3 محمد العيد الشافعي، (حول وحدة الوجود) مجلة طريق الحق العدد الخامس ، دار الطباعة الحديثة،1963،ص31.

إن الحديث عن الوجود،وبالضبط عن وحدة الوجود،يحيلنا مباشرة إلى ذلك الإنسان الذي يمثل العنصر الأهم في الوجود السفلي،كما أنه يمثل أحد طرفي المعادلة الوجودية:الوجود الحق+الخلق.وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة الإنسان في عرفان الشيخ أحمد التجاني.

4 –الإنسان في فكر الشيخ أحمد التجاني: إن الحديث عن الوجود لا يستقيم دون الحديث عن ذلك الإنسان الذي يمثل الجزء الأكبر منه،فمن خلال هذا العنصر حاولت التطرق إلى الإنسان كمستوى من مستويات الوجودية(الجسم ،الروح، النفس). والبحث في ماهية الإنسان قديم قدم الإنسان ذاته، فالاعتراف بوجود الإنسان كأحد مقومات الوجود هو نتيجة للاعتراف بوجود الله،فإذا كان الله أصلا هو الخالق فإن ما عداه هو عالم المخلوقات،والإنسان من ضمنها،والإنسان في فكر المتأله هو عبد الله وهي الحقيقة التي لا تقبل الشك[1].

وانطلاقا من هذا ارتأيت أن أشير ولو بإيجاز إلى مفهوم الإنسان في فكر الشيخ وما موقعه من الأخير؟وما علاقته بالخالق؟

لقد كان الاختلاف كبيرا حول ماهية الإنسان، ففي الوقت الذي اعتبر البعض أن الإنسان هو لطيفة، ذهبت طائفة أخرى إلى اعتباره الجسم، وطائفة قالت أنه المجموع وهو الأولى[2].وتطلق كلمة إنسان بالإجماع على الذكورية والأنثوية. والإنسان هو الحقيقة في العالم فهو الكلمة الجامعة وهو المختصر الشريف، كما أن الإنسان عبارة عن نسختين: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالأولى مضاهية للعالم والثانية مضاهية للحضرة الإلهية، فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة إذ هو المقابل لجميع الموجودات[3].

1 سعيد الشبلي،المرجع السايق،ص ص30-31.

2 فؤاد غنيم،المرجع السابق،ص105

3 علي حرازم، المصدر السابق،ص106.

ولقد كان لابن عربي في هذا الموضوع مذهب خاص حيث اعتبر أن كل مخلوق من غير الله تعالى فهو مركب، فالذات الوحيدة التي لا تركيب فيها هي الذات الإلهية. والإنسان ككائن موجود بالنسبة إليه فهو مركب من جسم وروح، يشكلان بالتقائهما معناه، ويحققان في اندماج إنسانيته[1]. وعبر الشيخ الأكبر عن هذه الحقيقة أو هذه الثنائية بالمعرفة والحس بقوله:« غير أن العبد مركب من ذاتين، من معنى وحس وهو كماله »[2] والجسم أو الجسد بالنسبة لابن عربي لا حياة له إلا بالعرض وفي أصله ميت لا حياة فيه[3]. والجوهر فيه هو الروح الحية يقول ابن عربي «اللطيفة الإنسانية ليست من عالم الاستحالة والفناء بل هي من عالم الثبوت والبقاء، وهي تستدعي بينا تديره يسمى الجسم الإنساني»[4] ومن ناحية أخرى، ونقصد من ناحية معرفته يعتبر ابن عربي أن الإنسان مصدر الحقيقة ومنتجها، فالعقل هو المنطلق الأفضل لسلطة الإنسان في الوجود.ومن هنا يمكننا أن نتساءل عن حقيقة الإنسان عند الشيخ التجاني؟

يعتبر الشيخ التجاني أن حقيقة الإنسان مجموعة في الروح والجسد، لا استبدادا لحقيقة أحدهما على الآخر، والله – سبحانه وتعالى – ما ذكر من حقيقة الإنسان إلا الجسد مثل قوله تعالى﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾[5]، وأما الروح فلقد كتم الله أمرها واستبد بعلمها عن خلقه، حيث قال حين وقع السؤال عنها﴿ قل الروح من علم ربي﴾، وهذه حقيقة الإنسان الظاهرة أما حقيقته الباطنة فهي مرموزة في قوله صلى الله عليه وسلم:« إن الله خلق آدم على صورته، وأشار إلى هذا بإشارة لطيفة بقوله: الإنسان حضرة كمال قوبل بها حضرة الجمال، حوت سر الإله بأسره »[6] وقد قال ابن عربي في الفتوحات: ما صفة آدم قال: إن شئت قلت صورة الحضرة الإلهية وإن شئت قلت مجموع الأسماء الإلهية. والمراد من الإنسان صفات

1 سعيد الشبلي، المرجع السابق،ض117

2 ابن عربي، المرجع السابق،ص618

3 علي حرازم، المصدر السابق،ص120

4 محي الدين ابن عربي، عقلة المسوفر، نقلا عن سعيد الشبلي، الحرية والإنسان عند ابن عربي،ص121.

5 سورة المؤمنون،الآية 12.

6 ورد في الصحيحين أنه قال عليه الصلاة والسلام: ((إن الله خلق آدم على صورته)) وجاء في رواية أحمد وجماعة من أهل الحديث: ((على صورة الرحمن))،

الحق،هو ما أجاب عنه الجنيد بقوله حين سئل ما مراد الله من العالم؟ قال: ما هم فيه:أراد لذلك خلقهم فالعالم كله في تقلباته، وحركاته، وقصوره، وخواطره، كلها مظاهر الألوهية لأنها آثار الأسماء والصفات، وبالتالي فإنه ما تم الإكمال والنقص أمر نسبي ويقول الشيخ: « فكل من بلغ المعرفة عثر على هذه الحقيقة لا محالة»1.إن الحديث عن الإنسان يدفعنا بالضرورة للحديث عن النفس،على اعتبار أنها تمثل الإنسان في حد ذاته.

5- النفس ومراتبها عند الشيخ أحمد التجاني: أثار مفهوم النفس في الفلسفة الإسلامية العديد من المشكلات، وخاصة في دائرة التصوف، وهذا راجع إلى عدم انضباط هذا المفهوم من جهة، والآيات القرآنية التي وصفت النفس بأكثر من صفة تبدو متباينة، كما كان لمفهوم النفس عند اليونان أثره على تفكير المسلمين[2] ومع هذا كان موقف المتصوفة من النفس كما هو معروف هو الاحتقار والتبخيس، لأنها بالنسبة لهم مصدر الغواية والشر. إلا أن العديد من المتصوفة لم يقتصروا على هذا الوصف للنفس، بل رأوا فيها العديد من الأوصاف فهي تارة جوهرا إلهيا، وتارة هي أصل المساوئ والشرور، وتارة أخرى هي وصمة شر وصفة خير على السواء[3]. ومن هنا يتبين أن النفس بهذه الأوصاف ما هي إلا مراتب تتبعها النفس فإن كانت في مرتبة شر كانت منبع الشرور، وإن كانت في مرتبة أخرى كانت بحسب تلك المرتبة، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل حول: حقيقة النفس ومراتبها عند الشيخ، وعن طبيعة العلاقة التي تربطها بتلك المفاهيم التي طالما تداخلت معها ألا وهي الروح، القلب، السر، العقل؟

يذهب الغزالي في تحديد مفهوم النفس إلى أنه يطلق بالاشتراك على معان، ويشير إلى معنيين:فالأول أن النفس هي المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهو التعريف الغالب عند أهل التصوف أما المعنى الثاني، فهي اللطافة التي هي الإنسان بالحق، وهي نفس الإنسان وذاته[4].

1 علي حرازم، المصدر السابق، ص ص ص62.61.60.

2 سعيد الشبلي،المرجع السابق،ص127

3 ال سعيد الشبلي،المرجع السابق،ص127.

4 أبو حامد الغزالي،إحياء علوم الدين،ص ص858-859.

أما في عرفان ابن عربي توزع تعريف النفس إلى ثلاث رؤى، نقتصر على ذكر رؤية واحدة، وهي: النفس من أصل سماوي ومن محتد إلهي علوي.وهنا نفصل بين نوعين من النفوس:نفس ناطقة ،ونفس حيواني،فعمل النفس الناطقة هو ترويض النفس الحيواني[1].

وليس بعيدا على ما ذهب إليه كلا من الغزالي وابن عربي، فالشيخ يتفق مع ابن عربي في أن هناك نفس ناطقة باصطلاح ابن عربي، ولكنه يطلق عليها اسم الروح لأن معنى النفس الناطقة عند ابن عربي بقارب معنى الروح[2].فالروح عند الشيخ خلقت من صفا صفوة النور الإلهي كاملة المعرفة بالله مستقرة في محبته ووحدانيته عارفة بأسمائه وصفاته[3]. وهي ما ذهب إليه ابن عربي، حين اعتبر النفس من أصل سماوي. ثم يتجه الشيخ نفس توجه الغزالي من أن النفس تطلق على الإنسان، وهذا هو المعنى الذي ذهب إليه الشيخ من أن الروح حين سكنت في الجسم الإنساني اكتسب الجسم بمخالطتها حياة واستقرارا وإدراكا، ولو نعود بذاكرتنا للورى لوجدنا هذا هو معني الإنسان عند الشيخ. كما أن للنفس معنى آخر عنده وهو البخار اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة والإدراك، فالنفس شيء يوجد حكمه ولا توجد عينه إذ هو يتكون من اجتماع الروح والجسد إن افترقا انعدام وجوده[4].

ومن هنا كانت الروح هي النور الساري في كل جسد، وهي الحرارة التي تعطيه قوة الحركة والإدراك والحس، وينحو الشيخ أيضا منحى جل الصوفية، حين يعتبر النفس منبع الأخلاق الذميمة والأوصاف الفاسدة السقيمة، وهي في غاية البعد عن الحضرة الإلهية[5]. وبذلك تكون النفس علامة الصفات السلبية التي يشكو منها الكيان الإنساني والمضادة لبقائه ولكرامته.فهي الصنم الأكبر الذي لابد من إسقاطه لتحقيق

---

1 سعيد الشبلي، المرجع السابق، ص131.

2 سعيد الشبلي، المرجع السابق،ص128

3 علي حرازم،المصدر السابق،ص57.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص57.

5 المصدر نفسه،ص57.

التوحيد[1]. وهذا بالضبط ما عبر عنه الشيخ حين اعتبر أن الإنسان الذي يتبع هوى نفسه قد نصبها إلها يعبد، ومن هنا يقع في الشرك من دون أن يدري[2].

أما مراتب النفس فنجده يقسمها حسب أحوالها إلى:

أ-**النفس الأمارة بالسوء:** وهي التي تحمل المعنى الأول للنفس، الذي هو مصدر الغواية والشرور[3]. فاسمها يدل على أنها لا تأمر إلا بما هو سيء، ولا تدعو إلا إلى إتباع الهوى والغوص في الملذات، فهي إذن الهو بالمعنى الفرويدي، يقول الشيخ:«هي روح ميالة إلى المعاصي والمخالفات ومتابعة الهوى »[4].

ب-**النفس اللوامة:** وهي عند الشيخ النفس التي تدنو شيئا فشيئا من الله، حتى تطرأ عليها الأنوار الإلهية، مما يخرجها على بعض ما كانت متصفة به من المخالفات بوجود التوبة، وسميت لوامة من اللوم والتوبيخ ، فهي توبخ نفسها (الأمارة بالسوء) وتلومها[5].

ومن هنا يكون عمل هذه النفس كعمل النفس الناطقة عند ابن عربي، والتي نقوم بتعديل سلوك النفس الحيوانية وكبحها . فالنفس الناطقة تسير بالنفس الحيواني على الطريق المستقيم، الذي عينه لها الحق. لأن ما تقوم به النفس الناطقة هنا من قواعد تقويم النفس الحيواني، هو مستوحى من الوحي أخذته من أصلها الإلهي. وهذا ما جاء في القرآن من بتأكيد دور النفس اللوامة[6].

ويرى الشيخ أن النفس اللوامة إذا طرأت عليها الأنوار الإلهية ما يقضي بإخراجها من كثائف المعاصي مع بقائها على قليل من المخالفات، تسمى قلبا لأنها تارة تشم رائحة الحضرة القدسية، فتهتز شوقا إلى ما كانت عليه، وتارة تتغلب عليها كثافة ظلمات طبيعتها الجبلية المكتسبة من استقرارها في الجسم،

---

1 سعيد الشبلي،المرجع نفسه،ص130.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص148.

3 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص859.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص57.

5 المصدر نفسه،ص57.

6 سعيد الشبلي،المرجع السابق،ص129.

فتحن إلى مقتضيات شهواتها ومتابعة هواها، فبتقلبها بين هذين الأمرين سميت قلبا[1]. والذي يقول عنه(القلب) الغزالي: أنه لطيفة ربانية لها بالقلب الجسماني تعلق، وهي حقيقة الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب، ويتكتم الغزالي عن توضيح هذا متحججا بأنه من علوم المكاشفة، وهو في مقام علوم المعاملة، هذا من جهة ومن جهة أخرى أن تحقيقه يستدعي إفشاء سر الروح الذي استبد الله عز وجل بعلمه[2].

ج-**النفس المطمئنة:** وهي النفس في حالة تقلبها،أي القلب إذا فاضت عليه الأنوار الإلهية من حضرة القدس، مما يجعلها كاملة الطهارة من جميع المخالفات كثيفها ولطيفها ، دقيقها وجليلها ورسخت قدمها في العمل لطاعة الله والتوجه إليه، ومع هذا بقي عليها الميل لغير الله ويبقى فيها أثر الاعوجاج[3] وهذا مصداقا لقوله تعالى ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[4] فالنفس عند الغزالي إذا سكنت تحت الأمر وزاولها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة[5]

د-**النفس الراضية:** إذا فاض على النفس المطمئنة الأنوار الإلهية مما يقضي بهدم أبنية جميع اختياراتها ومألوفاتها، قدمت إلى الله تعالى عارية عن كل ما سواه[6].

هـ-**النفس المرضية:** وهي نفس راضية فاضت عليها الأنوار الإلهية، بما يقضي بكمال طهارتها من آثار الأوهام وكادرات المحسوسات، وقطع ذلك أثرا وعينا وانمحق وجوده وانعدم شهوده، وهو ما يعبر عنه في اصطلاح العارفين بالفتح الأعظم[7].

1 علي حرازم،المصدر السابق،ص58.

2 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص 858.

3 علي حرازم،جواهر المعاني،ص58.

4 سورة الفجر،الآية 27-28.

5 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق، ص859

6 علي حرازم،المصدر السابق،ص58.

7 المصدر نفسه ،ص58

و-**النفس الكاملة:** إذا فاض على النفس المرضية من أنوار حضرة القدس ،ما يقضي لها بتمييز المراتب وتفصيلها، ومعرفة خواصها واستحقاقها وإحاطتها بمقتضيات المراتب[1].وهنا ينعدم الحس والإدراك، فلا علم ولا رسم ولا اسم، إلا مشاهدة الحق بالحق في الحق للحق عن الحق، وهو المعبر عنه بفناء الفناء وهنا يكمل رضا الخالق عن النفس[2].

ومازلت النفس في ترقيها حتى تفيض عليها الأنوار الإلهية، مما يقتضي صفاءها وهدم بناء الإشارات، ودك محسوسات العبارات، واتصفت بذلك ظاهرا وباطنا فتسمى في هذا المقام إخفاء لأنها بعدت على إدراك العقول والفهوم. ومازالت في الترقي في المقامات بلا نهاية طول عمر الدنيا وفي البرزخ وفي كل مقام ينكشف لها من صفات الله وأسمائه وأسراره وأنوار. وفي هذا المقام تسمى سرا[3].

ومن الملاحظ أن الشيخ يعتبر كلا من النفس والقلب والسر، أسماء لمسمى واحد وهو الروح وهذه المسميات تكون بحسب مراتبها، أما الخطاب الإلهي فهو بحسبه موجه إلى الروح لأنها هي النفس وهي القلب. وليس الجسد هو المخاطب وإنما خلق فقط ليكون مقرا للروح ومطية لما ترتكب عليه، لتؤدي به الحقوق التي كلفها بها خالقها[4].

إن الحديث عن العالم والإنسان يدفعنا بالضرورة إلى الحديث عن الإنسان الحائز عن الكمالات والواصل إلى كل المعارف ، والذي تتجلى فيه بالفعل المعارف الإلهية، أو كما يذهب المتصوفة صورة الله في الخلق. وهذا ما أدى إلى ظهور مصطلح يدور بين المتصوفة تارة باسم الإنسان الكامل وتارة بالحقيقة المحمدية. والتي كان لها قوة الجاذبية من الناحية الدينية لأنه كان يشبع حاجة للتقديس موجودة قبل عهد الإسلام، إذ أن هذا الاعتقاد رفع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ،إلى درجة فوق درجة الإنسان[5]. فما هو مفهوم الحقيقة المحمدية؟وما رأي الشيخ التجاني فيه؟

---

1 المصدر نفسه، ص58.

2 علي حرازم،المصدر السابق ،ص58.

3 المصدر نفسه ،ص58.

4 المصدر نفسه ،ص59.

5 محمد جلال شرف،المرجع السابق ، ص304.

الفصل الثالث ـــــــ

6- الحقيقة المحمدية: ولقد ظهر هذا الاعتقاد بفكرة الحقيقة المحمدية، لأول مرة في التصوف مع أبي منصور الحلاج ، وأخذ في التطور على يد بعض الصوفية حاملة أسماء مختلفة منها: الإنسان الكامل، القطب البارز الحقيقة المحمدية[1].

أما عن مفهومها فإنه يوجد أكثر من مفهوم للحقيقة المحمدية، ولكن لا تخرج كلها على أنها جوهر لا متعين بمكان،فالحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول فله الأسماء الحسنى وهو الاسم الأعظم[2].والحقيقة المحمدية هي التعين الأول الذي ظهرت منه النبوة والرسالة، والولاية ونشأت عنه جميع التعينات. ولأجل ذلك كان نبينا محمد– ﷺ – سيد الوجود وأصل كل موجود وهو أول الأولين وخاتم النبيين المختص بالاسم الأعظم الذاتي، الذي لا يكون له دون جميع الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم من حيث أنه المرجع الأصلي لجميع التعينات[3].

فالله قبض قبضة من نوره وهي الحقيقة المحمدية، وظهرت بالصورة المكرمة وجعل منها ما كان وما يكون، فجعل منها أهل السعادة ، وأهل الشقاوة واختفى ذلك النور بأحوالها وشؤونها، وعلى هذا كانت الحقيقة المحمدية هي الجامعة للكمالات الإلهية، وهي من تجلي الاسم الفرد، والتي خلق الله منها كل مخلوق ، وبالتالي فالحقيقة المحمدية تمثل الله في عالم الخلق ولها وجهان ، وجه الحق ووجه الخلق[4]. أما عند ابن عربي فإن الحقيقة المحمدية هي إحدى أبعاد الإنسان الكامل وهو في تصوره الجامع للكون والذي يجمع التجليات الإلهية ، وهو مرآة مجلى فيها الصفات الإلهية[5].

تعتبر فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي نتيجة لقوله بوحدة الوجود، ويرى ابن عربي أنه سمي إنسان فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها، وبه ينظر الحق إلى خلقه فيراهم، وقيام العالم بوجوده كفص

---

1 أحمد توفيق عباد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه المكتبة الأنجلو مصرية ، (د،ط) ، 1970 ص 89 .

2 القاشاني،المرجع السابق،ص60.

3 سعيد الشبلي،المرجع السابق،ص301-302.

4 فؤاد غنيم،المرجع السابق ،ص302.

5 التجليات الروحية نصوص صوفية عبر التاريخ،ص526.

الخاتم من الخاتم[1]. ويعتبر ابن عربي أن للإنسان الكامل رمز ومفهوم حسي ونموذج معنوي،أما الرمز فهو آدم عليه السلام ، أما المفهوم الحسي فهو سيدنا ﷺ. أما الحقيقة المحمدية فهي النموذج المعنوي ولعلو الشأن المحمدي كان الأصل الجامع، فأنشأ له الله صورة مجسمة في عالم الحس فكانت حقيقته قبل آدم وتجسدت في محمد الشخص[2]. كما أن ابن عربي يجعل من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو السر الإلهي وهو أي الرسول ﷺ – إنسان الباطن المتعين في عالم المعقول أما الإنسان الظاهر فهو آدم عليه السلام[3].

ولا يذهب الشيخ بعيدا على ما ذهب إليه ابن عربي، حيث يعتبر أن الحقيقة المحمدية هي البرزخ بين الحق والخلق، واعتبرها عين الرحمة الإلهية الجامعة لكل العلوم والمعارف والأسرار والفيوضات، حيث يقول الشيخ:«أراد الله جملة قدرته لما أراد إيجاد الحقيقة المحمدية، سبق في العلم الإلهي أن الحقيقة المحمدية هي عين الرحمة الإلهية ومدد سريان القدرة الرباني، تجلى سبحانه وتعالى على الحقيقة المحمدية بالتجلي الجامع، وتجلي عليها بحقائقه وعلومه. وأسراره وفيوضاته ولقد اشتملت هذه الحقيقة على ما أراد إبرازه»[4]. وبالتالي فإن العلوم الكونية كلها مودعة في حقيقة سيدنا –محمد ﷺ –، حيث يقول الشيخ «مع أن علم الأولين والآخرين محمول في ذاته الشريفة، وهو الموصول إلى كافة الخلق إطلاقا وشمولا، ومن جملة ذلك العلم بالكتب الإلهية فضلا عن القرآن وحده، ويعلم مطالب الإيمان بداية ونهاية وماهية الإيمان، وما يفسده وما يقويه»[5]. ويعتبر الشيخ أن هذه المعارف ضرب عليها حجاب ولما يكون زمان النبوءة ترفع عنه الحجب. كما يعتبر الشيخ أن كل الرسل عليهم السلام يستمدون علومهم من حقيقته، ولن ينالوا أي علم أو معرفة أو سر إلا عن طريقه هو–ﷺ – يقول الشيخ: «أنه صلى الله عليه وسلم قبل وجود جسده الكريم، ما بعث الله نبيا ولا رسولا في الأرض إلا وكان هو صلى الله عليه وسلم ممد ذلك الرسول أو النبي

---

1 ابن عربي،فصوص الحكم–حكمة إلهية في كلمة آدمية–ص ص48-49.

2 ساعد خميسي، المرجع السابق،ص360.

3 عبد القادر محمود،الفلسفة الصوفية في الإسلامصادرها،نظريا ا،دار الفكر العربي،ط2،ص590.

4 سيدي ماناشو،المصدر السابق،ص83.

5 سيدي ماناشو،المصدر السابق،ص44.

من الغيب، من حيث أنه لا يتأتى لنبي ولا رسول أن ينال من الله تعالى قليلا ولا كثيرا من العلوم والمعارف والأسرار والفيوض والتجليات والمواهب والمنح والأنوار والأحوال بواسطة الاستمداد منه ﷺ وهو الممد لجميعها في العالم الغيب»[1].

ويعتبر الشيخ أن الله سبحانه وتعالى ما خلق لنفسه إلا سيدنا محمد ﷺ ،والباقي من الوجود كله مخلوق لأجله ﷺ معلل بوجوده ولولاه ما خلق شيئا من وجوده[2]. ويعتبر الشيخ مثلما ذهب إلى ذلك ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي برزخ بين الحق والخلق، ولولا وسطيته هذه لانعدم الخلق ويبدو هذا من خلال تفسيره للآية القرآنية ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾[3] حيث فسرها الشيخ بأن معنى البحرين بحر الألوهية، وبحر الوجود المطلق، بحر الخليفة وهو الذي وقع علية الفعل كن وهو البرزخ بينهما –ﷺ– ولو لا برزخيته ﷺ لأحترق بحر الخليفة كله، من هيبة جلال الذات قال الشيخ:« بحر الخليقة بحر الأسماء والصفات فما نرى ذرة في الكون إلا عليها اسم أو صفة من صفات الله وبحر الألوهية هو بحر الذات المطلقة التي لا تكيف ولا تقع العبارة عنها،يلتقيان لشدة القرب الواقع بينهما ولا يختلطان،لا تختلط الألوهية بالخليقة ولا الخليقة بالألوهية فكلا منهما لا يطغى على الآخر للحاجز بينهما وهي البرزخية العظمة التي هي مقامه صلى الله عليه وسلم فالوجود كله عائش بدوام بقائه تحت حجابيته ﷺ استتارا به عن سبحات الجلال التي لو ثبت بلا حجاب لاحترق الوجود كله وصار محض العدم في أسرع من طرفة عين»[4].

ويعتبر الشيخ أن الحقيقة المحمدية عبارة عن نور مطلق، وعن هذا النور وجدت الأكوان جليلها وحقيرها من الأزل إلى الأبد. والنور حسب الشيخ المقصود هنا ليس الضياء، بل النور هنا هو الذي يتم له الوجود من الله تعالى بلا واسطة، وهو الوجود المطلق الذي لا يكون إلا للذات المقدسة لأنه واجب الوجود

---

1 محمد بالمشري،المصدر السابق، ص45.

2 علي حرازم،المصدر السابق،ص173.

3 سورة الرحمان،الآية 19-20.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص179.

لذاته، فوجوده من ذاته لذاته عن ذاته في ذاته، ليس عن مادة ولا عن كيفية ولا عن صورة. وفي المقابل فإن الظلمة هي العدم المحض[1]. ونوره –ﷺ – بهذا المعنى ليس نورا مطلقا لأنه مستمد نوره من غيره وهو الله سبحانه وتعالى، ومن هنا يتبين أن الكون كله متوقف عليه ﷺ .وبالتالي فيكون نوره ﷺ ساري في جميع الموجودات كسريان الماء في الأشجار لا قيام لها بدونه[2].

وبهذا يكون الرسول– ﷺ – هو الإنسان الكامل والتام ويقول الشيخ: «أنه تام في نفسه لا يطرأ عليه النقص بوجه من الوجوه، وكامل يفيض الكمال على جميع الوجود والمعارف والأنوار والأسرار والأنوار والأحوال والفيوض والتجليات والمواهب والمنح، أما كماله العالي الذي لم يصل فيه أحد إلى مرتبته فقيامه ﷺ بحقوق الصفات والأسماء اتصافا بها وتحققا بها»[3].

ويرى الشيخ أن الحقيقة المحمدية حق في حق بحق، بمعنى أنها بعيده كل البعد عن الباطل حيث يقول الشيخ:« هذه الحقيقة المحمدية لا يحوم الباطل حولها بوجه من الوجوه. فهي في غاية الصفاء الطهارة والعلو، فليس في جوهر الوجود أشرف وأعلى منها وأصفى ولا أطهر ولا أكمل منها، ثم أنها في حقيقتها لا تدرك ولا تعقل »[4].

وتعتبر الحقيقة المحمدية بينها وبين طالب رؤيتها ألف حجاب من نور، وبالتالي فلا مطمع لأحد في إدراك كنهها،وينظر الشيخ أحمد التجاني للحقيقة المحمدية في صورتين: نسبة النور الخفي ومنه خلقت الأرواح كلها، والأجسام النورانية والنسب الظلمانية كالشيطان وسائر الأجسام الكثيفة،والنسبة الثانية صورة جسده الشريف وبالتالي فالحقيقة المحمدية هي نور قديم، كان قبل أن تكون الموجودات[5].وتعتبر الحقيقة المحمدية جوهر حقيقي كونه يفتقر إلى المحل، ولا يصح هذا التحديد الذي تعيد به من تثبط العقل في مقام الأجسام حيث يقول الشيخ :« وكون العقل يقدر استحالة هذا الأمر بعدم الإمكان بوجود الأجسام بلا محل،

1 علي حرازم،المصدر السابق ،ص180.

2 المصدر نفسه ،ص180.

3 محمد بالمشري،المصدر السابق،ص46.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص ص222-223.

5 المصدر نفسه ،ص136.

فإن تلك عادة أجراها الله على العقل، ولم يطلق سراحه في فضاء الحقائق ، ولو أطلق سراحه في فضاء الحقائق لعلم أن الله قادر على خلق العالم في غير محل»[1]. ويعتبر الشيخ أن الحقيقة المحمدية عبارة عن روح التبست بها الأنوار، ثم التبست بألباس من الأنوار الإلهية فسميت قلب فاستترت بالألباس من الأنوار الإلهية فسميت بسببها نفس، وبعدها ظهر جسده الشريف ﷺ[2].

ومن هنا تبين أن الشيخ انتهج منهج جل المتصوفة، وخاصة ابن عربي في مفهوم وحدة الوجود والحقيقة المحمدية، وكما أنه يبدو من خلال الحقيقة المحمدية سهروورديا يؤمن بالإشراق والنور، ويضع محمدا ﷺ في قمة الكمال، فهو صورة الإنسان الكامل الذي تخطى جميع الدوائر ووصل إلى المعرفة بالله تعالى، بأسمائه، وصفاته، وذاته وهو في نظر الشيخ مالا مطمع فيه لغيره .

إن التطرق لموضوع الوجود، سواء ما يخص وحدة الوجود أو الحقيقة المحمدية، جعل المتصوفة يقفون موقف المتهم في دينه،حيث اتهموا بالزندقة والمروق عن الدين، لذلك ارتأيت أن أدرج مبحث الإلهيات،حيث نبرز من خلال الفهم الصحيح للذات الإلهية من طرف المتصوفة، ولنتعرف على موقف الشيخ منها.

7-الإلهيات في فكر الشيخ أحمد التجاني: لقد أبدى الإنسان منذ القديم الاهتمام بالإله والبحث في شؤونه، وبمرور الزمن عرف الإنسان حقلا من حقول المعرفة يبحث عن الله، وما يتعلق به تعالى في ذاته،وصفاته،وأسمائه، وهو علم الإلهيات،الذي يرجع إلى ترجمة الكلمة:théologieوهي مأخوذة من اليونانية théologia التي تنقسم إلى شقين:théo ومعناه إله، وlogie ومعناه علم. والكلمة تعني علم الإله[3].وقد اهتم الإنسان بقضية الألوهية إذ احتلت المركز الأول في تفكيره على امتداد التاريخ،فكان الله

1 علي حرازم،المصدر السابق ،ص138.

2 المصدر نفسه،ص134.

3 محمود حمدي زقزق،موسوعة المفاهيم الإسلامية،الإصدار الأول،القاهرة،2000،ص483.

شغله الشاغل من زوايا متعددة:باعتبار ذاته،واعتبار علاقته بالمخلوقات كخالق ،ويطلق هذا العلم في مجال الدراسات الإسلامية بعلم العقائد(علم الكلام) أو الإلهيات[1].

أول ما يمكن أن ننطلق منه قبل التعرض لآراء الشيخ في هذا المجال، هو الكشف عن ماهية علم الكلام أو كما يطلق عليه البعض علم التوحيد، إذ هو كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته: «هوعلم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[2]. ولقد اعتبر الغزالي أبو حامد علم الكلام «من العلوم التي ندب الله لها طائفة من المدافعين عن العقيدة، هدفهم الذود عنها وحراستها من تشويش أهل البدعة.»[3]

من خلال التعريفين السابقين، يظهر أن علم الكلام جاء من أجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية وحمايتها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وخاصة بعد تداخله مع العلوم الدخيلة الوافدة من اليونان كالمنطق والفلسفة، وبخاصة في العصر العباسي، إلا أن الإمام الفخر الرازي وغيره أقاموه كعلم قائم بذاته... وبالتالي عد هذا العلم فلسفة جديدة في الإسلام، تعتمد التنظير العقلي في توثيق العلاقة بين الخالق والمخلوق وبين الفعل الإلهي والفعل الإنساني.[4]

ولقد لاقى علم الكلام بهذه الصفة التأييد من بعض الفرق الكلامية، وهناك من رفض علم الكلام أصلا وهم أصحاب الحديث وكان هذا التيار قد تبلور حول أحمد بن حنبل.

ولعل من أهم الفرق الكلامية التي آثرت الاعتدال في فهم العقيدة، فرقة الأشاعرة التي توسطت بين فرقة المعتزلة المغالية في الأخذ ببراهين العقل، وأيضا التيار السلفي، والذي أطلق عليه أصحابه أهل السنة

---

1 المرجع نفسه ،ص484.

2 عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص 423.

3 محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط2، 1991، ص 165.

4 محمد عمارة،المرجع السابق، ص 163.

والجماعة، والذين اتخذوا من النص المحور الأوحد في فهم العقائد الإسلامية، فالأشعرية تعتمد عليهما معا مع ترجيح كفة النقل و تحكيم العقل ما لم تخالف براهينه النصوص[1].

ولقد انتسب إلى الأشعرية العديد من الفقهاء و المتصوفة، من أمثال مالك بن أنس، أبو حامد الغزالي والشيخ أحمد التجاني، على غرار عموم المغاربة. والأشعرية هي عقيدة أهل المغرب منذ وقت مبكر بالرغم من وجود مذاهب أخرى.فالشيخ تبنى في مجال الإلهيات الآراء الكلامية الأشعرية دون زيادة أو نقصان، فاهتم بعلم الكلام حتى أصبح من الفحول في علم العقائد، حيث قال فيه تلميذه محمد بالمشري – في كتابه "الجامع لدرر العلوم"–:« وكانت له قوة على التصحيح والتعليل والإبطال لم تكن في غيره»[2] ولقد أبطل القول بأن العقلي قطعي والنقلي إقناعي وعليه: فيما تتمثل آراء الشيخ الكلامية؟ وما قوله في أهم قضايا علم الكلام؟ وهل انطبعت آراؤه بموقفه الصوفي؟

أ: أسماء الله وصفاته: وهي من أهم قضايا علم الكلام صعوبة وتشابكا واختلافا بين الفرق، ولقد أفرد لها الشيخ قسما كبيرا في كتاب جواهر المعاني.

– **الأسماء:** وقسمها إلى قسمين:

– أسماء المرتبة: وهي أسماء مرتبة الألوهية، وهي متعلقة بالمخلوقات لأن الألوهية اقتضت وجود هذه المخلوقات، دون حاجة الإله لهم، ومن أمثال هذه الأسماء: الوهاب، الرحمن، الرحيم، الغفور،الرزاق،...الخ.

– أسماء الذات: وهي التي لا تعلق بها للخلق، كالعظيم ، الكبير، الجليل[3] ولقد اعتبرت الأشعرية أن مأخذ أسماء الله تعالى التوفيق إما بالنسبة الصحيحة إما بإجماع الأمة، ورفضوا إطلاق اسم عليه عن طريق القياس، ولقد جاءت السنة الصحيحة حسب أهل السنة بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسما.[4]

---

1 محمد عمارة،المرجع السابق، ، ص 168.

2 محمد بن المشري، المصدر السابق، ص 07.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص ص 29-30.

4 عبد القادر بن الطاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1982، ص 323.

ويقول الشيخ أبو العباس: «أن الله سبحانه وتعالى في مرتبة ذاته نسبتين: نسبة الكنه: وهذه المرتبة بعيدة عن التغير بالزمان والمكان والنسب والإضافات والتوجهات والجهات [...] ولا تقبل شيئا من هذه النسب لا ظاهرا ولا باطنا[...] نسبة التنزل: إما بالنيابة، وإما بالرحمة فالأولى كقوله – صلى الله عليه وسلم – :«السلطان ظل الله في الأرض» ومعناه ينوب عن الله، وقوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1] ويستطرد قائلا: « وأما تنزيل الرحمة، من مثل القول: ينزل ربنا إلى السماء الدنيا فهذا من قبيل التنزل والرحمة والفضل »[2]، ولقد ذهب إلى أن الله تجلى في الإنسان –دون غيره من المخلوقات– باسم واحد في حقيقتين وباسمين في حقيقة واحدة هو تجسيد معنى الحديث: «وما وسعني أرضي ولا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن»

ولقد اعتبر الشيخ أبو العباس أن لله –سبحانه وتعالى– تنزلين: تنزل الوجود: وهو تنزله من مظهر الأحادية إلى مظهر الغير والغيرية، وهذه المرتبة هي مرتبة كنه الحق لا يعلمها غيره وتسمى مرتب الكنه والعمى الذاتي والبطون الأكبر،أما عن صفات الذات الساذج فهي كما يقول الشيخ:«العلو والكبرياء، العظمة،الجلال والمجد وأشباهها من الصفات الجامعة والتي حرم على العقول شم رائحتها»[3]. تنزل الإمداد: وهو تنزله من حضرة كبريائه إلى حضرة تكبره، وهي المرتبة التي اقتضت منه وجود الخلق، وتنزل الحق إليها هو أمر اقتضاه كمال الذات في مرتبة الكنه عدم وجود الغير والغيرية،اقتضت هذه المرتبة أيضا وجود الخلق،إذ لولا وجودهم،ما عرف تكبره وتعاليه، وهذا التنزل بفيض الرحمة الإلهية المسماة بالنفس الرحماني، وهذان التنزلان كلاهما مجموعان في الحقيقة المحمدية.[4]

---

1 سورة البقرة، الآية 30.

2 علي حرازم،المصدر السابق، ص ص 31-32.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص 138.

4 المصدر نفسه،ص 140.

من خلال استعراض هذا الرأي نلحظ اتسام الموقف الكلامي للشيخ بملامح موقفه الصوفي،إذ أنه يعتبر معرفة هذه المراتب لا تكون إلا للعارف الواصل. في الوقت نفسه لا مجال للعقل في فهمها،من هنا يظهر أن العارف لا تكون معرفته حسية عقلية،وإن لم تكن كذلك فلا مناص من أن تكون معرفته روحية عن طريق الكشف الصوفي،والذي تكون فيه المعرفة ذوقية.

ولا يفوتنا في هذا العنصر أن نستعرض – إن صح التعبير –تفسير الشيخ لبعض أسماء الله، ولعل أهم اسم والذي اختص الله بعلمه هو:

الاسم الأعظم: يقول فيه: بأنه الخاص بالذات لا غيرها،هو اسم الإحاطة ولا يتحقق بجميع ما فيه إلا واحدا في الدهر،وهذا هو الاسم الباطن وأما الاسم الأعظم الظاهر فهو اسم المرتب الجامع لمرتبة الألوهية وتحته مرتبة أسماء التشتيت،ومن هذه الأسماء فيوض الأولياء فمن تحقق بوصف كان فيضه بحسب ذلك الاسم،ومن هذا كانت مقاماتهم وأحوالهم كذلك،وجميع فيوض المرتبة بعض من فيوض اسم الذات الأكبر.[1] وعلى هذا يقال له سلطان الأسماء،وإليه تضاف سائر الأسماء.[2]

أما فيما يخص هذا الاسم فلقد رجح أنه اسم مرتجل ، لأن تصريف أهل اللغة لا يصلح إلا على أسماء الصفات ومتصرفة لتعليلها بمعانيها، وأما هذا الاسم الشريف فلا معنى له إلا الذات العلية المطلقة،ولهذا سمى به الله نفسه في غيب الغيب، حيث لا وجود لشيء معه وليس هناك شيء يتعلل به.[3] وما يمكن أن نشير إليه أخيرا، أن هذا الاسم معروف، إذ أن الموجودات في كل اللغات تعرفه سبحانه وتعالى بأنه عين هذا الاسم وهو واجب الوجود لذاته.[4]

– **الصفات:** وهي من أكثر القضايا الكلامية جدلا بين متكلمي الإسلام، فمنهم من اعتبرها أي الصفات،عين ذاته سبحانه وتعالى وهي لفرقة المعتزلة، وهناك من قال أن الصفات غير الذات وهو رأي

---

1 المصدر نفسه ، ص 181.

2 محمد فتحا عبد الواحد السنوسي، الذرة الخريدة في شرح الياقوتة الفريدة، ج1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2005، ص 9.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص 182.

4 محمد فتحا عبد الواحد السنوسي،المرجع السابق، ص 10.

المشبهة ومن نحى منحاهم، لتتخذ الأشعرية موقف الاعتدال، ونقول أن صفات الله السبع (القدرة، الإرادة، العلم الحياة، السمع، البصر، الكلام) ثابتة له وأنها ليست عين الذات وليست غير الذات، بل هي صفات قائمة في الذات حيث:

- القدرة: فهو قادر لأن صنائعه لا يمكن تأتي إلا من قادر.
- الإرادة: فهو مريد وإلا كان موصوفا بواحد من أضداد الإرادة من الآفات، مثل السهو والكراهية.
- الحياة: فهو حي لأن خلقه وتدبيره يستلزم أن يكون حيا.
- العلم: فهو عالم لأن أفعاله المحكمة لا تنسق في الحكمة إلا من عالم.

السمع، البصر، الكلام: فهو (سميع بصير متكلم) لأن ما يضاد هذه الصفات يستحيل أن يطلق على من أحكم الخلق ودبر الكون وهندس ما كان ولا يزال.[1]

هذه الصفات أزلية ونعوت له أبدية، وأن أي نفي لصفة من هذه الصفات يستلزم أو يستدعي نفي الموصوف، كما أن نفي الفعل يقتضي نفي الفاعل.[2]

ولا يخرج الشيخ على ما ذهبت إليه الأشعرية، إذ أنه اعتبر أن الصفات قائمة في الذات وأثبت لله سبحانه وتعالى الصفات السابقة الذكر إذ في الإرادة يقول:«كل وعد في كلام الله مقرون بالمشيئة الإلهية»[3]، فأما القول في كلام الله فينحو منحنى الأشعرية، إذ يعتبر أن كلام الذات العلية أزلي وأنه لا يمكن للخلق النطق به لبعد تغايرهما ويقول في هذا الصدد: " وليس اسم القرآن يطلق على المعنى البارز من الذات المقدرة، فإن ذلك لا يطلق عليه اسم القرآن، وإنما صفة قائمة بالذات العلية، ويسقط ذلك على العلم والإرادة والسمع والبصر"[4]، وهذه الفكرة هي ما ذهب إليها أيضا حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، إذ

---

1 محمد عمارة،المرجع السابق، ص 178.

2 عبد القادر بن الطاهر البغدادي، المرجع السابق، 322.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص 217.

4 المصدر نفسه ، ص 217.

يقول: « وإنه تعالى متكلم، آمر، ناه، واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت يحدث من أسلال هواء، واصطكاك أجرام، ولا بحرف ينقطع بأطباق شفة أو تحريك لسان».[1]

أما الصفتان اللتان حضيتا بتوسع الشيخ واهتمامه: القرب والمعية، وهما من أكثر الصفات اختلافا بين العلماء وهذا ناتج عن اختلاف فهومهم، فمنهم من قال معكم بعلمه ومنهم من قال معكم بذاته ولكل شواهده، فالفريق الأول كان موقفه بحكم الهروب من التحيز والجهة ومن قال بذاته ألزم له المعرض في ما يناقض مذهبه.

أما الشيخ أحمد التيجاني فقد اعتبر القرب والمعية الواردتين في بعض الآيات القرآنية مثل:﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[2] ﴿ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[3]﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾[4] ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[5]

فيقول: « أن القرب والمعية صفتان نفسيتان يتبعان ماهية ذات الحق »[6] ولقد نفي أن يفهم العقل ماهية الذات، فإنه بالقياس لا سبيل للعقل أن يدرك حقيقة معية وقرب الحق لكل شيء في الوجود، فهو مع كل شيء وقريب من كل شيء بذاته، من وجه لا يدركه العقل.

ومن خلال هذا يستنتج الشيخ أن القرب والمعية في حق القديم – على حد قوله– لكل ذرة من الوجود وفي كل آن من الزمان من غير تقديم أو تأخير ولا افتراق ولا تعدد، إذ قد يتبادر للذهن أن المعية والقرب تقتضي التعدد للذات الحق بتعدد الممكنات وممازجته وملابسته للممكنات، فيرد الشيخ أن هذا

---

1 علي حرازم،المصدر السابق ، ص 218.

2 سورة الحديد، الآية 4.

3 سوة ا ادلة ، الآية 7.

4 سورة الواقعة، الآية 85.

5 سورة ق، الآية 16.

6 علي حرازم،المصدر السابق، ص 219.

الخيال الذي يتوهم به الوهم الفاسد إنما هو مقام الحس والعقل، ولقد سلف الذكر أن القرب والمعية من وراء طور العقل والحس[1] ويذهب الشيخ أحمد التيجاني إلى أن القول مع الموجودات بالصفات من قدرة وإرادة وعلم...الخ، فإن هذا القول يستلزم الجهة، والتحيز للذات العلية وهو باطل،وفي هذا يقول: «متى أحلت معية الذات للحوادث يلزم أن تكون خارجة عن جميعها ويلزم من ذلك خروجها عن كورة العالم بأسرها، فلزم ما أن تكون محيطة بالكون وهو ظرف لها، والكورة في جوفها وهذا محال لأن هذا من قيود الجسم، وإن كانت غير محيطة بالكورة فيلزم إما تخصيصها بجهة من الجهات، إما فوقا أو تحتا... وهذا الذي هرب منه من هرب من الجهة»[2] ويستطرد قائلا: «لكنه وقع فيها لأنه متى قال القائل بخروج الذات العلية عن كورة العالم لزم إحاطة الظرف بظروفها أوتخصيصها بجهة من الجهات، وكلا الوجهين محال عقلا، فلم يبق إلا أن تكون مع كل شيء من المحدثات على الوصف الذي يليق بجلال الذات العلية تنزه وتقدس عما يقولوا علوا كبيرا»[3].

وما يمكن أن نخرج به من هذين الصفتين أنه طغى على تفسير الشيخ البعد الصوفي، إذ أنه اعتبر أن هتين الصفتين لا يمكن إدراكهما بالحس والعقل، فيبقى إذا إدراكها بالذوق وهو طريق الصوفية، وأيضا يظهر موقفه الأشعري الموفق بين العقل والنقل وهذا من خلال قوله: « وهذا محال عقلا » أي أنه نفى هذه الصفات (الجسم–الجهة) بالعقل لا بالنقل، لكن هذا النفي بطبيعة الحال لا يخالف الشرع.

أما في ما يخص تنزيه الذات العلية والصفات التي تستحيل في حقه،فقد أورد الشيخ:التردد وهذا استنادا للحديث القدسي «ما ترددت عن شيء أنا فاعله، ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءته »ويقول فيها الشيخ: «هذه إحدى المسائل التي هي من الصفات السمعية التي يستحيل ظواهرها على الحق» كما يستحيل عليه الشغف والحب وقوة الميل، حتى لا يجد عنه صبرا وشدة الاشتياق إلى المحبوب والولع به،كما يستحيل عنه الغضب، والسخط، وكذلك الضحك، وأيضا يستحيل عنه العجب، وتستحيل هذه

1 علي حرازم،المصدر السابق ، ص 217.

2المصدر نفسه، ص 218.

3 المصدر نفسه ،ص 218.

الصفات من اجل تنزيه الله عن تعاقب الأحوال، فلا يطرأ عليها التغيير في لحظة من اللحظات، بل هو على وصف قائم بها لا تنفك ولا تتغير، وإن أجزنا تلك الصفات يقتضي إيجاز هذا التعبير فمثلا في الضحك فهو معروف في حق البشر وتلك الحالة مستحيلة على الله، لأن في الضحك انتقال من حال إلى حال (تغيير) لأنه كان ساكنا أو ساكتا قبل الضحك، وأيضا فيما يخص العجب فإنه يكون من الشيء الغريب لخفاء أسبابه، والحق سبحانه وتعالى لا غرابة عنده وأيضا الغضب والسخط، فيقال فيها مثلما يقال في الضحك. أما الحب والشغف فينبع منه استحالة مشابهة للحوادث فالحوادث فيها ذلك الشوق والشغف والولع بالشيء لما تلت الحوادث وصارت حادثة مثلها وهذا محال.[1]

وقد جمع الغزالي الصفات المنزهة عن الخالق في ترجمة عقيدة أهل السنة.حيث يقول: « أنه في ذاته واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، وأنه قديم، مستمر الوجود، موصوفا بنعوت الجلال...وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، فهو لا يماثل موجود ولا يماثله موجود لا يحده المقدار ولا تحويل الأقطار ولا تحيط به الجهات».[2]

وفي الأخير يمكن القول أن الشيخ قد ارجع سائر الأسماء والمراتب والنسب إلى معقولية النسب التي لا تتغير حيث يعتبرها قاعدة، ويترتب على هذه القاعدة أن كل مكاشفة أو مشاهدة أو تجلي أو إلهام،يرد في توجهات القلب.[3] والأرواح إلى حضر الإلهية تتبدل به معقولية النسب أو تتقلب به الحقائق فهو باطل والسالك هالك.

وتظهر هنا نزعته الصوفية التي طغت كما رأينا على آرائه الكلامية.

1 علي حرازم، المرجع السابق، ص 161.

2 أبو حامد الغزالي، المرجع السابق، ص 93.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص 163.

ب- كلام الله (القرآن الكريم): إن المتفق عليه بين متكلمي الإسلام، أن الكلام صفة من صفات الله، ولكن الخلاف سقط على ماهية هذا الكلام، وأيضا لم يختلفوا على أن القرآن هو كلام الله، ولكنهم اختلفوا: هل هو مخلوق أم قديم؟ [1]فالمعتزلة هروبا من التشبيه اعتبرت القرآن محدث مخلوق، لأن أي قول بأن القرآن قديم يستدعي تشابه مع الله في صفة القدم، أما الحشوية –من المشبهة- قد بالغوا في اعتبار القرآن قديم ،إلى حد القول بأن الأصوات التي تتلوه هي مخلوقة قديمة، أما الأشعرية فآثرت الاعتدال بحيث أنهم قسموا الكلام إلى: نفسي أزلي قائم بالنفس، وبين الدلالات التي تدل على هذا الكلام الأزلي القائم بذات الله سبحانه وتعالى من مثل الألفاظ المنزلة[2]

أما الشيخ أحمد التجاني فقد عرف القرآن الكريم بأنه: « القرآن الدال على كلام الله تعالى وهو الكلام الأزلي، وكلام العبد بالقرآن دال على مدلولات الكلام الأزلي »[3] وعليه فالقرآن ليس عين الكلام الأزلي البارز من الذات العلية، لأن ذلك الكلام لا يمكن الدلالة عليه ولا وصول الخلق لتلاوته،لأنهم بذلك يصلون إلى تلاوة الكلام الأزلي دون مدلولاته فإن ذلك غير ممكن لبعد تغايرهما[4].

وفي موقع آخر سئل الشيخ عن الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام فأجاب:«لما سمع موسى كلام الحق وسئل كيف سمعت كلام الحق؟ قال: لم يكن لموسى شعور بموسى» وسمع كلام الحق بعشرة آلاف لسان، يعني سمع الكلام الأزلي. وقد سمعه من كل جهة، وسألوه عليه السلام عن هيبة الكلام فقال عليه السلام: «إذا قدرت نفسك في محل والصواعق العظيمة مترادفة عليك فعند ذلك يتحقق الهلاك" فهكذا يسمع كلام الرب سبحانه وتعالى»[5]

ويذهب الشيخ إلى أننا نطلق لفظ القرآن على كلام الله مجازا، ومن هنا فإن القرآن يطلق على المعنى البارز من الذات المقدسة، فإن ذلك لا يطلق عليه اسم القرآن، وإنما هي صفة قائمة بالذات العلية،

1 محمد عمارة،المرجع السابق، ص 181

2 المرجع نفسه ،ص182.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص 149.

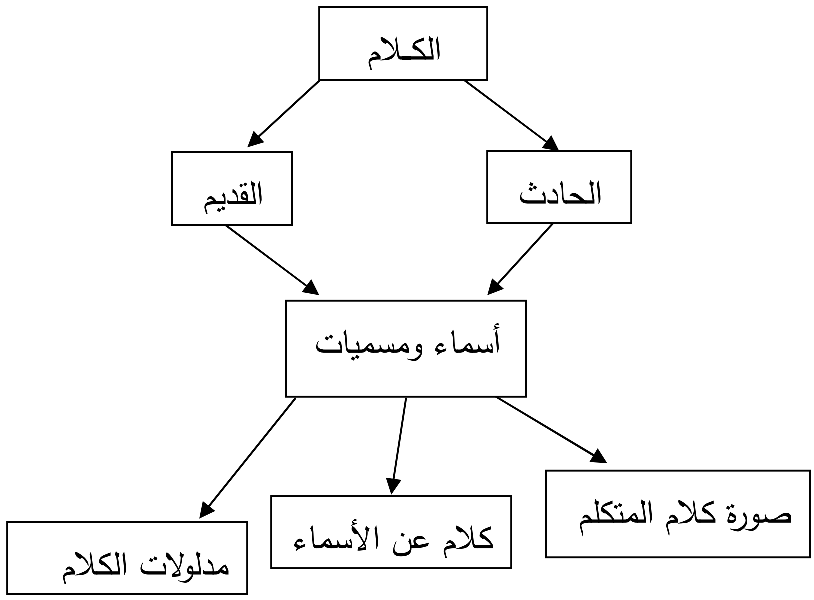
4 المصدر نفسه ، ص150.

5 علي حرازم،المصدر السابق،ص 229.

وأما فيما يخص فضل القرآن الكريم فهذا مفروغ منه ولعل أهم شيء يجعله مفضلا كونه دال على مدلولات كلام الله، وأيضا أنه ما يدل عليه من العلوم والمعارف، ومحاسن الأخلاق، والآداب وطرق الهدى والأحكام الإلهية، ويذهب الشيخ إلى أنه لا يبلغ فضل القرآن فيهما إلا عارف بالله فقد انكشف له بحار الحقائق ،وتظهر هنا نزعته الصوفية إذ أنه، أي العارف يحوز على الوصول لكونه يسمعه من الذات المقدسة سماعا صريحا، لكن هذا ليس في كل وقت وإنما ذلك في استغراقه وفنائه.[1]

وخلاصة ما ذهب إليه الشيخ التجاني،تضمنته رسالة أرسلها إلى تلميذه المفتي الأكبر إبراهيم الرياحي جاء فيها:"حاصل الكلام مطلقا الحادث والقديم إنما هو أسماء ومسميات الأسماء هي صورة كلام المتكلم، والمسميات هي مدلولات الكلام التي يدل عليها كلام المتكلم، والكلام هو وصف قائم بذاته الحق لا ينفك عنها وهو عيني تلك الأسماء المعبر عنها عين المسميات فالأسماء كلها قديمة أزلية لأنها عين الكلام الأزلي، فلا يصح الحدث فيها، والمسميات التي دخلت تلك الأسماء بعضها قديم وبعضها حادث، فالمسميات التي دخلت تلك الأسماء بعضها قديم وبعضها حادث، فالمسميات التي هي مدلولات لا يصح فيها أن تنتقل لفهم المتكلم الحادث.[2]

ويمكن أن نوجز رأي الشيخ في هذه المسألة من خلال المخطط التالي:



1 علي حرازم،المصدر السابق ،ص 150.

2 عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق، ص 40.

ج: مرتكب الكبيرة: إن أركان الإيمان،هي الإيمان بالله، وملائكته ،ورسله، والقضاء خيره وشره، وإذا كان كل فرد بهذا نسميه مؤمنا، ولكن رغم ذلك فإن الله وضع بعد هذه الشروط أحكاما وفرائضا ،أوامرا، ونواهيا اعتبرها مكملة للإيمان، ومن هذه النواهي إذا تركها المؤمن قد تنقص من إيمانه، ولكن لا تلغيه كلية وهي الصغائر، ولكن اختلاف كان حول مرتكب الكبائر، هل هو مؤمن أو كافر؟ وهل هو في الجنة أم في النار؟، أو هو كما ذهب إلى ذلك المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، أو يرجئ أمره إلى الله كما ذهبت إلى ذلك المرجئة؟

ويستخلص رأي الشيخ في هذه المسألة من خلال تفسيره للآية القرآنية ﴿فأما الذين شاقوا ففي النار إلا ما شاء ربك﴾ إذ يفسر معنى الاستثناء هنا في الآية هم عصاة المؤمنين الذين ينفذ فيهم الوعيد، فإن لهم حظا من الشقاوة لكثرة جرائمهم ومعاصيهم يدخلون النار مع الكفار، ثم إنهم يخرجون منها بإيمانهم، فهو الاستثناء في أهل السعادة.وقال في القاتل من خلال تفسير الآية القرآنية ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾[1] و قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ﴾[2]، فالآية الأولى فسرها بأن الله تعالى ذكر الوعيد فقط، والآية الثانية ذكر فيها الوعيد والتوبة والآيتان محكمتان لا تعارض بينهما[3].

ويذهب الشيخ احمد التجاني إلى أن القاتلين مختلفون عند الله، فهم ليسوا على قانون واحد، لكن هذه الحقيقة بحسبه لا يدركها إلا أرباب القلوب ولا تظهر للعامة إذ أن :

منهم طائفة لا تقبل لهم توبة، وإن تابوا لا يرتفع عنهم الوعيد، وهذا استنادا ﷺ:« أبى الله أن يجعل لقاتل المؤمن توبة » وهم من تكبروا وتجبروا على الله، وأيضا لكثرة ارتكابهم للزنا والمعاصي.وطائفة سبق في حكمه في الأزل أنه يقبل توبتهم إن تابوا، بسابق العناية فهم يغفر لهم ما ارتكبوه من جرم ففي العناية باطنا يظهر أما في كونه وليا في الغيب، ثم يدرك الولاية أو يكون له تعلق بولي .

1 سورة النساء الآية 93 .

2 سورة الفرقان ، الآية 68.

3 على حرازم ،المصدر السابق ، ص 228.

وقد أظهر الشيخ أحمد التيجاني، فضل الانتماء إلى الأمة المحمدية ، إذ أن كل مسلم أي دخل تحت دائرة الأمة المحمدية ودخل تحت دائرة الشهادة بالتوحيد ، فقد روي أن القلم لما أمره الله بالكتابة كتب في أمم الرسل: موسى، عيسى، نوح، إبراهيم في كل أمة كتب اللوح « من أطاع الله دخل الجنة و من عصى الله منهم دخل النار » و لما كتب في أمة محمدﷺأراد القلم أن يكتب فيهم كما كتب في الأمم قبلهم فقال له ربه : تأدب يا قلم ، فارتعد القلم من هيبة الله تعالى وقال : ما اكتب ؟ اكتب امة مذنبة ورب غفور"[1]وقال الرسول ﷺ:«ما من نبي إلا أعطي دعوة معجلة ، يريد بعجلها فيما يشاء، وأما أنا خبأت دعوتي و شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فهي نائلة إن شاء الله من لم يشرك بالله شيئا»[2].

ويلاحظ على رأي الشيخ في هذا المجال انه طغى عليه الرأي الصوفي ويظهر ذلك من خلال اعتبار أن القاتلين مختلفين، ولا يعرف هذا إلا أصحاب القلوب، وتبين أن أصحاب القلوب هم المتصوفة ،باعتبار أن الله خص الولي بالتوبة لأن الولي لا يصل إلى مرتبة الولاية إلا بعد طريق طويل وشاق، مليء بالمجاهدة والأذكار، وهو طريق الصوفية .

إن البحث في مسألة العقاب يفتح لنا مجالا للحديث عن مشروعيته،على أساس أن هناك من يعتبر أن الإنسان مجبر على الإتيان بالشر،مما جعل الفلاسفة يبحثون في مسألة خلق الأفعال.فما مضمونها؟

د- **خلق الأفعال** : إن أهم قضية حيرت الفكر الإنساني سواء غربي أو إسلامي هي مشكلة الحرية وما حقيقة الفعل الإنساني ؟ ولقد جاء الطرح الإسلامي لهذه القضية من خلال اختلاف الفرق الكلامية حول السؤال: هل الإنسان مسير أو مخير في أفعاله، فإذا كان مسيرا كيف نفسر التكليف الشرعي؟ أي نحمله تبعات أفعاله، وما ترتب عنها من الجزاء، إما ثوابا أم عقابا.لقد رفضت الأشعرية موقف الجبرية القائل: بأن الله خالق أفعال العباد ، كذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى، وكذلك رفضت قول المعتزلة بأن العباد خالقو أفعالهم، والحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده، وبما أن الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله فإن الإنسان في حاجة الله في أفعاله. ولقد قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه:إتقان

---

1 علي حرازم،المصدر السابق ، ص280.

2 المصدر نفسه ، ص 284.

الفعل وإحكامه،القدرة على تنفيذه أي الاستطاعة،الإرادة التي تختار واحد من الممكنات.فالقسمين الأوليين من فعل الله، وقد سمته الأشعرية خلقا وإيجادا، أما عمل العبد أي الإرادة فسموه كسبا[1].

ولقد ميز الأشعري بين نوعين من الأفعال، التي يأتيها الإنسان ، فالاضطرارية مثل الرعشة للمريض لا اختيار فيها للإنسان،أما تلك الأفعال الاختيارية التي تتوجه إليها إرادة الفاعل ، فان للإنسان قدرة واستطاعة متميزة عنه.[2]

وفي موضوع الأفعال،لا يخرج الشيخ احمد التيجاني عن دائرة الأشعرية ، إلا أن آراءه يطفو عليها نكهة أخرى،هي نكهة العارف الواصل، والمتصوف المكشوف عنه. إذ أنه في هذه القضية يرشد إلى ترك التدبر والاختيار مع الله تعالى، ويستشهد بالحديث القدسي « يا ابن ادم أنت تريد و أنا أريد وما يكون إلا ما أريد ، فان سلمت لي فيما أريد أعطيتك ما تريد ،وإن نازعتني فيما أريد أتعبتك فيما تريد، ثم لا يكون إلا ما أريد »[3]

إن ما يستخلص من هذا أن سبحانه وتعالى، هو المحرك لجميع الموجودات، والقائم عليهم في كل أمر والمقيم لهم في كل حركة وسكون، لا يملكون من دونه شيئا، وما يملكون قدر قنطمير، لا حركة لهم،ولا حكم ولا تقديم ولا تأخير، بل هو في قبضته سبحانه وتعالى، تحت قبضة مشيئته يصرفهم كيف يشاء، ويقلبهم كيف يريد فيما يشاء، من خير أو شر أو نفع أو ضر أو طاعة أو معصية أو إدبار أو إقبال، ثم أنه من وراء هذه الحقيقة تجلى سبحانه وتعالى، فجعل تلك الحكمة والشريعة منوطة بالشروط والأسباب، والضوابط واللوازم والمقتضيات، لا انفكاك لشيء في تلك عما أراد سبحانه وتعالى، كل ذلك يجري على قانون المشيئة، ثم رتب في صورة تلك الحكمة على وجوه تلك الضوابط والروابط أحكاما إلهية

1 محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،دار المعرفة الجامعية،(دط)(د،ت)، ص 202 .

2 محمد عمارة ، المرجع نفسه ، ص 184

3 أخرجه البخاري،ح 6021

سماها حدودا أو عقوبات ،وثوابا، وعقابا، وخوفا، ورجاء، لا خروج لأحد عن تلك الضوابط والقيود، وله الحكم والاختيار في كل ما فعل في صورة تغميض العين وخضوع القلب تحت سلطان الألوهية والجلال.[1]

ويذهب الشيخ أحمد التيجاني إلى أن إبليس هو مظهر الغواية والضلال، والشقاء والبعد والخسران، والعناد والغضب والفساد والزيغ والبهتان، وكل أنواع العصيان والكفر والباطل ومخالفة أمر ربه، في كل ما ينهي عنه أو يأمر به، كما كان سيد الوجود– ﷺ – مظهر الهداية والتوفيق والسعادة والقرب إلى الله، والربح والانقياد والرضى والصلاح والرشد، والصدق، وكل أنواع الطاعات والإيمان، والحق، والامتثال لأمر الله، وجميع وجوه المتقربات وجميع الخيرات فهو في عالم الحكمة عينان متقابلتان في غاية المضادة والتنافر. وأما بالنظر للمشيئة فليس لهما شيء من ذاتهما، ولهذا قال الرسول ﷺ: « بعثت داعيا وليس لي من الهداية شيء، وبعث إبليس داعيا وليس له من الغواية شيء»[2]، وما ذكرناه من المظهرين فهو في الحكمة الظاهرة وأما في المشيئة فإبليس فرع من الحقيقة المحمدية لأنها هي الأصل في كل مظهر وفي كل ما يفاض على الوجود بأسره فردا فردا.[3]وهذا دليل على أن الإنسان خلقت أفعاله بحكم قدرة الله ومشيئة، ولكون هو حر في اختيار إتباع طريق الشيطان أو طريق الرسول ﷺ.

هـ–رؤية الله: وهي من أهم مسائل علم الكلام أهمية، وبل أكثرها اختلافا إذ كل ذهب بحسب اعتقاده،فالمعتزلة تجعل من الرؤية مستحيلة في حقه سبحانه وتعالى، وأما الأشعرية فتجعلها ممكنة.فالأشاعرة تقرر رؤية الحق من ناحية السمع بدلالة القرآن من جهة، ودلالة كلام العرب من جهة أخرى، إذ لا يمكن أن نتغاضى عما جاء في القران وهو يفيد معان أربع: فنظر الاعتبار جاء في قوله تعالى﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾[4]، ونظر يفيد الانتظار﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ

1 علي حرازم،المصدر السابق، ص222 .

2 أخرجه السيوطي في الجامع الصغير،3/53.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص ص، 194، 195.

4 سورة الغاشية، الآية 17.

يَخِصِّمُونَ ﴾[1]، ونظر التعطف ﴿ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2]، أما الرابع فلا يخرج عن معنى الرؤية فهي قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[3]، فالثلاث الأولى غير ممكنة، لأن الاعتبار لا يكون في الأخرى، والانتظار لا يكون لأن فيه تنغيص وتنكيد، وهذا ليس من حظ أهل الجنة، وأما الثالث فيكون فيه إذ لا يليق بمقام أهل الجنة، أما النظر في كلام العرب إذ قرن بالوجه، والمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك[4].ولكن السؤال المطروح:ما هو رأي الشيخ أحمد التجاني في هذه المسألة؟ وهل هذه المسألة أيضا طغي عليها فكره الصوفي؟

يمكن أن نستتشف رأي الشيخ التجاني في هذه القضية من خلال إجابته عن السؤال الذي طرح عليه بخصوص رؤية الملائكة لله سبحانه وتعالى، فأجاب «أنه لا قطع فيه لا بالنفي، ولا بالإثبات يتوقف ذلك على اختياره سبحانه وتعالى، فلا علة له إن شاء جعلهم يرونه كالآدمي، وإن شاء منعهم»[5].وقوله كالآدمي يعني أن رؤية الله جائزة، وهذا كرم من الله سبحانه وتعالى، ولكن هذه المرتبة لا يصلها أي كان، بل إلا من أحبهم الله وقربهم منه، ونستتشف هذا من خلال قوله: يحبكم الله محبة كل طائفة على قدر مرتبتها، وأما محبة أهل الإيمان فقال سبحانه وتعالى في حقهم ﴿وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [6]فهذا معنى محبتهم لهم سبحانه وتعالى، وإن وقعوا في بعض المخالفات، فما خرجوا عن متابعته ﷺومحبة الحق لهم هو ما جازاهم به في الجنة، وينتهون إلى رؤية وجهه الكريم.[7]

1 سورة يس، الآية 49.

2 سورة آل عمران، الآية 77.

3 سورة القيامة، الآية 22،23.

4 سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع بيروت،ط1994،1 ص ص 104، 105.

5 علي حرازم،المصدر السابق،ص160.

6 سورة التوبة، الآية 72.

7 علي حرازم،المصدر السابق،ص160.

يبدو من خلال ما سبق،قرب المذهب الأشعري من التصوف،على عكس المعتزلة التي رفضته جملة وتفصيلا، ولكن ما يمكن أن يلاحظ على هذا التقارب أنه يحمل في طياته جمعا بين علمين متعارضين، وهذا التعارض هو تعارض منهجي، فإذا كان التصوف ذوق ومكاشفة، وعلم الكلام بحث ونظر عقلي، ولكن رغم ذلك تسنى للتصوف أن يلتقي مع علم الكلام أو الفلسفة، ويبحث في بعض مسائلها كما لا يمكن أن نتجاوز فكرة أن التصوف في أي دين، إنما ينشأ وينمو حول التراث الديني نفسه بما فيه من لاهوت أو علم كلام، وبذلك يمكن إرجاع أهم قضايا التصوف إلى أصولها الكلامية مع التنبيه على تمييز المعالجة الكلامية عن المعالجة الصوفية[1].

إذا كان المذهب الأشعري قد حد من قدرة العقل البشري على الخوض في الموضوعات الإلهية وانطلق في مختلف جوانبه من منطلق إثبات شمول القدرة، والإرادة والفاعلية الإلهية في الكون، وأنه بذلك قد مهد الطريق لحدوث اللقاء بينه وبين التصوف السني،ولما كان علم الكلام الأشعري هو الممثل لعقيدة أهل السنة والجماعة، فلم يكن من المستبعد أن يستند التصوف المعتدل إلى المذهب الأشعري فيما يتعلق بأصول العقيدة الدينية[2]

ثالثا:الأخلاق في فكر التجاني وفي تجربته الصوفية:

لا يمكن أن يكون التصوف إلا مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي يتحلى بها السالك من أجل الحصول على المحبة الإلهية أولا، والتي لا يمكن أن تحصل إلا وتشع في روح العبد معرفة، وفيوضات، وتجليات إلهية لا يمكن أن يحصل عليها من غير هذا الطريق، لذلك يمكن أن نقول عن التصوف أنه فلسفة خاصة في الأخلاق.وكذلك فلسفة خاصة في الحب الإلهي والعشق الرباني.

1- الحب الإلهي: يتصف العارف الصوفي بأسمى الصفات ،ويمر بأحوال ويستقر بمقامات، ولعل العشق أو المحبة من أسمى هذه الصفات، وأهم تلك الأحوال والمقامات، إذ تعتبر من الأصول المهمة في مباني التصوف، فالتصوف بلغ الغاية القصوى لمذهب العشق، وهذا ناتج عن إيمان المتصوفة بوحدة

1 إبراهيم محمد تركي،دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الصحابة للتراث، طنطا، (د.ط)، 1997، ص60.

2 إبراهيم محمد تركي،المرجع السابق، ص 61.

الوجود.[1]وتعتبر رابعة العدوية (ت 215 هـ / 830) أول من وضع فلسفة الحب في التصوف.[2]وذلك من خلال رباعيتها المشهورة في الحب الإلهي وهي :

أحبك حبين حب الهــوى وحب لأنك أهـل لذاكـــــا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكـا

وأما الذي أنت آهل لــــه فلست أرى الوجود حتى أراكـا

فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك[3]

إن الحب الإلهي عند رابعة العدوية مطلق منزه عن الأغراض، ومن كل رغبة أو رهبة تقول: إلهي إن كنت أعبدك مخافة من نارك فاحرقني فيها ، وإن كنت أعبدك رغبة في جنتك فأبعدني عنها،وإن كنت أعبدك لذاتك، فلا تصرف عني رؤية جمالك السرمدي.وتقول في موقع آخر: الهي اجعل الجنة لأحبائك، والنار لأعدائك، وأما إنا فحسبي أنت.

ومع تجربة الحلاج الصوفية في القرن 3هـ، أخذت معاني الحب تتسع وتتلون بها المقامات،وأصبح الحب أساس الأحوال الصوفية. فالحلاج يرى أنه لا سبيل إلى معرفة الله بالعلم، بل إن الحب هو الطريق إليها ، إذ ليست المعرفة الفكرية هي التي تقربنا من الله ، إنما هو خضوع القلب للأمر الإلهي في كل لحظة.[4]

وما يذكر عن الحلاج أنه، حبسوه ثمانية عشر يوما، فجاءه الشبلي، فقال: يا منصور ما المحبة؟ فقال لا تسألني اليوم واسألني غدا، فلما جاء في الغد، وأخرجوه من السجن، ونصبوا النطع لأجل قتله، مر الشبلي بين يديه فنادى، يا شبلي المحبة أولها حرق و أخرها قتل.[5]

1 قاسم غني، صادق نشأ، أحمد ناجي وآخرون، تاريخ التصوف في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 465.
2 ساعد خميسي، أبحاث الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، عين مليلة، 2002، ص 30.
3 عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، آثارها ورجالها، دار صادر بيروت، ط4، 1965، ص 445.
4 ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص 411.
5 أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب، ص47.

وسار ابن عربي على ذات المسار، فاعتبر الحب الحقيقي الموصل هو الذي يتجرد فيه قلب صاحبه من كل ما سوى الله ، فلا تبقى فيه ذرة مما يمكن التعلق به إلى جانب الله ، فالحب الحقيقي هو الذي يكون فيه التعلق بالله وحده ، و الحب عنده درجات ، أولها هوى و أوسطها حب، ثم ود، وآخرها عشق.[1] ويقول الشبلي: أهل المحبة شربوا الكأس الوداد ، فضاعت عليهم الأرض والبلاد، وعرفوا الله حق معرفته، وتاهوا في عظمته، وتحيروا في قدرته، وشربوا بكأس حبه، وغرقوا في بحر أنسه،وتلذذوا بمناجاته ، ثم أنشد فقال.[2]

ذكر المحبة يا مولاي أسكرني   وهل رأيت محب غير سكران

فإذا كان هذا هو الحب الإلهي عند بعض المتصوفة، فما مضمونه عند الشيخ أحمد التجاني ؟

إن الغاية من التربية الروحية، في الطريقة التجانية، الوصول إلى الحب الإلهي،و يرى الشيخ أن من علامات المحبة السعي في رضا المحبوب، والوقوف عند أمره، وإتباع قوله وفعله، وينشد قول رابعة العدوية.

تعصي الإله وأنت تظهر حبه   هذا محال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته   إن المحب لمن يحب مطيع[3]

ذهب الشيخ احمد التجاني إلى أن محبة الخلق لله سبحانه وتعالى على أربعة أقسام :

القسم الأول: وهم الذين يحبون في الله ثوابه، وأما القسم الثاني، فيحبون في الله آلاءه ونعماءه، ودليل هاتين المحبتين قوله ﷺ:« أحبوا الله لما يعدكم به من نعمة، و أحبوني لحب الله وأحبوا أهل بيتي لحبي »

1 ساعد خميسي، المرجع السابق، ص 411.

2 أبو حامد الغزالي، المرجع السابق، ص46.

3 علي حرازم،المصدر السابق، ص 92.

أما محبتهم للثواب فهي واضحة – كما يرى الشيخ – لا تحتاج إلى شرح وكذلك محبتهم لآلائه و نعمائه، و هاتان المحبتان – في نظر الشيخ – هي لعامة الناس إذ أن لكل المؤمنين حظ منها، ولكنها تزول بزوال سببهما.[1]

أما القسم الثالث: فهو محبتهم لما هو عليه من الكمال والجمال ، بينما القسم الرابع: محبتهم للذات العلية، وأما أسباب المحبة الثالثة فيقول الشيخ:« أما القسم الثالث فسببها ثابت، وهو ما عليه ربنا من أوصاف الكمال والعظمة والجمال، وهذه لصغار الأولياء» [2] و لكن هذه المرتبة لا تلحق المرتبة الرابعة لأن المرتبة الرابعة مجردة عن الأسباب والعلل والأوصاف. وهذه لا تكون إلا لمن فتح عليه ورفع عنه الحجاب، وشاهد أسرار الأسماء والصفات، والمواهب ، والحقائق والكمالات ، قال الشيخ:«والمحبة الصادقة هي التي تورث الغيرة لصاحبها ، قيل لشبلي رضي الله عنه :متى تستريح ؟ قال إذا لم أر له ذاكرا غيري، وقال أبو يزيد رضي الله عنه لصاحبه حين قال له: و هل سألته المعرفة به، قال له اسكت عزت عليه من أن يعرفه غيري»[3] و قال ابن الفارض في هذا المعنى:

دع عنك دعوى الحب وادع لغيره	فؤادك وادفع عنك غيرك بالتي
وجانب جناب الوصل هيهات لم تكن	وها أنت حي أن تكن صادقا مت
هو الحب إن لم نقض لم تقض مأربا	من الحب فأختر ذاك أوخل خلتي
فقلت لها روحي لديك و قيمتها	إليك فمن لي أن تكون بقبضتي

قد روي أن صدق المحبة في ثلاث خصال : أن يختار كلام حبيبه عن كلام غيره، ويختار مجالسة حبيبه على مجالسة غيره ، ويختار رضا حبيبه على رضا غيره، كذا في المنتهى ، وقيل العشق هتك الأستار،وكشف الأسرار والوجد، عجز الروح عن أحمال غلبه الشوق ، عند وجود حلاوة الذكر،حتى لو

1 علي حرازم،المصدر السابق، ص 94.

2 المصدر نفسه ، ص 94.

3 المصدر السابق، ص 95.

قطع عضو من أعضائه لا يحس ولا يشعر[1] وما يمكن أن نخرج به من هذا المبحث، أن المتصوفة تضع من الحب الإلهي وسيلة من وسائل المعرفة ، ولا يخرج الشيخ احمد التجاني عنهم ،إذ أنه أعطى مكانة كبيرة للحب الإلهي في تصوفه ، بل أكثر من هذا ، فإن تربيته لمريديه تنطلق من هذا المبدأ للوصول بهم إلى معرفة الله ، التخلق بالخلق الإسلامية. إذ الحب الإلهي يدفع إلى التحلي بمكارم الأخلاق، ومن هنا يمكن أن نطرح السؤال: ما مضمون الأخلاق عند الشيخ ، وما مكانتها في تصوفه أولا و في فلسفته ثانيا ؟

2– الأخـلاق: إن المتفحص لكتب الصوفية لا يحتاج إلى منبه، ينبهه إلى ما فيها من مظاهر الذكاء والعقل والورع في فهم الأخلاق، وأهمية كتب القوم ترجع إلى ما فيها من الإلحاح من إحياء العزيمة، والقلب والتنفير من الإثم الظاهر والإفك الباطن، والدعوة إلى تطهير النفس من الغفلة والرياء.[2]

ويرى الغزالي أن المقصود من المجاهدة، والرياضة بالأعمال الصالحة، هو تكميل النفس وتزكيتها وتصفيتها، لتهذيب أخلاقه.[3]

وعلى غرار الغزالي، يذهب الشيخ أحمد التجاني، في الأخلاق مذهبا متميزا جاعلا منه منهجا يسير عليه كل مريد لطريقته الأحمدية التجانية.

فإذا كان سقراط يربط الأخلاق بالفضيلة، وأرسطو يربطها بالسعادة والخير، فإن الشيخ أحمد التجاني يربط الأخلاق بالشريعة، فيعتبر أن الخير كله في متابعة السنة الشريفة، والشر كله في مخالفتها.[4] فأخلاق الشيخ سواء التي تحلى بها أو التي ربى عليها مريديه، فكلها مستقاة من أخلاقه ﷺ.وهذا الموقف بالذات هو ما ذهب إليه ابن حزم(374–456هـ)،الذي لا يرى شيئا حسنا لذاته،ولا شيئا قبيحا لذاته،ولكن ما سماه الله تعالى حسنا فهو حسن،وما سماه الله تعالى قبيحا فهو قبيح،يقول في ذلك:«من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا، وعدل السيرة، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتدي

1 أبو حامد الغزالي،المرجع السابق، ص49.

2 زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،ج2، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د–ط)، (د–ت)،ص 39

3 أبو حامد الغزالي، ميزان العمل ،تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر،ط1 ،1964 ص 251 .

4 علي حرازم،المصدر السابق، ص 65.

بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم» ومن مكارم الأخلاق التي تحلى بها الشيخ وسار على نهجها مريدوه، الذكاء، والفطنة، والشجاعة، والنجدة، والحنان، والشفقة، والرأفة والرحمة، والصبر، والاحتمال، والتواضع، والأدب، وعلو الهمة، والتي هي العفاف والصيانة والوفاء، والفتوة، والتي هي الكرم، والسخاء، والحلم والعفو، كما حث الشيخ على صفاء السريرة، وتزكية النفس وتطهيرها وذلك من خلال تحري الصدق في الحديث ويحذر من الغيبة[1] وعن تلك الصفات يقول علي حرازم :

الذكاء: فهو فهمه عن الله مراده ، وإنفاقه للعبادة، وصبره وسكونه تحت الأقدار

واحتماله قضاء الحوائج والأوطار.

الشجاعة: فهي القوة في الدين، ونجدته في نصرته طريق المهتدين.

السخاء: بيع النفس على الله وفي الله وعلو الهمة، والانقطاع إلى الله عما سواه[2].

الفتوة: الوفاء للمولى، وهذه الأوصاف هي تمهيد لأخرى، ويرقى بها في درجة الإحسان، أما الحنان الشفقة، والرأفة، فتكون مع المسلمين، والرفق بالمساكين، وملاطفة ذوي الحاجات، ومواساة ذوي الفاقات، والتودد لذوي الاغتراب، وبالإضافة إلى هذه الأوصاف يضاف، ترقيق القلب، التبسم في وجه الأخ المسلم، وما تجدر به الإشارة أن هذه الصفات مستقاة من شخص أحمد التجاني، فهي تنسب إليه،وحث مريديه على إتباعها، فمن خلال هذه الأوصاف يسعى الشيخ إلى تهذيب أخلاق المريد، وذلك من حيث أنه يغرس في قلبه شكر نعم الله، وأكبر نعمة على المريد، هي الإسلام[3].يقول الشيخ: « إذا أراد الله رحمة بعده عرفه نعمته، وألهمه شكرها وجنبه كفرها، وهو أصل كل خير، وشكر النعم هو باب الله الأعظم، واقرب الأبواب إلى الله، وصراطه المستقيم، وكفر النعمة جحود لله ولذا قعد الشيطان بسبيله يصد المؤمنين عنه »[4]. كما حث الشيخ على أكل الحلال لأنه يؤدي إلى فعل الحلال . ويورث فعل الخيرات، ومن الأمور التي نبه إليها

1 علي حرازم،المصدر السابق،ص66.

2 المصدر نفسه،ص66.

3 محمد البشير التجاني، جواهر من الجواهر، منشورات الزاوية التيجانية بتماسين 2006،ص9 .

4 المرجع نفسه ، ص9.

الشيخ حسن اختيار الجليس فقال:« أصل كل شيء الخلطة واللقمة كل ما شئت فمثله تعمل، وخالط من شئت فمثله تفعل»[1].ونظرا لأهمية العلاقات الاجتماعية، توجه الشيخ إلى مريديه بنصائح جسدها هو بنفسه في تعاملاته، لينمي المودة والرحمة فأوصى بأن يكون المريد كثير النفع للعباد، رفيقا بالحاضر والبادي، ويجعل الناس كلهم أبناؤه وإخوانه،ويستشهد بالحديث الشريف«الخلق عيال الله، وأحبهم إليه، أنفعهم لعياله »، كما حث على الإكثار من العفو عن الزلل، والصفح عن الحلل لكل مؤمن، فإن من عفا عن زلة عفا الله له عن زلات كثيرة.وعلى المريد أن يختار لصحبته من يدله على الله في كل حال، ومن أعظم وصايا الشيخ الحفاظ على صلة الرحم[2]. كما حث الشيخ على ترويض النفس على تحمل ما نكره، وذلك بمخالطة الأولياء وبصلة من قطعك منهم لأمر خفي ظهر لله فيك قد لا تعتبره أنت عيبا،ولا تعاملهم بالمثل فإن لهذا الطريق آداب وأخلاق، كما حث الشيخ على احترام حقوق الآخرين، عدم انتهاكها مما فيه من جلب مودة، أو دفع مضرة، أو إعانة على كربة، فإن ابتلي بتضييع حقوق الإخوان، ابتلي بتضييع الحقوق الإلهية.[3]

إن الكلام في باب أخلاق الشيخ واسع ، ولكن ما يجب أن ننوه إليه هو أن الشيخ ، وضع هذه الأخلاق لا لمصلحة خاصة أو منفعة ذاتية،فالشيخ كمربي يدعو إلى الأعمال الخالصة لوجه الله وينبذ كل عمل وراءه منفعة أو غاية ما، لذلك نجده يقول: «ينبغي للعبد أن لا يطلب إلا مولاه مخلصا لا لحظ عاجل أو عاجل»[4] فيتبين من خلال هذا أن الشيخ يميز بين نوعين من الأفعال الإنسانية وهما:أفعال خالصة لوجه الله،والثانية أفعال نفعية أو غائية، والواجب يتجسد عند الشيخ يتجسد في النوع الأول.وهي الأفعال الخالصة لوجه الله، وهنا تتداخل فلسفة الشيخ أحمد التجاني الأخلاقية مع فلسفة كانط(1724-1804) في الأخلاق.حيث قسم كانط الأفعال الإنسانية إلى أفعال شرطية، وأفعال قطعية[5].وعليه نجد أن الشيخ يرى أن

---

1 محمد البشير التجاني، جواهر من الجواهر ، المرجع نفسه،ص 11.

2 محمد البشير التجاني، المرجع السابق،ص12.

3 إبراهيم صالح الحسيني الحسني، النهج الحميد فيما يجب على المقدم والمريد، إنجاز جميعة المعارف الولائية، تغزوت الوادي،2006،ص46.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص98.

5 توفيق الطويل،فلسفة الأخلاق نشأ ا وتطورها،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط4،1985،ص416.

الأفعال الإنسانية التي دفعت إليها الرغبة في تحقيق مصلحة شخصية لا تكون خيرا، بل الخير في الأفعال التي تصدر بدافع احترام الواجب.والواجب عند الشيخ لا يحتاج إلى محفز خارجي أو ميل أو عاطفة،ما عدا عاطفة واحدة وهي محبة الله عز وجل حيث يقول معبرا عن ذلك: «حتى العارف إذا أخذ بيدك ورحمك إنما فعل معك ذلك لأجل مولاك،فإنما رعاك لوجهه فذلك العلة»[1] من خلال ما سبق يتبين أن الأخلاق التي يدعو إليها الشيخ إنما هي أخلاق تخدم المصلحة العامة قبل الخاصة ،وتأخذ بيد المريد من اجل إيصاله إلى مرضاة الله. ، وما يمكن أن نستخلصه أيضا أن الهدف من هذه الأخلاق هو إجلاء الصدأ على نفوس انغمست في غياهب دنيا اللهو، واللعب وقلوب غشيها النسيان، فتقربت من الصالحين لينجدوها يسمون بهم إلى الملأ الأعلى، ولن يكون ذلك إلا عن طريق التربية.

3- حقيقة التربية الروحية ومنهجها عند الشيخ أحمد التجاني: إن الحديث عن التصوف لا يمكن أن ينتهي دون الخوض في غمار التربية الروحية،على اعتبار أنها جوهر التصوف وعصبه الحي،فهو في كل معانيه تأديب وأخلاق،وتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل،ولذلك كانت التربية الروحية إحدى مرادفات التصوف بالإضافة إلى:علم التزكية،علم الأخلاق،علم الذوق وعلم السلوك[2].

ولقد وردت التربية الروحية في القرآن الكريم بمعنى التزكية كما في قوله تعالى ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[3] ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا[4]﴾أما في السنة النبوية الشريفة فقد حملت التربية الروحية معنى الأدب والتأديب ويتضح هذا من خلال قوله صلى الله عليه وسلم: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»وهو الاصطلاح الغالب على كتب الصوفية،فها هو صاحب الميزاب يقول: «اعلم أدبنا الله وإياك بأحسن تأديب وجعل لنا ذلك أوفر حظا

---

1 علي حرازم،جواهر،المصدر السابق،ص98.

2 محمد بن بريكة، حضرات السلوك بين الجواهر والميزاب،محاضرة مقدمة في الملتقى الدولي الأول للإخوان التجانيين،الأغواط،الجزائر،نوفمبر2006.

3 سورة البقرة، الآية، 151.

4 سورة الشمس، الآية9-10.

ونصيبا أن الأدب كما في شرح الخاتمة للبدالي رحمه الله مأخوذة من أدب أدبا مثل ضربته إذا علمته رياضة النفس ومكارم الأخلاق»[1].

والحديث عن التربية الروحية ناتج عن خصوصية العلاقة بين الإنسان والله، وهي أقصى درجات الدين، حيث نتبع من خلالها كيفية الانتقال من الإنسان الموجود في عالم الكون والذي نزلت روحه إلى أسفل سافلين في هذا الجسد الظلماني،كيف يمكن له أن يصل إلى الحق.وبالتالي فإن السؤال المطروح:ما هو منهج الشيخ في التربية الروحية والتي يصل بها العبد إلى حضرة ربه؟

تعرف التربية الروحيةعلى أنها: تكوين الرجل الكامل من جميع نواحيه:عقلية كانت أم جسمية،أم دينية أم خلقية أم جمالية[2].أما التربية عند الشيخ فكانت وفق منهج ابتدأه أولا على العكس من غيره دون خلوة،حيث أورد صاحب الميزاب في لاميته:

بخلوة ربوا وربى من غير خلوة شتان بين اليزيدين منهلا[3].

وثاني خطوة في المنهج التربوي عند الشيخ تكمن في الاعتراف أن النفس الإنسانية مريضة،فكان الشيخ يرى أن المعرفة بالله لا يمكن تحقيقها لمبتغيها إلا إذا عالج هذه الأمراض،وهي بحسب الشيخ على ثلاثة أنواع:مرض أقوال،مرض أفعال،مرض أحوال[4].

_مرض الأقوال:وهي ناجمة عن عدم مراقبة الإنسان لأقواله،فيطلق العنان للسانه فيبيح له حرية القول فتكثر زلاته يقول الشيخ:«فتعلقك بالخواص في طلب الدنيا وأغراضها وشهواتها وأنت مشغول بإطلاق لسانك في الغيبة والنميمة وفي ما لا يرضي الله ومنهمك في البعد عن الله لا ربح في هذه التجارة إلا التعب.[5]»

1 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص30.

2 محمد باجلن،فلسفة الحياة الروحية،دار الشروق،بيروت،ط1985،1،ص11.

3 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص19.

4 الحاج العياشي سكيرج،نيل الأماني في الطب الجسماني والروحاني،مخطوط كتب سنة1312هـ،الزاوية التجانية بتماسين،ص15.

5 المصدر نفسه ،ص16.

ولقد نهى ﷺعن طلق العنان للسان لأنه لا ينكب الناس على مناخرهم يوم القيامة في جهنم إلا حصائد ألسنتهم.ولهذا نجد أن الشيخ قد نهى مريديه عن الإكثار من الكلام ويحذرهم من سوء خاتمته،واستند في هذا إلى ما علم من كتاب الله ومن سنة رسول ﷺ،والتحذير من الغيبة والنميمة والقذف وإفشاء الأسرار، ويعالجه بالدعوة إلى إلتزام قول الحق والكلام الطيب وذكر الله تعالى[1] .

–**الكلام على أمراض الأفعال:** وهو الوقوع في الرياء، إذ يكون فعل الإنسان حسن إذا قام به وسط الناس فإذا إنفرد بنقص من اجتهاده في حسن الأداء، وهذا من أصعب الأمراض النفسية، وكانت وسيلة الشيخ في علاج هذا الداء هو استحضار قول الله تعالى:﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾[2] وقوله تعالى﴿ وَهُوَ اللّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾[3] وما في المعنى من آيات وأحاديث حتى تتمكن الخشية من قلب المريد فيحسن فعله مستقيما مبتغيا وجه الله[4].

_الكلام على أمراض الأحوال:وهو مصاحبة الصالحين والتظاهر بأخلاقهم. وحقيقته غير ذلك،وإنما دست عليه نفسه فغرته وأوقعته في خدعتها، لأن حقيقة الصحبة للصالحين محبة سيرتهم والتخلق بأخلاقهم حتى يرث أحوالهم،وإذا بلغ المريد هذه المرتبة من ردع نفسه والقدرة على مقارعة أهوائها ورفض شهواتها،يدعوه الشيخ إلى تعلم ما يجب عليه تطبيقه حتى يحقق مقامات الدين الثلاثة وهي:الإسلام،الإيمان،والإحسان[5].

فإذا كانت التربية في منظور الشيخ هي تعريف العبد بمولاه، ودلالته عليه بأساليب مختلفة وطرق متباينة[6]. وكان إظهار عيوب النفس ودسائسها أول هذه الطرق، فالنفس لا ترضى إلا أن تتصف بصفات

1سيدي ماناشو ،المصدر السابق،ص51.

2 سورة العلق، الأية14.

3 سورة الأنعام، الآية 3.

4 محمد العياشي سكيرج،المصدر السابق،ص17.

5 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص20.

6 عبد الرحمان طالب، المرجع السابق ،ص9.

الربوبية كالكبر والعظمة، يقول الشيخ:"إذا أراد الله هلاك عبده وكله إليها،ولم يزده شيئا،فإذا أراد رحمته عرفه نعمته وألهمه شكرها وجنبه كفرها وذلك هو أصل كل خير.[1]"

وعلى هذا كانت طريقة الشيخ في التربية الروحية تقوم على أساس متين، من تجريد النفس من غواشي الظلمة وتصفيتها من كادورات المادة، والسير بها إلى العالم الروحاني، والتجريد الملكوتي،حتى تكون بحيث لا تؤثر فيها المادة ولا غيرها، بل يتعدى صفاؤها إلى الكثيف فتلطفه،فيمدها الحق بنوره فترى وتسمع وتسكن وتتحرك وتتعلم وتأخذ وتترك بفضل الله[2].

أما التربية عند الشيخ فهي تلقين الشيخ مريده أو الأخ أخاه، دينه شيئا فشيئا،لإزالة حجبه الحاجبة له عن مشاهدة مولاه فيئا فيئا، بمداواة نفسه على حسب تطوراته طورا فطورا، فكما أنه لم يخلق دفعة واحدة فكذلك لا يتخلق بغتة، وذلك يكون بالأخذ بالبداية أولا في مقام الإسلام حتى إذا أحكمه واتصف بمقتضاه بلغه إلى التمكين، الذي هو مقام الإيمان،حتى إذا أحكمه واتصف بمقتضاه بلغه إلى النهاية، ثم لا يرفع قدما إلى النهاية حتى يتخلص من وظائف البداية أو يقارب إذ لا مطمع في النهايات إلا بتصحيح البدايات إذ يقال:من صحت بدايته صحت نهايته[3].

ولقد حدد الشيخ التجاني المنهج التربوي على ثلاث مراحل:فالمرحلة الأولى تكون بالمحافظة على أذكار الطريقة الاختيارية واللازمة،والثانية تكون بالسلوك بالصلوات الخمس لمن حافظ عليها بالمعنى والحس،والثالثة تكون عن طريق صلاة الفاتح لمن أغلق[4]. وهذه الطرق مأخوذة من كتب الشيخ وكيفية تربيته لتلاميذه ومريديه.

أ_الطريقة الأولى:التربية بأذكار الطريقة: فمدار التربية والتزكية في الطريقة التجانية على إقامة الورد الأصلي المعلوم، و كذا توابعه من الأذكار المشمولة باللزوم معه وهي الوظيفة المعروفة وذكر الهيللة بعد

---

1 علي حرازم،المصدر السابق،ص90.

2 أحمد محمد الحافظ عبد اللطيف التجاني،منهج التربية في الطريقة التجانية ،محاضرة مقدمة في الملتقى الدولي الأول للإخوان التجانيين ،نوفمبر2006،الأغواط الجزائر.

3 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص59_60.

4 المرجع نفسه ، ص59.

عصر الجمعة،والمحافظة على ذلك الشروط والآداب وفي الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والمساهمة في نشر تعاليم الدين الإسلامي الداعية إلى المحبة والعدل والإحسان[1].ولا يفوتنا الذكر أن في طريقة أذكار خاصة لا تمنح إلا بإذن خاص.وعلى المريد في هذه المرحلة أن يتخذ سبحة يحفظ بها عدد ورده خوف التخليط،كما يستوجب عليه حفظ الأدب لأنه الباب المدخل للحضرة الإلهية[2].فهذا القسم من أقسام التربية يكون بالتمسك بأذكار الطريقة اللازمة لا الاختيارية،ذلك لأن الذكر له لفظ ومعنى، فاللفظ باللسان والمعنى بالقلب، لأن للقلب انشغالات أخرى تأتي بها الحواس ولا سيما السمع فإذا ألح اللسان على القلب بدوام الذكر، انصاع القلب وتفرغ لتلمح المعنى مادام اللسان يذكر،وهي البداية في صلاح الأحوال[3]. ولذلك كان الشيخ يحث على الحضور و التدبر أثناء الذكر[4].

و بالمحافظة عن هذه الأذكار يتدرج السالك في مقامات العارفين،والتي اختصرها الشيخ كما رأينا آنفا في:مقام الإسلام وما يحويه من مواقف وآداب، ومقام الإيمان وما انطوى عليه من مواقف وآداب،و مقام الإحسان وما حوى من مواقف و آداب.وعليه كانت التربية تدرج في هذه المقامات[5].

ب_الطريقة الثانية: التربية بالصلوات الخمس:الصلاة عماد الدين، وهي من أهم الأركان التي يرتكز عليها ديننا الحنيف،فلطالما جاء الأمر الإلهي بإقامتها وحفظها، وكذلك السنة المطهرة[6].كما ورد في غير ما آية كريمة:﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ.[7] ﴾ ﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ[8].﴾ ومعنى هذا أن المواظبة على الصلاة تشتمل على شيئين ترك الفواحش والابتعاد عن المنكرات.ولقد استند الشيخ في التربية بالصلوات الخمس إلى الحديث

1 أحمد بن عبد الله سكيرج،من أنوار جواهر المعاني،مخطوط متواجد بالزاوية التجانية بتماسين ،ص26.

2 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص60.

3محمد بن عبد الله بن حسنين،الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التجاني،المكتبة الثقافية ،بيروت،دط،دت،ص96-95.

4 محمد سعد الرباطابي،المرجع السابق،ص63.

5 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص65.

6 المرجع نفسه ،ص121.

7 سوره البقرة،الآية 238

8 سورة العنكبوت،الآية،45.

النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسولﷺ:﴿مثل الصلوات الخمس كمثل نهر عذب غمر بباب أحدكم يقتحمه كل يوم خمس مرات فهل ترون ذلك يبقي عليه من درنه شيئا؟قالوا:لا يا رسول الله .قال: فكذلك الصلوات الخمس لا تبقي على الآني بها ذنبا [1]﴾ والمزيل للدرن في الصلاة التدبر و الخشوع فيها[2].

لذلك كان الشيخ يأمر مريديه دوما بالمحافظة على الصلاة و مع الجماعة ما استطاع الإنسان ذلك،والمحافظة عليها وإقامتها تعنيان عنده شروط صحتها وأداؤها في أوقاتها.ويشدد النهي على من لم يطمئن في أدائها، ومن لم يخشع فيها وقد جعل كل ذلك شرطا من شروط الدخول في الطريقة التجانية[3].فالواجب لها المحافظة على شروطها وهي معلومة واستكمال شروطها .فقد كان الشيخ في رسائله إلى أحبابه ومريديه يوصي بالاهتمام بالصلاة حيث يقول في حق من أسرع في صلاته أنه ورد في الخبر أنها تلف كما يلف الثوب ثم يضرب بها وجه صاحبها.إلى آخر وصيته الشافية وهي رسالة كبيرة تضمنت العديد من جوانب الحياة السعيدة وصورة شاملة لما كان عليه عامة الناس في زمنه وكيفية التمسك بالدين[4].

ج_الطريقة الثالثة:التربية بالصلاة الفاتح لما أغلق: لقد كانت صلاة الفاتح لما أغلق إحدى مسالك التربية عند الشيخ لما فيها من الفضل العظيم بحسب الشيخ،قال الشيخ:فيها الخصوصية العظمى والفضل الجسيم من محض الفضل الإلهي[5].أما في معنى هذه الصلاة فقد أورده الشيخ بقوله:معناه الفاتح لما أغلق من صور الأكوان فإنها كانت مغلقة في حجاب البطون وصورة العدم، وفتحت مغاليقها بسبب وجوده(الرسولﷺ) وخرجت من صورة العدم إلى صورة الوجود، ومن حاجبية البطون ّإلى نفسها في عالم إذ لولا هو ما خلق موجودا، ولا أخرجه من العدم. والمعنى الثاني أنه فتح مغاليق أبواب الرحمة الإلهية، وبسببه انفتحت على الخلق ولولاه ما رحم الله مخلوقا[6].الخاتم لما سبق يعني من النبوة والرسالة لأنه ختمها

---

1 رواه مسلم،كتاب المساجد،ص668،وص284.

2 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق،ص121.

3 المرجع نفسه، ص123.

4 علي حرازم،المصدر السابق،ص268.

5 المصدر نفسه ،ص282.

6 المصدر نفسه، ص260.

وأغلق بابها ﷺ وكذلك الخاتم لما سبق من صور التجليات الإلهية التي تجلى الحق سبحانه وتعالى بصورها في عالم الظهور، لأنه أول موجود أوجده الله في العالم من حجاب البطون[1].

وأما تمسك الشيخ بالدعوة إلى الإكثار من الصلاة على النبي ذلك لما تحقق به الشيخ من أعظم وسيلة منجية وأكبر باب للفوز،هو باب رسول الله ﷺوفي هذا يقول الشيخ:"كل الأبواب قد سدت وما بقي إلا باب رسول الله ﷺ،فمن أراد الدخول منه فليكثر من الصلاة على سيد الوجود صلى الله عليه وسلم.[2]" ويحقق هذا ما ثبت في الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي كثيرا ما يستند إليها الشيخ،منها ما رواه الترمذي عن ابن مسعود قال:أن الرسول ﷺقال:"أولى الناس بي يوم القيامة أكثركم علي صلاة "ولما رواه الترمذي بالسند إلى سيدنا أبي كعب قال:كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهبا ثلثا الليل قام فقال:يا أيها الناس اذكروا الله اذكروا الله جاءت الراجفة تتبعها الرادفة، جاءت الموت بما فيه جاء الموت بما فيه.قال أبي:قلت يا رسول الله إني أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي؟قال:ما شئت.قلت:الربع.قال ما شئت فإن زدت فهو خير لك.فقلت:فالنصف.قال: ما شئت فإن زدت فهو خير لك قلت أجعل لك صلاتي كلها.قال:إذن تكفي همك ويغفر لك ذنبك[3].

وهذا أقصى ما يسعى إليه كل متعبد وهو أن يكفيه الله تعالى المهمات ويتجاوز له عن السيئات،وتجدر الإشارة إلى أن التربية بصلاة الفاتح لما أغلق بحسب الشيخ هي من إملاء رسول الله ﷺكرامة من الله [4].

وفي نهاية هذا الفصل، يظهر أن للشيخ أحمد التجاني آراء فلسفية لا تختلف على آراء سابقيه ونخص بالذكر لا الحصر:ابن عربي،السهروردي المقتول،ابن سبعين،كما أنه كان أفلاطونيا في تبنيه لنظرية المثل الأفلاطونية وأفلوطيني في تبنيه لنظرية الفيض في الوجود،وكما بدى أن للشيخ آراء في مباحث الفلسفة الثلاث:المعرفة،الوجود،وفي مجال القيم،كما كان له منهج محكم القواعد في التربية الروحية ،والأكثر من هذا يمكن أن نلحق الشيخ بقائمة المتصوفة الفلاسفة على اعتبار أنه مزج بين الذوق الصوفي والنظر

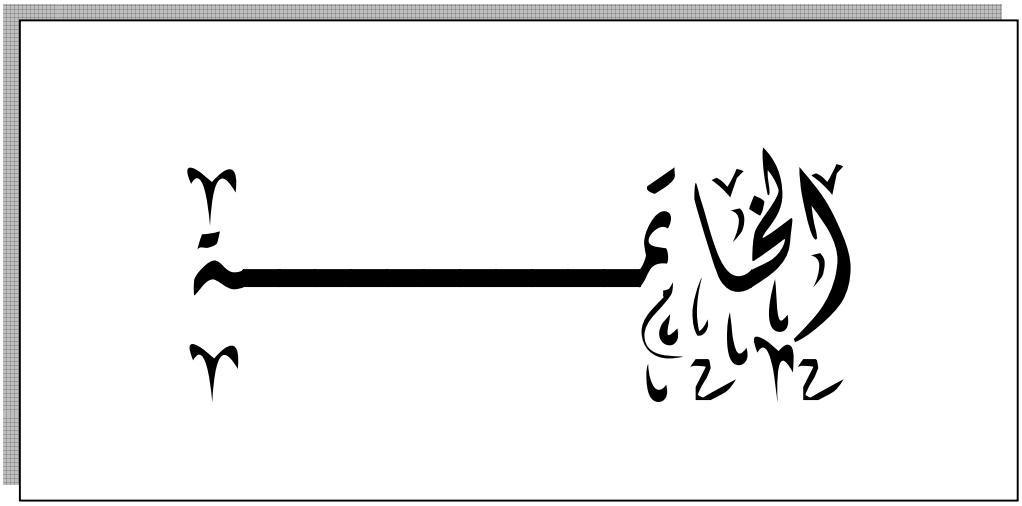
1 علي حرازم،المصدر السابق ،ص260.

2 محمد بالمشري،المصدر السابق،ص126.

3 محمد الصغير بن انبوجة الشنقيطي،المرجع السابق، ص126.

4 المصدر نفسه ،ص120.

العقلي، حين قال بوحدة الوجود،والحقيقة المحمدية،ولو نذهب مذهب البعض على أن الفلسفة الإسلامية تتجلى في علم الكلام،فإن للشيخ آراء كلامية تأهله لأن يحتل مكانة بين المتكلمين ومنها يلج إلى الفلسفة.



أما وقد فرغنا من دراسة حياة الشيخ التجاني ومذهبه الصوفي، ومدى توفره على الجوانب الفلسفية يحق لنا أن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي انتهينا إليها من خلال هذه الدراسة:

أولا: إن التصوف كحقل من حقول المعرفة، يعبر عن فلسفة خاصة أرادها أصحابها أن تقوم على الزهد والمجاهدة والرياضة منهجا والله – سبحانه وتعالى– هدفا وهي معرفة تدرك عن طريق الذوق، لذلك حددت مجموعة من النقاط التي تؤدي إلى التقائه بالفلسفة لعل أهمها اجتماعهما في كون الاثنين يسعان إلى اعتناق المطلق، ولقد برز التداخل بين الفلسفة والتصوف من خلال بعض الشخصيات، الذين مزجوا أذواقهم الصوفية بالنظر الفلسفي، ونقصد ابن عربي في قوله بوحدة الوجود، حيث يبني تصوره للوجود على أساس ملاحظة الوحدة العميقة التي تجعل منه يجمع مفرداته كلا متجانسا مؤتلفا في دائرة الوجود الحق.

كما عبر السهروردي أيضا عن فلسفة صوفية، قوامها الإشراق، ذلك النور الذي سرى في النفس شحنها بمجموعة من المعارف والأسرار والكنوز، وإن فاض على الوجود أخرجه من العدم إلى الكينونة. أما ابن سبعين فقد نادى بالوحدة المطلقة، فلا وجود إلا للواحد القهار.

ثانيا: إن الشخصية التي كان حولها مدار بحثنا هذا هو أحمد التجاني من أصحاب الذوق والعرفان، جزائري المولد مغربي المدفن كان له لون من التصوف مزج بين مجموعة من الأفكار فانطبع بتصوف ابن عربي تارة، والغزالي تارة أخرى.

ثالثا: لقد شيد الشيخ التجاني تصوفه على جملة من المبادئ، فحجر الزاوية فيه القيام على الشريعة، وإتباع خطى الحبيب ﷺ ، ورفض كل علم لا يكون مبني على الشريعة، بالإضافة إلى جملة من الأذكار اللازمة والاختيارية، التي تعمل على تهذيب النفس وتزكيتها وترويضها والرقي بها من مقامات السلوك والسمو بالإنسان عن العالم المادي وأمور الدنيا، إلى عالم الروح وأمور الدين، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأذكار لا تحتاج إلى خلوة مما يجعل تصوف الشيخ سهل التطبيق، ويقوم تصوف الشيخ أيضا على الشكر على اعتبار أنه أهم مقام لا بد أن يخطوه السالك للتدرج في بقية المقامات، لذلك عرفت الطريقة التجانية بكونها طريقة شكر، أما المبدأ الرابع فهو تسليم الأمر لله سبحانه وتعالى، وترك التدبير معه، فهو المسيطر والمسير في ملكوته ولا اعتراض على قضائه فله الأمر كله. كما

وضع الشيخ مجموعة من المقامات، يسلكها الإنسان للوصول إلى حضرة ربه اختصارها في ثلاث كبرى هي: الإسلام والإيمان والإحسان، ويتفرع من كل مقام مقامات صغيرة، و وضع لكل مقام شروط وآداب لن يلج الإنسان من مقام إلى آخر إلا إذا وفّاها حقها. والمريد في التدرج في المقامات يحتاج إلى شيخ واصل لبدد له صعاب طريقه ويأخذ بيده لينتهي به إلى أعلى مقامات الإحسان.

رابعا: إن تصوف الشيخ أحمد التجاني يحمل الكثير من الملامح الفلسفية، فقد كانت له آراء في مباحث الفلسفة الثلاث: المعرفة، الوجود، القيم.

- ففي المعرفة، آمن الشيخ بالمعرفة الكشفية واعتبر أن المعرفة، نور يقذفه الله في القلب بعد أن يخلو مما سوى الله ويملأ بحب الله، وبالتالي فالمعرفة ذوقية لاهي حسية ولا عقلية.
- أما العقل فهو عاجز عن الولوج في الإلهيات ومعرفة الله تعالى، وفعله مقتصر على معرفة الحسيات، وبالتالي فإن الشيخ لا يلغي دور العقل ولكن يقر بعجزه ومحدوديته، ويقسم العقول إلى: عقل رباني، عقل كلي، عقل معاشي.
- إن المعرفة الكشفية معرفة يقينية، فهي تلك المعرفة التي تتصف باليقين، وهو عند الشيخ مالا يبقى معه ريب ولا شك، وحدد مراتبه كما ذهب جل الصوفية إلى علم يقين، حق اليقين،وعين اليقين.
- اعتبر الشيخ أن أسمى العلوم هو العلم اللدني الذي تتكشف فيها المعارف كشفا لا عن حس ولا عقل .
- لقد كان للشيخ موقفه من مسألة العقل والنقل حيث أنه أبطل القول بأن العقلي إقطاعي والنقلي إقناعي، ورجّح كفة المنقول عن المعقول، فكان من فحول الأشاعرة.

خامسا: لقد كان للشيخ التجاني نظرة خاصة للوجود حيث تنصهر الكثرة في الوحدة، فما ثمة إلا الله. فأصل الوجود عند الشيخ الماء وقسّم مراتب الوجود إلى مجموعة من العوالم" الناسوت، الجبروت،الملكوت، الهاهوت" كما كان للشيخ انشغال بالحروف.

- أبطل الشيخ العقل بالاتحاد والحلول، ولكن من بين المتصوفة الذين قالوا بوحدة الوجود،واعتبر أن هذا الوجود مكون من الكثرة والوحدة، فالكثرة متمثلة في متفرقات هذا الكون وهم الخلق والوحدة وهو الله، ولكن هذه الكثرة على تعدد متفرقاتها تنتهي كلها إلى الوحدة. وعليه
-

- يكون الشيخ من الذين مزجوا بين التصوف والفلسفة مما يمنحنا الحق في إدراجه ضمن المتصوفة الفلاسفة.
- لقد اهتم الشيخ بموضوع النفس، في عرفانه وقسمها إلى مراتب: (أمارة بالسوء، ولوّامة، لائمة، مطمئنة، كاملة) ولم يفرق الشيخ بين النفس والروح والقلب والعقل فكلها مسميات لاسم واحد وهو الروح.

ويمكن أن نعتبر تصوف الشيخ فلسفة إنسانية حيث يضع الإنسان مركزا في عرفانه، فهو في حقيقته نفسي وجسم، اجتمعت فيه حقائق إلهية فهو صورة الله، كما كان للشيخ نظرة خاصة في الحقيقة المحمدية، فاعتبرها جوهر فرد، حوى كل المعارف الإلهية وهو أصل الوجود، بل كل الوجود خُلق من أجله.

- ولقد كان للشيخ موقف من الإلهيات والذي اقتصرناه على علم الكلام، فكان في كل مسائله أشعريا يرجح المنقول على المعقول.

سادسا: لقد انبثق من تصوف الشيخ منظومة أخلاقية وتربوية، فالوصول إلى الحضرة الإلهية يتم بتجاوز الحب الإلهي، والتمسك بالمبادئ الأخلاقية العليا والتي اعتبرها الشيخ تمكّن في إتباع الشريعة، ولقد كان للشيخ منهجا خاصا في التربية الروحية ينطلق من إظهار عيوب النفس ودسائسها، ومداواتها بالذكر والمحافظة على الصلوات الخمس والتدرج في المقامات.

من خلال ما سبق ذكره فيمكن أن نعتبر أن فكر الشيخ يحمل الفلسفة الصوفية فهو ممن سلك الطريق الروحي بالتوجه إلى مبدأ الوجود ومصدره الحق سبحانه وتعالى والاستزادة من كماله الذي لا نهاية له، حيث جمع بين نتاج العقل الذي لا يتطرق إلى قضاياه احتمال وبين الشهود الروحي وأسمى درجاته من الصفاء من أجل الوصول إلى الحب الإلهي والذي يكون دائما بالإكثار من الذكر والاستغفار والصلاة على النبي المختار ﷺ .

وتجدلا الإشارة إلى أن أفكار الشيخ كثيرة ومتشعبة، تفتح آفاقا للبحث العلمي، خاصة في مجال وحدة الوجود والتربية الروحية.

قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر:

1. القرآن الكريم

2. الحديث النبوي الشريف

3. علي حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني،ج2، مكتبة الكليات الأزهرية،(د،ط)، 1977

ب. المراجع:

المراجع باللغة العربية:

إبراهيم صالح الحسيني الحالة سنهج الحميد بفيضلة ابي المقدم والمريد، إنجازعيمة المعارف الولائية، تغزوت الوادي،2006

2. إبراهيم محمدرتراكيت في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الصحابة للتراث، طنطا، (د.ط)، 1997

3. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق،ج2،سميركو للطباعة و النشر،(د،ط)،(د،ت)

4. إبراهيم هلال :التصوف الإسلامي بين الدين و الفلسفة،دار النهضة العربية،القاهرة، 1979

5. ابن بابا الشنقيطي: منبه المريد في آداب و أوراد الطريقة التجانية، دار الفكر، (د.ت)، (د.ط)،

6. ابن رشد : فصل المقال المطبعة الكاثوليكية،بيروت،ط1 ،1965

7. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1،دار الفكر للطباعة و النشر،

أبو القاسم سعد الله الجزائر الثقافي من (ق10-14 -/ 16-20م)، ج1، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981

9. أبو القاسم عبد الكريم الفشيري: الرسالة الفشيرية، مطبعة البابي الحلبي وأبنائه، مصر، ط4 .

10. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني:مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة ، القاهرة، 1979

11. أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، ط1، 1986،

12. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1 تقديم ومراجعة صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

أبو نصر السراج الطوسي،اللمع في التصوف،نسخ وتصحيح:اني نيكلسون،مطبعة برين لندن،دط،1914

أحمد التجاني: الطريقة الأزهرية في المغرب والسودان الغربي ، مطبعة فضالة المغرب، 2000

15. أحمد بن تيمية مجموع فتاوى جمع وترتيب الوحمان بن قاسم، مج11 التصوف، مكتبة المعارف، الرباط

16. أحمد صوفي عبد الإسعاد: التوفيقية في التاريخ الإسلامي ومدارسه، المكتبة الأنجلو مصرية، (د،ط)، 1970

17. أحمد عرب الشرنوبي: شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002

18. أحمد محمد الحافظ عبد اللطيف: الطريقة التجانية في الطريقة التجانية، محاضرة مقدمة في الملتقى الدولي الأول للإخوان التجانيين، نوفمبر 2006، الأغواط الجزائر

19. أرثو سعدييف: الفلسفة العربية الإسلامية (كلام، والمشائية والتصوف)، دار الفارابي، ط 2، 2001

20. امحمد بن محمد الصغير الشنجيطي: الجيش الكفيل بطرد سالم الحبيب، دار التجاني للطباعة والنشر، (دط) (دت).

21. آنا ماريا الأبشميل: الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: د إسماعيل السيدرثا حامد قطب، منشورات الجمل، ط1، 2006، بغداد، ص46.

22. فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط4، 1985.

23. جمال سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007

24. جوزيف شاخت: تراث الإسلام، مراجعة فؤاد زكرياء، ج2، مطابع الرسالة الكويت، ط3، 1998

25. جيلالي الطاهر: دور الطرق الدينية في الفكر الإسلامي الحديث، مداخلة ألقيت بملتقى الفكر الإسلامي الحديث، من 20 إلى 21 سكرة، من 01 إلى 04 بتمبر 1987

26. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة، (د،ط)، (د،ت)

27. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج2، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د-ط)، (د-ت)

28. ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، عين مليلة، 2002

29. ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 2001

30. سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط1، 1992

31. سعيد الشبلي: الإنسان والحرية عند ابن عربي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، 2007، سوريا، دمشق

32. سعيد بن الخطير العياب الأشوي بغري، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1994

33. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، ط 4، (د،ت

34. السهروردي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط2، 1983، بيروت.

35. شهاب الدين يحي السهروردي: الإشراق، مجموعة من صنفات السهروردي، تصحيح هنري كوربان، توشكاء علوم انسانية ومطالعات، تهران 1373.

36. عبد الحليم محمود وابن الشيخ السلمي (تحقيق ودراسة)، قوت القلوب في معاملة المحبوب، (ج1)، (ط1)، (دار غريان) للطباعة والنشر والتوزيع، (دت)، 2000

37. عبد الرحمان ابن إسحاق الزجاجي، نقد النثر، تحقيق عبد الواحد راضي، (ط1)، (ج3)، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1960.

38. عبد الرحمان الطريلمي: الصوفية، تحقيق نور الدين سريبة، (ط2)، الشركة التونسية للتأليف المالية، مصر، 1969

39. عبد الرحمان بدوي: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط3، 1983

40. عبد الرحمان بن يحي الجيلاني: التجاني ومنهاجه في التفسير والفتوى التربية، إنجاز الجمعية الثقافية، الوادي، الجزائر، ط2000، 2.

41. عبد القادر أحمد صوفي: الاقتصاد والمال والأعمال في عصر النابلسي، (ط1)، دار الجيل بيروت، 1982.

42. عبد القادر بن الطاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مدرسة دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1982

43. عبد الفتاح سفر: الصوفية في الإسلام، مصادرها، نظرياتها، دار الفكر العربي، (د،ط)، (د.ت)،

44. عبد الكبير العلوي المدغري: الوجه في الفكر الصوفي، (د.ت)، 1993، الرباط، المغرب.

45. عبد الله الأمراسين: التصوف بين الحق والباطل القديمة والمعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1991

46. عبد الله الشاذلي: السلوك والدافع والتلقي، دار الآفاق العربية، ط2006، 1، القاهرة

47. عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ط4، دار صاد بيروت، 1965

48. عبد الصغير بن مفدة بن أبو جزاب: الرحمة في التربية بالطريقة التجانية، مكتبة القاهرة (دط) 1995.

49. علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الصوفي و الديني في مدرسة الإسكندرية، دار العلوم العربية، بيروت

50. عمر رمضان ساحي: عبد الوهاب التجاني: رحيم على نور حزب الرجيم، دار التجاني للطباعة والنشر، (بهامش كتاب جواهر المعاني

51. قاسم غني: صادق نشأة، أحمد دنقلي: تاريخ التصوف في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، 1970

52. قمر الكيلاني: في التصوف الإسلامي ، دار مجلة سفر المكتبة العصرية، ط 1

53. محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجيل، بيروت، ط1، 1999.

54. محمد البشير التجاني: جواهر من الجواهر، منشورات الزاوية التيجانية بتماسين 2006

55. محمد دفاف الله صديق: الطريقة التجانية في السبيل الحق، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائرية، الجزائر، المكتبة الكبرى بالقاهرة، 1980

56. محمد الطيب بن المكي السفياني الإدريسي التجاني الأحمدي المريد الأبدي العبادة، دار التجاني للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)،(د.ت)،

57. محمد العربي بن البشير: المستفيد لشرح منية المريد، مطبوعات سالم الحبيب، دار التجاني للطباعة والنشر(د.ط)،(د.ت)

58. محمد المالقي: الوثائق والمخاطبات،تحقيق آرثرآربري،تقديم عبد القادر محمود،الهيئة المصرية العامة،،القاهرة،1985

59. محمد بالجن:فلسفة الحياة الروحية،دار الشروق،بيروت،ط1985،1

60. محمد بن عبد الفتاح الرحماني:سفينة المريد التجاني،المكتبة الثقافية ،بيروت،دط،دت

61. محمد بن محمد الصغير الشنجيطي: الجيش الكفيل، دار التجاني للطباعة والنشر، (د.ط)، 2007

62. محمد جلال شرف : دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت،1984.

63. محمد سعد الرباطابي: الخلاصة الوافية الظريفة، مكتبة القاهرة، ط1، 1969.

64. محمد عبد الكريم اللجزائري: في ميزان الشرع، دار هومة للكتابة والنشر والطباعة، ط1،1997.

65. محمد عقيل بن علي المهتدلي :دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي، دار الحديث القاهرة،ط 2

66. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعرفة الجامعية، (دط)(دت).

67. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط2، 1991

68. محمد فتحا عبد الواحد السنوسي: الذرة الخريدة في شرح الياقوتة الفريدة، ج1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2005،

69. محمد كمال،إبراهيم جعفر: في الفلسفة الإسلامية،مكتبة الفلاح،ط 1 ،1986

70. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط2، 1985

71. محمد ياسر شرف: فلسفة التصوف السبعيني،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،ط1، 1990

72. محمود سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد،مطبعة الأمانة،مصر،ط 1 1989

73. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي،مطابع الهيئة العامة للكتاب،(د،ط)،2002

74. هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية،عويدات للنشر و الطباعة،بيروت،(دط) ،2004

75. يحى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية 1965.

المراجع الأجنبية:

Copplani(x)de pontles confrèrier religieuses musulmans odlophe jaudran Alger 1897 p193

ج. المخطوطات:

1. الحاج العياشي سكيرج:نيل الأماني في الطب الجسماني والروحاني،مخطوط كتب سنة1312هـ،الزاوية التجانية بتماسي.
2. الحاج العياشي سكيرج:كوكب وهاج،مخطوط متواجد بالزاوية التجانية بتماسين
3. الحاج المكي التجاني: سبيل السلام، مخطوط كتب في: 21 صفر 1407هـ
4. سيدي مناشو، الكناش: مخطوط متواجد بالزاوية التجانية بتماسين.
5. محمد بالمشري: الجامع لدرر العلوم الفائضة من بحار القطب المكتوم، مخطوط متواجد بالزاوية التجانية بتماسين.

د. **المعاجم والموسوعات:**

المعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، ج5، المؤسسة المصرية للنشر
2. أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، مجلد6 ، دار الجيل بيروت، 1972.
3. عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ط3، بيروت، 1983.
4. عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1981.
5. عبد المنعم الحفني ،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط3،2000.

الموسوعات

1. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1994
2. موسوعة أعلام الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)،الجزائر، العدد 13 جوان 2000
3 محمود حمدي زقزق:موسوعة المفاهيم الإسلامية،الإصدار الأول،القاهرة،2000،

المجلات

1. ساعد تأثير سلين مدين في فكر وتصوف محي الدين ابن عربي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة.
2. عبد الله وحاقي سدة الوجود وطريقة الحق ،العدد4،دار الطباعة الحدشية،مصر،1963.

3. محمد العيد الشافعي الخروبي، وحدة الوجود في الحق والخلق، مجلة الوقت، العدد الخامس ، دار الطباعة الحديثة، 1963

الدوريات

1. الرسالة والتأويل: لفلسفة ابن عربي، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف عبد الرحمان تليلي، جامعة قسنطينة، 2006-2006.

2. طاطاو شريف، المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية، 2000-2001

فهرس الآيات

السـورة	الآية	الصفحة
البقرة	283	26-5
	255	144-93-31
	151	165
	30	144
	238	169
القمر	55	45
الصافات	181.180	46
	164	56
الأحزاب	35	49
	36	54
	56	50
النساء.	110	49
	65	54
	165	97
	93	150
الإخلاص	01	50
الأعراف	99	51
	16،17	53
سبأ	13	53
إبراهيم	07	54
الدخان	51	56
فصلت	30	59
النجم	42	68
آل عمران	31	81
	77	156
الإسراء	15	97
الكهف	65	106، 116
النحل	68	107
القصص	07	107

العلق	05	106
	14	167
المؤمنون	12	131
الفجر	28-27	135
الرحمان	20-19	139
الحديد	04	147
المجادلة	07	147
سورة ق	16	147
الواقعة	85	147
الفرقان	68	153
الغاشية	17	156
القيامة	23-22	156
سورة يس	49	156
التوبة	72	157
الأنعام	03	167
الشمس	10-9	165
العنكبوت	.45	163

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تقرب إلي عبدي	رواه البخاري	38
أن تعبد الله كأنك تراه	رواه مسلم	39
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صل العلماء وخالط الحكماء واصطحب الكبراء	رواه الطبري	78
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما خلق الله العقل	أخرجه الجوزي	86
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اكتسب رجل مثل فضل العقل...	متفق عليه	86
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأن الله خلق آدم على صورته	رواه البخاري ومسلم	130
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا ابن آدم أنت تريد وأنا أريد	رواه البخاري	153
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بعثت داعيا وليس لي من الهداية شيء	رواه السيوطي	154
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مثل الصلوات الخمس كمثل نهر عذب	رواه مسلم	168

فهرس الأعلام

العلـم	الصفحة
محي الدين بن عربي	17
أبو الفتوح يحي بن حبش بن امبرك	20
عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن ابن سبعين	24
ابن العريف	28
ذو النون	28
الحسن بن منصور الحلاج	28
أبو مدين بن شعيب	29
عبد الرحمان الثعالبي السنوسي	29
أبو الحسن الشاذلي	29
أبو بكر العربي	29
أبو العباس أحمد بن محمّد التجاني	31
محمد بن مولاي عبد الله	33
محمد بن الحسن الونجلي	33
عبد الله بن سيدي العربي المعني الأندلسي	33
الملامتي سيدي أحمد الطواش	33
أحمد الحبيب بن محمد المغماري السجلماسي الصديقي	34

فهرس الأشكال

الشكــل	الصفحـة
رسم تخطيطي لثلاثية: الشريعة، الحقيقة، الطريقة.....	43
رسم تخطيطي لمقامات السلوك عند الشيخ التجاني	75
رسم تخطيطي يلخص رأي الشيخ في مسألة الكلام الإلهي.....	150

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحـة
المقدمة.....	03-01
الفصـــــل الأول:علاقة التصوف بالفلسفة	
أولا. أوجه الاختلاف بين والفلسفة التصوف.....	07
1.من ناحية الاشتقاق اللغوي و التعريف لاصطلاحي.....	07
2. الاختلاف من خلال وسيلة المعرفة:	09
ثانيا. أوجه التشابه بين والفلسفة التصوف.....	11
ثالثا.التداخل بين الفلسفة والتصوف.....	13
1_ابن عربي.....	17
2 –السهروردي المقتول.....	20
أ-المعرفة عند السهروردي.....	21
ب_الوجود عند السهروردي:.....	22
3-ابن سبعين:	23
الفصــل الثاني:التجربة الصوفية التجانية مناهجها ومبادئها	
أولا: لمحة عن التصوف في المغرب الإسلامي.....	28
ثانيا: التعريف بالشيخ أحمد التجاني:.....	31
1.مولـــده:.....	31
2. نسبـه	32
3.نشـأتـــه.....	32
4.رحلاته في طريق التصوف.....	33
أ.الرحلة إلى فاس.....	33
ب. رحلته إلى الصحراء(من البيض إلى تلمسان):.....	34
ج-الرحلة إلى الحجاز (المغرب العربي ،مصر):.....	35
د- رحلة العودة من المشرق إلى المغرب والعودة ثانية إلى فاس.....	35
5-مؤلفاته:	36
ثالثا: مفهوم التصوف عند الشيخ:	36
1-تعريف الجنيد البغدادي.....	37
2-تعريف الكتاني:	37
3-تعريف النوري:.....	37
رابعا: مبادئ وأصول التصوف عند الشيخ:.....	39
1.مبدأ التشريع الإسلامي.....	39
2.الأذكـــار.....	43
أ-المعلوم.....	46
ب-الوظيفة:.....	48
ج-الهيللة.....	48
3-التنظيم الهيكلي للطريقة التجانية:	51
أ- الشيخ:	51

ب-الخليفة:	51
ج- مقدم المقاديم:	52
د- المقدم:	52
هـ- الراقب.....	52
و- المريدون	52
4_الشكـــــر.....	52
5- تــرك التــدبيــر مــع الله.....	54
6-المقامات:.....	55
أ-مقام الإسلام :	58
ب-مقام الإيمان	63
ج- مقام الإحسان	68
7- ضرورة الشيخ:	76
أ-آداب المريد مع الشيخ:.....	80
الفصل الثالـث: المباحث الفلسفية في تصوف الشيخ احمد التجاني	
أولا- نظرية المعرفة عند الشيخ أحمد التجاني:.....	84
1-المعرفة العقلية عند الشيخ أحمد التجاني.....	85
أ-تعريف الشيخ لقواعد العقل:.....	88
ب- أقسام العقل ومراتبه عند الشيخ.....	89
ج- محدودية العقل عند الشيخ.....	91
د-موقف الشيخ التيجاني من مشكلة العقل و النقل:.....	94
2-المعرفة الكشفية عند الشيخ:	98
أ-مصادر الكشف عند الشيخ	105
-الوحي.....	105
- الرؤيا:.....	106
- الخواطر.....	108
- الهواتف[المكالمة الإلهية]:.....	108-109
-رياح الصبا:.....	109
ب_اليقين عند الشيخ ومراتبه:.....	110
ج- مفهوم العلم و أقسامه عند الشيخ التجاني.....	113
ثانيا:نظرة الشيخ أحمد التجاني للوجود:.....	116
1-أصل الوجود.....	116
أ.الحروف اللفظية :	117
ب.الحروف الرقمية	117
ج.الحروف الفكرية.....	117
2- الحلول و الإتحاد :	118
أ-الحلــول:	118
ب-الإتحاد :	120
3-أحمد التجاني و وحدة الوجود.....	123
4 -الإنسان في فكر الشيخ:	129
5- النفس ومراتبها عند الشيخ:	131

أ-النفس الأمارة بالسوء:	133
ب-النفس اللوامة:	133
ج-النفس المطمئنة:	134
د-النفس الراضية:	134
هـ-النفس المرضية:	134
و-النفس الكاملة:	134
6– الحقيقة المحمدية:	136
7-الإلهيات في فكر الشيخ أحمد التجاني:	140
أ- أسماء الله وصفاته:	142
ب- كلام الله (القرآن الكريم):	149
ج- مرتكب الكبيرة:	151
د- خلق الأفعال.....	152
هـ- رؤية الله:	154
ثالثا:الأخلاق في فكر التجاني وفي تجربته الصوفية:	156
1- الحب الإلهي:	156
2– الأخـــلاق:	160
3- حقيقة التربية الروحية ومنهجها عند الشيخ أحمد التجاني:	163
أ-الطريقة الأولى:التربية بأذكار الطريقة.....	166
ب-الطريقة الثانية: التربية بالصلوات الخمس.....	167
ج-الطريقة الثالثة:التربية بالصلاة الفاتح لما أغلق.....	168
الخاتمة.....	173-171
قائمة المصادر والمراجع	179-174
فهرس الآيات.....	181 -180
فهرس الأحاديث.....	182
فهرس الأعلام.....	183
فهرس الأشكال	184
فهرس الموضوعات	187-185