TANWIR: JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION
Vol. 1, No. 2, June 2025, (36-54)
ISSN: , E-ISSN:.
https://tanwir.ppitunisia.com/index.php/pt24/index

مقاصد التصوف عند ابن خلدون: دراسة تحليلية من خلال كتاب شفاء السائل وتهذيب المسائل

فضيلة إرشاد
المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة تونس
بريد إلكتروني: *alirsyadifadil@gmail.com*

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل ظاهرة التصوّف من خلال منظورين متكاملين: البعد التاريخي والبعد المقاصدي، وذلك بالرجوع إلى الطروحات الفكرية والعلمية التي قدّمها العلماء المتقدّمون، وعلى رأسهم ابن خلدون. يُبرز البحث أهمية تجاوز المنهج التأمّلي المجرد، والاعتماد على مقاربات علمية تحليلية تستند إلى السياقات التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها التصوّف. ويتناول البحث إسهامات ابن خلدون في فهم التصوّف فهماً عقلانياً ومنهجياً، مبيّناً كيف أنّ أفكاره لا تزال تحتفظ براهنيّتها في مقاربة الظواهر الدينية والاجتماعية. ويخلص البحث إلى أنّ أي محاولة معاصرة لفهم التصوّف تبقى ناقصة ما لم تستند إلى رؤية علمية شاملة تُدمج بين البعد التاريخي والمقاصدي.

الكلمات المفتاحية :ابن خلدون، التصوّف، البُعد التاريخي، المقاصد.

Abstract:

This study aims to analyze the phenomenon of Sufism through two complementary perspectives: the historical and the maqāṣid (objectives-based) dimensions, by referring to the intellectual contributions of early scholars, particularly Ibn Khaldun. The research emphasizes the necessity of moving beyond purely contemplative approaches by employing a scientific-analytical framework grounded in the historical and social contexts in which Sufism emerged and developed. It explores Ibn Khaldun's role in offering a rational and methodological understanding of Sufism, highlighting the continued relevance of his thought in contemporary discussions on religious and social phenomena. The study concludes that any modern attempt to understand Sufism will remain incomplete without a comprehensive scientific approach that integrates both historical and maqāṣid-based dimensions.

Keywords: *Ibn Khaldun, Sufism, Historical Dimension, Maqashid.*

License: This article is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/

المقدمة

إنّ فهم ظاهرة التصوّف لا يمكن أن يُختزل في اعتماد المنهج التأمّليّ المجرد من الاستناد إلى الطروحات العلمية التي قدّمها العلماء المتقدّمون، الذين عاشوا في بيئات اجتماعية شهدت نشأة التصوّف وتطوّره بصورة واقعية، أو الذين انخرطوا في دراسات علمية معمّقة مع رموز الحركة الصوفية، ممّن أسّسوا دعائمها وعبّروا عن مبادئ معرفتها. وعليه، فإنّ استيعاب البعد المعرفي للتصوّف يتطلّب الرجوع إلى التراث العلمي الذي خلّفه العلماء السابقون، ممن تناولوا التصوّف من زوايا متعدّدة، تاريخيةً وشرعيةً ومنهجية، بل وحتى من أبعاد أخرى لا تقلّ أهمية في الكشف عن عمق هذه الظاهرة (الدكتور الحسان الشهيد، 2023)

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة قضايا التصوّف من منظورين أساسيين: البعد التاريخي والبعد المقاصدي، وذلك من أجل تقديم قراءة شاملة وتحليل تفصيلي يُسهم في بناء فهم متكامل للخطاب الصوفي وتحوّلاته عبر الزمن. وفي هذا السياق، يبرز ابن خلدون بوصفه أحد الروّاد الذين خصّوا الجوانب التاريخية والاجتماعية للتصوّف باهتمام خاص، من خلال مقاربات عقلانية تنمّ عن وعي نقدي ومنهجي. ومع ذلك، فإنّ التصوّف لا يزال بحاجة إلى مقاربة تحليلية دقيقة تستند إلى رصد مساره التاريخي وتحوّلاته في سياقاته المتعددة.

وقد انطلق ابن خلدون في تحليله للتصوّف من مكانته العلمية المرموقة في عصره، ومن رؤيته العميقة للإشكالات المعرفية والاجتماعية التي كانت مطروحة آنذاك، والتي عكست تعقيد الظاهرة وتداخل أبعادها. ويُعدّ ابن خلدون من أبرز أعلام الفكر الإسلامي، إذ لم يقتصر تأثيره على عصره، بل ظلّ حاضراً في النقاشات الفكرية المعاصرة بفضل راهنيّة أفكاره وعمق أطروحاته. فهو من القلائل الذين أحاطوا بمفهوم العلم، وفهموا قوانين تطوّره، ولامسوا الفلسفة الكامنة وراء مقاصده، فضلاً عن قدرته على استيعاب البُنى العميقة للظواهر الدينية والاجتماعية في سياقاتها المختلفة (الدكتور الحسان الشهيد، 2023).

لذا، فإنّ أي مقاربة علمية معاصرة للتصوّف ستظلّ قاصرة ما لم تنفتح على رؤى ابن خلدون وتحليلاته، التي تُمثّل مرجعاً مهمّاً لفهم هذه الظاهرة من داخلها، وبالاستناد إلى أدواتها المفهومية ومنطلقاتها التاريخية.

يتّضح من خلال تحليل موقف ابن خلدون من التصوف أنّ هذا الموقف لا يمكن فصله عن رؤيته الفلسفية الأوسع لمكانة العقل البشري وحدود إمكاناته المعرفية. فالتصوف، وفقًا لابن خلدون، لا يُعد مجرد ظاهرة دينية أو روحية فحسب، بل هو تعبير عن وعي عميق بحدود العقل البشري في إدراك العوالم الغيبية والحقائق الميتافيزيقية. وعلى هذا الأساس، يفرّق ابن خلدون بين المنهج التجريبي الذي يُعتمد في دراسة الظواهر التاريخية والاجتماعية،

والمنهج الروحاني الذي يُعتمد في مقاربة القضايا الغيبية، معتبرًا أن لكل منهج مجاله الخاص الذي لا يمكن تجاوزه دون الإخلال بموضوعية البحث وصدقيته المعرفية (حسين جودة، 2006).

وفي هذا السياق، يُلاحظ أنّ غالبية الدراسات الحديثة، سواء في الأوساط الأكاديمية العربية أو الغربية، قد ركّزت بشكل مفرط على الجانب التجريبي في مشروع ابن خلدون الفكري، لا سيّما في دراسته للتاريخ والاجتماع، مما أدى إلى تراجع الاهتمام بالجوانب الأخرى في فكره، وخاصةً تلك المرتبطة بالبعد الروحي والديني، والتي تُشكّل جزءًا لا يتجزأ من منظومته الفكرية المتكاملة.

وعليه، فإنّ تصنيف ابن خلدون ضمن الاتجاهات الوضعية الحديثة يُعدّ اختزالًا غير دقيق لرؤيته الفلسفية، بل يُمثل انزياحًا عن الإطار المرجعي الذي تشكّل فيه فكره. فابن خلدون، من هذا المنظور، ليس مفكرًا وضعيًا بالمعنى الفلسفي الحديث، وإنما هو مفكر إسلامي شمولي يُقدّر المنهج التجريبي في ميدانه، كما يُولي المنهج الروحي حقه في ميدان المعرفة الغيبية. غير أنّ سيطرة المقاربات الوضعية في تحليل مشروعه الفكري أدّت ببعض الباحثين إلى فصله عن سياقه الحضاري الإسلامي، وإعادة إنتاجه ضمن تصنيفات فلسفية ومدرسية لا تعبّر بدقة عن خلفيته العقدية والمذهبية المالكية الأشعرية (حسين جودة، 2006).

إن دراسة التصوف عند ابن خلدون تمثل استكمالاً لصورته في هذا العصر، صورته الحقيقية بوصفه مفكراً مسلماً يجمع المناهج بحسب ميادينها الملائمة في نظرة تكاملية.

إن القول بأن ابن خلدون كان رافضاً للتصوف وهو خطأ شائع، هو قول فيه من التجني على ابن خلدون الكثير لأن نصوصه الخلدونية تدل كما سنرى على تمييز نوعين من التصوف شأنه في ذلك شأن ابن تيمية وشأن الغزالي الذي رفض القول بالحلول والاتحاد (حسين جودة، 2006).

وسنرى أن ابن خلدون الذي ينتمي إلى مفكري المغرب العربي لا ينفصل البتة عن المدرسة العربية الإسلامية في المشرق، بل هو يعتمد مصرح بذلك جهود الغزالي وغيره من صوفية وفلاسفة المشرق العربي الإسلامي. على نقيض النظرة التي ترمي إلى فصل جهود المفكرين العرب في المغرب العربي عن جهود المفكرين العرب في المشرق العربي (حسين جودة، 2006).

وقد سعى الباحث إلى وضع نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف ضمن الإطار الإسلامي العام. ولذلك، كان من الضروري دراسة نشأة التصوف ومقاصده، حتى نتمكن من إدراك الموقع الحقيقي الذي تحتله نظرية ابن خلدون في هذا المجال.

إن دراسة التصوف في فكر ابن خلدون تُكمل الدراسات التاريخية والاجتماعية عنه، وتقدم صورة شاملة لابن خلدون في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وهي الصورة التي غابت عن أذهان كثير من المثقفين نتيجة للرؤية الأحادية التي أبرزت الجانب التجريبي في فكره وأغفلت الجانب الروحي منه.

المنهج

في هذا البحث الموسوم بـ "مقاصد التصوف عند ابن خلدون: دراسة تحليلية من خلال كتاب شفاء السائل وتهذيب المسائل"، اعتمدتُ على مجموعة من المناهج البحثية المتكاملة التي تسهم في تحليل الموضوع من مختلف الزوايا، وتُعين على الوصول إلى فهم دقيق وشامل لرؤية ابن خلدون للتصوف ومقاصده.

أولاً، اعتمدتُ على **المنهج النوعي (تحليل المحتوى)**، لما له من ملاءمة كبيرة لتحليل النصوص، ولا سيما ما ورد في كتاب *شفاء السائل وتهذيب المسائل* .وقد مكّنني هذا المنهج من إجراء دراسة معمقة لنصوص الكتاب بغية تحديد المفاهيم الأساسية المتعلقة بمقاصد التصوف، والكشف عن رؤية ابن خلدون لها من منظور الطريقة الصوفية.

ثم لجأتُ إلى **المنهج المقارن**، حيث قمت بمقارنة رؤية ابن خلدون للتصوف مع آراء بعض أعلام الصوفية، خصوصاً تلك التي تتجلى في تعاليم وممارسات الطرق الصوفية المختلفة. وقد أتاح لي هذا المنهج فرصة الوقوف على أوجه التشابه والاختلاف في فهم التصوف، وتحليل كيفية عرض ابن خلدون لمقاصده ومعانيه في سياقيه الاجتماعي والتاريخي.

كما استعنتُ بـ **المنهج التاريخي**، انطلاقاً من كون ابن خلدون مؤرخاً بارزاً، إذ يُعدّ هذا المنهج ملائماً لاستكشاف تطور فكره الصوفي ضمن الإطار التاريخي الذي عاش فيه. ولهذا، قمت بدراسة الخلفية التاريخية والاجتماعية لعصر ابن خلدون، لفهم رؤيته للتصوف ضمن سياقه الزمني، وربطها بالتحولات الفكرية والاجتماعية التي عرفها ذلك العصر.

إضافة إلى ذلك، وظّفتُ **منهج التفسير النصي**، سعياً لفهم نصوص ابن خلدون في ضوء فكره الصوفي، حيث هدفتُ إلى استخراج المعاني العميقة من خلال كتاب *شفاء السائل وتهذيب المسائل*، وتسليط الضوء على رؤيته للمقاصد الروحية والاجتماعية للتصوف.

ولأن رؤية ابن خلدون للتصوف تتقاطع مع ظواهر اجتماعية بارزة في عصره، استعنتُ كذلك بـ **منهج التحليل الاجتماعي**، فدرستُ من خلاله كيفية تأثير تعاليم التصوف في البنية الاجتماعية للعالم الإسلامي آنذاك، ومدى تأثر هذه التعاليم بالواقع الاجتماعي المحيط.

وأخيراً، اعتمدتُ على **منهج دراسة المصادر**، نظراً لكون البحث يقوم على تحليل النصوص. وقد ارتكزتُ في هذا الإطار على كتب أصلية ومراجع علمية ومجلات أكاديمية، مع التركيز الخاص على مؤلفات ابن خلدون، وبخاصة كتاب *شفاء السائل وتهذيب المسائل*، لفهم العلاقة التي أقامها بين التصوف ومقاصده الروحية والاجتماعية.

ومن خلال هذا التنوع المنهجي، سعى البحث إلى تحقيق مقاربة علمية دقيقة لمقاصد التصوف عند ابن خلدون، انطلاقاً من تحليل نصوصه وفهم سياقها التاريخي والاجتماعي والفكري.

النتائج والمناقشة

ماهية التصوف عند ابن خلدون

لقد تعددت تعريفات التصوف، وتنوعت تنوعًا ملحوظا فليس هناك علمًا تعددت تعريفاته، وتنوعت كما تعددت وتنوعت تعريفات التصوف حتى صارت بالمئات بل قيل إنها على نحو ألف أو ألفي وجه. وقد أشار السهروردي إلى هذا المعنى بقوله: "إن أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على الألف قول" (محمد زروق، 2005، ص3)

ويُعزى هذا التعدد إلى اختلاف وجهات نظر الذين تصدوا لتعريف التصوف؛ فبعضهم نظر إلى بدايته ووسائله، وآخرون نظروا إلى غايته ونهايته، ومنهم من اعتبر أصوله ومبادئه، ومنهم من التفت إلى علاماته وصفاته، وغيرهم ركز على جانبه العملي أو النظري.

ومن هنا لاحظ ابن خلدون أن كثرة هذه التعاريف واختلاف مدلولاتها لا تشير إلى حقيقة واحدة، بل تدل على مفاهيم متعددة ومقاصد متباينة. وقد أرجع هذا الاختلاف إلى سببين رئيسيين؛ أولهما أن الصوفية لم يقصدوا من تعريفاتهم تقديم تعريف علمي مضبوط، بل عبّروا من خلالها عن أحوالهم ومواجيدهم المتقلبة، فجاءت تلك التعاريف انعكاساً لتجاربهم الذاتية ومعاناتهم الروحية، لا نتاجاً لضبط مفاهيمي نظري. وثانيهما أن اتساع الحياة الإسلامية، مع امتداد الدولة الإسلامية واحتكاكها بثقافات دينية سابقة، وصراعها مع التيارات الفكرية

المختلفة، أدى إلى تعدد الفهوم والمدلولات، فاختلطت التأثيرات وتنوعت زوايا النظر، مما ساهم في تنوّع التعريفات واختلاف مقاصدها (ابن خلدون، 1996).

وعلى الرغم من أن ابن خلدون قد اعتبر التصوف من العلوم الشرعية الحادثة، إلا أنه أكد أن أصله هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والزهد فيما عليه عامة الناس من زخارف الدنيا، والانفراد بالخلوة، وأن هذا كان عاما في الصحابة والسلف (ابن خلدون، 2019)

وبتحليله للتكاليف الشرعية، قسمها ابن خلدون إلى نوعين: نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة، ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة، معتبراً التصوف علماً مختصاً بالأعمال القلبية والمجاهدات الباطنية، متمايزًا بذلك عن علم الفقه الذي يعنى بالظواهر والأحكام العملية. وقد سماه "فقه القلوب" أو "فقه الباطن" أو "علم الآخرة"، مقابلاً بذلك علم الفقه الذي سماه "علم الظاهر"(ابن خلدون، 1996)

وانتهى ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه: "رعاية حسن الأدب مع الله تعالى في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده، والاهتمام بأعمال القلوب ومراقبتها طلبًا للنجاة"(ابن خلدون، 1996 ص54). وجدير بالذكر أن مفهوم الظاهر والباطن عند ابن خلدون لا يشير إلى الفصل التام بين الشريعة الظاهرة والشريعة الباطنة كما ذهب إليه بعض الباطنية، بل إلى أن للشريعة ظاهرًا يتعلق بالأعمال المحسوسة، وباطنًا يتعلق بالنيات والأحوال القلبية، دون أن يعني ذلك ازدواجية الأحكام أو تناقضها.

وقد تقاربت رؤية ابن خلدون للتصوف مع تعريفات كبار الصوفية، كالجريري الذي قال: "التصوف هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"، والجنيد الذي عرفه بأنه: "أن يميتك الحق عنك ويحييك به" (أبو القاسم القشيري، 1989)

وكما جرى تعريف سهل التستري[1] الذي رآه "قلة الطعام، والسكون إلى الله، والفرار من الناس". وتبرز هذه التعريفات الجوانب الأخلاقية والروحية للتصوف، من فناء العبد عن نفسه، وبقائه بربه، والتخلي عن التدبير الشخصي، وامتثال أوامر الشريعة (مصطفى حلمي، 1984)

[1] سهل بن عبد الله يونس التستري أبو محمد أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، والمتكلمين في علوم الأخلاق والرياضات وعيوب الأفعال له كتاب في تفسير القرآن، وكتاب رقائق المحبين ، توفى سنة 283هـ . الأعلام ، ج 3 ص 210) .

وقد أشار الدكتور أبو الوفا الغنيمي إلى أن الصوفية الإسلاميين، من خلال تعريفاتهم، أدركوا أهمية الأخلاق كجوهر للدين، ورأوا أن العلم بلا خشية ولا معرفة بالله لا جدوى منه، بخلاف الأخلاق التي تتحقق بالمجاهدة والصراع الداخلي (أبو الوفا الغنيمي، ص 15)

كما أن حديث ابن خلدون عن نشأة التصوف يظهر أن جذوره تمتد إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، من زهدهم في الدنيا، وانقطاعهم إلى الله، وجهادهم في سبيله، مما شكل البذور الأولى للحياة الروحية الإسلامية.

ومن هنا تأتي إشارة محمد مصطفى حلمي إلى ذلك عندما أورد قائلاً، يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية في الإسلام من حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد في الدنيا، وإعراض عن زخرفها، وجاهها، وإقبال على الله بقلوبهم، وجهاد في سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الإيمان، وحرارة اليقين، كل ذلك يمكن أن يُعد بذورا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التي نمت بعد ذلك وزكت وامتدت أغصانها، وأينعت فإذا هي تنشر ظلالها، وتؤتي أكلها في حياة التابعين، وغير التابعين مما جاء بعدهم (محمد مصطفى حلمي، 1984).

ويُعدّ هذا السلوك النبوي والصحابي بمثابة البذور الأولى التي انبثقت منها شجرة الحياة الروحية في الإسلام، تلك الشجرة التي نمت وترعرعت، وطابت ثمارها، وامتدت أغصانها، حتى غدت ظلالها وارفة، وثمارها ناضجة في حياة التابعين ومن جاء بعدهم من السالكين طريق الزهد والتصوف.

وهذا التصور يُبرز أن التصوف الإسلامي لم يكن دخيلًا أو مُستوردًا من ثقافات أو ديانات سابقة، بل هو امتداد طبيعي وامتثال عملي لمقاصد السيرة النبوية، وتجلياتها في تربية النفوس وتزكيتها، وفق رؤية متكاملة تجمع بين الزهد والعمل، والعلم والجهاد، والباطن والظاهر.

وبناء على هذا نفهم أن رأس حركة التصوف الإسلامي بمعناها السلوكي الدقيق هو النبي محمد بن عبد الله الذي تتلمذ على هدى سلوكه المأثور جميع المتصوفة، وجاهدوا لاتخاذه القدوة متأسين بسلوكه وحياته (محمد ياسر شرف، 1986)

ولأجل ذلك أن ابن خلدون أراد أن يضع التصوف في أرقى درجات العلوم ويتجلى ذلك من خلال تقسيمه للعلم، حيث يقسم ابن خلدون العلم إلى أربع درجات. وفي سياق تصنيفه للمعارف، قسم ابن خلدون العلم إلى أربع درجات:

الأولى: العلم الكسبي المكتسب بالحواس والتحليل الفكري.

الثانية: العلم الروحاني، المكتسب بالتطهر عن الرذائل.

الثالثة: علم الوحي، وهو علم الأنبياء.

الرابعة: العلم الكشفي الإلهامي، وهو علم الأولياء والصديقين (ابن خلدون، 1996)، الذي وصفه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[2]

ولأن الغاية العليا للتصوف هي معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته وتدبيره، فإن الصوفي عند ابن خلدون مدعوٌّ إلى إعمال فكره في التأمل في ملكوت الله، لأن العلم بالله هو أشرف العلوم وألذها وأعظمها، وهو الذي يحقق للصوفي السعادة الحقة.

ويرى ابن خلدون أن اللذات تتفاوت بحسب الغرائز، وأن لذة الإدراك العقلي أعلى اللذات، ولا شيء أعظم من لذة معرفة الله، وصفاته، وأفعاله، فهي أكمل السعادات وأعظمها (ابن خلدون، 1996، ص65). وبهذا يكون التصوف عند ابن خلدون رحلة علمية وروحية سامية نحو معرفة الله تعالى، ووسيلة لتحقيق السعادة الكبرى واللذة الروحية العليا.

ويمكن القول بأن ابن خلدون كان له موقف واضح من التصوف الفلسفي كيف لا وهو الأشعري الذي يميل إلى التصوف السني القائم على الكتاب والسنة، والذي حده من قبل برعاية حسن الأدب مع الله.

حيث لا يخفى أن ظهور النزعة الصوفية في تاريخ الفكر الإسلامي يرجع في الحقيقة إلى جملة التشوهات والانحرافات التي أصابت المعتقدات الدينية، وكانت سببًا من أسباب انتشار البدع، وانقسام الأمة إلى فرق مختلفة وطوائف متناحرة فكان التصوف بمثابة ردة الفعل على هذه الأوضاع الجديدة التي سادت المجتمع الإسلامي أو بتعبير أدق كان التصوف ضربًا من الحركات التصحيحية التي أرادت تخليص المعتقدات من الشوائب التي علقت بها.

وهذا ما أكد عليه ابن خلدون في إشارته لهذا الأمر وحصره الطريق المتصوفة في قوله: «ثم طرقت آفة البدع، وتداعي العباد والزهاد: معتزلي ورافضي وخارجي لا ينفعه إصلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة، مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر، فانفرد خواص أهل السنة المحافظون على أعمال القلوب المقتدون بالسلف الصالح

[2] سورة الكهف

في أعمالهم الباطنة والظاهرة وسموا بالمتصوفة (ابن خلدون، 1996، ص43). ومن هنا نفهم كيف أن ابن خلدون قد قسم التصوف إلى قسمين مختلفين: التصوف السني المعتدل في مقابلة التصوف المغالي.

التصوف من البعد التاريخي: أهل الصفة

الأساس التاريخي بعد القرآن الكريم وزهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لنشأة الزهد والتصوف هو سيرة أهل الصفة، وقد وصفت مصادر التصوف أهل الصفة بأنهم أقدم الزهاد الذين ارتبطت حياتهم الصحابية مع حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يقول ابن سعد (230هـ/845م) راوياً: عن يزيد بن عبد الله بن قسيط قال: كان أهل الصفة ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لا منازل لهم، فكانوا ينامون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في المسجد ويظلون فيه ما لهم مأوى غيره، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يدعوهم إليه بالليل إذا تعشى فيفرقهم على أصحابه وتتعشى طائفة منهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى جاء الله بالغنى، ويقول أبو نعيم (430هـ) في حلية الأولياء : كان الرجل إذا قدم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان له بالمدينة عريف نزل إليه، وإذا لم يكن له عريف نزل مع أصحاب الصفة (أبو نعيم الأصبحاني، 1932).

ومن أخبارهم التي رواها ابن سعد في طبقاته، قال: حدثني محمد بن نعيم بن عبد الله المجمر عن أبيه قال: سمعت أبا هريرة يقول: رأيت ثلاثين رجلاً من أهل الصفة يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس عليهم أردية. ويروي ابن سعد ان آية قد نزلت في حق أهل الصفة عن ابن كعب القرظي في قوله جل ثناؤه " لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سبيل الله " (البقرة: من الآية (٢٧٣)، قال: هم أصحاب الصفة وكانوا لا مساكن لهم بالمدينة ولا عشائر فحث الله عليهم الناس بالصدقة. ومن الروايات الأخرى عن فقرهم هذه الرواية: عن أبي هريرة قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله، ليلة فقال: ادع لي أصحابي، يعني أهل الصفة، فجعلت اتبعهم رجلاً رجلاً فأوقظهم حتى جمعتهم فجئنا باب رسول الله صلى الله عليه وآله، فاستأذنا فأذن لنا فوضع لنا صحفة فيها صنيع من شعير ووضع عليها يده وقال: خذوا باسم الله، فأكلنا منها ما شئنا، قال: ثم رفعنا أيدينا، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله، حين وضعت الصحفة: والذي نفس محمد بيده ما أمسى في آل محمد طعام ليس شيئاً ترونه (ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2007، ص256).

ويذكر الكلاباذي بعد حديثه عن صفات المتصوفة وأحوالهم، إن هذه كلها أحوال أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإنهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين أخرجوا من ديارهم وأحوالهم ووصفهم

أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا: يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين. وكان لباسهم الصوف حتى إن كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن إذا أصابه المطر (الكلاباذي، 1969).

ومن هنا يتبين لنا حرص المتصوفة على ربط مسلكهم بأهل الصفة حتى أن صاحب حلية الأولياء يترجم لهم في صفحات طوال واصفاً إياهم: «وهم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، كما جعل من تقدم ذكرهم أسوة للعارفين من الحكماء. لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى كانت أفراحهم بمعبودهم ومليكهم وأحزانهم على فوت الاغتنام من أوقاتهم وأورادهم. هم الرجال الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولم يأسوا على ما فاتهم، ولم يفرحوا بما أتاهم»(أبو نعيم الأصبحاني ، 1932)، وواضح من كلام صاحب حلية الأولياء حرصه على ربط المتصوفة بأهل الصفة حين جعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء وهم الصوفية وأسوة للعارفين وهذا لقب من ألقاب الصوفية اشتهر فيما بعد.

وكان عدد أهل الصفة يزيد وينقص بحسب اختلاف الظروف والأحوال، يروي أبو نعيم: وكان عدد قاطني الصفة يختلف على حسب اختلاف الأوقات والأحوال، فربما تفرق عنها وانتقص طارقوها من الغرباء والقادمين فيقل عددهم، وربما يجتمع فيها واردوها من الوراد والوفود فينضم إليهم فيكثرون، غير ان الظاهر من أحوالهم والمشهور من أخبارهم؛ غلبة الفقر عليهم، وإيثارهم القلة، واختيارهم لها. فلم يجتمع لهم ثوبان، ولا حضرهم من الأطعمة لونان (أبو نعيم الأصبحاني، 1932) وقد ترجم أبو نعيم صحابياً من أهل الصفة منهم أبو ذر الغفاري (ابن سعد،2007، ص356) وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن مسعود (الأصبحاني، 1932).

ومن رواية الأصبهاني أبو نعيم نزداد معرفة بفقر أهل الصفة فيروي عنهم قائلاً: كان من أهل الصفة سبعون رجلاً ليس لواحد منهم رداء (الأصبحاني، 1932، ص339) ورأيت سبعين من أهل الصفة يصلون في ثوب (الأصبحاني، 1932، ص341)، ومحمد بن سيرين قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمسى قسم ناساً من أهل الصفة بين ناس من أصحابه، فكان الرجل يذهب بالرجل، والرجل يذهب بالرجلين، والرجل يذهب بالثلاثة حتى ذكر عشرة. فكان سعد بن عبادة يرجع كل ليلة إلى أهله بثمانين منهم يعشيهم (الأصبحاني، 1932). لقد حرص المتصوفة كما رأينا من كلام الكلاباذي وأبي نعيم الأصبهاني على ربط مسلك المتصوفة بأهل الصفة . ومن عوامل نشأة الزهد إلى جانب القرآن الكريم وزهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل الصفة العامل السياسي – الاجتماعي الممثل في:

الظروف السياسية والاجتماعية

إن الفتن والحروب الدامية التي قامت ومنها الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان والحروب التي واجهت الخليفة الرابع الراشد علي بن أبي طالب عليه السلام والحوادث والصراعات الدموية في مأساة كربلاء والحرة ومكة ومظاهر الأبهة في الملك بعد الخلافة الراشدة، ومظاهر الترف ونسيان وصايا الإسلام وظاهرة التمزق والفرقة الفكرية داخل خيمة الإسلام، عوامل أدت إلى التزام عدد من المسلمين الزهد واعتزال الدنيا. ومن هذه الأسس التاريخية نشأت حركة الزهد بعد صدر الإسلام وتنامت حتى بلغت ذروتها في زهد الحسن البصري (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨م) الذي يمثل ذروة الزهد في القرن الهجري الأول وبداية الزهد الصوفي في القرن الهجري الثاني فهو الحلقة الوسيطة بين الزهد في صدر الإسلام عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة وبين الزهد الذي تطور من حيث كونه رد فعل على إشاعة المظهر الارستقراطي وحياة الترف والبذخ وأبرز الزهاد، الحسن البصري (الدكتور ناجي حسين جودة، 2006).

مقاصد التصوف

إن نشأة المتصوفة وبروز طريقتهم يهدفان إلى تحقيق الأهداف والمقاصد التي لأجلها نشأ التصوف في بدايته وتأسس، وهذه المقاصد، في مجملها، لا تخرج عن مقاصد الشريعة الكبرى المتصلة بحقيقة التوحيد، وتمام العبودية، وتزكية النفس. وقد أشار كل من ابن خلدون والشاطبي إلى جملة من هذه الغايات في تناولهما لمفهوم التصوف وما يتعلق به، ويمكن تقسيم هذه المقاصد إلى نوعين:

1) مقاصد أصلية

- حماية السنة.

وهو مقصد يتراءى منذ بداية ظهور التصوف وأهله، حيث ظهرت هذه الطائفة دفاعا عن سنة السلف الصالح، ودرءا للبدع البادية في التفشي، لأن أول شيء بنوا عليه طريقتهم اتباع السنة واجتناب ما خالفها (أبو إسحاق الشاطبي، 1997)، ثم إن الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة مقيمون على متابعة السنة غير مخلين بشيء من آدابها، أبعد الناس عن البدع وأهلها، ولذلك لا نجد منهم من ينتسب إلى الفرق الضالة (أبو إسحاق الشاطبي، 1997)، وحينما يذكر الشاطبي أو ابن خلدون هذا المقصد، فهما يربطانه بجانب الوجود أي الحفاظ على تمثل السنة في مواقع الوجود البشري، وبجانب العدم أي محاربة البدع ومواجهة المبتدعين، كما يقول ابن خلدون: ثم طرقت آفة البدع في المعتقدات، وتداعى العباد إلى مذاهب شتى، هذا معتزلي ورافضي وخارجي لا ينفعه صلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة، مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر. فانفرد خواص السنة

المحافظون على أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة، وسموا بالصوفية (ابن خلدون، 1996).

وقد سبق أن نبه إلى هذا المعنى عبد الكريم القشيري (ت. 465هـ)، وهو من أعلام التصوف، إذ أشار إلى أن التصوف نشأ في سياق عناية خاصة بالدين، ثم تباينت مقامات الناس وتفاوتت مراتبهم، فأطلق على أصحاب الاهتمام البالغ بالدين من العُبّاد والزهاد هذا الوصف. ومع مرور الزمن، ظهرت البدع وتكاثر الخلاف بين الفرق، حتى ادّعت كل طائفة أن في صفوفها زهادًا. غير أن نخبة من أهل السنة، ممن يلزمون مراقبة أنفسهم مع الله تعالى ويحفظون قلوبهم من الغفلة، تميزوا بهذا الاسم، أي التصوف، واشتهروا به قبل انقضاء القرن الثاني الهجري.

ويرى الشاطبي أن المقصد الذي بنيت لأجله طريقة التصوف، قد غفل عنه المتأخرون من الصوفية، فسقطوا فيما حاول متقدموهم التنبيه عليه، والتحذير منه، وإنه إنما داخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع، من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي، ولا فهم لمقاصد أهلها (أبو إسحاق الشاطبي، 1997)، فكانت طريقتهم عرضة للقدح من جهة بعضهم، حتى اتهموهم بالتهاون في اتباع السنة وحمايتها من البدع و المحدثات، يقول أبو إسحاق " وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به حتى صارت أي طريقة التصوف في هذا الزمان الأخير، كأنها شريعة أخرى غير ما أتى بها محمد صلى الله عليه وسلم، وأعظم من ذلك أنهم يتساهلون في اتباع السنة، ويرون اختراع العبادات طريقا للتعبد صحيحا، وطريقة القوم بريئة من هذا الخباط بحمد الله (أبو إسحاق الشاطبي، 1997).

- الجمع بين الظاهر والباطن.

إن من المقاصد الأصلية للتصوف هو الجمع بين فقه الظاهر والباطن، أي أعمال التكليف الظاهرة وأعمال القلوب الباطنة حتى تستوي النفس الإنسانية على سوق العبادة الكاملة، وقد أشار إلى ذلك الشاطبي في تعريفه للتصوف حيث جمع بينهما، ونفس الأمر بالنسبة لابن خلدون وإن منح أفضلية القصد الصوفي للشق الباطني يقول وكثرت العناية بالنوع الأول الذي هو الفقه العموم البلوى واحتياج السلطان والكافة المنصب الفتيا، فكثر ناقلوه في كل عصر، وتعددت فيه الموضوعات وبقي النوع الآخر الذي هو الأهم على كل أحد في نفسه، قليلا محجورا، وربما خشي بعض علمائه لأجل ذلك. وذهاب أهله فيجهل حكم الله في أفعال القلوب، وحركات البواطن التي هي أهم على المكلف وأقرب على النجاة، فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الإفادة (ابن خلدون،

1996)، وإلى هذا المعنى أشار ابن إسحاق الكلاباذي بقوله: والأخلاق تكون في الظاهر والباطن، فما عم الجميع وصف بالكمال، وما لم يعم الجميع وصف بالضعف (ابن اسحاق الكلاباذي، 2009، ص113)

2) المقاصد التبعية

إلى جانب المقاصد الأصلية المذكورة للتصوف تستتبعها أخرى تبعية، وحقيقة التبع في هذه المقاصد لا يعني عدم اعتبارها الأكيد في التقصيد من التصوف، بل إنما بحسب الترتيب الأولى في أسس ظهور التصوف التي ذكرها ابن خلدون و الشاطبي، وأول هذه المقاصد:

- الترقية والتزكية.

يقصد الصوفية بطريقتهم في التعبد والتوحيد السمو بالنفس إلى مراتبها العلية وتزكيتها بمداومة العبادة، بل إن أهل التحقيق من الصوفية آثروا الاحتياط في الترخص رغبة منهم في رقيهم في سلوكهم، يقول أبو إسحاق الشاطبي : " ومن الفوائد في هذه الطريقة الاحتياط في اجتناب الرخص والحذر من الدخول فيه فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خدع الشيطان، ومحاولات النفس والذهاب في اتباع الهوى على غير ميع، ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة، وجعلوا أصولهم الأخذ بعزائم العلم، وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله، وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به، أو صار شرعا مطلوبا كالتعبدات، أو كان ابتدائيا كالمساقاة والقرض (أبو إسحاق الشاطبي، 1994).

وفي ذلك يقول الغزالي: إني لما فرغت من العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكانت علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله (أبو حامد الغزالي، 2008، ص130)

- رعاية حسن الأدب مع الله

من المقاصد التبعية للتصوف رعاية حسن الأدب مع الله، والتخلق بأخلاق المراقب لقدرته وجلاله، ويقرن ابن خلدون بين حقيقة التصوف وهذا المقصد بقوله التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدما الاهتمام بأفعال القلوب، مراقبا خفاياها، حريصا بذلك على النجاة (ابن خلدون، 1996، ص181)

- محاسبة النفس

وهذا مقصد أسمى أيضا من مقاصد الصوفية، وعلى مثله بني التصوف في بداية أمره، يقول ابن خلدون ظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي يحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاما يترقى منها إلى غيرها، ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم (ابن خلدون، 1996).

في إشكال حاجة السالك إلى الشيخ

1) بين سؤال الشاطبي وجواب ابن خلدون

يبدو أن الإمام الشاطبي مستوعب لمذهب المتصوفة وطريقة التصوف، من حيث أسسه ومقاصده وحالاته، ومدى ارتباطه بأصول السنة والشريعة، ويتجلى ذلك في مواضع متفرقة من تصانيفه، لكن مسألة لجأ فيها إلى التوقف قبل إبداء رأيه فيها، ريثما يرده الدليل أو الحجة، رغم حصول مناظرات علمية حولها بين نظار الأندلس، وهي مسألة حاجة السالك المريد إلى الشيخ المربي في التزام طريقة المتصوفة، ولم يكن له بد سوى اللجوء إلى من هو أعلم منه بالمسألة، وذلك سبيل العلماء النظار الذين يبحثون عن العلم، رغم مبلغ علمهم ودرجة فقهم، وهو العالم النظار الذي شهده له القاصي والداني والمتقدم والمتأخر، فقرر البحث عن تحرير شاف لها بمراسلة علماء القرويين بفاس، معقل العلم والفقه حينئذ، ومن جميل الأقدار والطف المناسبات أن تقع الرسالة بين يدي ابن خلدون.

لكن رسالة سؤال الشاطبي لم تصل ابن خلدون (808هـ) وحده، بل وصلت إلى كل من ابن القباب (778هـ)، والشيخ النفزي 792هـ، والحسن اليوسي (1102هـ) ، وربما غيرهم، لوجود علماء كبار بجامع القرويين بفاس.

ومبعث الغرابة في قصة سؤال الرسالة والأجوبة المتعددة عنها أن كل المجيبين والمفتين والمجتهدين في إشكالها ذكروا اسم السائل، رافعين من شأنه مقدرين لعلمه، معترفين بقصر نظرهم في المسألة لجدتها عليهم، إلا ابن خلدون، فلم يشر إلى أبي اسحاق بكلمة، لا بتصريح واضح، ولا تلميح ضمني، ولم يذكر أن الإشكال صعب بل قرر الجواب عنها. وقبل أن نفحص جواب ابن خلدون نقف عند مستهل جواب كل من العلماء الآخرين المجيبين عن الرسالة، لبيان الفرق بينهما في مطالع الأجوبة.

أما جواب ابن القباب فقد أجاب بالصيغة الآتية، فبعد حمد الله والصلاة على رسوله قال: " وبعد يا أخي حفظ الله ودك، وأدام بمنه جدك، فقد وصلني مكتوبكم متضمنا ما جرى عندكم من المناظرة في شأن سلوك

طرق الصوفية من غير شيخ، وما احتج به الفريقان من ذلك، وطلبتم مني آخر ذلك كله أن أكتب لكم بما هو الحق عندي في ذلك، مفصلا على فصول المناظرة المذكورة ملخصا آخر، ليرجع جميعكم إلى ما أرسمه في ذلك كله، وأكدتم الطلب بالسؤال بالله تعالى، ولا يخفى عليكم ما في السؤال بالله، وأنى لمثلي بمعرفة الحق في ذلك، وأنا من هذا العلم خلي الذهن، فارغ اليدين، لا علم عندي بمصطلحات القوم أما مستهل جواب أبي عبد الله النفزي فقال فيه بعد حمد الله والصلاة على رسوله : " من محمد ابن عباد لطف الله به إلى أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، وصل الله حفظه، وأجزل من خير الدارين حظه بمنه وكرمه سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد فقد بلغني كتابكم وتعرفت منه ما طلبتم، والذي أعلمكم به قبل كل شيء، أني لست بأهل للأخذ في مثل ذلك، ولا أستحسنه في نفسي لوجوه أحدهما: أني أعلم قصور باعي في فن التصوف من قبل أني لم آخذ فيه مع من له ذوق وتحقق فيه من أهله.

أما ابن خلدون، فقد كان تمهيد جوابه خاليا من ذكر اسم الشاطبي، أو من استصعاب المسألة، بل سمى رسالته "شفاء السائل"، وكأنه موقن بالحل الكافي والشافي للإشكال، يقول في صدر الشفاء بعد البسملة والصلاة على رسوله الله وحمده" أما بعد فقد وقفني بعض الإخوان أبقاهم الله، على تقييد وصل من عدوة الأندلس، وطن الرباط والجهاد، ومأوى الصالحين والزهاد والفقهاء والعباد، يخاطب بعض الأعلام من أهل مدينة فاس؛ حيث الملك يزار وبحار العلم والدين تزخر، وثواب الله يعد الأنصار دينه وخلافته ويذخر طالبا كشف الغطاء في طريق الصوفية أهل التحقيق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية، هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تعلما من الكتب الموضوعة لأهله واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيته، فتكفي في ذلك مشافهة الرسوم، ومطالعة العلوم، والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية، كالإحياء والرعاية، أم لا بد من شيخ يبين دلائله، ويحذر غوائله، ويميز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله، فيتنزل منزلة الطبيب للمرضى، والإمام العدل للأمة الفوضى؟" (ابن خلدون، 1996، ص173).

هنا ما يزال السؤال المحير يستصحبنا في هذه الدراسة، كباقي الدراسات "المقارباتية" الأخرى (الدكتور الحسان الشهيد، 2023)، ما السر في عدم ذكر اسم الشاطبي ولو بالتلميح من قبل ابن خلدون، إذ لم نلمس له أثرا سواء في الكتابه المقدمة أو في تعريفه أو عبره أو محصله أو في شفائه. ذلك سؤال أشكل علينا، بقدر ما أشكل على الشاطبي سؤال حاجة السالك المريد إلى الشيخ المربي، هل ضرورية أم لا؟

ومع ذلك، يظل لابن خلدون أثره الواضح وإسهامه المتميز، إذ يعكس جوابه فهماً عميقاً للتصوف، ويدل على سعة اطلاعه الموسوعي التي قلّ أن يبلغها غيره من المتخصصين في العلوم الإسلامية. وفي هذه الدراسة،

سنقتصر كما يشير إلى ذلك عنوانها على تحليل جواب ابن خلدون دون التطرق إلى باقي الأجوبة، على أن يُنظر فيها في وقت لاحق إذا توفر الظرف المناسب واتسع المجال الزمني لذلك.

2) تحرير ابن خلدون للمسألة

ينظر ابن خلدون لمسألة الحاجة إلى الشيخ المربي عند المريد السالك على تفصيل، وتفريق بين أنواع من مقامات التصوف، فالتصوف في أصله وابتدائه مجاهدة نفس، وتختلف هذه المجاهدة من مقام إلى آخر، فهناك مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة وأخرى مجاهدة الكشف، وكل مقام لا تستوي فيه الحاجة إلى الشيخ المربي، لذلك، فإنه من خلال قراءة البيان الخلدوني في الشفاء، على وجه التحديد، يبدو مقصد الشيخ المربي ضروريا حالة، وحاجيا تارة، وكماليا تارة أخرى، فكيف ذلك؟ (ابن خلدون، 1996)

أولا : مجاهدة التقوى

يرى ابن خلدون أن مقام مجاهدة التقوى يُعد من الفروض العينية التي يجب على المكلف الالتزام بها التزامًا لا مفرّ منه، إذ هي بمنزلة التعرّف إلى أحكام الله تعالى وحدوده المنصوص عليها. ويؤكد أن هذا النوع من المجاهدة لا يتطلب بالضرورة صحبة شيخ أو التلقي المباشر عنه، بل يكفي في تحصيلها العلم بأحكام الشرع وحدوده، سواء أخذ ذلك من الكتاب مباشرة، أو عن طريق التلقين من معلم، أو بالمذاكرة مع أستاذ. ويعزز رأيه هذا بقوله: إن هذه المجاهدة تمثل فرضًا عينيًا واجب الأداء على الفور، فكيف يُعقل التفريط في هذا الواجب وانتظار وجود شيخ، مع أن ما عنده لا يخرج عما دوّنه العلماء في كتبهم، مستندين في ذلك إلى نصوص الوحي من الكتاب والسنة، ومصرّحين بأصول ما نقلوه ومآخذه؟

فطلب الشيخ المربي في هذا المقام من المجاهدة لا يرتفع إلى مرتبة الحاجة بله مرتبة الضروري، فهو من باب الكماليات التي يتم سدها باللجوء إلى الكتب على وجه التبع والقصد التبعي، "نعم يكون لصاحب المجاهدة كمال بالاقتداء بشيخ معلم، يبين له الحق في صور الأفعال لقنا بالعيان، وهو من شروط الكمال في كل تعلم لأن مستنده الحس" (ابن خلدون، 1996، ص221).

ثانيا: مجاهدة الاستقامة

يرتقي افتقار المريد للشيخ المربي في مجاهدة الاستقامة إلى درجة الحاجة، دون استدعاء ضرورة ملحة، لأنها تقوم على أساس التحلي بأخلاق القرآن، وسلوك الأنبياء عليهم السلام، والمريد تتعذر مع مجاهداته في هذه المنزلة معرفة علل النفس وتقلبات قلبه، وإدراك الدواء المناسب، فهو في حاجة إلى من يدله ويرشده، وإن كان ذلك

ليس من باب الفروض العينية، حسب ابن خلدون، يقول رحمه الله: " وأما مجاهدة الاستقامة التي هي التخلق بالقرآن وبخلق الأنبياء، فمحتاجة بعض الشيء إلى الشيخ المعلم ، لعسر الاطلاع على خلق النفس، وخفاء تلونات القلب، وصعوبة علاجها ومعاناتها، مع أنها ليست بفرض عين في حق المكلفين، لذلك، فالمريد يطلب البحث عن الشيخ المرشد في هذا الباب على وجه التأكيد، فإذن يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدة، والاقتداء فيها بسالكها المطلع على عللها، ولا ينتهي ذلك إلى حد الوجوب والاضطرار، إذ مأخذها كلها الكتاب والسنة، والاصطلاحات المتعارفة "(ابن خلدون، 1996، ص222).

ثالثا: مجاهدة الكشف

والمقام الأخير، مجاهدة الكشف والمشاهدة حيث يحتاج فيها السالك إلى الكشف عن الحقائق الروحانية، برفع الحجاب عنها، فهي تتطلب من باب الضرورة الاستعانة بالشيخ، لأنه الوحيد الذي يدرك مفاتيح تلك المغاليق الوجدانية، يقول ابن خلدون: "وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب والاطلاع على العالم الروحاني، وملكوت السماوات والأرض، إنما مفتقرة إلى المعلم المربي، وهو الذي يعبر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار، لا يسع غيره، ولا يمكن في الغالب حصولها دونه" (ابن خلدون، 1996).

كما أن هذا المقام لا يمكن للسالك بلوغ أسراره، و إدراك حقائقه على سبيل تعلم العلوم الكسبية والصناعية، لأنه مباين لها في الصورة والمقصد والسبيل فلا وجود لأسرارها في الكتب ولا عند المعلمين الكسبيين، بل توجد في وجدانيات الشيخ الذي مرت به تلك الإلهامات المخصوصة، والحق أنه لا بد للسالك من الشيخ، ولا يفضي به النقل وحده إلى مطلوبه، لا من أجل التفاوت بين التحصيلين كما ذكر، بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع، وإنما هي مدارك وجدانية إلهامية خارجة عن الاختيار في الغالب، ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة، فلا يدرك تمييزها بالمعارف الكسبية، التي تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاه، ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها خصوصيات أحوالها" (ابن خلدون، 1996، ص228).

الخلاصة

يتبيّن من خلال تحليل ابن خلدون لماهية التصوف أنه لم يتعامل معه كحالة طارئة أو ظاهرة هامشية، بل اعتبره علمًا شرعيًّا أصيلاً متجذّرًا في التجربة الإسلامية الأولى، مستندًا إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، لاسيما أهل الصُفّة، الذين مثّلوا النواة الأولى للحياة الروحية القائمة على الزهد والانقطاع إلى الله.

ورغم تعدد تعريفات التصوف واختلاف دلالاتها، رأى ابن خلدون أنّ هذا التعدد لا يرجع إلى تباين في الجوهر، بل إلى تنوع في المقاصد والمنطلقات، فبعضهم نظر إلى السلوك، وآخرون إلى الغاية، وغيرهم إلى الأحوال والمقامات.

وقد أكّد ابن خلدون على تمييز التصوف عن غيره من العلوم الإسلامية بأنه "علم باطن" يهتم بأعمال القلوب ومجاهدات النفس، مقابل الفقه الذي يهتم بالظاهر. وهو يرى أنّ التصوف السليم هو التصوف السني القائم على متابعة السلف الصالح والتمسك بالكتاب والسنة، لا التصوف الفلسفي المنحرف عن مقاصد الشريعة.

كما أبرز ابن خلدون البعد الإصلاحي للتصوف، إذ اعتبره حركة تصحيحية ظهرت في مواجهة انحراف المعتقدات وانتشار البدع، فكان المتصوفة هم النخبة التي تمسّكت بجوهر الدين وحقيقته، متمثلة في تهذيب النفس، وتزكية القلب، وحسن الأدب مع الله تعالى.

ومن جهة المقاصد، اعتبر ابن خلدون أن التصوف يهدف إلى تحقيق السعادة الأبدية من خلال معرفة الله تعالى، وأنه من أشرف العلوم وأعظمها، لما يتضمنه من لذة عقلية وروحية، وسمّاه علم الآخرة، الذي يُكتسب بالتطهر من الرذائل والرياضة القلبية. كما وضعه في مرتبة عليا ضمن تصنيفه للعلوم، حيث جعله أعلى من العلوم الكسبية، وأقرب إلى مراتب العلم الإلهامي الذي يُلهمه الله للأولياء والصديقين.

وبذلك، فإن رؤية ابن خلدون للتصوف تمثل توفيقًا بين البعد الشرعي، والبعد الروحي، والبعد التاريخي، حيث سعى إلى إبراز مشروعية هذا العلم وأصالته، وميز بين تصوف أصيل يقوم على الكتاب والسنة، وتصوف دخيل انحرف عن مقاصد الدين.

المصادر والمراجع

ابن اسحاق الكلاباذي, أ. ب. (2009). التعريف لمذهب أهل التصوف. مكتبة الثقافة والدينية.

ابن خلدون, ع. ا. (**n.d**.). مقدمة ابن خلدون. دار الجيل.

ابن خلدون, ع. ا. (1996). شفاء السائل وتهذيب المسائل. دار الفكر.

الأصفهاني, أ. ن. (1974). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. دار السعادة.

الشاطبي, أ. إ. (1994). الموافقات. دار الكتب العلمية.

الشاطبي, أ. ا. (1997). الاعتصام (**st ed**1). مكتب تحقيق التراث.

الشعراني, ع. ا. (**n.d**.). الطبقات الكبرى. المكتبة التوفيقية.

الغزالي, أ. ح. (**n.d**.). المنقذ من الضلال. طبعة دار الأندلس.

الغزالي, أ. ح. (2008). إحياء علوم الدين (**st ed**1). دار الكتب العلمية.

القشيري, أ. ق. (**n.d**.). الرسالة القشيرية. مطابع دار الشعب.

بن تاويت الطنجي, م. (**n.d**.). التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

بن عيسى زورق الفاسي, أ. ا. أ. (2005). قواعد التصوف (**nd ed**2). دار الكتب العلمية.

حسين الويسي, ي. (2009). ابن خلدون ونظرته في التصوف (**st ed**1). دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.

حسين جودة, ن. (2006). التصوف عند فلاسفة الغرب (**st ed**1). دار الهادي.

شهيد, ا. (2013). التصوف بين المقاصد والتاريخ. **In** نماء للبحوث والدراسات. **https**://**nama-center**.**com**/**articles**/**details**/**311**