الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي

معسكر

Universitè Mustapha Stambouli

Mascara

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

مخبر: حوار الحضارات التنوع الثقافي وفلسفة السلم

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص :فلسفة الدين والتصوف

فرع: علوم إجتماعية

العنوان:

إشكالية السعادة في الخطاب الصوفي:
الغزالي وابن عربي أنموذجين

تقديم الطالبة: قديدر مليكة

يوم: 25/07/2024

لجنة المناقشة:

حمادي هواري	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	رئيسا
عقون مليكة	أستاذة التعليم العالي	جامعة معسكر	مشرفا ومقررا
جفال عبد الإله	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مشرفا مساعدا
خلوات حليمة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة معسكر	عضوا مناقشا
خلف الله ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
رزقي بن عومر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2023/ 2024

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[سورة هود، الاية: 108].

إهداء

اهدي ثمرة عملي إلى أبي وأمي إحسانا وتقديراً لهما على تربيتي وتعلمي اللذان لولاهما ما بلغت مبلغي الحالي.

والى جميع أفراد عائلتي أخوتي وأخواتي كبيرهم وصغيرهم وإلى "خولة إكرام" و"شيماء" قرتا عيناي.

شكروعرفان

يقول الله عزوجل: ﴿وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾[سورة النمل، الآية:19].

بعد الحمد لله والشكرله على توفيقه لنا في انجازنا لهذا البحث لا يسعنا إلا أن نتقدم بجزيل الشكروالامتنان إلى جميع من ساهم ولو مساهمة قليلة في إتمام هذا البحث لأنه كما يقال "من لم يشكر الناس لم يشكر الله" وعليه أشكر الأستاذة المشرفة "عقون مليكة" التي لم تبخل علينا بآرائها ونصائحها ا التي أفدتنا بشكل كبيرفي بحثنا.

وأتقدم بالشكروالامتنان إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة الذين أسهموا في تكويننا العلمي، من خلال النصائح والإرشادات التي أفادونا بها طيلة فترة تربصنا.

مقدمة

مقدمة:

اهتمت الفلسفة الإسلامية بمواضيع متنوعة، أهمها تلك التي تتعلق بأصول الفقه وعلم الكلام والتصوف، هذا الأخير كان هاجسا محوريا للكثير من الخطابات العربية الإسلامية بوصفه قراءة وتأويلاً باطنياً للدين الإسلامي، حيث عرف التصوف إقبالا كبيرا من طرف الباحثين العرب والمستشرقين، ولعل الاهتمام الزائد به يعود لكونه قدم قراءة عميقة كشفت عن جوانب هامة من التفكير الغيبي في الإسلام، لم تقف عندها الخطابات الأخرى على غرار الخطاب الفقهي والكلامي والفلسفي، ذلك لأن الخطاب الصوفي يصبُ جُل اهتمامه في قضية المعرفة الروحية التي تلقي بضلالها على مناطق عميقة من التفكير كفكرة الله وموجودات العالم الغيبي الملائكة ، بالاعتماد على مناهج خاصة للروح والقائمة على تفريغ القلب ومحتوياته من متعلقات الجسم المادي، ولكونه يحمل الكثير من الأسرار حول الثقافة العربية والإسلامية والعالمية، ماضيا وراهنا وحتى في المستقبل.

وللإشارة فإن إقبال الباحثين العرب والمستشرقين على إعادة قراءة التراث الصوفي في مختلف نواحيه الفكرية الممكنة، إنّما كان يروم بالأساس رصد أهم إسهامات أعلامه، ومن أجل ذلك فإن التعمّق في مضامين مشكلة السعادة في الخطاب الصوفي، بالتركيز على دراسة مقارنة بين الغزالي وابن عربي وحدود تطبيقاتهما في فهم القضايا والإشكاليات الفكرية، إنما يتطلب منا التوغل قدر المستطاع في جملة من الانشغالات الفكرية الهامة التي طرحت في هذا السياق وكان لها دور فعال في تأسيس خطابهما.

فالقضية الرئيسية الهامة المطروحة في سياق بحثنا هذا والتي كان لها الدور الفعال في إرساء قواعد التفكير الفلسفي في الإسلام، هي قضية ترجمة الموروث الأخلاقي والفلسفي اليوناني،على إعتبار أن الفكر الفلسفي في الإسلام كان حصيلة توفيق بين العقل والنقل، ومن هذا المنطلق فإن البحث في قضية السعادة نلتمسها ابتداءً في أراء ونظريات بعض

المترجمين، الذين شهدوا حركة الترجمة والنقل منذ العصر الأموي الى غاية نضجها في العصر العباسي، وبالتحديد في فترة حكم الخليفة العباسي المأمون(198هـ-218هـ)، مما أتاح لهم الفرصة للاطلاع عن كثب على مصنفات ثرية في مجال الأخلاق والسياسية والإلهيات، خصوصاً بعدما تُرجمت بعض المصادر والمؤلفات، وعليه فمن أهم المصنفات المترجمة كتب ورسائل في الطب لأبقراط وجالينوس، ثم كتب أفلاطون (427-347ق.م) (الجمهورية)،وكتب أرسطو طاليس (384-322ق.م) خصوصاً كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)[1]، هذه المصنفات ألهمت العديد من الفلاسفة والمفكرين طرق ووسائل تحصيل السعادة عبر تنظيم قوى النفس والتنظيم السياسي والاجتماعي.

وهكذا نرى أن ترجمة المؤلفات اليونانية الأخلاقية الى اللغة العربية والفارسية كان عاملاً هاماً في نشأة الاهتمام العقلي بقضية السعادة في العالم الاسلامي، حيث مكنت من ظهور اللوئح الأولى لفكرة السعادة نلتمسها في أعمال وكتابات الفلاسفة والمترجمين والأخلاقيين، فقد تأثر ابن مسكويه (330هـ-421هـ) بنزعة اليونان الأخلاقية فجمع بين السعادة وتحصيل الفضيلة الأخلاقية في كتابه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، واقتبس أبو الحسن العامري (ت381هـ) من أراء أفلاطون وأرسطو وكتب مؤلفه (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية)، وشرح أبو نصر الفارابي (259هـ-339هـ) أراء أرسطو طاليس الأخلاقية والسياسية في مؤلفاته (التنبيه إلى سبيل السعادة)و(تحصيل السعادة) واعتمد في كتابه (أراء أهل المدينة الفاضلة)، على أراء أفلاطون في محاورة (الجمهورية).

هذا بالإضافة إلى تأثير كتاب (الأثولوجيا أو الربوبية) من خلال ترجماته على يد أبو عثمان الدمشقي وإسحاق الكندي، والكتاب يعود في أصوله إلى الفلسفة الأفلوطينية، وقد

[1]-ترجم كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس على يد إسحاق ابن حنين(ت290) إلى اللغة العربية(محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص267).

زود الفلاسفة والصوفية بطرق جديدة في اكتساب المعرفة الكشفية والالهامية، واستخدامها في التعامل مع قضايا التوحيد في علاقة الإنسان بالله وبالعالم وقضايا الاتصال.

أما القضية الثانية المطروحة، فهي قضية (التصوف الإسلامي) ونشأته وتأسيسه كمصطلح وممارسة في البيئة الإسلامية متأثراً بالمصادر الإسلامية (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف)، ثم تطوراته وارتحالاته بفعل تأثير الترجمة للمصادر الخارجية منها الفلسفة اليونانية وأراء المدرسة الفارسية والمدرسة الهندية، مما ترتب عنه ظهور المدارس الصوفية في بلدان المشرق والمغرب الإسلامي واختلافها في فهم قضايا الوجود والمعرفة، وبطبيعة الحال قضية السعادة، هذا ما استدعى منا تحليل الخطاب الصوفي لاستجلاء أثر التصوف في تشكيل مفهوم السعادة، وهو ما يقتضى منا القيام بتحليل بنيته الخطابية عبر مدارسه مشرقا ومغربا.

فجملة القول في تاريخ نشأة التصوف الإسلامي ومدارسه يعود كما أكد ابن خلدون (733هـ-808هـ)إلى حركة الزهد Ascèticisme، التي ظهرت في العالم الإسلامي عند جماعة من الزهاد مع بداية القرن الثاني والثالث للهجرة[1]، حيث اتخذت مظاهره طابعاً عملياً في بداية الأمر، مثله الرعيل الأول من الإسلام مدرسة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن اتبع منهجه من الصحابة والتابعين، فأشتهر به أصحاب الصُّفة TheMendicant Preachers، لأنهم عُرفوا بخوفهم الشديد الذي انعكس على عبادتهم التي اتخذت طابع الانقطاع التام عن التلذذ بالحياة الدنيوية من لبس وأكل ومسكن، ومن أشهر أعلامه في هذه الفترة الحسن البصري (ت21هـ)، أبا ذر الغفاري (ت31هـ)، سلمان الفارسي (ت33هـ) وحذيفة ابن اليمان (ت36هـ)،.

[1]-ابن خلدون، المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون، الدار التونسية، تونس،د(ط)، 1984، ص584.

ثم انتقلت مظاهره إلى مدرسة التصوف في المشرق الإسلامي ببغداد والبصرة، مابين القرن الخامس والسادس الهجريين، فتميزت مظاهره في العناية الشديدة بأحوال القلب وتهذيب النفوس وبكيفية السلوك إلى الله، حيث نلتمس هذا التوجه في أراء أعلامه وهم: أبي طالب المكي (ت386هـ) صاحب كتاب (قوت القلوب) القائل فيه أن الإيمان بالقلب طريق الوصول إلى الله، وأيضاً الحارث بن أسد المحاسبي (ت243هـ) في كتابه (الرعاية لحقوق الله)، وفي المرحلة الثانية أبو القاسم الجُنيد (ت297هـ) الذي أسس مذهبه في التصوف القائم على أساس التوحيد معتمداً على مصادر القرآن والحديث النبوي.

بالإضافة إلى هؤلاء نجد كذلك أبي إسماعيل الهروي (ت481هـ-1089م)، الذي صنف في كيفية السير إلى الله في كتابه (منازل السائرين إلى الحق المبين)[1]، معرفاً بمسلك المحبة الإلهية الذي كان له انعكاسات كبيرة على المدارس اللاحقة كالمدرسة الإشراقية التي أسسها شهاب الدين السهروردي (545هـ-550هـ)، المتحدث عن نظريته في الفيض الإلهي عبر الأنوار في كتابه (هياكل النور) و(حكمة الإشراق)، وفي مرحلة لاحقة قامت مدرسة الحب الإلهي والعشق، على يدشهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية (ت135هـ)،وهذه الأخيرة التي مهدت لظهور الاتجاه الصوفي المتفلسف عند أعلام التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي.

أما في المرحلة الثالثة وهي مرحلة نضج التصوف الديني (السني) في المشرق الإسلامي بفعل إسهامات حجة الإسلام أبي حامد الغزالي Abu Hamid Al-Ghazali(450هـ-505هـ)، صاحب نظرية في السعادة والاتصال تقوم على الفناء والمحبة في الذات الإلهية، من خلال تجربته الفلسفية والصوفية ومنهجه في الجمع بين الاستدلال العقلي والرياضة الروحية، معرفاً بها في كتابه (المنقذ من الضلال)، وكتابه الثاني(إحياء

[1] -ولتوضيح فإن الكتاب شرحه ابن القيم الجوزية(691هـ-751هـ) في كتابه(مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين).

علوم الدين) الذي احتوى على جملة من المباحث والقضايا الدينية والأخلاقية والنفسية والتأويلية، حتى صار التصوف بفضله علماً قائماً بذاته[1].

والمسألة تقوم في نظره على ناحيتين: ناحية فلسفية حاول من خلالها الغزالي أن يقدّم مفهوما للسعادة ويبين أسسها (الجانب النظري) وفق منهج العقل، وناحية صوفية أراد من خلالها أن يجرب السعادة الروحية (الجانب العملي)، وهذه الأخيرة هي التي تشكل محور دراستنا، وقد اخترنا من كتاباته في هذا المجال مؤلفين يمثلان مرحلتين متقابلتين في المرحلة الفلسفية (ميزان العمل) وفيه يظهر متأثرا بتكوينه الفلسفي المؤسس على قاعدة التوفيق بين الدليل العقلي والديني، ثم في المرحلة الصوفية اخترنا مؤلفه (كيمياء السعادة) والذي أراد من خلاله أن يوضح الطريق العملي(الروحي) لاكتساب السعادة، متحدثا عن الأخلاق الإلهية، كما استعنا ببعض مؤلفاته (المقصد الاسنى من أسماء الله الحسنى) و(جواهر القرآن).

أما في المرحلة الثانية فنجد التصوف العرفاني قد بلغ ذروته مع الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي Muhyi Din Ibn Arabi (560هـ-638هـ)، صاحب نظريته الشهيرة في التوحيد والاتصال تقوم على أساس ومبدأ تحقيق وحدة الوجود، وفكرة الإنسان الكامل الرباني والعالم بالله والمدرك للوجود الحقيقي بعينه، حيث نجده متأثراً بمصادر الدين الإسلامي من ناحية والفلسفة اليونانية والثقافات الفارسية والهندية من ناحية أخرى، مما أدى إلى تلون مذهبه الصوفي بنزعة فلسفية مفرطة في التفلسف، جعلت الدارسين له يصنفونه ضمن أشهر مؤسسي المذهب الصوفي المتفلسف في الغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري[2]، إذ تتخذ تجربته الصوفية طابعاً نظرياً يستند إلى الاستدلال والنظر العقلي في الكون والعالم، عبر الاتكاء على آراء من سبقوه من الفلاسفة والصوفية ، نذكر على سبيل المثال من

[1]-ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص586.

[2]-محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 2004، ص06.

الفلاسفة ابن باجة(487هـ-533هـ) في كتابه (تدبير المتوحد)، وابن طفيل(1110م-1185م)وتأملاته في كتاب (حي بن يقضان)، وفي التصوف بآراء ابن مسرة القائل بالتوحيد عن طريق العقل في كتابه(توحيد الموقنين)، وأيضاً أراء أبي يزيد البسطامي (188هـ-261هـ) وكذلك والحسين ابن منصور الحلاج (244هـ-309هـ)، والسهروردي (550هـ-588هـ)، وله استخدامات خاصة للغة ضمن نسق من الرموز والإشارات، وبفضله اكتمل المذهب الصوف المتفلسف وصار مذهباً قائم الذات عبر عنه في مؤلفاته الضخمة وهي(الفتوحات المكية) و(التجليات الإلهية)و(فصوص الحكم).

وتماشيا مع تم عرضه سنحاول من خلال بحثنا هذا الموسوم ب-**السعادة في الخطاب الصوفي: الغزالي وابن عربي أنموذجين**-أن نجري مقارنة[1]، نحلل فيها مضمون إشكالية السعادة من خلال رؤى صوفية إسلامية، واخترنا لذلك علمين من أعلام الإسلام، وهما ينتميان كذلك إلى مذهبين مختلفين: أحدهما أبي حامد الغزالي متصوف متأثر بعوامل ومرجعيات إسلامية، والثاني محي الدين ابن عربي متصوف متفلسف متأثر بعوامل ومرجعيات فلسفية ودينية من ثقافات يونانية وفارسية وهندية، ومن خلال هذا التمهيد المبسط لمحتويات موضوعنا وحيثياته قمنا بطرح الإشكالية الآتية:**في ظل اهتمام كل الغزالي وابن عربي بالتصوّف علما وعملا هل يمكن القول إيجاد مقاربة بينهما في المرجعيات والرؤى والأهداف في طرح مسألة السعادة** ؟ وللتوغل في هذه الإشكالية يمكننا تفريعها إلى الأسئلة الآتية:

- ✓ ما الذي يشرّع القول الى أن الاهتمام بمسألة السعادة مردّه كونها قطب رحى الدراسات الفلسفية والصوفية والكلامية في السياق الإسلامي مشرقاً ومغرباً؟

[1]-المقصود بالمقارنة "إجراء عملية قوامها جمع شيئين أو عدَّة أشياء في عمل فكريّ واحد لاستخلاص تمثلاتها أو تبايناتها"(أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، تع: خليل أحمد خليل، ط2، 2001، ص187).

- ✓ أي معنى سيتّخذه مفهوم السعادة، على وجه التخصيص، في الخطابين الصوفيين للغزالي وابن عربي؟
- ✓ ماهي المصادر المعرفية والآليات المنهجية والأدوات الحجاجية التي استند إليها في بلورتهما لذلك المفهوم وصوغه نظرياً؟
- ✓ كيف شكل مفهوم السّعادة سبيلاً لتبيّن شروط الجمع بين النظر والعمل بغية إقامة الأسس الخلقية والصوفية والروحية التي ينهض عليها الاجتماع البشري؟

وبحثنا هذا تسوّغه فرضيتان:

يرتكز مفهوم السعادة عند الغزالي وابن عربي على بلوغ التوحيد أو بمعنى أخر الوصول إلى الحكمة أي المعرفة بالله، إلا أنهما اختلفا في تحديد وسائل وأدوات الوصول، حيث سلك الغزالي طريق وابن عربي طريق،وعليه سنعمل في تحليل هذه المفاصل من ناحيتين:

- ✓ من الناحية أولى، سنعمل على بيان كيف أن الغزالي قد توفق في خوض تجربة الوصول إلى السعادة لأنه جمع ووحد بين طريقي الاستدلال العقلي والارتياض الروحي (التربية الصوفية)، بدليل أنه لما اقتصر على العقل وحده اضطربت أحواله وشك ولما جمع بينهما عادت نفسه إلى الاعتدال والاطمئنان.
- ✓ من الناحية الثانية سندرس علة عدم توفق ابن عربي في الوصول إلى السعادة ونيلها بسبب اقتصاره على طريق الاستدلال العقلي في الكشف عن الله والاتصال به، ورفض الطريق الديني والارتياض، والدليل تجربة الاغتراب التي عاشها في آخر حياته.

ومن أجل تحليل الفرضيتين اخترنا الخطة الأتية وهي تتكون من مقدمة ومنهجية ومدخل مفاهيمي حاولنا من خلاله التعريف بأهم المفاهيم الأساسية في البحث، ثم فصول اشتملت على تدقيقات تطلّبها التفكير في السعادة من طريق محاورة مستمرة لمشكلات فلسفية لها أبعاد تأويلية وسياسية وأخلاقية وروحية ونفسية، وبالاعتماد على تحليل

النصوص، ثم قائمة من المصادر والمراجع والفهرس، وسعيا منا لتحقيق هذه الأهداف اخترنا المنهجية الآتية:

اخترنا للفصل الأول العنوان الآتي: السعادة وأساسها في الفلسفة اليونانية القديمة: أردنا من خلاله أن نبين أهم الأسس الفلسفية التي التمسها فلاسفة الإغريق لصوغ نظرياتهم في مسالة السعادة واعتمدنا من أجل ذلك التتبع التاريخي، فخصصنا المبحث الأول لمناقشة: الأساس الأخلاقي للسعادة (Fondement Moral) فأشرنا في المطلب الأول: إلى سقراط باعتباره مؤسس علم الأخلاق، ثم قمنا في المطلب الثاني: بمناقشة فكرة الخير والنظام عند أفلاطون واستندنا في تحليلاتنا إلى (محاورته الجمهورية) أما المطلب الثالث: فخصصناه لدراسة السعادة والفضيلة عند أرسطو من خلال كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، حيث تناول فيه علاقة السعادة بالفضيلة، وبين أنواع الفضائل وأعلاها مرتبة عنده.

أما المبحث الثاني فخصصناه لدراسة: الأساس الايطيقي للسعادة(Fondement Ethique)، فتناولنا في المطلب الأول: شروط تحقيق السعادة عند الرواقيون، أما المطلب الثالث: فخصصناه لدراسة السعادة في اللذة عند (أبيقور)، ثم ختمنا الفصل بالبحث في الأساس الروحي للسعادة (Fondement Spirituel) فقسمنا المبحث إلى مطلبين: عالجنا في المطلب الأول: فكرة السعادة في الاتجاهات الزهدية عند اليونان فبدأنا بعرض قضية السعادة والزهد في الديانة الاورفية ثم تناولنا ثانياً السعادة والزهد عند الفيثاغوريون،وأشرنا كذلك إلى الزهد بوصفه فنّ للعيش السعيد عند الكلبين وخصائصه ووجه الاختلاف بينه وبين الزهد الاورفي والفيثاغوري،وأخيراً تناولنا السعادة وفكرة الخلود عند أفلوطين من خلال دراستنا لظاهرة الكشف والفيض عنه بوصفهما وسائل لنيل السعادة الأخروية.

وبحثنا في الفصل الثاني: في فكرة السعادة وتشكلها في الثقافة العربية الإسلامية، وهنا خصصنا المبحث الأول لدراسة القضية قبل الإسلام ثم عرضنا استخدام الخطاب القرآني لمفهوم السعادة، كما قمنا بعرض مفهومها في الخطابات الإسلامية: كالخطاب

الفقهي والخطاب الكلامي، ثم تناولنا في المبحث التالي السعادة من الفكرة إلى المفهوم أو في بدايات صوغ مفهوم السعادة في الفلسفة العربية الإسلامية. بداية عرضنا فكرة السعادة وتمثلاتها من خلال كتابات المترجمين والنقلة وأصحاب صنعة الكيمياء والطب، التي لامست الفكرة والمتأثرين بالتراث الأخلاقي اليوناني من خلال كتابات أفلاطون وجالينوس أي قبل ترجمة كتاب أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس).

وعليه بحثنا في السعادة عند الكندي من خلال رسالته (رسالة في الحيلة في دفع الحزن) وتناولنا موضوع السعادة وعلاقتها بالممارسة الأخلاقية عند ابن مسكويه (330هـ-421هـ) من خلال كتابه (الطهارة أو تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، والسعادة عند أبو الحسن العامري(ت381هـ) من خلال كتابه (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية)، ثم عرضنا لتطورات المفهوم في تطبيقاته بعد ترجمة كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) من خلال أعمال الفارابي(259هـ-339هـ) في مؤلفييه (التنبيه على سبيل السعادة) وكتابه (تحصيل السعادة) باعتباره حلقة وصل بين الدراسات الفلسفية والصوفية عند المسلمين.

ثم انتقلنا في المطلب الثالث: لدراسة مشكلة السعادة وتبلورها لدى المدارس الصوفية الإسلامية، خصصنا المطلب الأول للتعريف بالتصوف الإسلامي، ودرسنا أهم مراحله المتمثلة في الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين، ثم تناولنا مدارسه وبالترتيب مدرسة التصوف الديني في المشرق الإسلامي في القرن الخامس الهجري، وعرضنا لمفهومه وموضوعاته ومنهجه بالاستناد إلى أقوال أعلامه: كمدرسة البغدادية عند الجُنيد ومعاصيريه، ثم تناولنا المدرسة الإشراقية السهروردي، ومدرسة الحب الإلهي مع رابعة العدوية.

ثم قمنا بتحليل خصائص التصوف الفلسفي من خلال مدارسه في المغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري، وعليه عرفنا بمفهوم التصوف الفلسفي، ثم بحثنا في موضوعاته وأهم أراء أعلامه في قضية السعادة، فاخترنا بناءا على ذلك ثلاثة مدارس على الترتيب

وهي: مدرسة ابن مسرة الفلسفية، ومدرسة ابن سبعين، ثم مدرسة الحلول عند أبي منصور الحلاج، وهكذا يكون الفصل الأول والثاني ممهدان للفصول اللاحقة عند الغزالي وابن عربي ونكون قد جهزنا الأرضية النظرية والتاريخية والمفهومية لصوغ مشكلة السعادة عند كليهما.

خصصنا الفصل الثالث لدارسة قضية السعادة في الخطاب الصوفي عند الغزالي (450هـ-505هـ)، وعليه قسمنا الفصل إلى أربعة مباحث رئيسية، في المبحث الأول بعرض لمحة تاريخية عن مولده وعائلته وعرضنا أهم المؤثرات السياسية والدينية والثقافية السائدة، ثم تناولنا مصادره المعرفية والثقافية حيث بينا أهم المرجعيات التي استند إليها الغزالي في بناء رؤيته الفلسفية والصوفية، وفي المبحث الثاني عالجنا قضية السعادة وتجربة الحياة الفلسفية عند الغزالي (السعادة وطريق التأمل العقلي)، وهنا بدأنا بالتعريف بشخصية الغزالي الفلسفية، وبينا منهجه في الفهم العقلي من خلال ما عرضه في مؤلفاته (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) من أراء فلسفية، وفي المطلب الثالث تناولنا فيه التصور الفلسفي لمعنى السعادة عند الغزالي من خلال كتابه (ميزان العمل)، وانهينا المبحث بعرض تجربة الغزالي في الشك وبداية اليقين عنده.

خصصنا المبحث الثالث لدراسة قضية السعادة وتجربة الحياة الصوفية عند الغزالي، في البداية قمنا بإعطاء لمحة عن حياة أبو حامد الغزالي المتصوف، وأشارنا كذلك لمنهجه في التأويل، ثم في المطلب الثاني: عرضنا تجربة الحياة الصوفية عند الغزالي وخصائصها مفهومه للتصوف، مقوماته، كالزهد والمجاهدة، والممارسة الأخلاقية، أما المبحث الثاني تناولنا فيه وسائل السعادة الروحية عنده وهي: أ. الزهد والمجاهدة ، ب. الكشف والإلهام، ج. مكانة العلم اللدني، د. مقام الولاية، أما في المبحث الثالث: تناولنا مكانة السعادة الأخروية في خطاب الغزالي الصوفي، في المطلب الأول عرضنا: كيمياء السعادة عند الغزالي كرؤية صوفية، وفي المطلب الثاني: تناولنا السعادة والمعراج الصوفي عند الغزالي

وهنا بينا درجات العروج عنده من خلال معرفة النفس ومعرفة القلب ثم أخيراً مقام معرفة الله والمحبة، والجمال عنده وفي نهاية الفصل قمنا بعرض مكانة كتاب إحياء علوم الدين في مشروع السعادة عند الغزالي.

خصصنا الفصل الرابع لدراسة السعادة في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي(560هـ-638هـ)، قسمنا الفصل إلى أربعة مباحث رئيسية، خصصنا المبحث الأول: لعرض حياة ابن عربي وعائلته وظروف عصره هنا حاولنا أن نبرز أهم المؤثرات الدينية والسياسية والفكرية التي أثرت في تكوين شخصيته الفكرية، وتناولنا في المبحث الثاني: تجربة ابن عربي الصوفية وهنا عرفنا بمحي الدين المتصوف وذكرنا أهم المؤثرات التي ساهمت في تصوفه، الشخصيات والمدارس والآراء الصوفية الفاعلة في تكوين اتجاهه الصوفي، وتطرقنا إلى منهجه التأويلي في الفهم، ثم تناولنا السعادة في مذهبه الصوفي المتفلسف من خلال أسسه الفلسفية وحدة الوجود، الإنسان الكامل، تجربة الخيال، وبينا العلوم المسعدة عند (علوم التجليات)، ثم تناولنا في المبحث الرابع المعراج الروحي عند ابن عربي فتطرقنا الى طريق المعراج العقلي، وطريق معرفة كيمياء السعادة، ثم ختمنا الفصل بعرض مكانة كتاب(الفتوحات المكية).

وخصصنا الفصل الأخير: لعرض استنتاجات وملاحظات عن طريق عقد مقارنة بين الغزالي وابن عربي، ثم خاتمة عامة عرضنا فيها أهم النقاط الواردة في الدراسة ثم توصيات وملخص.

دوافع اختيارنا للموضوع:

وقد كان اختيارنا لهذا الموضوع نابعاً من دافع ذاتي وهو اهتمامي الشخصي بمجال التصوف والروحانيات بغية الاستزادة في التعمق في المعرفة به والتوسع في فهم قضاياه من جميع الزوايا لاسيما وأن رحلة مشوارنا البحثي مهدنا لها في مرحلة سابقة بدراستنا- للإشكالية تأويل القرآن الكريم في الدراسات الحداثية نصر حامد أبو زيد أنموذجاً-والتي

أتاحت لنا فرصة التعرف عن كثب على طريقة الفهم والتأويل عند الصوفية، وكشفت لنا عن أهم ميزة في منهج التأويل الصوفي المتمثلة في الجمع بين الظاهر والباطن واستخدامه العمق في تناول المباحث الفكرية، ويتمثل الدافع الموضوعي في اختيارنا التصوف باعتباره حقلاً معرفيا متميزا يُعنى بتفسير قضايا الوجود كعلاقة الإنسان بالله من جهة وعلاقته بالعالم، ولهذا أردنا أن ننظر في كيفية فهم مسالة السعادة انطلاقا من ثنائية الظاهر والباطن، وكان اختيارنا للغزالي وابن عربي من بين الفلاسفة والمتصوفة دون غيرهما لدراسة موضوع السعادة اختيارا قائما على أساس ما في سيرتهما الذاتية من معايشة تجربة حياة واقعية بحثا عن السعادة وطابا لها، ولأنهما يمثلان اتجاهين مختلفين في التصوف الإسلامي احدهما يمثل التصوف العملي والأخر التصوف النظري.

الدراسات السابقة:

على حسب علمنا فإن الموضوع قليل التناول من قبل الباحثين ما عدا دراسة بعنوان (السعادة عند محي الدين ابن عربي)، وهي رسالة لنيل درجة الدكتوراه،من اعداد الباحثة مديحة حمدي عبد العال مرسى، واشراف الدكتور أحمد محمود الجزار، من كلية الآداب جامعة الفيوم بمصر ،تناولت فيها خمسة فصول على الترتيب الأتي:السعادة ومفهومها وأقسامها، وسائل التحقق بالسعادة، السعادة والمعرفة،السعادة واللذة، والسعادة والانسان الكامل،كما استعانا بما كتب في بعض الجزئيات التي لها صلة بموضوعنا،كتاب بعنوان (الصوفية بين الدين والفلسفة) عبد الرحمن بن محمود نموس تناول فيه التعريف بالتصوف، وشرح أقسامه التصوف الديني والتصوف الفلسفي، ثم تناول أهم المسائل الفكرية وحاول في مباحث أخرى التمييز بين نظر الصوفي ونظر الفيلسوف، فتطرق إلى نظرية المعرفة بين الصوفية والفلاسفة، موقف الصوفية من العلم، مسألة التوحيد عند الغزالي والجنيد، مسألة الأسماء والصفات عند الغزالي وابن عربي، ثم عرج على بعض المسائل كفكرة الفناء، الاتحاد، الحلول، ووحدة الوجود، الحقيقة المحمدية، العقل الأول والقطب والقطبية، وكتاب(المدخل

إلى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميتافيزيقية)،إبراهيم إبراهيم يس،تناول فيه خصائص التصوف الفلسفي من خلال أراء أعلامه المشهورين في الغرب الاسلامي وهم أبو اليزيد البسطامي والحسين ابن منصور الحلاج وابن مسرة وابن سبعين وكتاب أبو الوفا عفيفي بعنوان: Mysticismand Philosophy التصوف والفلسفة وفيه عرض قضية التصوف الإسلامي وارتحالاته من الزهد إلى التصوف الديني ثم التصوف الفلسفي.

الصعوبات والعوائق:

من البديهي من الناحيتين المنطقية والعلمية أن يعترض أي باحث أكاديمي جملة من العوائق، وممّا اعترض سبيلنا عائق مداره على جدّة الموضوع وأنه لم يسبق على حدّ علمنا أن تطرق إليه الباحثون، أما العوائق المعرفية والفكرية فتتمثل في صعوبة فهم واستيعاب الكتابات الصوفية، خصوصاً منها تلك النصوص المغرقة في الإلغاز كنصوص ابن عربي الذي طالما أفرط في استخدام الرمز والإشارات في كتاباته، والذي يحتاج لوحده لمعجم مفاهيمي نلج به إلى فهم أفكاره ومضامينها، وهو ما حال دون تمكننا الجيد من بنات أفكاره مع حداثة عهدنا بالمجال الصوفي والبحوث المتصلة به.

أهمية الدراسة:

وتأتي أهمية الدراسة ممّا يلي:

- ✓ كونها تمثل طرحاً جديدا يحمل في طياته الجمع بين الآراء الصوفية والفلسفية.
- ✓ الدعوة إلى الرجوع إلى تراثنا الصوفي من خلال كتابات رواده والتزود بمآثرهم وإحياء ما كتبوه.
- ✓ حتى يكون التفكير في موضوعنا متوافقا مع أصولنا الإسلامية.
- ✓ الاعتزاز بعلمائنا (الغزالي وابن عربي) وتخليد أفكارهم عبر مختلف الفترات العمرية ودون انقطاع.

- ✓ التنبيه إلى أن الخطاب الفلسفي لا يعادي الخطاب الصوفي، وانّ الخطاب الصوفي لا يجافي الخطاب الفلسفي فهما يجعلان من الإنسان هدفا والحقيقة مطلبا وان اختلفت سبلهما.

المنهج:

اخترنا لدراستنا المنهج المقارن وذلك لأنه الملائم لطبيعة موضوعنا المخصوص بإجراء مقابلة بين أراء الغزالي وآراء ابن عربي، واستعنا كذلك ببعض المناهج الأخرى كالتحليل والتفكيك، والتي نهدف من خلالها إلى تفكيك النصوص وتحليل عناصرها المركبة إلى أجزاء ووحدات من أجل تبسيط الأفكار، وبالتالي تسهيل عملية استنباط حدود الشبه والعلاقة بين التصورين، مع الاستعانة ببعض الأدوات المنهجية الأخرى كالنقد والتحليل والتركيب.

الأهداف:

:يتطلع هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية

- ✓ التعريف بمصطلح السعادة والكشف عن مضمونها الفلسفي والروحي.
- ✓ الاطلاع على سياقات تناول فلاسفة اليونان والمسلمين لقضية السعادة.
- ✓ الكشف عن موقف تراثنا الصوفي من السعادة وتحليل آراء أهم أعلامه وأبرز مدارسه.
- ✓ التمييز بين موفق الغزالي وابن عربي من السعادة والكشف عن حدود الاختلاف ومواطن التلاقي بينهما.

الأفاق المستقبلية:

يمكن لبحثنا من جهة الأفاق المستقبلية التي يرنو إليها، أن ينشّط في عصرنا الحالي الطاقة الروحية التي تجلّى ضمورها في تراجع تدفّقات الوازع الديني والخلقي في ظل غلبة

الحاجات المادية والجسدية وتراجع القيم الأخلاقية والتربوية والثقافية، ولذلك نزعم أن يمدنا بحثنا بطرق وحلول لبعض أزماتنا الاجتماعية كالآفات الاجتماعية منها كالانتحار والعنف واللاتسامح، ويساعدنا على علاج أمراضنا النفسية كالحقد والكراهية بإخضاع قواها إلى حكم العقل والشرع، وبالتالي العمل على توطيد الروابط الإنسانية بإحلال التسامح والرحمة في نفوسنا ونفوس الآخرين، وأن يعلمنا المنهج الصحيح في العبادة والحياة ذات المعنى الإيجابي السعيد.

مدخل

مفاهيمي

مدخل: مفاهيمي

1. ما معنى السعادة؟

1. 1 الناحية اللغوية والاصطلاحية:

2. 1المعنى اللغوي:

إن السعادة Ha'ppiness من بين المفاهيم المتداولة في سائرالحضارات والثقافات الإنسانية، ذلك لأنهاكمفهوم ارتبطت بالوجود الإنساني منذ القدم وقد أثارت جدلاً واسعاً بين المشتغلين، حيث تباينت في شأنها الآراء واختلفت،ومن أجل ذلك فان أهم الصعوبات التي اعترضتنا تكمن في صعوبة تحديد معناها لأنه كما يقول جوزيف شاخت: "إن أكثر الكلمات شيوعا واستعمالا قد تكون أكثرها حاجة للإيضاح بما تحمل مع الركض على الشفاه، من ألوان المعاني والمضامين"[1]، وتوخينا من أجل الاحاطة بمعناها الرجوع إلى المعاجم والقواميس اللغوية في اللغات الإنجليزية والفرنسية والعربية، ثم البحث في معناها عند أهل الإصلاح وبالاعتماد على تعريفات وأراء العلماء والمفكرين في مجالات الفكرية المتعددة.

1.مفهوم السعادة في اللغات:

تحمل كلمة سعادة في اللغات الأجنبية عدة معاني ودلالات وعلى سبيل المثال كلمة سعادة في اللغة الانجليزية تعني Ha'ppiness وضد الشقاء Har'dship وهي مشتقة من الفعلHa'ppy، بمعنى سعيد وفي حالة الصفة نقولHa'ppily أي الشخص المحظوظ[2]، أما في اللغة الفرنسية تعنى Le Bonheur وضدهاMalheur، وهي مشتقة من الجذرينBonوHeur وهي تعنى حالة من الرضا التام الداخلي وتطلق كذلك على صاحب

[1]–جوزيف شاخت وكليفوردبوزورث، تر: محمد زهير السمهوري وآخرون، تراث الإسلام، ج1، عالم المعرفة، الكويت، ط3، 1978، ص08.

[2]–H. w. Fowler and F. G. Fowler,The Concise Oxford Dictionary,p: 17

الحظ السعيد[1]، أما في اللغة الألمانية فإن كلمة سعادة تعنى Glüch وتفيد معنيين:المعنى الأول الفرصة، أما المعنىالثاني: الحظ السعيد، ويقابل لفظ سعادة Glüch في اللغة الالمانيةElend أي البؤس[2]، وانطلاقاً من هذه المقاربة المفاهمية نستنتج أن مدلول كلمة سعادة في اللغات يتقلب بين معنيين وهما الحظ السعيد والكمال التام.

ونجد في قواميس ومعاجم اللغة العربية عدة دلالات ومعاني لكلمة سعادة كالسَّعْدُ والْيُمْنُ والبرَكَةُ والخَيْرُ والإعَانَةُ والنماء، حيث وردت في جميع المعاجم اللغوية* مشتقة من الفعل الثلاثي سَعَدَ ونقيضها النَّحْسِ، وفي هذا السياق يقول: "يُقِالُ يَوْمُ سَعْدٍ ويَوْمُ نَحْسٍ، وقد سَعِدَ يَسْعَدُ سَعْدًا وسَعَادَةً، وصاحبه مَسْعُودُ وفي الجمع يقال لهم سُعَداءُ، وقيل سَعِدَ جَدُّهُ وأسْعَدَهُ أي: أنَماهُ، أما الإسعاد: المعونة، والمساعدة: المعاونة"[3]، ويضيف الفيروزابادي إلى المعاني السابقة لها معاني أخرى كالنفع واليمن والإعانة في قوله: "سَعَدَ يَوْمُنا، كنفع، سَعْدَاً وسُعودًا: يَمِنَ واسْتَسْعَدَ به عَدَّهُ سعيدًا، وقد سَعِدَ، كعلم وعُنِيَ، فهو سعيدُ، وأسعدهُ: لأعانه سعيدُ، وأسْعَدَهُ: أعانَهُ"[4].

وفي ذات السياق يذكر ابن منظور أن: "أصل الإسْعادِ والمُساعَدَةِ مُتابَعَةُ العَبْدِ أمر رَبَّهِ ورضاه، وإذا قيل أسْعَدَ اللهُ العَبْدَ وسَعَدَهُ فمعناهُ وَفَّقَهُ الله لما يرضيهِ عَنْهُ فَيَسْعَدُ بذلك سَعَادَة"[5]، يتبين لنا من خلال النص أن السعادة والإسعاد في العبادة وتتبع أوامر الله وانتهاء عن نواهيه، وبالتالي يمكننا القول أن مدلول الكلمة من الناحية اللغوية يفيد بشكل عام أفعال الخير واليمن والبركة والإعانة للعبد.

---

[1]– Bruno Rohmer,BernardWillerval,Petit Larousse en Couleurs,France,1987,p: 117.

[2]–Fréderic Auvrai,et les autre,Harrap's compact Dictionnaire Allemand–Français/Français Allemand,Harrap publishing,Stuttgart,1er,ed,1999,p: 95.

[3]–هنا يمكن الاطلاع على نسبة اشتقاق الكلمة من مادة"سعد" في القواميس والمعاجم الآتية: أنظر مادة(سعد) من لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، القاهرة، د(ط، س)، ص2012، وأنظر (الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، مكتبة مصطفى نزار الباز، د(ط، س)، ص306، و(الجوهري، القاموس الصحاح، دار الحديث، القاهرة، د(ط)، 2008، ص538).

[4]– أنظر مادة (سعد)، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، د(ط)، 2008، ص288.

[5]– أنظر مادة(سعد)ابن منظور، المرجع سابق، ص2012.

كما نجد أن الكلمة استخدمت في عدة مجالات أخرى فكرية وفلسفية واجتماعية وحتى النفسية ف مثلاً قد ورد ذكرها في مجال الأدب خصوصاً الشعر الذي كان أقرب إلى العاطفة والوجدان، حيث ذكر أبو بكر ابن قزمان صاحب الموشّحات أن السعادة والشقاء من الله، وقال في بيت شعري: "أسعدني الله بإسعادِهِ... يا شقوتي يا شقوتي لو أبى"[1]، يشير إلى أن السعادة والشقاء من الله وهي بمعنى العناية والعون من الله.

وعبر بها الشيخ الأمير عبد القادر (1807-1883م) عن تلك المشاعر الجميلة التي حصلت له عندما بلغ مقام الفتح الرباني*، حيث أراد أن يمدح شيخه محمد الفاسي الذي علمه الطريقة الشاذلية فقال في قصيدته رائية:

"أمسعود!!جاء: السَّعْدُ، والخيرُ، واليسرُ** وولّت جيوشُ النحس، ليس لها ذكرُ"[2]،وهنا يشير مفهوم السعادة على معانيالفتح والقرب من الله.

[1]-المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م4، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ص24.

*المقصود بالفتح الرباني عند الصوفية زوال الحجابThe screenالذي يفصل بينالله والعبد والله فتحصل له المعرفةبجميع الحقائق عن عالم الغيبوالشهادة .(أيمن حمدي، قاموس مصطلحات الصوفية، دار قباء، القاهرة، د(ط)، 2000، ص81). وفي إفادة أخرى أشار إليها عبد الباقي مفتاح أن الأمير عبد القادر حصل له الفتح الرباني في الفترة مابين1279هـ/1862م في البلاد الحجازية فأنشد قصيدته تعبيراً على فرحته فقال: أمسعود جاء السعد والخير واليسر**وولت ليالي النحس ليس لها ذكر (عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011، ص219).

[2]-الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضاتالسبوحية، تر: عاصم إبراهيم الكيالي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص18.

2. 1-المعنى الاصطلاحي:

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تعددت مفاهيمها حيث:

1. يعرف الراغب الأصفهاني Al Ragheb Al-Isfahani (343هـ-502هـ) السعادة في قوله: "معاونَةُ الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير"[1]، والقصد أن السعادة في حصول العناية الإلهية للعبد، وفي تحصل الخير الدنيوي والأخروي.

2. ويعرفها هوستن سميث Huston Smith (1919-2016م) في قوله: "مجموعة من الأحاسيس، الركيزةُ الأساسيّةُ لها أمور هي النقيض للإحباط والعبث والضجر والسأم"[2]، يدل معناها هنا على كل الأحاسيس الجميلة المناقضة لحالات الشقاء.

3. يرى عبد الرحمن بن معلا اللويحقي أن السعادة في الحياة الإيمانية التي تحقق لإنسان السلام والطمأنينة الداخلية في قوله: "السعادة شعور داخلي يحسه الإنسان بين جوانبه يتمثل في سكينة النفس، وطمآنية القلب، وانشراح الصدر، وراحة الضمير والبال نتيجة لاستقامة السلوك الظاهر والباطن المدفوع بقوة الإيمان". [3]

3. 1-في الاصطلاح الفلسفي:

كما وردت كلمة سعادة في الموسوعات والمعاجم الفلسفية تحمل معاني دلالات متعددة على سبيل المثال: السعادة في نيل الكمال التام النفسي كما أشار إلى ذلك جميل صليبا (1902-1976) في قوله: "حالة الرضا التام بما تناله النفس من الخير"[4]،ويرى مصطفى النشار أن السعادة في بلوغ السكينة النفسية ورضى بالقضاء والقدر من غير ممانعة،حيث يعرفها في قوله:"حالة الرضى والسكينة التي يستشعرها الفرد عندما يتقبل كل ما كتبه الله له

---

[1]-الراغب الأصفهاني، المرجع السابق،ج1،ص306.

[2]-هوستن سميث، أديان العالم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط3، 2007، ص46.

[3]-عبد الرحمن بن معلا اللويحقى، شبكة الألوكة، يوم2022/11/30،الساعة: 09. 58.

[4]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط)، 1982، ص656.

من خير وشراً في حياته دون تذمر وشكوى"[1]،والمستفاد من الأقوال والتعريفات أن السعادة في الاصطلاح الفلسفي تعني نيل الكمال الداخلي وهي فعل من أفعال النفس.

وأيضا يؤكد عالم الاجتماع والفلسفة ابن خلدونIbn khaldoun (732-808هـ) أن السعادة في تحصيل النعم واللذات في قوله: "حصول النعيم واللذة باستيفاء كل غريزة ما يشتاق إليه مقتضى طبعها وذلك هو كمالها"[2]،هنا نلاحظ أن ابن خلدون لا يفرق بين مفهوم السعادة واللذة من حيث أن كلاهما يؤدي نفس المعنى إذا كان القصد منهما بلوغ الكمال.

وخلاصة للقول فإن مدلول كلمة سعادة في جميع استخداماتها قد ارتبط بتحقيق الكمال لإنسان، كما أن مدلولاتها اختلفت من اتجاه إلى أخر. بما يوحي لنا أنها مرتبطة بذاتية الفرد ونظرته إلى الوجود والحياة، ولهذا اختلفت نظرة الفيلسوف عن نظرة اللاهوتي، وعالم الاجتماع وعالم النفس والأديب الشاعر وغيرها.

[1]-مصطفى النشار، فلسفة السعادة،مكتبةالدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 2018، ص20.

[2]-ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1996، ص65.

الفصل الأول

مشكلة السعادة وأسسها الفلسفية عند فلاسفة الإغريق

المبحث الأول: الأساس الأخلاقي

المبحث الثاني: الأساس الايطيقي للسعادة

المبحث الثالث: الأساس الروحي للسعادة

الفصل الأول: مشكلة السعادة وأسسها الفلسفية عند فلاسفة الإغريق:

المبحث الأول: الأساس الأخلاقي Fondement Moral

1- سقراط مؤسس علم الأخلاق:

تُعرف كلمة سعادة في لغة اليونانيون باليودايمونيا Eudaimonia، وهي كلمة مركبة من حدين وهما: Eu ويقصد بها التوافق، وdaimonia ويقصد بها العبقرية أو الألوهية، وبالتالي فإن الكلمة في معناها العام تعني تحقيق الكمال من الناحية العقلية والروحية [1]، وبالتالي فإن السعادة من الناحية الاصطلاحية عند اليونانيون تعني تحقيق الكمال والعبقرية.

وللاشارة فإن نظرية السعادة عند فلاسفة الاغريق تمثلت من خلال عدة مدارس تأثرت بشكل كبير بأحوال وظروف البلاد اليونانية وتقلباتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية،وقد سيطر على أراء المدرسة الهلينية مع روادها سقراط Socrate(470-389ق.م) الاهتمام بالتنظيم السياسي،وقد كان صاحب المبادرة الأولى في نشأة الاهتمام الفلسفي بالقضية،لأنه أول من بحث في قضية المفاهيم والكليات العقلية وطرحالسؤال الفلسفي عن ماهية الأشياء وتطلع إلى فهم كنه المفاهيم الأخلاقية كمفهوم الخير والفضيلة والسعادة[2].

فمن المؤكد أن فلسفته قامت على نقدأراء المدرسة السوفسطائية في المعرفة ،تحديداً في مذهبهاالفلسفي الذي يتأسس على قاعدة :"أن الإنسان هو المقياس الذي تقاس به جميع الأشياء"[3]،ومن منطلق نقده لها أسس فلسفته القائمة على أساس التأمل العقلي والتدبر في الوجود االحقيقي ورفض الانصياغ وراء شهادة الحواس والعواطف والأهواء.

فأرسى قواعد مذهبه في السعادة القائم على أسس عقلية محظة، فاعتبر أن العقل الأساس الأول للسعادة الانسانية،حيث يؤكد في محاورة (جورجياس) أن السعادة في الحياة

---

[1]- فريدريك لونوار، في السعادة رحلة فلسفية، تر: خلدون النبواتي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2016، ص243.

[2]-محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، ط1، 1938، ص176.

[3]-ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، دار الجيل، بيروت، د(ط، س)، ص215.

العقلية المتزنة التي تقوم على: "سيطرة العقل على شهوات الجسد وأهوائه، والوقوف عند حد الاعتدال"[1]، ومن هنا شدد على ضرورة الالتزام بحياة الفضيلة العقلية والأخلاقية في كل الأحوال والظروف مهما كانت قاهرة، وهو ما دفعه في(محاكمة سقراط) الى القول:"وهكذا فإن النظام لم يرهبني، مهما كانت سطوته، حتى أقوم بفعل الظلم"[2].

حاول الربط بين الحياة العقلية التي تحقق للانسان الكمال الانساني والعبقرية في تنظيمه لشؤون حياته ومجتمعه،وبالتالي انكاره لحياة المغالطة لتي دعى اليها السفسطائيون وغيرهم من العوام المتشبهين في حياتهم بحياة البهائم التي لا تليق بالبشر، حيث يقول في محاورة (الدفاع):"إن حياة بلا فحص ليست حياة جديرة بإنسان"[3].

وتبعاً لما سبق ذكره فإن غاية الحياة التأملية التوصل بها إلى التميز بين الخير والشر، ومن هنا فإن الحياة التي تتأسس على المعرفة العقلية تنتج عنها الحياة الاخلاقية الفاضلة،وعلى هذا الأساسدعى الى ضرورة اكتساب العلم والتحلي به في الحياة في لأنه فضيلة للانسان في قوله:"المعرفة هي أسمى الفضائل والرذيلة جميعها هي الجهل"[4]، ولهذا فمن شروط السعادة العلم والفضيلة.

كما تناول سقراط الحديث عن السعادة الأخروية حيث كان له اعتقاد بأن للنفس الإنسانية سعادة في العالم الأخر إلى جوار الآلهة الخيريين والحكيم الحقيقي هو الذي يطلب سعادة الآخرة، لأنها الحياة الطبية فالسعادة عنده لها بعداً أخروياً تتمثل حياة الروح أي في بلوغ: "اطمئنان النفس، والفرح الداخلي القدسي الذي يكون بالاعتدال والتحرر من أسر الخيرات

[1]–أفلاطون، محاورة جورجياس، تح: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د(ط)، 1970، ص70.
[2]–أفلاطون، محاكمة سقراط(محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون)، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط1، 2001، ص125.
[3]–أفلاطون، المرجع انفسه، ص132.
[4]–ول ديورانت، المرجع السابق، ج2، ص235.

المادية"[1]، وكنتيجة فإن هذا التصور السقراطي لمعنى السعادة امتد إلى غاية تلامذته وأولهما أفلاطون، فما معنى السعادة عند أفلاطون؟

2-السعادة في الخير والنظام (أفلاطون)

تعتمد منطلقات ومبادئ فلسفة أفلاطون platon (427-347) عموماً على أسس عقلية مثالية تقوم على أن العالم أو الوجود مركب من قسمين: الوجود العقلي المثالي والحقيقي والوجود الحسي المزيف، ووفق هذا التقسيم يؤمن بأن السعادة عقلية مرتبطة بعالم المثال، وعليه فمن أجل أدركها لا بد من إدراك جميع المثل العقلية عن طريقإعادة تجربة الحياة التي عرفتها النفس الإنسانية في العالم المثالي[2]، وبحكم أن انشغاله الفلسفي كان متجهاً نحو السياسة، على حد مصطفى النشار:"إن أفلاطون لم يأتِ إلى الفلسفة إلاّ عبر السياسة ومن أجل السياسة"[3]، وعليه فمجهوادته الفكرية في النظرية قد تركزت نحو الكتابة الفلسفية في النظام السياسي العادل.

اعتمد أفلاطون في نظريته السياسية على تحليل وقائع وظروف الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية الحاصلة في عصره، وتوسل إلى أن إعادة تنظيم المجتمع سياسياً وفق قانون العدالة هو الحل الوحيد للنهوض بالمجتمع اليوناني.

وبالتالي تصور أفلاطون الفلسفي للنظرية نلتمسه في أرائه السياسية من خلال محاورته (الجمهورية) أو العدالة التي تعتبر من أقدم المحاورات الفلسفية والسياسية وأشهرها على الإطلاق في المورث الثقافي اليوناني، حيث تعكس بصورة فنية وجمالية صورة البلاد الإغريقية وسياستها الداخلية في عصر أفلاطون الذهبي، كتبها في مرحلة نبوغه الفكري ليعبر بها عن مشروعه وأماله في قيام دولة مثالية يحكمها الفيلسوف العادل وقانونها العدالة

---

[1]-عبد السّتار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق،دار القلم، الكويت، ط1، 1982، ص315.

[2]-ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، د(ط)، 1984، ص146.

[3]-مصطفى النشار، مقالة بعنوان: الدولة المثالية بين أفلاطون وأرسطو،مجلة الاستغراب، العدد: 21، السنة: 2020، ص88.

والمساواة للجميع ، وعليه فمشرعه ينطلق من إقامة العدالة في الدولة ثم التعميم على الفرد وفي هذا الصدد يقول:"لذا اقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر"[1].

تنقسم المحاورة إلى عشرة أبواب، خصص الباب الأول من المحاورة للبحث في ماهية العدالة من خلال حوار فلسفي دار بين سقراط كشخصية رئيسية محركة للحوار وشخصيات ثانوية تمثل النظم السياسية السائدة في عصره وهي على التوالي، أولهما الاتجاه السياسي المتطرف ويمثله ثراسيماخوسThrasymachus، والثاني الاتجاه السياسي المعتدل ويمثله سيفالوسCephalus، أما الثالث وهو الاتجاه الفلسفي الأرستقراطي ويمثله سقراط Socrates كشخصية محورية، ومن خلال الحوار حاول أفلاطون أن يضع مفهوماً للعدالة[2].

طمح أفلاطون من خلال مشروعه السياسي المتجسد في (المدينة المثالية) إلى تحقيق السعادة الجماعية، لهذا فأهم مبادئ نظريته في السعادة أن يتفق فيها الجميع على التعاون دون نزاع لأنها مدينة تقوم على العدل تعطي لكل ذي حق حقه سواء كانت هذه الحقوق طبيعية أو غير طبيعية، لأن هناك اختلافات بين البشر في القدرات العقلية، ولهذا يتجه أولاً لتحديد الاختلافات في الميولات الفكرية والعقلية لدى البشر فيقول: "ومن هنا فإننا نقول بثلاثة أنواع أساسية للناس: الفيلسوف، والطموح، ومحب الربح"[3]، وهو ما يجعل إقامة النظام العادل متوقف على مدى قابلية الأفراد لهذا المبدأ بالتحديد وينجم عن هذا التقسيم تفضيل شخصية الفيلسوف على باقي الأفراد لأنه نظامه إلى قواه العاقلة ومن أجل ذلك فهو الوحيد الذي يمتلك المعرفة بالخير الأقصى فيقول: "وهكذا ترى أن لذة الجزء العارف في النفس

[1] –أفلاطون،الجمهورية،فؤاد زكريا،دار الوفاء الاسكندرية،د(ط)،2004،ص225.

[2]–أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، د(ط)، 1990، ص197.

[3]–أفلاطون، الجمهورية، تر :فؤادزكريا،المرجع السابق،ص460.

هي خير اللذات الثلاث، وأن حياة الرجل الذي يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هي أعظم أنماط الحياة"[1].فيتبين لنا من خلال قوله أن تمام السعادة واللذة في الحياة العقلية.

ومن أهم مبادئ التي يقوم عليها النظام عند أفلاطون أن يكون الحكم فيه للفلاسفة وحدهم، لذلك يأتي في نصاً آخر في محاورة (فيدون) ويقول: "كما يقول الخبراء بالأسرار فأنهم كثيرون من يرفعون الصولجان[د] ولكن قليلا منهم مجذوبون، وهؤلاء ليسوا، في رأيي، غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح"[2]، ومنتهى القول في معنى السعادة عند أفلاطون أنها حالة من الكمال العقلي والروحي يبلغها الحكيم الذي استطاع الصعود بقواه النفسية العاقلة عبر الجدل الصاعد ووجهها لتأمل عالم المثل الخالدة والأزلية والتعرف على مثال الخير (الله) والاتحاد به.

3-: السعادة والفضيلة (أرسطو):

أكد مؤرخي الفلسفة اليونانية أن أرسطو طاليسAristoteles (384ق. م -322ق. م) قد اتجه في أواخر حياته إلى الكتابة في الموضوعات الأخلاقية، إذا تركزت جُل اهتماماته الفكرية حول مجالين وهما: السياسة والأخلاق فضلاً عن موضوعاته الأخرى المنطقية والعلمية، فصنف فيهما نحو أربعة مؤلفات عظيمة عالج من خلالها أهم القضايا الفكرية التي تمس الفرد والمجتمع معاً، وهي على التوالي (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وكتابه (الأخلاق الأوديمية)، وكتابه الثالث بعنوان (الأخلاق الكبرى) وكتاب في السياسة الذي عرف عند اليونانيون (دستور أثينا).

ومن أهم مؤلفاته الأخلاقية والتي يمكننا كذلك الاعتماد عليها كمرجع أساسي له في نظرية السعادة كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، الذي يقابل من حيث مضمونه الفكري وأهدافه وأهميته محاورة أفلاطون (الجمهورية)، تكمن أهميته بالنظر إلى حجم تأثيراته على

[1]-أفلاطون،المرجع نفسه، ص490.

[2]-أفلاطون، محاورة فيدون(في خلود النفس)، تر: عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط، س)، ص22.

المباحث الأخلاقية لدى المدارس اليونانية اللاحقة عليه والمدارس الإسلامية، حيث يعد الكتاب عملاً أراد من خلاله أن يوضح ضرورة الجمع بين العلم والعمل معاً، وهذا ما صرح به في مقدمة كتابه في قوله: "في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد، بل هو تطبيقها، ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكتفي أن يعلم ماهي، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها"[1]، وهنا يبرز لنا الاختلاف الكبير بين التصور الأفلاطوني والأرسطي حول المسائل الأخلاقية.

يهدف أرسطو طاليس من خلال كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) إلى"الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله"[2]،وعليه بدأ مشرعه الفلسفي بعملية تحليل واستقراء للآراء الشائعة في عصره عن ماهية السعادة فرأى أنها تتوزع بين اكتساب المال والثروة والمناصب والسلطة واكتساب الصحة بالنسبة للعليل،ووفق هذه االتحليلات كشف عن وجود أصناف ثلاثة من الطبائع أو السلوكات الإنسانية تقابلها ثلاثة أصناف من اللذات في قوله: "فالطبائع العامية الغليظة إذن ترى السعادة في اللذة، ومن أجل هذا هي لا تحب إلا العيشة في ضروب الاستمتاع المادّي. ذلك في الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص تميزها. أوّلها هذه العيشة التي تكلمنا عليها آنفا، ثم العيشة السياسة أو العمومية، وأخيرا العيشة التأملية والعقلية"[3]، ومن خلال هذه التقسيمات الثلاثة للأنواع العيش انتهي إلى نتيجة، وهي أن السعادة أو اللذات على الرغم من اختلافها بين البشر إلا أنها تبقى دائما هي الغرض الأساسي من جميع أفعالنا وأعمالنا مهما كانت

[1]–أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر: بارتلمسانتهلير، دار الكتب المصرية، القاهرة، د(ط)، 1924، ص01.
[2]–مصطفى النشار، المرجع السابق،ص218.
[3]–أرسطو،المرجع نفسه، ص178.

طبيعتها ونتائجها في قوله: "لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل"[1]،أي أن السعادة مطلب أساسي لدى الجميع والغاية من جميع الأعمال.

خصص الباب الحادي عشر من كتابه لمعالجة قضية العلاقة بين السعادة الفضيلة حيث بين ذلك في مدخل الباب في قوله:"مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة، وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا"[2]، وخصص الكتاب الثاني من الباب الأول لدراسة ماهية الفضيلة وبين أنواعها والطريق إلى اكتساب الفضائل، وكشف عن أهمية الفضيلة العقلية ودورها في تحصيل كمال الفضيلة العملية أو الفضيلة الخلقية وبين قيمتها للفرد والمجتمع معاً.

يعرف الفضيلة في قوله: "هي الوسط بين رذيلتين أحدهما بالإفراط والأخرى بالتفريط"[3]، ويعني كلامه أن الفضيلة هي في الأفعال التي تتصف بالوسطية والاعتدال بحيث لا إفراط ولا تفريط فيه، ولهذا كان "الإنسان السعيد هو ذلك الذي يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة"[4]، يقرر أرسطو أن شرط السعادة بلوغ الكمال الإنساني عبر الفضيلة العقلية والأخلاقية معاً، أي السعادة في التأمل العقلي والرياضة النفسية، ولهذا عمد إلى التمييز بين الفضائل العقلية والفضائل الخلقية على أساس أن الأولى تحصل بالاكتساب والتعلم وهي قابلة لتجويد مع مرور الزمن وتحتاج إلى الجهد العسير والمجاهدة كما لأنها فضائل كاملة وتتصف بأزلية، أما الفضائل الخلقية يمكن اكتسابها عن طريق التعود والممارسة، ومن أجل ذلك يؤكد فهي ليست فينا بالطبع لأن من خصائص الطبع أنه لا يتغير ولكن يمكن اكتسابها عن طريق الاستعداد المغروس فينا مسبقاً[5].

---

[1]–المرجع نفسه، ج1، ص218.

[2]–المرجع نفسه، ج1، ص219.

[3]–المرجع نفسه، ج1، ص248.

[4]–المرجع نفسه، ص213.

[5]– ماجد فخري،أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط، س)، ص109.

ومن هذه النظرية يخرج بنتيجة وهي قابلية الخلق لتغير والتعديل فيقول: "فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها. وان العادة لتنميتها وتتمتها فينا"[1]، وهكذا نلاحظ أن الفضائل عند أرسطو يمكن اكتسابها بالتعود والممارسة للفعل الحسن، والعكس صحيح يمكن تجنبها ومحوها عن طريق الامتناع والانقطاع عن الأفعال الشنيعة ومن هنا فان أرسطو لا يستبعد أن تكون السعادة هي الأخرى مكتسبة عن طريق تعود الفضيلة بنوعيها العقلية والخلقية. ويشترط أرسطو للسعادة شرطان وهما: "شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كملت تماما"[2]، أي يجمع بين الحياة الأخلاقية والحياة المتعية أو الحياة الطيبة الكريمة.

عالج في الكتاب السادس من الباب الثامن المقارنة بين الفضيلة العقلية والأخلاقية فرأى أن التحلي بالفضيلة العقلية والاتصاف بها أفضل من الفضيلة الأخلاقية لأن الأولى تتصف بالكمال المطلق وهي الوحيدة التي تميز الإنسان عن غيره لأن العقل أشرف جزء في الإنسان في قوله: "إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى الجزء الأحسن في ذواتنا"[3]، وبذلك يخرج بنتيجة وهي أن السعادة العقلية تعلو جميع السعادات الحسية والمادية، وفي الكتاب الرابع قام بتحليل الفضائل المختلفة وعددها وذكر حدودها ثم وضع السبيل إلى خلق الوسط العدل في الفضائل، كما يُرادِف بين مفهوم السعادة والخير من حيث أنهما يشتركان في الغاية ذاتها في قوله:"كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه"[4]،وهي تختلف من شخص لأخر حسب طبيعة نظرته للحياة فيتجه إلى وضع تصوره هو لمعنى الحياة لسعادة.

---

[1]–أرسطو، المرجع نفسه، ج1، ص227.

[2]– المرجع نفسه، ج1، ص207.

[3]–أرسطو طاليس، الأخلاق إل نيقوماخوس، ج2، ص353.

[4] –أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ص168.

المبحث الثاني: الأساس الايطيقي للسعادة Fondement èthique:

1- فيما يجعلني سعيداً (االرواقية)

انتهى العصر الهليني بموت أرسطو طاليس بعد أن خلف وراءه تراث فلسفي وأخلاقي ضخم كان له تأثيرات عميقة على المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، خصوصاً كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) الذي شرح من خلاله شروط وقواعد الممارسة الأخلاقية، وكشف فيه أن السعادة من الأفعال النفس تكتسب عن طريق ممارسة الفضيلة النظرية والعملية معاً، حيث تبدوا ملامح هذا التأثير واضحة في أراء المدارس الهلينستية الرواقية والابيقورية، التي اتجهت الى البحث في "مجموعة القواعد التي يصل الانسان باتباعها الى السعادة الفردية"[1]،أي في ايتيقا السعادة ، فما المقصود بالايتيقا؟

ما المقصود بإتيقا؟

كلمة الايتيقا Ethique من الكلمات المتداولة في ثقافة الشعوب اليونانية وهي تعني: "البحث عن نسق مبادئ تهدف إلى وجود خير وسعيد"[2]، والمعنى من هذا أن الاتيقا مصطلح يشير إلى قواعد وشروط الواجب اتباعها في الفعل الأخلاقي،والكلمة في اللغة العربية تعني الاداب،حيث يعرض محمد عابد الجابري الفرق بين الاداب والاخلاق فيقول: "الأخلاق جمع خلق: هيئة للنفس، أما الآداب فمعارف وطرق لتقويم الخلق"[3]،وهكذا نجد أن الايتيقاهي: "مجموعة القواعد التي يصل الإنسان بإتباعها إلى السعادة الفردية"[4]، فما هي قواعد وشروط السعادة عند الرواقية؟

---

[1] -عبد الرحمن بدوي،خريف الفكر اليوناني،ص08.

*سميت الرواقية نسبة إلى الرواق المزخرف، Stoa Poikilé، الذي كان يحتوى على رسوم مزخرفة اتخذه زينون مقراً له لتعليم الفلسفة (ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج2،تر:امام عبد الفتاح أمام،المركز القومي للترجمة،القاهرة، ط2014،1، ص115).

[2]- الناصر عبد اللاوي، علاقة الخير بالسعادة من زاوية أخلاقية، الحوار المتمدن، العدد: 6568، يوم2020/05/19.

[3]-الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، 2001، ص48.

[4]-عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د(ط)، 1943، ص08.

قامت المدرسة الرواقية على أراء الفيلسوف زينون الكتيومي (334ق. م-262ق. م) Zènon de Kition، القائل في كتابه الشهير (عن طبيعة الأشياء) أن من أهم مبادئ الفلسفة العيش على وفاق مع الطبيعة في قوله: "الغاية (المرجوة) هي العيش على وفاق مع الطبيعة"[1]، ومن هنا جاءت أفكاره الفلسفية قائمة على أساس التأمل العقلي والتوافق المنطقي مع الطبيعة الأم ومع اللوجوس أي العقل الكلي.

تعتمدشروط نظرية السعادة عند الرواقيون على الايمان بمجموعة المبادئ الأساسيةأهمها:الاستسلام للقانون العام الكوني أي التوافق مع العقل الطبيعي المدبر للكون والخضوع له كلية،وهو مايعرف كذلكبالإيمان التام بالقضاء والقدر، ثم التحرر من جميع القيود والانفعالات والأهواء، وأخير عدم الخضوع للمسرات والأحزان[2]، ومن هنا سعى الرواقيون إلى رفض جميع الأفعال اللاعقلانية كالانفعالات والأهواء والرغبات، لأنها من وجهة نظرهم ميول للنفس وهي خارجة عن أفعال العقل الكوني كما أنها بمثابة العقبات التي ليست من الحكمة، وهدف الرواقيون الأول والأخير بلوغ درجة الحكيم.

تتمثل نظرة الرواقيون للسعادة في الوصول الى الحياة النفسية المعتدلة والمتوازنة ومن هنا كانت:"سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط به، وإنما تتوقف على حالة في النفس للإرادة سلطان عليها. فليست الأشياء الخارجية هي التي تؤثر بذاتها في وجودنا الباطني، وإنما المؤثر الحقيقي هو استعدادنا النفسي الذي يجعلنا نحيا في هذه الظروف ونحكم عليها أحكاماً تقويمية، أعنى أن نضعها بالحسن أو بالقبح، وبالخير أو الشر"[3]، والمقصود من هذا القول أنالسعادة في السيطرة على جميع السلوكات السلبية كالغضب والحزن والقلق والخوف والتي تعد بمثابة العائق الذي يعيق الوصول إليها، ومن ثمة إن السعيد وفق تصورهم الحكيم في نفسه والمتحكم في شهواته بقوة العقل.

---

[1]-ديوجينيساللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج2، المرجع السابق، ص178.

[2]-أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د(ط)، 1965، ص72.

[3]-عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجا التأليف، د(ط)، 1945، ص162.

ووفق التصور الرواقي يجب عدم الخضوع للحوادث المؤلمة والعمل على مواجهتها والتصدى لها عن طريق العزاء بالفلسفة، حيث يعد سينيكا* Sénèque Lucius-Annaeus (4ق. م-65م)، من أشهر الفلاسفة الرواقيون كتب عدة رسائل في أواخر حياته أي في القرن الميلادي الأول[1]، من منفاه "قرسيقا"تقريبا في سنة (41م)[2]، وهي عبارة عن وصفات عملية لتداوي بالفلسفة تشرح طرق الالتزام بحياة الفضيلة العقلية ، أهمها (رسالة مواساة إلى مارقيا) و(رسالة في الغضب)، وكتاب لنيرون (الرحمة)، ورسالة (في السعادة)، وأخرى (في قصر الحياة) و(اطمئنان النفس) و(العزلة) و(الإحسان) [3].

تناول عبد الجليل حسين في مقاله(علاج الحزن بالفلسفة قراءة في عزاء سينيكا)،منهج الرواقية في دفع الحزن من خلال عزاءات قدمها سينيكا في أعماله منها(محاورات السعادة والشقاء) و(عزاء الى ماركيا) الذي خصصه لعزاء الولد و(عزاء الى هليفيا) وخصصها لعزاء والدته على الالام الفقد والهجران بسبب نفيه الى جزيرة كوسيا عام 41م ،وقد سعى سينيكا الى تقديم نصائح ودروس لتجنب الحزن باعتباره انفعال ناتج عن المعتقدات الخاطئ[4].

2- السعادة واللذة عند أبيقور:

ارتبطت فكرة السعادة عن فلاسفة المدرسة الابيقوريةL'èpicurisme بآراء أبيقور* Epicure (341-272ق. م)، حيث كانت لنشأة المدرسة عدة أسباب سياسية واجتماعية ونفسية، أثرت بشكل كبير على نفسية الفرد اليوناني، مما أدى به إلى الركون إلى حياة اللهو واللذة كعزاء له، وهذا ما استنكره أبيقور ودعا إلى ضرورة التمسك بالفلسفة واتخاذها

[1]-الطيب الحصني، رسائل الفيلسوف الرواقي سينيكا كن كثرة في واحد وتجنب الحشد، صحيفة العرب، العدد: 42، 2020/12/40.

[2]-أمين عثمان، مرجع نفسه، ص186.

[3]-المرجع نفسه، ص187.

[4]-سلام عبد الجليل حسين،علاج الحزن بالفلسفة،قراءة في عزاء سينيكا، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، م03،العدد 42، السنة2021،ص1044.

سبيلاً للخلاص عبر الجدل والتأمل في اللذات العقلية[1]، واشتهرت المدرسة بفكرها المميز الذي يدعوا الى السعادة في ممارسة حياة اللذة.

تقوم نظرة أبيقور لفكرة السعادة على أساس عقلي فاعتبرها حالة من الكمال النفسي والاتزان الباطني، يبلغها الحكيم الذي استطاع أن يتجاوز عقبات الخوف والألم ويجلب لنفسه الملذات العقلية عن طريق التأمل العقلي في الوجود، ومن أجل ذلك يدعوا أبيقور إلى ضرورة البحث في حياة اللذة والبعد عن حياة الألم كما أنه يعتقد أن التمسك بكل ما يجلب الألم عقبة لابد من التخلص منه لأنه من المنغصات أو العوائق التي تحول دون شعور المرء بسعادته، والألم ناتج عن الخوف من الآلهة والموت والحياة ما بعد الموت وفي اعتقاده كذلك أنها أساليب لتفكير غير متزن، لأنه مادمنا أحياء فالآلهة غير موجودة في حياتنا لان عالمها السماء وهي سعيدة به.

يرسم أبيقور الطريق إلى السعادة عبر الفلسفة التي تقود إلى وضع مبدأ في الحياة ينهي جميع الآلام والمخاوف ويستبدلها بمبدأ العيش بالتمتع باللذات[2]، وعليه يرى أن السعادة هي اللذة ولا شيء غيرها، يقصد أبيقور باللذة: "خلاص الجسم من الألم والنفس من القلق"[3]، أي تقوم على تحقيق التوازن من ناحيتين الجسمية والنفسية، حيث يقوم التوازن الجسماني الفيزيولوجي بالقضاء على الآلام الجسمانية والوصول إلى الأبونياAponie أما التوازن النفسي أي بالقضاء على جميع المخاوف وهنا يحصل التوازن الذي يعتبره الخير الأسمى[4].

*عاش أبيقور(أبيقوروس): Epicourosفي الفترة مابين(341-271ق. م) أي في القرن الثالث قبل الميلاد، وهو ابن نيوكليسNeaklês من خايريستراتي وكان مواطن من جي جارجينوس، نشأ وتربى في جزيرة ساموس وقدم أثينا وهو في سن الثامنة عشر من عمره(ديوجينيساللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، م3، تر: امام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص217).

[1]-أبيقور، الرسائل والحكم، تر: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د(ط، س)، ص110.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-أبيقور، الرسائل والحكم،المرجع السابق، ص111.

[4]- المرجع نفسه، ص122.

يعتقد أبيقور: "أن الخوف من الموت وهم كامن عند أولئك الطامعين في الخلود، والجازعين من الشرور المواكبة له، والمتألمين من مفارقتهم للحياة وما بها من لذائذ، والخلاص عنده يكمن في القدرة على النظر إلى الموت باعتباره المحرر من الآلام"[1]، ومن هنا يمكننا القول أن السعادة عند أبيقور في وصل الحياة الإنسانية بالفلسفة من أجل الوصول إلى حالة السكينة والتخلص من الألم الذي يسببه لنا الخوف، ومن أجل ذلك أوصى بضرورة التخلي عن اللذات التي ليست لها ضرورة في حياتنا وأوصى كذلك بحياة الزهد وامتلاك الصداقة، ففي اعتقادهأن تكوين العلاقات الطبية كالصداقة بين الناس من أكثر الأسباب المؤدية إلى الشعور بالسعادة، في قوله: "إن حيازة الصداقة هي الوسيلة الأهم بما يقاس من سائر الوسائل التي تمدنا بها الحكمة للفور بالسعادة على مدى الحياة"[2].

المبحث الثالث: الأساس الروحي للسعادة Fondement Spirituel

1-:السعادة والممارسة الزهدية:

مهدت الحركات الالحادية التي ظهرت في الحضارت الشرقية القديمة مابين القرن السادس إلى القرن السابع كالزراديشتية في إيران التي قامت على يد زرادشت (660ق. م) ، حيث دعا زرادشت إلى حياة العزلة والتأمل وعبادة الهالنور"اهورامزدا[3]، وكذلك ظهور البوذية على يد جوتامابوذا Goutama Buddha (560-480ق. م) ودعوته الى عبادة الاله عبر التأمل العقلي،وقد زعزعت هذه الحركات معتقدات اليونانيون فيما كانوا يعتقدونه عن الآلهة المتعددة والتي ورثوها عن أساطير هوميروس وهزيود[4].

---

[1]- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، القاهرة، ط2005، ص117.

[2]-إميل برييهه، الفلسفة الهلينستية والرومانية،ج2،،تر :جورج طرابشي،دار الطليعة،بيروت،ط1982، ص95.

* تختلف آراء الأبيقوريين والقورينائيونCyrenaici في موضوع اللذة فهي عند القورينائيون ومنهم ارستيبس لذة إيجابية وتسعى للحصول على كل ما في الحياة في تغيراتها وتعددتها وهي لا تنفي الألم لان اللذة عندهم لا تدرك بدون ألم، بينما اللذة عند الابيقوريون غايتها سلب ومحو الألم (عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص64).

[3]-إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1985، ص177.

[4]-عصمت نصار، الفكر الديني في اليونان، دار الهداية، القاهرة، ط2، 2005، ص20.

ومن الملاحظ أن هذه الحركات قد أثرت كذلك على الفلاسفة أمثال اكسانوفانXenophauesفي قوله: "إن الآلهة ليست إلا أساطير، وأنه لا توجد إلا حقيقة واحدة هي العالم والله جميعاً"[1]، ثم أراء بارمينديس وسقراط الذي أنكر الآلهة المتعددة، وتمثلت مظاهره في: "إهمال أو انتهاك الشعائر الدينية، أو الترويج لنظريات تنكر الآلهة أو بعضها، مما يهدم هدماً تاماً الباعث الأساسي على عبادتها"[2]، وقد دفعت هذه الوضعية الدينية بالشعوب اليونانية إلى اعتناق الديانة الأورفية، فاقتبست منها بعض الاتجاهات الفلسفية.

أولاً: السعادة وفكرة الزهد عند الاورفيين:

وفي هذه الأثناء وفدت الديانة الأورفية Orphisme الى بلاد اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، وقد كانت منشرة في بلدان إيطاليا الجنوبية وصقلية، وهي في الأصل ديانة توحيدية تقوم على عبادة الإله ديونيسيوس اله الحب[3]، وهو مذهب زهدي،ورد في الميثولوجيا الإغريقية Greek Mythology يتضمن تفسير ميتافيزيقي واضح لحقيقة الوجود الإنساني وفيه دعوة إلى السعادة في العالم الأخر، عن طريق العمل على الخلاص الجماعي من الخطايا والذنوب التي ارتكبها الجنس البشري وتراكمت على البدن، وهو ما أشار إليه سقراط في محاورة فيدون في قوله: "وأنه لمن المحتمل أن أولئك الذين أسسوا لنا "الأسرار"لم يكونوا رجال يستهان بهم، فقد قالوا لنا في الحق منذ قديم ولكن رمزاً، إن من يذهب إلى هاديس وهو لم يتطهر ولم يلقن الأسرار سيظل معموراً في الطين، أما المتطهرون ومن لقنوا الأسرار فسيكون مقامهم عند وصولهم إلى هناك، إلى جوار الآلهة"[4].

---

[1]–ول ديورانت، قصة الحضارة، ، حياة اليونان، ج2، دار الجيل، بيروت، د(ط، س)، 196.

[2]–عصمت نصار، المرجع نفسه، ص20.

[3]–يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،دار العلم للملايين،بيروت،ط1991،1، ص34.

[4]–أفلاطون، محاورة فيدون، المرجع السابق، ص72.

يدعوا أرفيوس إلى عبادة التوحيد وعبادة الإله ديونيسيوس في شكل تجمعات دينية سرية لأنها: "أشبه ما تكون بأخوة دينية مليئة بالأسرار"[1]، ويكون معلم الاورفيون أو نبينهم أورفيوسOrpheus وهو أجنبي من منطقة تراقيا عرف بأشعاره وغناءه الساحر للقلوب,وكان إلى جانب ذلك يعلم الناس الطريق الصحيح للسعادة الأبدية غير أنه لم يكن لها انتشار واسع بسبب نزعتها الصوفية، كذلك لأنه من أهم مبادئها السرية وعدم البوح بالأسرار لغير الأتباع والمريدين غير أنه لم يكن لها انتشار واسع بسبب نزعتها الصوفية، كذلك لأنه من أهم مبادئها السرية وعدم البوح بالأسرار لغير الأتباع والمريدين[2].

عرض ريتشارد فينRichard Finn في مؤلفه: Asceticism in the Graeco بعنوان الزهد في العالم الإغريقي–الروماني، أشكال الممارسات الزهدية عند اليونانيين، فعرف الزهد في قوله: "هو الامتناع الطوعي، لأسباب دينية، عن الطعام والشراب، والنوم، والثروة، أو النشاط الجنسي"[3]، ومن أشهر المدارس الزهدية المعروفة في اليونان نجد المدرسة الأورفية Orphism،والمدرسة الفيثاغورية pythagorisme والمدرسة الكلبية Cynicism.

ووفق العقيدة الأورفية فان السعادة والشقاء من أفعال النفس الإنسانية،حيث أن النفس لها وجهتين احدهما ميل بها إلى العالم الأرضي عن طريق إتباع الشهوات والملذات الجسدية فيكون مصدر شرها وشقاءها، وعنصر إلهي يقودها إلى السعادة والخير عن طريق الالتزام بالحياة الزُهدية إلى عالم الإله، ولهذا فكل من أراد الوصول إلى السعادة وفق أصول الديانة الاروفية عليه الالتزام بمجموعة من القواعد والشروط أولها الإيمان بالمعتقد الاروفي المتمثل في أسطورة خلق الإنسان والتي تنص على أن وجود النفس في البدن جاء لتنفيذ عقوبة لها

[1]–مصطفى النشار، المصادر الشرقية والغربية للفلسفة اليونانية، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2008، ص28.

[3]– ريتشارد فين، الزهد في العالم الإغريقي–الروماني، تر: علي للو وناجح شاهين، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص10.

على الخطيئة الأولى التي ارتكبها الجنس البشري عندما أكلت التيتان لحم ديونيسيوس وقام الإله زيوس بجمع رماد التيتان وخلق منه الإنسان[1].

ثم ينتج عن الإيمان بالطبيعة الثنائية للإنسان الجسد والروح الإيمان بعقائدهم في النفس وتمايزها عن البدن، ونجد إشارة من قبل سقراط إلى هذا المذهب في محاورة (فيدون أو خلود النفس) في قوله: "هناك مذهب جرت به الألسنة في الخفاء بأن الإنسان سجين، وليس له الحق في أن يفتح باب سجنه ليفر هارباً"[2].

والمستفاد من النظرية على حد قول سقراط أن وجود الروح في الجسد مصدر شقاء لها على الدوام مادامت سجينة فيه، ولا بد لها من البحث عن سعادتها التي تتوقف على التحرر من الجسد لكي تتخلص النفس وهي العنصر الإلهي فيه وتتجه نحو عالمها الذي وجدت فيه، وكذلك لا بد للنفس أن تلتزم بشروط المكوث داخل الجسد والذي قد يفترض عليها التحررمن تناسخ الأرواح Soul Transmigrationعن طريق التطهير * Catharsisالقائم على إتباع برنامج في زهد العملي كالامتناع عن الطعام والشراب، والقيام بالعبادات وتقديم القرابين،حتى تتمكن من التخلص عجلة الميلاد وحياة الشقاء التي عرفتها عند تقمصها الأجساد الحيوانية فترجع إلى طبيعتها الأولى الإلهية وتسعد سعادة أبدية[3].

2- السعادة والزهد العقلي عند الفيثاغوريين:

يصنف بعض مؤرخي الفلسفة المدرسة الفيثاغوريةThe pythagorismeالتي أسسها فيثاغورث (572-497ق. م) ضمن أشهر مدارس الزهد والتصوف الفلسفي في القرن السادس في ضواحي مدينة كروتونCroton، حيث أخذت خصائص مذهبها الصوفي بالجمع بين الفلسفة العقلية المجردة الرياضيات والموسيقى والزهد الاورفي، حيث غالباً ما يصفها

[1]-مصطفى النشار، مرجع سابق، ص29.
[2]-زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون، ص164.
[3]-مصطفى النشار، المرجع سابق، ص30.

المؤرخون بأنها امتداد للمدرسة الزهدية الأورفية، يتجلى تأثر الفيثاغوريون بالنزعة الأورفية في مجموعة معتقداتها التي تؤمن بها، أولها الإيمان بأن الطريق إلى السعادة في ممارسة حياة الزهد والتطهيرالتي تقوم على تسليم بمبدأ أن النفس والجسد متمايزين وأن الجسد مقبرة للنفس، وتناسخ الأرواح ، وان كان الفيثاغوريون قد أخذوا فكرة الزهد والتطهير من التطهير الاورفي إلا أنهم يختلفون عنهم في كون زهدهم يأخذ من الممارسة للحياة التأملية الحيز الأكبر لأنه من وجهة نظرهم أن الخلاص عبر ممارسة التأمل العقلي أفضل أنواع الترقي لأنه ممارسة لأفضل أشكال الفضيلة الخلقية[1].

ومن أقوال فيثاغورس في هذا الصدد ما نقله البيروني عنه في قوله: "كيف ترجون الاستغناء مع لبس الأبدان وكيف تنالون العتق وأنتم فيها محبوسون"[2]، فأول شروط الانعتاق من الجسد والذي يبدأ بالإيمان بتمايز النفس وعلوها عن الجسد، ثم العمل على تخليص النفس من الجسد عن طريق الالتزام بمجموعة من التعاليم والطقوس والأعمال التعبدية التي تهدف في النهاية إلى الخلاص من دورة الولادات المتكررة (عجلة الميلاد) والعالم المادي والجسدي والارتقاء إلى عالم السماء والتقرب إلى الإله[3].

يشرح ريتشارد فينRichard Finn طريقة الزهد عند الفيثاغوريين من خلال كتابين أحدهما "حياة فياغورس" "Life Of Pythagora"لفورفوريوس والذي يتحدث فيه عن فيثاغورث كحكيم وواعظ The Preacher يحث الناس على الانعزال وتجنب الخوض في مسائل السياسة والانصياع وراء مشاغل الحياة المدنية لأنها في نظره نوع من الرغبة في الدنيوي وهذا الأمر متعارض مع ثقافتهم في الزهد. أما الكتاب الثاني وهو "عن التعفّف" On Abstinence وفيه يستعرض الزهد عند الفيثاغوريين كشكل من أشكال الانعزال عن مخالطة

[1]–محمد علي أبو ريان،تاريخ الفكر الفلسفي في اليونان،من طاليس الى أفلاطون،دار الوفاء،ط2014،2،ص55.

[2]–البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مزوالة، دائرة المعارف العثمانية، الهند، د(ط)، 1958، ص55.

[3]–محمد علي أبوريان،المرجع نفسه ، ص60.

الناس وتجنب ما هو دنيوي حيث يذكر أنهم فضلوا لأنفسهم الأماكن المعزولة كالكهوف والمعابد ليسكنوا فيها[1].

وكخلاصة للقول فإن التصور الفيثاغوري لمعنى السعادة يقوم على الجمع بين التأمل العقلي المجرد والزهد القائم على فكرة التطهير الروحي، وهي سعادة متوقفة على خلاص الفرد من الجسد وارتقاءه عبر تأملاته ومجاهدته الروحية إلى أعلى الإدراك العقلي لأنها حياة خالية من تكرار الولادات وتناسخ الأرواح، السعادة عند الفيثاغوريون في حياة العفة والطاهرة والتخلي عن الملذات والشهوات الجسدية والترقي إلى مراتب الكمال الإلهي.

[1]–ريتشارد فين، الزهد في العالم الإغريقي–الروماني، تر: علي للو وناجح شاهين، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2012، ص23.

3- الزهد بوصفه فنا للعيش السعيد عند الكلبيين:

قامت في العالم الإغريقي مدرسة زهدية أخرى عرفت باسم المدرسة الكلبية Cynicism، حيث يعتبر الفيلسوف الأثيني أنتيستينيس Antisthenes (446-366ق. م) المؤسس الحقيقي لها، وهي من المدارس السقراطية الصغرى، تأثرت بآراء وتعاليمه في الحياة خصوصاً في شعاره القائل أن: "الفضيلة هي العلم وأن ذلك العلم يرشدنا إلى السعادة"[1]، وبمقتضى هذا الشعار سارت المدرسة في وضع أصول مذهبها الزهدي القائم على فكرة إسعاد النفس عبر الفضيلة العملية.

وعلى هذا الأساس فإن أهم المبادئ التي آمن بها الفلاسفة الكلبيون أن الفضيلة في الأعمال لا في الأقوال والعلوم، حيث كان مبدأ أنتستانس هو: "إنما الفضيلة في الأفعال، ولا حاجة بها لا إلى الخطب المطولة ولا إلى العلوم"[2]، ويتلخص الجانب العملي عندهم في ممارسة حياة الزهد askesisالذي أخذ بالتطبيق السلبي لتعاليم سقراط من خلال حثه على العيش بمبدأ البساطة في الحياة، حيث يشرح ول ديورانت معنى الزهد كما يتصوره الكلبيون من خلال نصيحة سقراط لأنتيفون: "يبدوا أنك تظن أن السعادة في الترف والإسراف، أما أنا فأرى أنك إذا لم تكن في حاجة إلى شيء كنت شبيهاً بالآلهة، وأنك إذا أقللت من حاجاتك قدر استطاعتك أصبحت أقرب ما تكون إلى الآلهة"[3]، لكن الكلبيون أفرطوا في فهم معنى البساطة والتقليل واستخدموها على أنها الامتناع والرفض لجميع أشكال الاستمتاع.

ويتجلى نمط الزهد في ثقافة الكلبيون فيما رواه ديوجنيس الكلبي في قوله: "إن حياة الفضيلة هي الغاية المرجوّة، وأن على المرء إن يعيش عيشة التقشف ويأكل ليعيش فقط ويلبس رداءً واحد، وكانوا يزدرون الثروة والشهرة والمولد الحسن ويكتفون بأي مأوى أتيح

[1]-عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص20.

[2]-إميل برهييه، المرجع السابق، ص18.

[3]-ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، م2، ص231.

لهم، حتى لو كان دنًّا، مقتدين بديوجينيس الذي كان يقول:"من مزايا الآلهة أنهم لا يفتقرون إلى شيء، وكذلك الرجل المتأله فهو لا يحتاج إلا للقليل"[1]، وهكذا فإن الاعتقاد السائد عند الكلبيون أن الحياة السعيدة في تخليص النفس وحرمانها التام من جميع الرغبات واللذات والشهوات.

وقد ذكر ريتشارد فينRichard Finn قصة طريفة يشرح فيها طريقة عيش الكلبين فيذكر أن الفيلسوف كراتسCrates (368-288ق. م)، أراد أن يعلم تلميذه زينون القبرصي كيفية الزهد فطلب منه أن يحمل قدراً من حساء العدس ويعبر به الساحة العامة بأثينا المعروفة باسم كيراميكوس Kerameikos، غير أن تلميذه أحرج وأخفى القدر فقام كراتس بتحطيمه بعصاه مما جعل زينون يهرب والحساء يتدفق بين قدميه[2].

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن الزهد عند الكلبيين عبارة عن طريقة في التخلي تقوم على سلب جميع أشكال المدنية لإنسان فهو ليس كغيره من الممارسات الزهدية المعروفة عند الإغريق، كزهد الفيثاغوري أو الأورفي، والأفلاطوني، إذ هو يدعوا إلى عدم الإذعان للعرف والتقاليد المألوفة في اليونان والعودة إلى الطبيعة الهمجية التي كان يعيشها الإنسان في مراحل ما قبل التاريخ حتى يصير فيها المريد في عيشه أقرب إلى الطبيعة.

4- السعادة ومسألة الخلود: (أفلوطين)

من أهم المراجع التي يمكننا الأخذ بها في تفسير نظرية السعادة من منظور أفلوطين (205م-270م)، والمدرسة الأفلوطينية المحدثة Nèoplatonisme كتابه(التسوعات) وهو من أشهر مؤلفاته اعتنى بشرحه فريد جبر ،وكتاب (الأثولوجيا أو الربوبية) الذي يمثل مرحلة التفكير الفلسفي عند رواد المدرسة الأفلوطينية،وقامت على التوفيق بين الفلسفة والدين

[1] -ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص115.

[2] -ريتشارد فين، مرجع سابق، ص30

يتضمن كتابه (التسوعات) شروحات مفصلة لقضية السعادة وعلاقتها بفكرة الاتصال والخلود في العالم الأخر،ويعتقد أن هذا الاتصال يحقق لها المعرفة الاشراقيةوالفيضية التي تتجاوز حدود المعرفة الحسية، ولهذا فهم يعتقدون:"أن إدراكهم للأمور مستمدُ من معرفةٍ يتلقونها من العالم الإلهي بطريق باطنية (صوفية سّرية) خصوا بها دون سائر الناس"[1]، ومن هذا المنطلق فقد آمن أفلوطين أن السعادة فيترقي النفس الإنسانية وبلوغ كمالالعقل الكلي الفعال، ومن أجل ذلك يدعوا إلى ضرورة الالتزام بحياة الزهد والمجاهدة وممارسة الفضيلة الأخلاقية[2].

انطلاقاً من اعتقاده في وجود حياة أخرى للنفس بعد الممات فقد أمن بفكرة الخلود من حيث أنه عبارة عن"دوام الفرد المنفصل كفرد خلال الزمان المقبل كله"[3]، فكانت السعادة من منظور أفلوطين في الخلود في الدار الآخرة عن طريق "الخلاص الفردي من عالم ذي شرورٍ وقيود إلى عالم فيه سعادة وحرّية، ثم سعادة النفس بعد الموت"[4]، والحقيقة أنها سعادة روحية معنوية.

يصرح أفلوطين في (التسوعات) عن موقفه من السعادة الحقيقة فيعبر عنه في قوله: "فإن السّعادة حتماً في حياة الأيس، وهي حياة الفُضلى. ولا تقاس هذه الحياة بالزّمان بل بالسرمدية: فهنا لا زيادة ولا نُقصان، ولا قياس بطول ما، بل الحاضر بالذّات في خلوّة التّام من المدّة والزّمان. لا يجمع بين الأيس* والليس**، بين الزمّان والسّرمد"[5]، فمن خلال هذا القول يتبين لنا موقفه من السعادة الحقيقة وهي الأخروية التي تتميز بالابدية والسرمدية،

---

[1]– عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972، ص141.

[2]–مصطفى النشار ، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص167.

[3]–ولتر سيتيس، التصوف والفلسفة،تر: إمام عبد الفتاح امام،مكتبة مدبولي،القاهرة، د(ط،س)،ص376.

[4]–عمر فروخ، المرجع نفسه، ص143.

*شرح عبد المنعم حفني كلمتي الأيس والليس فقل معنى "الليسية توحيد الله بليس كمثله شيء ولا إله إلا الله، أما الايس تعني توحيد الله بدون لا وليس، والإيجاب له في كل شيء، فلا يكون ثمة إلا الله"(عبد المنعم حفني، الموسوعة الصوفية، ص54).

[5]–أفلوطين،المرجع السابق، ص84.

تحصل عن طريق التجرد لله من حيث كماله المطلق واللانهائي التام والبعد عن الأشياء المادية والحسية، وأن يقطع الإنسان اتصاله بالجسد في جميع ملذاته وشهواته والابتعاد عن ارتكاب الفواحش والرذائل قدر المستطاع، ليترقى عن عالمه السفلي ويرتقي الى العالم العلوي.

وعليه يعتقد أن السعادة في التحقق بالاتصال القائم على أساس الفيض وإشراق النفس الكلية على النفس الجزئية، كما رأى أن النفس خالدة لا تموت ولها حياة أخرى تجد فيها سعادتها إذا اتصلت بعالمها الأول وبقيت على اتصال به إلى حين موتها لأنها مصيرها دائما في قوله: "فالنَّفْس تُصاب في بواطنها بلَدغة من فوق، فتضطرب وتنسى ويهزّها الحنين فتصبح عِشقاً"[1]، وكتفسير لقوله فإن الاتصال بالعالم العلوي موجود بالقوة في النفس الإنسانية والعالم العلوي أزلي ولذلك فإنه متى توفر لها الاستعداد حنت واشتاقت لمبدئها الأول.كما أنه أراد أن يلمح لتلك العلاقة الاولية والسرميدية التي تربط بين النفس الانسانية وعالمها الروحاني المطلق فعبر عنه بالعشق الازلي.

يجمع أفلوطين بين مفهوم السعادة والحياة الطيبة فيقول:"فالسعادة هي الحياة الطيبة، ولكنّها تتعلق بالنّفس إذ أنها طاقة محصورة في النّفس، وليس في النفس كلّها: فلا علاقة لها بالنّفس المغذّية بحيث تتصل بالجسد من خلال تلك النّفس ذلك لأنّ السعادة ليست بضخامة الجسد وعافيته"[2]،يقصد هنا أن السعادة مرتبطة بالنفس العقلة المدركة لا بنفس الحيوانية وتتعلق بحياة النفس العاقلة المدركة.

[1]–أفلوطين ، تسوعاتأفلوطين، تح: فريد جبر ،مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص650.

[2]–أفلوطين، التسوعات، المرجع السابق، 84.

الفصل الثاني:

فكرة السعادة وتشكلها في الثقافة العربية الإسلامية

المبحث الأول: الأساس الإسلامي لنظرية السعادة

المبحث الثاني: السعادة من الفكرة إلى المفهوم (أو في بدايات صوغ نظرية السعادة عند المسلمين

الفصل الثاني: فكرة السعادة وتشكلها في الثقافة العربية الإسلامية:

المبحث الأول: الأساس الإسلامي لنظرية السعادة

1- فكرة السعادة عند العرب ما قبل الإسلام

بعد تحليلنا لفكرة السعادة وأسسها لدى المدرس الفلسفية في اليونان توصلنا إلى أنها مفهوم يرتبط بتحقيق الكمال من ناحيتين: الكمال العقلي والكمال الروحي، نتجه في مبحثنا هذا إلى مناقشة الفكرة من المنظور الإسلامي، وقد شدا انتبهنا أحد قول أحد المفكرون أحمد الأنصاري في تقديمه لكتاب الفلسفة والسعادة philosophy and Happiness للكاتبة ليزا بورتولوتيLisa Bortolotti إذ قال:"لم يحظ مفهوم السعادة في عالمنا العربي باهتمام كبير سواء في الأدبيات الحديثة أو في تراثنا القديم باستثناء، رسالة كيمياء السعادة للغزالي، وبعض كتب التصوف وكلها تناقش السعادة الأبدية"[1]، فأثرنا بدأ مناقشتنا لفكرة السعادة في الإسلام بتحليل القول، فهل صحيح أنه لم يكن للعرب قبل الإسلام وبعده اهتمام بقضية السعادة؟

ولكي يتبين لنا الأمر علينا بالبحث في القضية على فترتين من تاريخ العرب أي عند العرب الجاهلية*، والثانية العرب في الإسلام، السعادة عند العرب في الجاهلية كانت محاطة بنوع من الخيالات والأفكار الخرافية المستمدة من بيئتهم التي تربوا فيها، لأن الجاهلية كما هو معلوم تعنى فترة من التاريخ تميزت باللاعقلانية.

ويمكننا أن نتبين هذا من خلال ما ذكره أحمد أمين في (ضحى الإسلام) في تحليله لنمط حياة العرب في العصر الجاهلي، والخصائص التي تميزت بها باعتبارها مرحلة من تاريخ العرب قبل الإسلام فقال: "يظهر أن العرب في جاهليتهم كانوا في طور سرعة

---

[1]-ليزا بورتولوتي، الفلسفة والسعادة، أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص12.

*كلمة الجاهلية: هي نعت لأمة قد جهلت الحق كله، ولم تعلم منه شيئاً"(أبو حاتم الرّازي، كتاب الزّينة، معجم اشتقاقي في المصطلحات الدّينيّة والثقافية، ج1، تح: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2015، ص382).

التصديق وحياة الخرافات والأوهام–ولا بد أن يكونوا قد عاشوا هذه المعشية قروناً طوية قبل الإسلام ولكن لم يصلنا إلا القليل عن جاهليتهم"[1]، وهكذا فقد كانت حياة العربي في الجاهلية مؤشر قوي على عدم وجود حياة بشرية منتظمة يمكن من خلالها الجزم بوجود مقومات السعادة للفرد العربي، لأن الحياة الجاهلية افتقرت إلى عامل الدين الذي تنتظم به المجتمعات الإنسانية إلى حد كبير لدرجة أن وصفها أحمد أمين في قوله: "وعلى الجملة فقد فشت فيهم عبادة الأصنام، واستسقوا بها المطر، واستنصروا بها على العدوّ، وذبحوا لها الذبائح، وامتلأت بها منازلهم، وإذا اختصموا في أمر استقسموا بالقداح عندها، وإذا أرادوا سفراً كان آخر ما يصنعون أن يتمسحوا بها، وإذا قدموا من سفر كان أول ما يصنعون إذا دخلوا منازلهم أن يتمسحوا بها، وعظموا الأنصاب وهي الأحجار ينصبونها ويطوفون بها وهكذا"[2].

وعلى النقيض من هذا يمكننا أن نتبين التحول الذي أحدثه الدين الإسلامي على نمط حياة العرب الجاهلية،وبالتالي على مفهوم السعادة من خلال حوار جعفر بن أبي طالب عند إسلامه مع الملك النجاشي في قوله: "أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام، ونُسئ الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث إلينا رسولاً منا نعرف نسبه، وصدقه، وأمانته، وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كان يعبد آباؤنا من الحجارة"[3]، وبالمقارنة بين الفترتين الجاهلية والإسلام نستنتج أن الدين الإسلامي كرم العرب خاصة والبشرية عامة بنعم كثيرة لا تعد وتحصى فكان دين السعادة للبشرية أجمعين في قوله تعالى في سورة طه: ﴿**طه (1)مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2)** ﴾[سورة طه، الآيات من 01 إلى 02].

أ. السعادة في التفسير القرآني:

[1]–أحمد أمين، ضحى الإسلام، نشأة العلوم في العصر العباسي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج2، القاهرة، د(ط، س)، ص08.

[2]– أحمد أمين، المرجع نفسه، ص06.

[3]–الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، د(ط)، 2004، ص53.

وردت كلمة السعادة في خطاب القرآن الكريم مرة واحدة فقط في سورة هود في قوله تعالى:﴿**يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (105) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (106) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (107) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ**﴾[سورة هود، الآيات من105 الى108].

وحول تفسير الآيات يقول الإمام البغوي* (433هـ-516هـ) في قوله تعالى:﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا**﴾[سورة هود، الآية: 108]، أي سُعِدُوا بضم السين[وكسر العين] أي رزقوا السعادة، وسُعِدَ وأُسْعِدَ بمعنى واحد. وقرأ الآخرون بفتح السين قياساً على«**شَقُوا**»[1]، وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن الناس يوم القيامة بين أهل سعادة وأهل شقاء، وأن هناك خلود في الدار الآخرة بين الجنة والنار، فأهل السعادة هم أهل رضوان الله تعالى وهم في الجنة خالدين، أما أهل الشقاء فهم أهل سخط الله وهم في النار خالدين[2].

ب. السعادة في الخطاب الفقهي:

نجد أن تفسير الفقهاءلقضية السعادة أخذ طابع عملي حيث تقيدوا بظاهر النص القرآني فالتزموا به ووضعوا (الفقه) *الذي به سعادة المسلم في الحياة الدنيا ويكون به صلاح المسلم وسعادته في الآخرة، وكان حاصل علمهم البحث في الأعمال التي تدخل الجنة كالعبادات الصلاة والصيام والزكاة، كذلك المعاملات كالبيوع والنكاح كما كان لهم

---

[1]-البغوي، تفسير البغوي، معالم التنزيل، دار الطيبة، الرياض، ط1، 1989، ص201.

*هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفرّاء البغوي (433هـ-516هـ)، الشافعي ويلقب بركن الدين، الإمام والفقيه المجتهد لقب بمحي السنة(البغوي، تفسير البغوي، معالم التنزيل دار طيبة، الرياض، ط1، 1989، ص15).

[2]-ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج2، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 2009، ص678.

*يطلق على الفقهاء كذلك اسم أهل الفتيا وهم مختصون باستنباط الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات(ابن خلدون المقدمة، ص585).

اهتمام بفقه الأخلاق كالرفق بالناس والرحمة والحلم وبحثوا في الأعمال التي تدخل النار كالمعاصي والمهلكات من قتل وزنا وسرقة وإيذاء الناس[1].

كتب ابن تيمية (661هـ-728هـ) (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) يفرق فيه بين أهل السعادة وسماهم بأولياء الرحمن وأهل الشقاء وسماهم بأولياء الشيطان، وذكر أن أهل السعادة هم الذين أنعم الله عليهم وهم أربعة: النبيين، الصدقيين، الشهداء، والصالحين.في قوله تعالى:﴿**وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا**﴾[سورة النساء، الآية69:]، فمدلول كلمة سعادة هنا يفيد معنى النعمة، وبالتالي يمكننا القول أن الإسلام فرق بين السعداء والأشقياء في النعم، وأكثر أهل النعم هم النبيين والصديقين والشهداء والصالحين[2]، لأنهم رزقوا نعمة الإيمان والعبادة وهي من أفضل النعم وأشرفها.

ج. السعادة في الخطاب الكلامي:

كما هو معلوم أن علماء الكلام قد اختصوا بالدفاع عن الدين الإسلامي والتوحيد بمنهج الجدل والحوار، وعليه فقد تمثلت جل مباحثهم في البحث في قضية "التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم، والصفات الإلهية، وبالفعل الإلهي، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف والتولد والأحوال والكسب"[3]، وعليه فإن السعادة من منظور المتكلمين مرتبطة ارتباطاً شديد بالإيمان والتوحيد الخالص عن طريق المناظرة والجدل، ومن بين أهم المتكلمين في هذا المجال الإمام الأشعري الذي ورد له تفسير لحديث الرسول

*الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويعتمد على النظر والتأمل"(الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، د(ط، س)، ص142).

[1]-ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، د(ط)، 1996، ص45.

[2]-ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تح:عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 2007، ص24.

[3]-محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1990، ص143.

صلى الله عليه وسلم في قضية السعيد والشقي في قوله: "السعيد من كتب في بطن أمه سعيدا، والشقّي من كتب في بطن أمه شقيا، لا يتبدلان"[1]، أي أن السعيد قد قدر عليه السعادة من الله والشقي كذلك لا ينقلب السعيد شقياً بموته ولا الشقي ينقلب سعيداً بموته وإنما حظهما من السعادة أو الشقاء مكتوب لهما، وكذلك تفسيراً أبو حنيفة النعمان في قوله: "قد يكون سعيداً ثم ينقلب، والعياذ بالله، شقياً وبالعكس"[2]، والملاحظ أن مفهوم السعادة لديهم مستنبط من الدين الإسلامي.

2-التلقي الثقافي والفكري للحضارة اليونانية ودورهما في تشكيل فكرة السعادة:

شهدت نظرية السعادة تطوراً ملحوظاً عند المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين،وذلك بفعل عملية الترجمة والنقل،التي زودت المكتبة العربية الإسلامية بتراث فكري عريق في جميع المجالات لاسيما الفلسفة والدين والعلوم والفنون،انعكس بالايجاب على تفكير المسلمين،حيث مرت العملية بتطورات، ورد ذكر تفاصيلها في مصنفات المؤرخين والعلماء القدماء والمعاصرين أمثال ابن النديم في (الفهرست)، وابن خلكان في (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان)، وصاعد الأندلسي في (طبقات الأمم) ومحمد عابد الجابري (العقل الأخلاقي العربي).

فالبداية كانت في العصر الأموي أي مع نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة، حيث عرف العالم الإسلامي أول عملية نقل فكانت بمثابة الإرهاصات الأولى، ومن الأقوال التي وردت في هذا السياق ما ذكره شمس الدين الشهرزوري عن الأسباب التي أدت إلى انتشار الفلسفة في العالم الإسلامي في قوله: "وأما سبب ظهور الفلسفة في الملة الإسلامية فسبب مصاحبة بعض الأكابر قوما من الفلاسفة العارفين باللغتين اعني: اليونانية والعربية،

[1]-السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المرجع السابق، ج3، ص383.

[2]-السبكي، المرجع نفسه، ص381.

ونقلهم شيئا من الكلمات الحكمية والكتب من اليونانية إلى العربية، فأول نقل في الإسلام كان في زمن بني أمية,وذلك أن خالد بن يزيد لهوس كان له في الصنعة أمر بنقل الكتب التي في الصنعة وهو أول نقل كان في الإسلام"[1].

وقد أوضح محمد عابد الجابري في (العقل الأخلاقي العربي) أولى حركات الترجمة في العالم الإسلامي وبداياتهاالمتمثلة في نقل الكتب الطبية، والتي استفاد منها المسلمين في رياضة الأرواح والنفس، فنهلوا من كتب جالينوس وأفلاطون[2]، واستخدموا نظرياتهم فيما يعرف بالطب الروحاني*كطب بديل ومن أشهر المترجمين للكتب الطبية وكتب الصنعة كما أشار إليهم ابن خلكان (605هـ-681هـ)، نجد أبو يعقوب إسحاق بن حُنَين بن إسحاق العباديُّ، وقد قام بترجماته في مجالي الطب والحكمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية[3].

وبناءاً على هذه الترجمات تحولت نظرية الأخلاق عند المسلمين إلى علم لتطبيب غايته السعادة حيثشبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب، وعدوا الرذائل أمراضاً نفيسة، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداوة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة"[4]، ومن هنا برزت اللوائح الأولى لفكرة السعادة في الطب الروحاني الذي يعمل على معالجة الأرواح وإسعادها، ومن أشهر الكتب التي ألفت في مجال الطب الروحاني، نذكر منها كتاب ابن قيم الجوزية (514هـ-597هـ) (الطب الروحاني)، وسمى أبو حاتم الرزاي (250-311هـ) كتابه (الطب الروحاني)، ابن حزم الأندلسي (ت456هـ).

---

[1]-شمس الدين الشهرزوردي، تاريخ الحكماء، تح: عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ط1، 1987، ص55.

[2]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، 2001، ص293.

*يقصد بالطب الروحاني:"هو العلم بالأفعال والانفعالات التي بها يُحفظ على القلب الروحاني صحته واعتداله الحقيقيان"(القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ج2، دار الكتب العلمية، القاهرة، د(ط)، 1996، ص81.

[3]-ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح:إحسان عباس، م1، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1978، ص205.

[4]-توفيق الطويل، الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، د(ط)، 1969، ص173.

ووصل مشروع الترجمة والنقل إلى الذروة في العصر العباسي بفعل دعم الحكماء العباسيون للقضية،وهم هارون الرشيد (149هـ-193هـ)، والخليفة المأمون (198هـ-218هـ)، الذي حكم بغداد وأسسبها في عام(380هـ)أول مكتبة عربية منذ تأسيس المجتمع الإسلامي سميت بيت الحكمة[1]، وللإشارة فإن المصادر والمؤلفات التي تزودت بها المكتبة لا تعد ولا تحصى، غير أن أبرزها والتي كانت لها تأثير على الثقافة العربية الإسلامية كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، الذي مثل أهم مرجعية فلسفية في نظرية الأخلاق عند المسلمين بعد ترجمته على يد إسحاق بن حنين (215هـ-298هـ)[2]، بالإضافة إلى هذا نجد كذلك تأثرات مصنفات أفلاطون منها محاورة (الجمهورية)، التي كتب على منوالها الفارابي في كتابه (أراء أهل المدينة الفاضلة)و(طيماوس).

كما يشير الجابري إلى دور كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وتأثيراته في الحضارة الإسلامية من حيث أنه كشف للمسلمين الطريق العملي في تدريب النفس ورياضة الاحلاق،في قوله: "والواقع أننا نستطيع أن نقرر أن إطلاق لفظ"الأخلاق"على العلم الذي موضوعه الفضائل والرذائل. ويشتمل على المعارف والطرق التي بها يمكن تقويم الأخلاق (أو تهذيبها)، لم يتم-أو على الأقل لم يستقر-إلا مع ترجمة الموروث اليوناني، وبالخصوص ترجمة كتاب"الأخلاق إلى نيقوماخوس""[3]، وتمت الاستفادة من هذا الكتاب من قبل العديد من الفلاسفة نذكر منهم: أبو نصر الفارابي في كتابه (تحصيل السعادة) و(التنبيه على سبيل السعادة)، وابن مسكويه في (تهذيب الأعراف وتطهير الأعراق) والعامري في (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية) .

ومن جهة أخرى تأثرت نظرية السعادة عند المسلمين بمبحث الإلهيات عند فلاسفة اليونانية بعد ترجمة كتاب (الأثولوجيا أو الربوبية)، الذي يعود إلى التفكير الفلسفي اليوناني

[1]-ول ديورانت، قصة الحضارة، م4، المرجع السابق، ص177.

[2]-الجابري، المرجع السابق، ص338.

[3]-الجابري، المرجع نفسه، ص48.

في مرحلة العصر الهلينستي مع رواد المدرسة الأفلوطينية المحدثة أفلوطين وتلاميذته، والكتاب من الناحية الفلسفية يعد مرحلة التوفيق بين العقل والنقل، كما عمل على فتح أفاق جديدة للمسلمين في التعامل مع القضايا التوحيد، خصوصا بعد ترجمته في القرن الثالث الهجري أي التاسع الميلادي على يد أبو عثمان الدمشقي[1]، وإن كان هناك رأي أخر ذكره ول ديورانت مفاده أن الكتاب قد ترجم على يد الفيلسوف إسحاق الكندي[2]، فاستفاد منه الفلاسفة والمتصوفة ونهلوا منه عدة نظريات تبحث في السعادة والاتصال، من خلال إثارة القضايا خلود النفس واشراقاتها ونظرية العقول واتصالها بالفلك والعالم العلوي والنبوة.

المبحث الثاني: السعادة من الفكرة إلى المفهوم (أو في بدايات صوغ نظرية السعادة عند المسلمين:

1- السعادة عند الكندي: (في الحيلة في دفع الحزن)

عرفنا في مبحثا سابق حول الترجمة والنقل للتراث اليوناني أن العالم الإسلامي عرف في القرون الأولى حركة واسعة الناطق في مجال التلقي لثقافات الإغريقية والثقافات الأخرى الأجنبية، تصدى لها جماعة من المترجمين والنقلة في جميع أقطار العالم الإسلامي، ومن بينهم أبو يعقوب ابن إسحاق الكندي (ت462هـ)، الذي سطع نجمهفي أواخر القرن الثاني من الهجرةوأوائل القرن التاسع الميلادي [3]، فكانت محاولته الفلسفية بمثابة أول إرهاصات لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ومن أجل ذلك وعرفانا له بمجهوداته الجبارة في هذا المجال باعتباره أول عربي اقتحم لجة الاشتغال بالموروث اليوناني لقبوه"بفيلسوف العرب"، "تمييزاً له عن أقرانه من المتوفُرين على دراسة الحكمة العقلية من غير العرب"[4]، اتخذت تجربته الفلسفية ونظريته في المعرفة طابع التوفيق بين العقل والوحي، حيث هدف من

---

[1]-بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د(ط، س)، ص1407.

[2]-وال ديورانت، المرجع السابق، ج4، ص187.

[3]-ت. ج. دي بُور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تج: محمد هادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1954، ص149.

[4]-المرجع السابق، ص149.

خلالهما بلوغ الحقيقة المطلقة[1]. ولأنه مثل أول تجربة ولم تكن الفلسفة في عصره ذات شيوع كبير فقد تميزت في حدود الشرح والتعليق على مصنفات أرسطو وأفلاطون.

ومن جملة الأعمال الفكرية والفلسفية التي قام بها الكندي ما ذكره صاعد الأندلسي في قوله:"وحنين هذا هو الذي أوضح ترجمة كتب ابقراط وجالينوس ولخصها أحسن تلخيص وله تآليف بارعة وموضوعات شريفة"[2]، وهو بالفعل ما يمكننا ملاحظته من خلال طابع اعماله الذي اتجه صوب الموضوعات النفسيةأي في مجال تطبيب النفوسأو الطب الروحاني، لدرجة أنه اختزل موضوع الفلسفة في تنظيم قوى النفس وأحوالها في قوله: " ان الفلسفة ليست سوى نَظْم النفس"[3]، فنجده مثلاً في رسالته الشهيرة (في الحيلة في دفع الحزن*) يدعوا الى التركيز على اصلاح النفوس لأنها خالدة وباقية على الجسد الفاني،ولأنها مصدر السعادة والشقاء لانسان في قوله :"فاصلاح النفس واشفاؤها من أسقامها أوجب شديداً علينا من اصلاح اجسامنا:فإنا بأنفسنا نحنُ ما نحنُ،ولا بأجسامنا"[4]،فاعتبر السعادة فعل من أفعال النفس..

تضمنت رسالة الكندي (في الحيلة في دفع الحزن)شرحاً مفصلاً عن آفة الحزن وماهيته وأسبابه وخطورته على حياة المسلم فيعرفه في قوله: "ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات"[5]،كما تضمنت الرسالة شرح الأسباب التي تؤدي الى الشعور بالحزن والتي يمكن استخلاصها من خلال التعريف السابق والمتمثلة في فقدان المحبوبات وفوات المطلوبات،وقدم مجموعة من النصائح لتفادي الحزن من بينها: "فينبغي إذن أن نَحرص على أن نكون سُعداء، وأن نحترس من أن لا نكون أشقياء: بأن تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما

---

[1]–جميل صليبا، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشركة العالمية للكتاب، القاهرة، بيروت، د(ط)، 1989، ص130.

[2] –صاعد الأندلسي، ، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط)، 1912، ص37.

*تمت ترجمة الرسالة على يد ثلاثة من المستشرقين هم هلموت رتر ، ورتشردقلتسر ولفي دلاّ فيدا عن المخطوط أيا صوفيا رقم4832(ج2ورقة23أ–26ب)(عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، د(ط)، 1973، ص09.

[3]–محمد عبد الهادي أبو ريدة،رسائل الكندي الفلسفية،دار الفكر العربي،مطبعة لجنة،القاهرة،د(ط) ،1953، ص08.

[4]–رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي ،في الحيلة لدفع الأحزان،مخطوط آيا صوفيا رقم4832 ورقة 23أ–26ب،ص11.

[5]–عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص09

تهيأ لنا، ولا نأسى على فائته"[1]،لأن الكندي يرى أن المطلوب الوحيد الذي يجعنا نسعد سعادة دائمة هو التأمل في العالم المعقول ووكماله المطلق،ولهذا فإن المطلوبات الاخرى الدنيوية مهما كانت ضرورية للحياة فهي فانية ولهذا يدعو الى الاستغناء عنها.

2-: السعادة والإسعاد عند أبي الحسن العامري:

برز أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري (ت381هـ) في القرن الرابع الهجري في مدينة نيسابور، حيث تعلم الفلسفة على يد أحد تلاميذة أبو إسحاق الكندي الشهير باسم زيد أحمد بن سهل البلخي (ت322هـ) في مدينة خراسان[2]، عرف بمؤلفه (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية) كتبه ليهديه لأمير من أمراء أل سامان[3]، وله إسهامات أخرى في مجال الترجمة، حيث قدم ترجمات لمؤلفات أرسطو طاليس Aristoteles (384ق. م-322ق. م) منها كتابه (البرهان) وكتاب (النفس) [4].

وللإشارة فإن العامري في كتابه (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية)، مترجم لأراء أرسطو طاليس Aristoteles (384ق. م-322ق. م) خصوصاً في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، إن لم نقل قد أعاد ترجمة الكتاب برمته، وعلى سبيل المثال نجد اتفاق قوي في تعريف السعادة بين أرسطو طاليس والعامري حيث يعرفها هذا الأخير في قوله:"فعلاً للنّفس بفضيلة كاملة"[5]، أي اعتبر السعادة في كمال النفس عن طريق الفضيلة الأخلاقية، وتأثر بأرسطو في تقسيمه لأشكال الكمال إلى قسمين النظري والعملي في قوله:"السّعادة في الجملة استكمال الصّورة والصّورة صورتان وكلاهما للنّفس الناطقة أحدهما التعقّل وهي إنما تكون للنّفس الناطقة الروية والأخرى العقل وهي استكمال الناطقة النظرية"[6].

---

[1]-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص10

[2]-البيهقي، عباقرة الإسلام، ص218.

[3]-رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة، دار الفكر العربي بيروت، ط1، 1993، ص221.

[4]-رحاب خضر عكاوي، المرجع نفسه، ص221.

[5]-العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، تح: مجتبى مينوى، انقرة، 1336هـ، ص13.

[6]-العمري، المرجع نفسه، ص06.

يرى العامري أن السعادة تنقسم الى قسمين:السعادة المطلقة وهي التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية والنفسية خدمة لله تعالى.والسعادة المقيدة:وهي سعادة ينال بها صاحبها الافضل لكن على قدر أعماله واستطاعته،والفرق بين السعادتين أن الاولى تدوم مع العبد الى ما نهاية ويقصد بها السعادة الابدية والثانية فانية على قدر تلبية حاجياته في الحياة الدنيوية.[1]

خصص الجزء الثاني من الكتاب للبحث في الاعمال التي تكتسب بها السعادة كالاعمال الفاضلة والأخلاق وممارسة الخير في اعلى مراتبه أي الخير في ذاته،كما يفرق العامري في الكتاب بين السعادة الفردية والسعادة الجماعية فيعرف السعادة في قوله: "لمّا كانت السَّعادة فعلاً للنّفس بفضيلة كاملة كان من البيّين أن اكتساب السَّعادة إنّما يكون باكتساب الأفعال الفاضلة"[2]، كما تحدث عن السعادة في الاجتماع السياسي العادل وعرفهابالإسعاد في قوله: "هو تشويق السائس المسُوس إلى ما يسعد به[3].

3- السعادة عند ابن مسكويه:

هو أحمد بن محمد بن يعقوب أبو علي الخازن الملقب بمسكويه * (330هـ-421هـ)، برز في العالم الإسلامي كعالم في مجال الصنعة والطب الروحاني، غلب عليه التأثر بالموروث الأخلاقي اليوناني من الناحية العملية، درس الفلسفة كطبيب وهو ما أكد عليه عمر فروخ في قوله كان: "طبيباً فاضلاً خبيراً بصناعة الطبّ جيّد الإحاطة بأصولها وفروعها"[4]، كتب ابن مسكويه في مجال دراسته لقضية السعادة مؤلفات بعضها تم ترجمته

[1]-العامري،المرجع نفسه،ص05.

[2]-المرجع نفسه، ص164.

[3]-العامري، المرجع نفسه، ص18.

[4]-عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972، ص325.

وهو معروف منتشر بين القراء مثل كتابه الشهير (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، وبعضها ورد ذكره لكن غير متداول مثل كتاب (فوز السعادة) كتاب (ترتيب السعادات) [1].

وعليه فإن مرجعنا الرئيسي في دراسة قضية السعادة عند ابن مسكويه كتابه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) أو (الطهارة) الذي يعود تاريخ ترجمته إلى القرن الثالث عشر على يد أبو طالب الزنجاني إلى اللغة الفارسية[2]، حيث ومن خلاله نجد حديث مستفيض عن أهمية الأخلاق ودورها في حيازة السعادة، من خلال ما عمد إليه من توضيح لماهية الخلق وأنواعه وتفصيل الطريق إلى اكتساب الخلق الحسن واجتناب الحسن السيئ، وكذلك في تأكيده على أن الأخلاق يمكن اكتسابها عبر المعرفة وممارستها والتعود عليها، فبين أن الشرط في الأخلاق العمل وفق معيار العقل والدين معاً، وهو ما أكد عليه في قوله: "غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة وتكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي"[3]، ومن هنا فإن السعادة عند ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق.

4-: تصور الفارابي للسعادة كحلقة وصل بين الفلاسفة والصوفية:

بعد تجربة أبو إسحاق الكندي الفلسفية التي مثلت أول محاولة لترجمة الفلسفة اليونانية في القرن الثالث الهجري، برزت تجربة الفيلسوف أبو نصر الفارابي* (259هـ-339هـ) Abu Nasr Alfarabi، في عصر امتاز بمجموعة من الخصائص أهمها أنهعصر تطورت فيه شكل التعالمل مع التراث اليوناني فلم يعد مقتصراً على مجرد النقل والتقليد لهم بل تحول الى طور الاستفادة والفهم ،وقداحتكم في كتاباته إلى ظروف عصره المأساوي الذي شهد اضطرابات من عدة جوانب سياسية واجتماعية واقتصادية، دفعت بالحكام إلى محاولة

[1]-الاصبهاني، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، المرجع نفسه، ص255.
[2]-ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المكتبة الحسينية المصرية، مصر، ط1، 1329، ص75.
[3]-ابن مسكويه، المرجع نفسه، ص02.

السيطرة عليها باستخدام وسائل تعتمد على القوة والظلم اتجاه المحكومين وإشراك الأجانب في سياسية الحكم من الفرس والأتراك، مما أدى إلى اتساع الفجوة بين الحكام والمحكومين، وهذا ما استنكره الفارابي ودفع به إلى حياة الاعتزال والزهد[1].

فلاحت له فكرة الكتابة الفلسفية، ومن أهم أعماله الفلسفية عن السعادة كتابه (التنبيه على سبيل السعادة) وكتاب (تحصيل السعادة)، وكتاب في السياسية تحدث فيه عن السعادة الجماعية (أراء أهل المدينة الفاضلة)، حيث يظهر من خلالها وعي الفارابي بأهمية العمل الجماعي المتحقق في أنموذج المدينة الفاضلة بالقياس إلى الأنموذج اليوناني المتحقق في مدينة أفلاطون المثالية، والجمع بين الاستدلال والتأمل العقلي والعمل والارتياض الروحي من أجل الفوز بالسعادة القصوى، حيث بلغ تصوره لها إلى أعلى المراتب المتمثلة في إدراك عالم الغيب والاتصال به، وهو ما أكد عليه توفيق الطويل في قوله: "كانت السعادة تأملاً عقلياً ينتهي باتصال الإنسان بالعقل الفعّال عند الفلاسفة من أمثال الفارابي"[2]، فكيف يفسرها الفارابي؟وهل يمكننا القول أن الفارابي أول من بحث في نظرية السعادة بحثاً فلسفياً؟أي هل هو أول من مفهم السعادة أي أعطاها معناها الفلسفي عند المسلمين؟

حاول الفارابي في كتابة (التنبيه*إلى سبيل السعادة) أن ينبه أهل معمورته إلى ضرورة التحلي باليقظة والبعد عن الغفلة والسعي إلى اكتساب مقومات السعادة الحقيقة، خصوصاً أن عصره شهد عدة اضطرابات سياسية واجتماعية واقتصادية، فأشار إلى أن فعل السعادة للعقل الإنساني ومجالها نظري أي التأمل والاستدلال العقلي أي أن الانتباه والتعقل والبعد عن الغفلة شرط نيل السعادة بالسعادة من وفي كتابه الثاني (تحصيل السعادة) يرى أن السعادة بالعلم والعمل معاً في قوله: "إن السعادة إنما تحصل للمرء إذا حصل على العلوم

[1]–المرجع نفسه، ص208.

[2]–توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصُوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969، ص155.

النظرية والعملية والفكرية"[1]، حيث لم يكن بحث الفارابي في نظرية السعادة من باب الترف الفكري فحسب بل سعى بنفسه إلى تذوقها عبر سلسلة من الأعمال النظرية والعملية، وفي هذا الصدد يذكر يقول إبراهيم مذكور: "ولم يكتف الفارابي بهذه الدارسة النظرية، بل جدّ في أن يتذوق السعادة بنفسه، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام"[2]، لأنه يفضل في تصوفه رعاية الجوانب العقلية والفكرية على الجوانب الجسدية.

وخصص كتابه (أراء أهل المدينة الفاضلة) لتفسير وجهة نظره حول الاجتماع الانساني الفاضل الذي يصلح لسياسة الامة الاسلامية، تقليداً لاجتماع السياسي أو المدينة المثالية عند أفلاطون في محاورة (الجمهورية)، وتحدث في الكتاب عن عدة محاور منها البحث في الموجود الأول وصفاته منها نفي الشراكة والضد، وتحدث فيه عن صدور الموجودات المتكثرة عنه ومراتب الموجودات وكيف تعقل الموجودات الوجود الواحد، كما أشار فيه إلى ماهية النفس الناطقة وكيف تعقل، وتحدث فيه عن احتياج الإنسان لاجتماع الإنساني والتعاون، وتحدث فيه عن العضو والرئيسوخصاله، كما ورد فيه مفهومه للسعادة الروحية حيث يقول: "السعادة في أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد"[3].

المبحث الثالث: مشكلة السعادة وتبلورها لدى المدارس الصوفية في الإسلام

1- التصوف الإسلامي ومدارسه:

تذهب الدراسات الصوفية سواء عند العرب أو الغرب على أن بدايات ظهور التصوف كمفهوم واستخداماتها لم يكن معلوم بشكل دقيق ،وإنما وجدت استخداماته في سائر

*كلمة تنبيه مأخوذة من الفعل نبه وتفيد معنى الإيقاظ من الغفلة والإشعار وهو للعقل(ابن منظور، لسان العرب، ص4332).

[1]-الفارابي، تحصيل السعادة، ص23.

[2]-إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ص34.

[3]-الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907، ص66.

المجتمعات والثقافات والأديان دون تمييز، ذلك لأن التجارب الصوفية ليست حكراً على مجتمع معين دون غيره المجتمعات الإنسانية، بل تخضع كل المجتمعات على اختلاف دياناتها وثقافاتها وعاداتها وتقاليدها إليها باعتبارها ممارسة نشأت عن تطلعات الإنسان الأول لمعرفة أسرار العالم العلوي،وهذا ما أكد عليه ولتر ستيس في قوله: "تجارب مدونة، أو يشار إليها على الأقل، في آداب الأمم المتحضرة في جميع العصور"[1]، والواقع يثبت ذلك من خلال ما عرفناه عن تجارب حياتهم وطقوس عباداتهم التي اتخذت طابعاً روحياً يميل إلى العزوف عن الدنيا والتوجه نحو الآخرة في تجارب فردية أو جماعية.

عرف التصوف عند اليونانيون بأنه العلم والمعرفة بالأسرار الإلهية، حيث ذكر مراد وهبة أن المصطلح ورد لأول مرة في ثقافة ليونانيونفي قوله: "من صنع التأمل الديني واللغوي عند شعوب اليونان"[2]، وقد استخدمه أفلاطون في محاورة السوفسطائي بمعنى: «أن نغمض العين»وكذلك ذكره بمعنى«أن تغلق الفم»والمعنى من ذلك التكتم عن الأسرار في كل ما يقال أو يُرى، ومن ثمة فإن الكلمة استخدمت لديهم في التعبير عن كل ما يتعلق بالعالم الذي يتناول المعاني الخفية والأسرار المتعلقة بعالم الآلهة[3]، وكذلك قد أثبتت أنا ماري شميل أن المصطلح ينتمي إلى ثقافة اليونان من حيث أن كلمة الصوفيةSufismus وكذلك التصوفSufik من الكلمات المترادفة مع كلمتي الروحانيات Mysterium والروحانيMystik وكلا اللفظتان مشتقتان من الجذر الإغريقي Mycin أي إغلاق العينين[4].

وفي السياق ذاته ذكر عمر فروخ أن للكلمة استخدامات أخرى في الثقافة اليونانية، حيث اشتقت من لفظ الفلسفة أو الحكمة، بحكم أنهم أول من أطلق لفظ الفلسفة أو الفيلسوف

---

[1]–ولتر سيتيس، الفلسفة والتصوف، ص22.

[2]–مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2007، ص191.

[3]– مراد وهبة، المرجع نفسه، ص191.

[4]–أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ط1، 2006، ص07.

على محب الحكمة، وعبروا بها على الشخص الماهر والعبقري في الفنون والعلوم، كما ثبت عنهم أنهم استخدموا لفظ الحكيم للدلالة عن الشخص المهذب والمرتاض روحياً[1].

عموماً تعتبر الديانة الهندية من أقدم الديانات وبها عدة أشكال للدين، حيث ذكر الحُمري أنها عرفت "اثنتان وأربعون ملة"[2]، وقد ساهم هذا التعدد الذي يرجع كذلك إلى موقعها الاستراتيجي في ظهور الممارسات الروحية إلى درجة أن دفعت بالهندي إلى الميل لاإراديا لأن يكون: "متديناً بطبيعته يشغف بالروحانيات، ويسعى دائباً إلى معرفة الله، ويتخذ الزهد وسيلة ليتخلص من دنيا المادة وينتظم في دنيا الروح"[3]، كما نجد في مصادر الهنود المقدسة (الأونبشاد) وهي أعظم وثيقة تشرح التصوف الهندي أو المعرفة وجدت في النصف الأول قبل الميلاد، عدة تعريفات لتجارب الصوفية ورد على سبيل المثال أنها تجارب"بلا صوت، وبلا شكل، وغير ملموسة"[4].

نلتمس أشكال التجربة الصوفية في الديانة البوذية Buddhism في تجربة التنوير عند جوانتاما بوذا، والاقتداء بشخصيته، وذلك عبر تأملات عقلية في الوجود، لأنه لا يتخذ من الديانة البوذية مقوماً له، ويقصد البوذيين بالتصوف ذلك الاتجاه الذي يسلكه المريد يريد من خلاله الحصول على أعلى مراتب التنوير، وفي هذا الصدد قال بوذا: "ههنا سأقعد، ولو بلي بالتدريج جلدي وأعصابي وعظامي، وجف نجع حياتي، إلى أن أتوصّل إلى التنوّر"[5]، كما عرفت في البوذية عدة أشكال من الممارسات الروحية نذكر منها على سبيل المثال: طريقة

[1]–عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، ص60.

[2]–الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مطابع هيدلبرح، بيروت، د(ط، س)، ص597.

[3]–أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط11، 2000، ص27.

[4]–ولتر ستيس، المرجع سابق، ص71.

[5]–فراس السواح، موسوعة تاريخ الاديان،تح:عبد الرزاق العلي ومحمود،ص184.

(كارما مارغاKarma Marge) وهي طريقة عملية تقوم على: "الإتباع المنهجي للطقوس والشعائر والواجبات الدينية التي تكسب المرء حسنات أكثر، أو كارما ايجابية"[1].بالإضافة إلى ذلك نجد مظاهر التصوف في الديانة الزرادشتية التي عرفت في منطقة إيرانعلىيد زرادشت (660ق. م)، حيث دعى زراديشت إلى التوحيدالخالصأيعبادة اله النور أهورامزدا عبر الاعتزال الايجابي أي دون إفراط والانشغال بالتأمل العقلي[2].

أما في الديانة اليهودية يقول عبد المنعم حفني:"ولم ترج الصوفية لدى اليهود لأن النسك ضد التهود أصلاً"[3]، تقوم الديانة اليهودية على عقيدة التهويد وتسمى الطريقة الصوفية عند اليهود "بالقباله"،وهي مذهب باطني وغنوص غايته الوصول إلى معرفة الله وهي السبيل الوحيد لخلاص الفرد والمجتمع[4].ويغلب على التصوف المسيحي الرهبنة حيث جاءت المعتقدات المسيحية ضد الديانة والمعتقدات اليهودية يوضح وهبة الزحيلي الفرق في قوله أن الديانة المسحية هي:"مجموعةمبادئ أخلاقية وروحية للحد من طغيان مادية اليهود"[5]، وهكذا وعلى خلاف التهود فإن المسيحية ترسم طريق في الترقي الروحي يقوم على فكرة الخلاص من العالم المادي عن طريق الخوف والرهبنة.

أما التصوف الإسلامي فيتميز عن غيره في أنه يؤسس لخطاب فكري يتضمن البحث في عدة مجالات معرفية وفكرية وجمالية وأخلاقية وتأويلية،وقد شرح أحمد الكحلاوي خصوصية الخطاب الصوفي في الإسلام في قوله:"فإن التصوف في الإسلام يتمايز عن ذلك بالماهية من جهة كونه تأسيساً لخطاب ذي محدّدات معرفية،ورهانات فكرية،وهموم وجودية،ومناح جمالية تبدوا في أوجه كثيرة منها ذات"غيرية"مستقلة وتظهر هذه "الغيرية" المميّزة للنسق

---

[1]–فراس السواح،ص185.

[2]–إبراهيم محمد إبراهيم،الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها،مطبعة الأمانة،مصر،ط1985،1،ص177.

[3]–عبد المنعم الحفني،الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط1980،1،ص06.

[4]–عبد المنعم الحفني،المرجع نفسه،ص166.

*).

[5] –وهبة الزحيلي،الفقه المالكي الميسر،ج2،دار الكلم الطيب،بيروت،د(ط)،2010،ص493.

الصّوفي من خلال المنحى الشخصي الذي طبع التجارب الرّوحية لأعلام الفكر الصوفي في الإسلام"[1]،وعليه فإن التجارب الصوفية في الإسلام ليست مجرد تجارب تشرح نزوع إنساني نحو المطلق كما عرفت به الأديان الأخرى بل خطابات ذات تشكيلة متعددة.

يعرف أبي يحي زكريا الأنصاري(823هـ-926هـ) التصوف في قوله:"التصوف علم يعرف به أحوال تزكية النفوس،وتصفية الأخلاق،وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"[2]،اتخذ عدة مراحل وتطوراتتميزالطور الأول بالنشأة والميلاد اتخذ طابعاً عملياً يستند إلى تفسير القرآن الكريم وآياته التي تدعوا إلى التخلي عن الحياة الدنيوية من أجل الفوز بالسعادة والجنة في الحياة الأخروية،فسمي بالزهد تجلت مظاهره الأولى في حركات الزهد Ascèticisme التي انتشرت في العالم الإسلامي مابين القرنين الأول والثاني[3]،حيث ومن أشهر ممثلي هذا الاتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم وجماعة السلف الصالح The good Predecssors من الصحابة والتابعين،كما مثله أحسن تمثيل أصحاب الصفةThe Mendicant Preachers،عرفه ابن خلدون(733هـ-808هـ) الزهد الإسلامي في قوله:"العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى،والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها،والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لّذة ومال وجاه،والانفراد عن الخلق في

[1]-محمد الكحلاوي،مقاربات وبحوث في التصوف المقارن،دار الطليعة،بيروت،ط2008،1،ص07.

[2] -القشيري،الرسالة القشيرية،ج2،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،مصر ،د(ط)،1940،ص08.

[3]- ابن خلدون،المقدمة،ص586.

الخلوة للعبادة "[1].ثم تفرع عن الزهد الاسلامي مدرسة أخرى سميت الأولى باسم التصوف الديني والثانية التصوف الفلسفي.

أولاً: السعادة في مدارس المشرق الإسلامي:

المدرسة البغدادية (الجُنيد):

غلب على أعلام المدرسة البغدادية اتجاه التصوف الديني ويُطلق هذا الاصطلاح للدلالة على الاتجاه الصوفي الذي أخذ بالمصادر الإسلامية، وساد في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري، لهذا سمي أعلامه بمتذوقي الدين الإسلامي، ويشير عرفان عبد الحميد فتاح إلى تعريفه في قوله: "تفسير ذوقي للإسلام ومصدريه الكبيرين: القرآن الكريم والسنة النبوية في ضوء العقل لا فوق حدوده"[2]، وبالتالي يمكننا القول أن التصوف الديني هو خطاب فكري يستمد مقوماته وخصائصه من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

يعرف التصوف الديني بأنه: "رعاية حسن الآداب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها. حريصا بذلك على النجاة"[3]،وبطبيعة الحال فهو امتداد طبيعي للزهد الاسلامي،غير أنه يتميز عنه بخصائصه المتمثلة فيتجاوزه لعامل الخوف الشديد الذي صاحب الرعيل الأول من الإسلام،حيث كان للزهاد المسلمين اتجاه قوي نحو رفض الحياة الدنيوية والتوجه نحو الحياة الأخروية عن طريق التقليل من الملبس والمسكن والمأكل، هذا الاتجاه اختفى تدريجياً مع أعلام المدرسة البغدادية نتجية اهتمامهم الجدي بالبحث في كيفية النجاة في الآخرة عبر العمل على اصلاح السلوكات،وبرزالاهتمام بالتفكر والكتابة في أحوال النفس والقلب والبحث في الأحوال

[1]–ابن خلدون،المقدمة،ص584.

[2]–عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوُّرها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص18.

[3]–ابن خلدون، شفاء السائل، تح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1996، ص54.

والمقامات[1]، وتبعاً لهذا الاهتمام برزت عدة كتابات في هذا المجال، حيث كتب الأسد بن الحارث المحاسبي البغدادي (170هـ-243هـ) كتابه (الرعاية لحقوق الله) وهو من الزهاد وأهل التجرد لله أشتهر باهتمامات الكبيرة بمجال رياضة النفس حتى لقب "بالمحاسبي"، جمع في مذهبه الصوفي بين علوم الظاهر والباطن وبالاستناد إلى القرآن الكريم والسنة النبوية[2].

ونلتمس أولى مظاهر التصوف الدينيفي تصوف أبو القاسم الجُنْيد (ت215هـ-298هـ) الذي لقب بسيد الطائفة في هذا المجال،واعتمد في مذهبه الصوفي على أصول الدين الإسلامي (القرآن الكريم واللسنة النبوية) ومدافعاً عنه في قوله: "مذهبنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة"[3]، حيث قد ثبت أنه كان شديد الالتزام به متفقهاً في الدين وعلومه الشرعية ظاهراً وباطناً في قوله: "من لم يتفقه في الدين ويحفظ القران ويكتب الحديث لا يُقتدى به"[4]، وقد تأثر في مذهبه بآراء أبو القاسم القشيري وابن خلكان عن خاله السّريَّ السَّقطي (160هـ-253هـ) والحارث المحاسبي (170هـ-243هـ).

ومن أهم القضايا التي تناولها قضية التوحيد حيث لما سئل عنه قال معرفاً به: "إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[5]،أي تنزيه الذات الإلهية عن الذات البشرية من غير تأويلات، كما يعتمد تصوفه على إتباع منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى آثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته والتزم طريقته، فإن طرق الخيرات

---

[1]-أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط3، د(س)، ص112.

[2]-ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، م1، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1978، ص373.

*نسبة إلى مدينة بغداد، يعرف الأصبهاني بغداد فيقول: " بغداد وبغذاذ-بمهملتين ومعجمتين وتقديم كل منهما -وبغذانوبغذين ومغذان أسامي لمدينة السلام"(الأصبهاني، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، ج1، المطبعة الحيدرية، طهران، د(ط)، 1390، ص284).

[3]-القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، ص20.

[4]-عبد المنعم حفني، الموسوعة الصوفية، ص106.

[5]-القشيري،ج2، االمرجع نفسه ، ص03.

كلها مفتوحة عليه"[1]، وهذا ما يدل على أن تصوفه ديني وليس عقلي هذا على الرغم من أنه أهتم بقضايا علم الكلام إلا أنه لم يكن مغالي في تفكيره بل التزم حد الوسطية فيه .

كما يقوم تصوف الجُنيد على أساس الممارسة العملية لأخلاق حيث لما سئل عن التصوف ومعناه لديه قال: "لخروج عن كل خلق دنى، والدخول في كل خلق سني"[2]، وهنا عرفه باعتباره علماً لأخلاق غايته رياضة النفس وتهذيبها من الرذائل الأخلاقية وتحليتها بالفضائل الأخلاقية ليتحقق بها السمو إلى مقام التوحيد الخالص، أما الثاني في قوله: "هو أن يميتك الحقّ عنك، ويحييك به"[3]، وبناءاً على ما سبق ذكره يمكننا أن نخلص إلى أن السعادة عند الجُنيد في التوحيد القائم على أصول الدين الإسلامي (الكتاب والسنة) مصدراً لها، ومن طريقة التوحيد القائمة على امتثال لأمر الله تعالى وفي ممارسة الزهد وفي التزام بالحياة الأخلاقية الفاضلة واجتناب حياة الرذيلة عن طريق العقل والشرع.

وكذلك نجد من أشهر ممثليه هذا الاتجاه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروري الأنصاري (396هـ-481هـ) الذي كتب في كيفية السلوك إلى الله، منى خلال كتابه (منازل السائرين إلى الحق المبين) والذي تضمن شرحاً مفصلاً لمراحل السير إلى الله وخطواته، حيث قسم منازل الطريق إلى عشرة أقسام كل قسم تناول فيه عشرة موضوعات والأقسام هي: قسم البدايات، الأبواب، المعاملات، الأخلاق، الأصول، الأدوية، الأحوال، الولايات، الحقائق، وأخيراً قسم النهايات.

كما كان له اهتمام بقضية الفناء حيث عرفه بأنه مجرد فناء عن الغيرية وعن السوى، أي لا يصل إلى درجة الفناء كما تخيله التصوف في الغرب الإسلامي والذي يقود إلى القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود،وقد بين الذهبي في (تذكرة الحفاظ) عن مقصود أبو

---

[1]-السلمي، الطبقات الصوفية، المرجع السابق، ص49.

[2]-ابي النعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقة الأصفياء، م1، مطبعة السعادة، مصر، د(ط)، 1932، ص22.

[3]-أبي إسماعيل الهروي، منازل السائرين إلى الحق المبين، دار التركي للنشر، تونس، د(ط)، 1989، ص12.

إسماعيل الهروري بالفناء فقال: "ولا ريب أن في منازل السائرين أشياء من محط المحو والفناء وإنما مراده بذلك الفناء والغيبة عن شهود السوى ولم يرد عدم السوى في الخارج"[1]، وهذا ما يدفعنا إلى القول أن للتصوف المدرسة البغدادية نظرة تعبدية تقتصر على مشاهدة الذات الإلهية والفناء والمحبة.

ب. الإشراق منبع السعادة عند السهروردي:

ظهرت في المشرق الإسلامي وبالتحديد في بلاد فارس في أعقاب القرن السابع عشر الهجري أول مدرسة صوفية إشراقية على يد شهاب الدين السهروردي (ت587هـ) [2]، كما كان لها امتدادات إلى غاية المغرب الإسلامي، حيث تأثر بها ابن مسرة الأندلسي (883م-931م)[3]، تجمع في آرائها بين مجالين مختلفين وهما التصوف والفلسفة، كما أنها تعتمد على نظرية في المعرفة تستند إلى فكرة الإشراقIllumination الذي يجمع بين التطهير الروحي والتأمل العقلي،حيث يعرف الإشراق بأنه: "ظهور الأنوار العقلية ولمعانها بالاشراقات على النفس عند تجردها"[4]، أسس السهروردي لفلسفته الاشراقية في مؤلفه الشهير (حكمة الإشراق) عام (532هـ/1186م) و(هياكل النور).

ويتضح من خلال مؤلفاته (حكمة الإشراق) و(هياكل النور) نظريته في المعرفة التي تعتمد أساساً على تطهير الباطن من أجل تقلي المعارف النورانية، حيث أن التصوف الاشراقي يختلف كثيراً عن التصوف الذي ساد في العالم الإسلامي في مرحلته الأولى الإسلامي في شقه السني، وقد أثبت نيكلسون هذه الحقيقة في قوله: "أن التصوف الاشراقي mysticism theosophical –أعنى التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع–قد ظهر ووصل إلى درجة

---

[1]–الذهبي، تذكرة الحفاظ، مطبعة دائرة المعارف النظامية،القاهرة، اط1، 1916، ص355.

[2]–إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية المنهج وتطبيقه، المرجع السابق، ص59.

[3]–محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الانجلوا المصرية، القاهرة، ط1، 1959، ص39.

[4]–محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص25.

عالية من التطور في نصف القرن الذي وقعت فيه خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل–أي بين سنة 198، 247هـ"[1].

جدر الإشارة إلى أن نظرية الوجود عند ممثلي الاتجاه لاشراقيي تقوم على"اعتبار النور المبدأ الخالص للوجود بأكمله"[2]، حيث يبدوا السهروردي في كتابه (حكمة الإشراق) متأثراً بالمرجعية الفلسفية وبالتحديد أراء المدرسة المشرقية الزرادشتية والفارسية حول الأنوار والظلمة التي تنتمي إلى الأصول اليونانية وذلك من خلال ما ورد في مؤلف أرسطو طاليس (الاثولوجيا أو الربوبية) وكذلك كتاب أفلوطين (التسوعات)، وإن كانت هذه الثنائية من صنع الفكر الفارسي، والمرجعية الدينية الإسلامية حيث تأثر كذلك بكتابات الغزالي (مشكاة الأنوار) وبالقرآن الكريم وتحديداً في الآية الكريمة من سورة النور[3]، في قوله تعالى:﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ**﴾**[سورة النور، الآية: 35].**

وفي السياق نفسه أثبت أبو الوفا التفتازاني تأثير المدرسة الافلوطنية على السهروردي في قوله: "كان لنظرية أفلوطينالسكندرى في الفيض، وترتب الموجودات عن الواحد أو الأول، أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردي المقتول"[4]،وعليه فقد تحدث السهروردي في (حكمة الإشراق) و(هياكل النور) عن المعرفة النورانية والنفس والسعادة، وبحث في حقيقة النفس الإنسانية وصدورها وتفسير العالم والموجودات كلها عن طريق الإشراق، وبالتالي ففكرة السعادة من حيث ارتباطها بالنفس هي الأخرى منبعها الأنوار والاشراقات الإلهية.

تأثر الإمام السهروردي بنظرية النفوس الفلسفية وحاول تطبيقها على تصوفه ونظريته في النبوة ،نلتمس هذا الموقف في السابع في باب النبوّات من (هياكل النور) وكيفية

---

[1]– نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه،مطبعة لجة، القاهرة، د(ط)،1998 ، ص13.

[2]–محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه، ص23.

[3]–محمد علي أبوريان، المرجع نفسه، ص34.

[4]– أبو الوفا الغنيمى التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي،دار الثقافة، القاهرة، ط3، د(س)، ص33.

الاتصال عن طريق الفيض الإلهي من النفوس الفلكية إلى النفوس الناطقة في قوله:"إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوى البدنية ومشاغلها فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضَعُف سلطان القُوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهو، تتخلص أحيانا إلى عالم القُدُس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقَّى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركتها وبلوازم حركاتها وتتلقّى منهم المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش"[1].

من الممكن أن نستخلص مضمون فكرة السعادة عند السهروردي على أنها فعل للنفس يتم عن طريق الإشراق الذي يفيض من الله في شكل أنوار على النفس مدام أن العالم كله والموجودات قد صدرت عن الله بالإشراق والفيض فالنفس كذلك تصل إلى سعادتها بالإشراق الدائم من الله. الذي اثبت فيه عن وجود نمط من المعارف الحكمية التي يتلقاها العارف المتجرد من عالم الظلمة والملتحق بعالم الأنوار والملائكة النورانية، عن طريق الإشراق والفيض وبالتالي حكمة الإشراق تُعنى بوضع نظرية في الحكمة الإلهية عن طريق الإشراق.

ج. الحب الإلهي قمة السعادة عند رابعة العدوية:

في غضون القرن الثاني إلى الثالث الهجريين انتقل مفهوم التصوف الإسلامي في تطبيقاته من حيث العبادة والتنسك إلى مستوى آخر، إذ لم يعد مقام الخوف وحده دافعاً للقيام بالعبادات الروحية قصد الوصول إلى الجنة والسعادة، بل قامت نظرية جديدة تستند إلى اعتبار الحب أساس لبلوغ السعادة في الآخرة، وهذه النظرة الجديدة تأسست بناءاً على وقوف بعض مفسري القرآن الكريم على الآيات الداعية إلى المحبة بين الله والعباد كمثل قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُم تُحبُّونَ الله فَاتَّبعُوُني يُحْببكُم الله** ﴾[سورة آل عمران، الآية: 31]، وقوله كذلك: ﴿**يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**﴾[سورة البقرة، الآية: 165]،

*انتهى السهروردي من كتابة مؤلفه "حكمة الإشراق" في شهر جمادى الآخرة من سنة 582هـ(كشف الظنون، ج1، ص684).

[1]–السهروردي، هياكل النور، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1335، ص44.

فاتخذوا منها أساس لحياة روحية قائمة على عبادة الله بالحب بدل من عبادته خوفاً ومن أشهر ممثلي هذا الاتجاه رابعة العدوية (ت135هـ)[1].

برزت شخصية رابعة العدوية (ت135هـ) في مدينة البصرة وهي المعروفة"بأم الخير، بنت إسماعيل البصرية، مولاة أل عتيك"[2]، لقبت بشهيدة العشق الإلهي، كما يرجح بعض المؤرخين إلى القول أنها أشهر ممثلي مدرسة الحب الإلهي في بغداد، في حين أن هذا المصطلح يعني الحب الإلهي كان له انتشار في العالم الإسلامي قبل رابعة العدوية، وبلغ ذروته في القرن الثالث الهجري مع الحارث المحاسبي (ت234هـ)، أبو القاسم الجنيد (ت298هـ)، وذو النون المصري (ت245هـ)، أبو يزيد البسطامي (188هـ-260هـ)[3].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن مفهوم الحب قبل ظهور شخصية رابعة العدوية: "كان في حقيقته من الوسائل للظفر بالجنة الروحية"[4]، وهذا الفهم الاعتيادي نلتمسه عند المسلمين كالفقهاء والمتكلمين أي كان وسيلة لغاية أهم وهي الفوز بالجنة والنجاة من النار، لكن معها تحول المفهوم إلى معنى أخر وهو الحب في ذاته المنزه عن الأغراض والاعتبارات الشخصية، فخرج على يدها معنى الحب إلى التنزيه المطلق، في قولها: "ما عبدته خوف من ناره ولا طمعا في جنته"[5]، وعبر آرائها على هذا النحو فقد رسمت الطريق إلى السعادة في المحبة الصادقة لله، وبذلك طورت رابعة العدوية مفهوم الحب الإلهي إلى الاشتغال بجمال المحبوب والتعشق بصفاته وأسمائه الذي مثل لها قمة السعادة الروحية في دنياها، بدل من النظر إليه كوسيلة لنيل المراد وهو الجنة، ومن أشعارها التي نظمتها في هذا السياق قولها المشهور: "اللهمَّ إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فألقني فيها، وإن كنت أعبدك طمعاً

[1]-أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د(ط، س)، ص199.
[2]-ابن الملقن، طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994، ص408.
[3]-أبو العلا عفيفي،المرجع نفسه، ص200.
[4]-زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، مطبعة الرسالة، مصر، ط1، 1938، ص47.
[5]-أبو العلا عفيفي، المرجع نفسه، ص199.

في جنَّتك فاحرمنيها، وإن كنت أعبدك لوجهك الكريم، فلا تحرمني من رؤيته"[1].وهنا ينبغي لنا القول أن عبادة الخائف غرضها الفوز بالجنة ونيل الأجر والثواب كأنه أجير إنما يعبد الله لأخذ الأجرة والله يؤتيه أجره، لكن عبادة المحب الله يتحقق فيه مقام الإخلاص المطلق الله لأنه يعبده لأنه يستحق العبادة وبهذا يحصل التنزيه المطلق والتوحيد الكامل[2].

وفي الإشارة إلى معنى الحب والمحبة عند رابعة العدوية فقد نظمت أشعاراً بليغة وقوية في كلماتها ومعانيها في وصف حبها لله وشوقها للقاء به ومن ضمن أشعارها في قولها: "أحبك حبين: حب الهوى ****وحباً لأنك أهل لذاكا

فأمّا الذي هو حّب الهوى**** فذِكرُ شُغِلت به عن سواكا

وأمّا الذي أنت أهلُ له**** فكشفُك الحُجب حتى أراكا

فما الحمد في ذا ولا ذاك لى**** ولكن لك الحمد في ذا وذاكا"[3].

ونظيراً لما قدمته رابعة العدوية في مجال المحبة الإلهية يتجلى التحول الجذري الذي أحدثه مفهوم المحبة على نظرية السعادة الصوفية، حيث لم يعد الخوف والبكاء سبيلاً إلى السعادة، بل إن الفوز بالسعادة الحقيقة لدى الصوفية لا يكتمل حتى يبلغ الصوفي قمة العبودية عن طريق الحب والخضوع لله في قول ابن قيم الجوزية: "فإن العبودية هي كمال الحبُ والخضوع"[4]، ولأن المحبة بين البشر غالباً ما تكون لأسباب وأغراض يأمل المحب بلوغها، وقد تنقضي بانقضاء المصلحة لكن المحبة الإلهية تختلف عن المحبة البشرية لأنها شعور قوي لا ينال بسهولة وهو شعور دائم متحقق لذاته منزه عن المصلحة، ولهذا فهي أكمل المشاعر المفضية إلى السعادة التامةلهذا كانت هدف الصوفي.

---

[1]–أبي إسماعيل الهروي، منازل السائرين إلى الحق المبين، دار التركي للنشر، تونس، د(ط)، 1989، ص10.

[2]–أبي إسماعيل الهروي، المرجع نفسه، ص10.

[3]––عبد المنعم الحفني، العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونيين، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1991، ص193.

[4]–ابن قيم الجوزية، الداء والدواء، دار كوكب العلوم، الجزائر، د(ط)، 2023، ص274.

2-: فكرة السعادة في مدارس الغرب الإسلامي:

كان انطفاء شعلة الفلسفة في المشرق الإسلامي على يد أبي حامد الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة)، أحد أهم العوامل الأساسية في انتقالها إلى المغرب الإسلامي، فتلقفها جماعة من الفلاسفة أمثال ابن باجةIbn Bajja * (487هـ-533هـ) وابن طفيل (505-581هـ) وابن رشد (520-595هـ) [1]، وعليه فإن الفكر المسيطر على فلاسفة وعلماء المغرب الإسلامي، قد تشبع بجرعات قوية من فيض الفلسفة إلى الحد الذي انحرفت فيه الاتجاهات الفكرية الإسلامية إلى تغليب الفلسفة (العقل) على الدين، والمحاولة جاءت بعد ميل أعلامها إلى توظيف أراء فلسفية دخيلة في فهم الدين الإسلامي، مما أدى إلى ظهور نزعة فلسفية قوية أثرت بشكل كبير على الاتجاهات الدينية ومن بينها المدارس الصوفية نذكر منها على سبيل المثال: مدرسة ابن مسرة ومدرسة ابن سبعين الصوفية ومدرسة الحسين ابن منصور الحلاج وأخيراً مدرسة محي الدين ابن عربي.

أ. مدرسة ابن مسرة:

اشتهر ابن مسرة الجبلي(269هـ-319هـ) بمذهبه الصوفي المتفلسف في الأندلس بالمغرب الإسلامي، أخذ أصول مذهبه الصوفي بالجمع بين عدة تيارات فلسفية وصوفية إسلامية وأخرى غير إسلامية، فمن ناحية تأثره بالفلسفة اليونانية فقد أخذ من فلسفة أنباذوقليس الطبيعية ومزجها بالآراء الغنوصية* للمدرسة الافلوطينية[2]، كما تأثر كذلك بالمذاهب الباطنية المنتشرة في المشرق العربي الإسلامي، وهو ما صرح به عمر فروخ في

*عُرف ابن باجة في الأندلس بكتابه (تدبير المتوحد)الذي تضمن شرح لنظرية الاتصال بين العقل المستفاد والعقل الفعال(جورج طرابشي، معجم المناطقة والفلاسفة، ص18).

[1]-حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، بيروت، ط2، 1986،ص73.

*الغنوصية: هي اتجاه فكري يرى أن الوجود يتأسس على الثنائية أي يوجد اله الخير(ونور) واله الشر(والظلمة)(صابر طعيمة، مرجع سابق، ص48).

[2]-محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة-الفرق الإسلامية وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د(ط)، 1990، ص315.

قوله: "ولعل أول المفكرين العقليين في الأندلس محمد بن عبد الله بن مسرّة (ت318هـ)، وكان ميالاً إلى أراء الباطنية يمزجها بالآراء الإسكندرية حيناً وبالآراء الطبيعية المتأخرة مما نسب إلى انبذقليس حيناً أخر"[1]، وكتب وفق ميوله الباطنية أشهر مؤلفاته وذلك بالنظر إلى حجم تأثيراتها الكبيرة على الأندلسيون، فالأول كتاب (التبصرة) والثاني كتاب (الحروف)، بالإضافة إلى هذين الكتابين له كتاب (توحيد الموقنين)، الذي جمع فيه زبدة أعماله المتمثلة في أرائه الدينية والفلسفية كفكرة الألوهية والصفات وحديثه عن النبوة متأثراً في ذلك بآراء الفارابي حولها[2].

تأثر بفكر اليونان من عدة جوانب فأخذ عنهم القول بتمايز النفس عن الجسد، بخلود النفس وأن النفس من عالم الإلهي هبطت إلى العالم الأرضي نتيجة للخطيئة التي ارتكبتها، وأنها تعيش في عالمها الأرضي شقية، ولكي تعود لتنعم بالسعادة التي عرفتها من قبل عليها أن تتحرر من عالمها الأرضي وتكفر عن خطيئتها عن طريق التطهير الجماعي، وذلك بتكوين جماعات سرية من الأتباع، يقودها إمام يكون بمثابة المرشد الروحي، وقد كان أمام مدرسة ابن مسرة إسماعيل بن عبد الله الرعيني[3]،ومن هنا فإن مدرسة ابن مسرة كانت من أهم المصادر التي روجت لفكرة الامام والقطب الروحاني العارف والمصلح والمرشد للجماعات، والتي كان لها تأثير على ابن عربي لاحقاً.

[1]–عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص588.

[2]–محمد علي أبوريان، أصول الفلسفة الاشراقية لشهاب الدين)مرجع سابق، ص40.

[3]–المرجع نفسه، ص317.

مدرسة ابن سبعين الصوفية:

عرف ابن سبعين عبد الحق ابن إبراهيم ابن محمد بن نصر قطب الدين[1]، في المغرب الإسلامي، حيث عاش بالأندلس في القرن الثالث عشر من أشهر ممثلي الاتجاه الصوفي المتفلسف، يتخذ من نظرية الفيض أساساً لتصوفه[2]، كما أُشتهر بتوحيده على طريقة ابن عربي في وحدة الوجود وقد عبر عن موقفه حول النظرية في كتبه أهمها: كتاب (بد العارف) وكتاب (الإحاطة)[3]، وفيهما يظهر اتجاهه الصوفي المتفلسف حيث سلك ابن سبعين في طريقته الصوفية مسلك خاص يعتمد على التجرد لله عن طريق العبادة والغاية من ذلك الوصول والتحقق به على الحقيقة وبالعلم والمعرفة معاً في قوله: "الصوفي هو العالم بالله العارف به الواصل لغاية الإنسان السعيد على الإطلاق"[4]، ولهذا كان السعيد عنده هو الصوفي، ونلاحظ هنا أن ابن سبعين يعتبر أن السعادة في الجمع بين العبادة التي منطلقها العلم والمعرفة فهو لا يأخذ بطريقة الزهد والمجاهدة أو الارتياض الروحي وسيلة.

كما يتفق ابن سبعين مع غيره من العلماء والفلاسفة على أن السعادة مطلوب الجميع لكنه يرى أن فهم الناس لمعناها متفاوت في قوله: "ولكل إنسان سعادة خاصة وإدراك خاص من السعادة قريب من جهة بعيد من جهة أخر"[5]، ولهذا يقترح أن يكون الاهتمام بها موجه أولاً لإدراك ماهيتها ثم توجيه العقل نحو البحث في أفضل الأشكال المناسبة لها، لأنه من وجهة نظره ليست كل السعادات جديرة بالبحث والاهتمام ولأنها متفاوتة على قدر مدة حيازتها ولهذا فهو يفضل السعادة الأخروية على السعادة الدنيوية لأنها فانية.

---

[1]–إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الذيل عن كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، منشورات مكتبة المثنى، العراق، د(ط، س)، ص115.

[2]–إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية المنهج وتطبيقه، ص62.

[3]–عبد المنعم حفني، الموسوعة الصوفية، مرجع سابق، ص95.

[4]–محمد العدلونيالادرسي،المرجع السابق ص105.

[5]–المرجع نفسه، ص122.

تقوم نظريته في السعادة على أساس ميتافيزيقي فلسفي حيث يعتقد أن الله باعتباره خالق الكون الذي فاض وصدر عنه العقل الفعال المحرك والمسير للكون والموجودات، وبفضله فاضت النفوس البشرية التي تستمد حركتها منه، وعليه فهي دائماً ما تتشوق لاتصال به لكن وجودها في العالم الأرضي وارتباطها بالجسد حال دون ذلك، فإذا ما عادت النفس لاشتغال بالتفكر والنظر فاضت عليها المعرفة الكاملة والسعادة. وبالتالي فالسعادة عند ابن سبعين فيض من الله عبر العقل الفعال على النفس البشرية التي ارتاضت بالفكر والتأمل في العالم العقلي[1].

كما يجمع ابن سبعين بين لفظ السعادة والخير فيقسم الخير إلى ثلاثة أقسام وهي: "خير يراد لنفسه ولا يراد لغيره، وخير يراد لنفسه ويراد لأجل غيره، وخير يراد لغيره ولا يراد لنفسه ولا في وقت من الأوقات"[2]، ولتوضيح أكثر فالخير الأول: خير في ذاته وهو خير مطلق وهو الله، الخير الثاني: خير يجمع بين الخير في ذاته ولغيره كطلب العلم به والولاية، وأخيراً: الخير الذي يطلب لغيره كشرب الدواء المر لغرض لنيل الراحة، ثم يقرر بعد هذا التقسيم أن السعيد والعاقل من اختار طريق الخير في ذاته أي الخير الأخروي المتمثل في القرب من الله[3].

كما نجد أن مفهومها عنده ارتبط بنيل الخير الذاتي أو الخير في ذاته في قوله: "السعادة مع العلم والهداية ورضوان الله والسمع والطاعة وما تضمنه القدر من الخير المحض"[4]،يمكننا القول أن السعادة من منظور ابن سبعين في الجمع بين الحياة الروحية القائمة على الطاعة والعبادة لله تعالى وطلب العلم والتزود به، وأخيرا يمكننا القول أن

---

[1]–عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967، ص551.

[2]–محمد العدلوني الإدريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص103.

[3]– المرجع نفسه، ص103.

[4]–محمد العدلوني الإدريسي، المرجع السابق، ص103.

السعادة عند ابن سبعين عقلية تستند إلى الفكر والنظر، ومن هذا المنطلق فهي تقتصر على: "مجرد اتصالنا بالعقل الفعَّال وارتباطنا به ارتباطاً روحياً معنوياً"[1].

مدرسة الحسين بن منصور الحلاج:

برز الحسين ابن الحلاج المنصور* (244هـ-309هـ) في بلاد فارس، وقد عرفت بلدته باسم"البيضاء"، سلك بها مسلك الصوفية وعمره أنداك لا يقل عن ستة عشر عام، تعلمه على يد المتصوفان سهل التستري وأبو القاسم الجُنيد[2].

يعتمد في تصوفه على أراء النساك اليهود في قولهم بالحلول*،التي ترجع إلى المعتقد اليهودي القائل في زعمهم أن:"الله خلق آدم على صورته"، وهذا ما صرح به أبو العلا العفيفي في قوله: "فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على الصورة الإلهية، بنى على هذا الأثر نظريته في الحلول مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت، وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء"[3]، حيث وظف الحلاج عقيدة اليهود هذه في التعبير عن الطبيعة الثنائية القائمة على الاتحاد وحلول بين (بالناسوت) والأخرى (باللاهوت) وكلاهما متمايزتان عن بعضهما البعض، لكن وفق منظور الحسين ابن الحلاج قد يجتمعان عن طريق الحلول فيحدث بينهما الامتزاج فتحل الذات الناسوتية في الذات اللاهوتية بمقتضى ما ينص عليه الحديث.

---

[1]-إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية المنهج وتطبيقه، المرجع السابق، ص63.

*الحسين بن منصور الحلاج من أشهر صوفية الإسلام ولد في البيضاء وله عدة مصنفات من بينها الطواسين أو طاسين الأزل والالتباس(أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية،، ص103).

[2]-أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، ص69.

[3]-ابن عربي، فصوص الحكم، تر: أبو العلا عفيفي، ج1،دار الكتاب العربي،بيروت،د(ط،س)، ص35.

ومن هذا الجانب يعتقد الحلاج في السعادة المؤسسة على فكرة التوحيد عن طريق الاتحاد والحلول بين الذات الإلهية والذات البشرية، وقد ذكر أحمد أمين إحدى الأقوال للحلاج في معنى الناسوتيةوالاهوتية في قوله: "فإن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية، وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، فلاهوتيتك مسؤولة عن ناسوتيتي، غير مماسّة لها"[1]، فالإشارة هنا لمعنى اللاهوتية والناسوتية من جهة كونهما ذاتين منفصلتين عن بعضهما البعض،وتعني الناسوتية من وجهة نظره قيام العبد لله وأما اللاهوتية فهي قيام الله للعبد، وهما منفصلان في الحقيقة.

وقد ذكر محمد موسى المقصود بالحلول في قوله: "تنازل الله–إن صح هذا التعبير–فيحل في بعض المصطفين من عباده"[2]، ينجم عن هذا الاعتقاد تجسيد لمذهب في التوحيد، وهو بعبارة أخرى نهاية معراجه إلى مقام السعادة، فالنهاية عند الحلاج تعنى بلوغ التوحيد على نمط الحلول بأن تحل ذات الله في ذات الإنسان وتصير الذاتيين واحدة لا ذاتيين مستقلتين.

[1]–أحمد أمين، المرجع السابق، ص74.

[2]–محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص240.

الفصل الثالث

السعادة في تصوف أبو حامد الغزالي

المبحث الأول: حياة الغزالي وعصره وثقافته

المبحث الثاني: السعادة وتجربة الحياة الفلسفية عند الغزالي

المبحث الثالث:السعادة وطريق الارتياض الروحي

المبحث الرابع: مكانة السعادة الأخروية في خطاب الغزالي الصوفي:

الفصل الثالث: السعادة في تصوف أبو حامد الغزالي

المبحث الأول: حياة الغزالي وعصره وثقافته

1- حياة الغزالي وعائلته:

يعتبر أبو حامد الغزالي من الشخصيات المشهورة في العالم الإسلامي وفي ثقافات الغربية، ومن أجل ذلك كان اهتمام الباحثين بتراثه، حيث خصص له المستشرق الأمريكي صمويل مارينيوس زويمر Zwemer Samuel Marinus(1867-1952م)، كتاب تناول فيه تجربة حياته بعنوان (الغوَّاصُ والألئ، أو ترجمة حياة حجة الإسلام الغزالي)وكتب عنه تقي الدين السبكي(ت771ه) في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى)في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى وكتب عنه عبد الكريم العثمان كتابه (سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه)، تطرق فيه لحياة الغزالي بالتفصيل مولده ونشأته ورحلاته وتجاربه العلمية والعملية، هذا ويوجد العديد من الكتابات والمقالات والأعمال التي اعتنتبحياته وسيرته ألفها القدماء والمعاصرين.

كنيته محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسّي* أبو حامد الغزَّالي**، فارسي الأصل ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة[1]، ينتمي إلى عائلة ميسورة الحال ولم تكن مشهورة آنذاك، وهذا ربما ما جعل الأخبار عنها منقطعة، لأن المراجع لا تذكر تفصيلات حول الموضوع وإنما تكتفي بسرد حياته من بعض الجزئيات، هو ابن رجل صالح فقير يعمل في دكان صغير لغزل الصوف وبيعه وهو المصدر الوحيد لرزق عائلته[2]، أما عن أمه فلم يأتي

*الطوسي: "بظم الطاء المهملة وسكون الواو وبالسين المهملة نسبة إلى طوس وهي ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين احدهما: طابران، والأخرى نوقان"(الاصبهاني، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، المطبعة الحيدرية، طهران، د(ط)، 1390، ص276).

**وردت عدة تفسيرات حول تسمية الغزالي، حيث يرى البعض أنه إذا كانت التسمية بفتح الغين والزاي المشددة وبعد الألف لام- كانت النسبة إلى الغزال مهنة أبوه وإذا كانت بالتخفيف فالنسبة إلى غَزالة قرية بطوس(اللباب في تهذيب، المرجع السابق، ص379). وقد ذكر ابن خمسين رأي أخر عن نسبة التسمية على لسان الغزالي قال فيه: "الناس يقول لي الغزَّالي، وإنما أنا الغَزّالي منسوب إلى قرية يقال لها: غزالة" (شمس الدين الذهبي، نزهة الفضلاء وتهذيب سير أعلام النبلاء ،بيت الأفكار الدولية،د(ط)،2004، ص1360).

[1]-السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص191.

[2]-السبكي،المرجع السابق،ج192،6.

ذكرها في المصادر عدى ما ذكره زويمر في قوله: "فلا نعلم عنها شيئاً سوى أنها عاشت بعد زوجها ورأت عيناها شهرة ولديها في بغداد"[1]، وذكرت المصادر أنه كان له أخ اسمه أحمد بن محمد ويدعى أبو الفتح الغزالي الطوسي، أشتهر وعرف بصلاحه وكان من أهل الكرامات والإشارات توفي سنة520هـ[2]، وقال عنه السبكي أنه: "كان واعظا، تنفلق الصُّم الصخور عند استماع تحْذيره، وتُرْعَد فرائصُ الحاضرين في مجالس تذْكيره[3].

تربى الغزالي وأخوه تحت رعاية أحد أصدقاء والده وهو رجل متصوف من الصالحين كفله وأخوه فترة من الوقت إلى غاية نفاد مالهما فقال لهما: "إني قد أنفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من أهل التجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة، فإنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ففعلا ذلك"[4]، فكانت وصية الرجل الصالح تمهيداً لبداية رحلة الغزالي وأخوه أحمد إلى طلب العلم.

حياته الفكرية والعلمية:

يعتبر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (450هـ-505هـ) Abu Hamid Al-Ghazali،أحد أكبر الشخصيات الفكرية والعلمية في العالم الإسلامي حيث كان الاعتناء المفكرين بتراثه وإعادة قراءته في كل عصر وحرصهم على فهم تجارب حياته الفلسفية والصوفية أحد العوامل المباشرة في انتشار فكره في الأقطار العربية والغربية، حيث ذكر أحمد فؤاد الأهواني عظمة الغزالي ومكانته الفكرية العالية وسط المسلمين وغيرهم في تقديه كتاب سيرة الغزالي لعبد الكريم العثمان فيقول: "حجة الإسلام أبو حامد الغزالي من أبرز

[1]-زويمر، الغواص والألئ أو في ترجمة حياة الغزالي، ص39.

[2]-ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص103.

[3] -السبكي،المرجع نفسه،ج6،ص193.

[4]-الزبيدي،اتحاف السادة المتقين، ج1، ص09.

الشخصيات في تاريخ الإسلامي-بل والعالمي-وأعظمها أثر في حياة المسلمين العقلية والسلكيّة على حدّ سواء"[1].

طلبه للعلم:

سلك الغزالي طريق العلم وهو لا يزال صغيراً فبدأ على حد قول عبد الكريم العثمان كغيره من العلماء بحفظ القرآن الكريم وبعض العلوم الأولية كالقراءة والكتابة والنحو والحساب، ثمأخذ في تعلم العلوم الشرعية كالفقه على يد الشيخ أحمد بن محمد الرَّاذكاني[2]، وغرضه من هذا كله كسب الرزق في قوله:"طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون ألاَّ لله"[3].

ثم رحل إلى مدينة جُرْجان ليتعلم على يد الإمام أبي نصر الإسماعلي، علَّق عنه«التعليقة» ثم رجع بعدها إلى طوس[4]، وفي الطريق حدثت له حادثة يخبرنا بها في قوله: "وقطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا. فتبعتهم، فالتفت إليَّ مقدمهم وقال: ارجع وإلا هلكت، فقلت له: أسالك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد على تعليقتي فقط فما هي بشيء تنتفعون به، فقال لي: وماهي تعليقتك؟ فقلت: كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها فضحك، وقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتحردت من معرفتها وبقيت بلا علم، ثم أمر بعض أصحابه فسلم إلي المخلاة، فقال الغزالي: هذا مستنطق أنطقه الله يرشدني به في أمري، فلما وافيت طوس أقبلت على الإشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي"[5]، ثم رحل إلى نيْسابُور، ولازم إمام الحرميْن الجويني، حتى برَع في فنون المذهب والخلاف والجدل والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة[6].

---

[1]- عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، تقديم، أحمد فؤاد الأهواني، دار الفكر دمشق، د(ط، س)، ص05.

[2]-السبكي، طبقات الشافعية، ص196.

[3]-المرجع نفسه، ص194.

[4]-الزبيدي، المرجع السابق،ج1، ص09.

[5]-الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج12، ص09.

[6]-السبكي، ج6،ص196.

وفي جمادى الأولى عام (473هـ)بدأ الغزالي بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد بطلب من الوزير السلجوقي نظام الملك[1]، وقد عرفت مجالسه التعليمية حضوراً كبير من قبل المتعلمين، عبر عن هذا في(المنقذ من الضلال) في قوله:"وأنا ممنوٌّ بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد"[2].

اشتغل بدراسة التصوف والعرفان، على يد أستاذهأبي علي بن محمد الفارمندي،فأخذ عنه أصول الطريقة الصوفية[3]،

[1]–اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج19، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص428.

[2]–الغزالي، المنقذ من الضلال، ص85.

[3]–ال ياسين،المرجع السابق، ص128.

مصنفاته:

تميز الغزالي بكثرة التأليف وتصانيفه بلغت الحد الذي دفع بعض المهتمين من العلماء والمفكرين إلى محاولة تصنيفها والكتابة حولها، حيث ذكر محمد بن إسماعيل الحضرمي لما سئل هل يجوز قراءة كتب الغزالي؟فقال: "محمد بن محمد بن محمد الغزالي سّيد المصنّفين"[1].

ومن أهم من كتب في تصنيف عبد الرحمن بدوي (مؤلفات الغزالي)،وصنفها البغدادي في كتابه (هدية العارفين)، وذكرهابحاجى خليفة في كتابه(كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)، وكل من تناول حياة الغزالي إلا وقد ذكر مصنفاته وهي: إحياء علوم الدين، أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار، أسرار المعاملات، الاقتصاد في الاعتقاد، إلجام العوام عن علم الكلام، أيها الولد، الأنيس في الوحدة، بداية الهداية في الموعظة، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تهافت الفلاسفة، جواهر القرآن، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، الذهب الإبريز، الرسالة اللدنية، روضة الطالبين وعمدة السالكين، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، كيمياء السعادة فارسي... وغيرها.

وقد ذكر أن العارف أبي العباس القسطلاني ألف كتاباً أثنى فيه على الغزالي فقال: "ومن نظر في كتب الغزالي وكثرة مصّنفاته وتحقيق مقالاته، وعرف مقداره، واستحسن أثاره، واستصغر ما عظم من سواه"[2]، ومن هنا يمكن القول أن عظمة الغزالي بلغت أفقي العالم العربي الإسلامي والغربي نظير أفكاره ومصنفاته العظيمة وأعماله في مجال الاصلاح.

[1]–اليافعي، مرآة الجنان، ج3، ،ص505.

[2]–اليافعي، المرجع نفسه، ج3، ص145

2- عصر الغزالي:

مثل عصر الغزالي أهم الحقب التاريخية التي عرفها العالم الاسلامي،حيث شهد عدة تطورات ثورة واسعة النطاق في مجال العلم، حيث عاش في بغداد التي تميزت بميزاتها العظيمة وجمال مناظرها الطبيعية، حيث وصف المقري العراق عاصمة بغداد فقال:"وأما العراق فمنار الشرق، وسُرَّة الأرض وقلبها، واليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتذَّت خواطرهم، واتصلت مسراتهم، فظهر منهم الدهاء، وقويت عقولهم"[1].

كما شهد عصره الخلفاء العباسيون المأمون وأخوه هارون الرشيد، وقد تميزوا عن غيرهم من الخلفاء بأنهم"عرب هاشميون-ولو من قبل الأب-وهم يفخرون بذلك، ويعدونه من أكبر مناقبهم"[2]، بالإضافة إلى ذلك عرفوا بتمجيدهم للعلم بأنهم أصحاب اهتمام كبير بالعلم وولاء شديد للعلماء، يقول ت. ج. دي بُور: "وكان لكثير من خلفاء بني العباس وَلَعُ بالثقافة العقلية، طلبوها لذاتها أو ليزيَّنوا بها مُلكهم"[3]، فكانوا سبباً في انتشار العلوم النظرية والعملية والصناعات، مما ساهم في إذكاء الروح العلمية للعديد من العلماء والمفكرين ومن بينهم الغزالي.

عاش الغزالي في عصر الدولة السلجوقية يقول محمد يوسف موسى: "فان عصر الغزالي يمتاز بكونه عصر السلاجقة الذين نصروا أهل السنة على الشيعة نصراً مبيناً كان له مظاهر مختلفة، منها إنشاء المدارس لتأييد مذهبهم"[4]، وقد عرف السلاجقة بقوة تحكمهم في البلاد وسلطانهم حتى أضحى تاريخهم موضوع اهتمام الباحثين والمؤرخون، وفي هذا الصدد

---

[1]-المقري، نفح الطيب، ج1، ص295.

[2]-أحمد أمين، ضحى الإسلام، مطبعة لاعتماد، القاهرة، ط1، 1933، ص35.

[3]-ت. ج. دي بُور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي، أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1954، ص20.

[4]- محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص124.

يقول ابن خلكان (605هـ-681هـ):"وبالجملة فأخبار الدولة السلجوقية كثيرة، وقد اعتنى بها جماعة من المؤرخين وألفوا فيها تأليف اشتملت على تفاصيل أمرهم"[1]، ومن خصائص حكم السلاجقة أنهم كانوا يتبعون المذهب السني ويدافعون عنه ضد الشيعة وغيرهم من الفرق الضالة،وهو ما أفدنا به السبكي في حديثه عن خصال الحاكم طغرلبك السلجوقي: "كان رجلاً حنفيّاً، سنّيًا خيّراً؛عادلاً،محببًا إلى أهل العلم"[2]،ومن هنا يمكن القول أن ظروف عصره وشخصياته من حكام ووزراء قد أسهموا بشكل كبير في تكوينه الفكري والعلمي .

وكذلك من بين العوامل التي ساهمت في تكوينه العلمي والعملي نشأت المدارس الكبرى والتي كان لها دور فعال في انتشار العلم والعلماء، والفضل في ذلك يعود أولاً إلى الوزير الأول نظام الملك* (408هـ-485هـ) الذي أمر بفتحها في عدة مدن من العالم الإسلامكالبصرة، ونيسابور، وأصبهان ونظامية دار السلام التي ترأسها أبي إسحاق الشيرازي، غير أن أهمها في حياة الغزالي نظامية بغداد التي كان يلقي فيها دروسه على الطلاب[3].

كان الصراع في عصره قوي بين العلماء وأهل السلطة والسياسة مما أدى إلى انتشار التنافس والتدابر بين أهله، إلى درجة أن لم يعد فيها للقيم الأخلاقية مكانة بينهم، ذكر محمد يوسف موسى في قوله: "أن عصر الفلسفة في المشرق الذي نبغ فيه مسكويه والغزالي، كان أزهى عصور العلم في التاريخ الإسلامي، وأنه كان عصر فتن ودسائس من رجالات الدولة والأمراء ومن يليهم بعضهم لبعض وعصراً انحلت فيه الحالة الاجتماعية والخلقية فكان فيه اللهو والدعارة والمجون نصيب غير صغير"[4]، كانت هذه الظروف الأخلاقية المنحطة

---

[1]-بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، م5، دار صادر، بيروت، د(ط، س)، ص67.

[2]-السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج1، ص389.

*نظام الملك(408-485هـ) هو أبو عليّ الحسن بن علي بن إسحاق الطُّوسيّ كان من أهل العلم والصلاح وحبب اليه مجالسة العلماء (الذهبي،نزهةالفضلاء ،مرجع سابق،ص1339).

[3]-جعفر آل ياسين، فلاسفة مسلمون، ص124.

[4]-موسى محمد يوسف، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط2، 1945، ص75.

عاملاً في يقظة الغزالي الفكرية، ودفعته مبكراً إلى النضال بالقلم والكتابة في إحياء الدين والأخلاق.

عاصر الغزالي ظرفاً مأساوياً آخر تمثل فيمد الفرق الباطنية، خصوصاً بعد استفحال خطرهم في عام488هـ، فاستنجد به الخليفة العباسي أحمد بن المعتدي بالله المعروف بالمستظهر (ت512هـ) بعد ظاهرة استفحال المد الباطني في أن يؤلف له مصنفاً يكون بمثابة الرد عليهم فكتب في أمرهم (فضائح الباطنية)[1].

كتب الغزالي في نصرة الدولة وكرد على الفرق الباطنية مؤلفه (فضائح الباطنية)، حيث ذكر ذلك في قوله:"حتى خرجتْ الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم، في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية "[2]، وقد ذكر الاسفراني أن الباطنية جماعة دينية تدين أفرادها بالديانة المجوسية كانت بداية نشأتها في سجن ببغداد، تتكون من عدة أعضاء منهم عبد الله بن ميمون القداح، ومحمد بن الحسين المعروف بدندان، ميمون بن ديصان[3].

المبحث الثاني: السعادة وتجربة الحياة الفلسفية عند الغزالي

1- أبو حامد الغزالي فيلسوفاً:

يذهب العديد من الباحثين المشتغلين بحياة الغزالي وفكره وتراثه إلى تقسيم مراحل تجارب حياته الى مرحلتين: المرحلة الأولى حياته الفلسفية والمرحلة الثانية حياته الصوفية،هذا بالاضافة الى تصريحاته في كتابه (المنقذ من الضلال) بهذه التقسيمات،وعليه فقد عاش تجربة حياة فلسفية قصيرة الأمد دامت مدتها قرابة السنتين ، حيث قد سلك منهج الفلاسفة يبتغي منه الوسيلة في إدراك حقيقة الحقائق (الله)، ويصل بها إلى فهم العقائد الإيمانية فهما

[1]–ال ياسين، فلاسفة مسلمون، ص132.

[2]–الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن ابدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت، د(ط، س)، ص03.

[3]–الاسفراني، التبصير في الدين، تح: كمال يوسف لحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983، ص141.

صحيح دون تقليد وإتباعلأراء السابقين، وهو ما أكد عليه عمر فروخ في قوله: "أن دراسة الغزالي للفلسفة كان غرضه أن يحصل بها على الدليل العقلي لإثبات صحة العقائد الإيمانية، بمعنى أن يجعل منها أساساً يعرج به إلى فهم حقيقة الحقائق (الله)[1]، متخذاً من تجربة الفارابي وابن سينا مرجعية له في فهم الفلسفة عموماً الإسلامية واليونانية.

اتخذ الغزالي من الشك أداة للمعرفة ودرك الحقائق وهو الذي ينطلق في تحليليه ونقده للعلوم من شعاره القائل فيه: "إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال"[2]، وبذلك يعترف أن الخطوة الأولى لمعرفة الحقائق جميعاً تنطلق من الشك والبعد عن تقليد أراء السابقين،

حيث تجدر الإشارة إلى أن بداية دراسته للفلسفة كانت بعد انتهاءه من علم الكلام في قوله: "ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل [ذلك] العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز عليه ويزيد درجته؛فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم من غورٍ وغائلة"[3]، وبطبيعة الحال فان هدف الغزالي من الفلسفة كان لغاية أسمى وهي إدراك الحقيقة التي تعددت أشكالها في عصره، فأراد أن يقول أن وراء الفلسفة علم وحقائق قد جهلها الفلاسفة السابقون.

أما بدايته الفعلية مع الفلسفة فذكرها في قوله:"فشمرت عن ساق الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنوٌّ بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد. فأطلعنى الله سبحانه[وتعالى]، بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة،

[1]–عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، د(ط، س)، ص121.

[2]–الغزالي، ميزان العمل، ص409.

[3]– الغزالي، المنقذ من الضلال، ص84.

على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكّر فيه بعد فهمه قريباً من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى أطّلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخبيل، اطلاعاً لم أشكَّ فيه"[1]، يقوم منهجه في دراسة الفلسفة على تقسيم الباحثين فيها إلى أصناف ثلاثة وهي:الصنفالأول:الدهريون وهم الذين أنكروا وجود الله بالكلية، والصنف الثاني: الطبيعيون: انكبوا على البحث في أسرار الطبيعة، والصنف الثالث:الإلهيون وهم الذين ردوا على الفلاسفة الدهريون والطبيعيون ومن اتبعهم من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا ودعا إلى تكفيرهم[2].ومن خلال هذه التصنيفات اطلع على أراء الفلاسفة أهل المنطق والبرهان.

عرض الغزالي نقده للفلاسفة في مؤلفه (تهافت الفلاسفة) الذي تناول فيه أراء المدرسة المشائية المتمثلة وهم أبي نصر الفارابي وابن سينا، حيث بدعهم في اثنان وعشرون مسألة وكفرهم في ثلاثة مسائل:المسألة الأولى قولهم بقدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة،والمسألة الثانية قولهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ،والمسألة الثالثة:انكارهم بعث الأجساد وحشرهاوقولهم بالميعاد الروحاني فقط، ويرى أن هذه الأراء باطلة ولا تلائم الاسلام وهي في الاخير تكذيب بما جاء به الرسل والانبياء[3].

انتهى به الطريق في الأخير إلى رفض طريق الفلسفة كمنهج في إدراك الحقائق الإلهية، لأن العقل في نظره قاصر عن إدراك الحقائق الغيبية وهو ما صرح به في قوله: "ثم إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف ما يزيف منه، علمت أن ذلك أيضا غير وافٍ لكمال العرض، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات"[4].

---

[1]–الغزالي، المرجع نفسه، ص85.

[2]– الغزالي، المنقذ من الضلال، ص89.

[3] –الغزالي،تهافت الفلاسفة،المطبعة الكاثوليكية،بيروت،د(ط)،1927.

[4]–الغزالي، المنقذ من الضلال،ص109.

2- التصور الفلسفي لمعنى السعادة عند الغزالي:

عاش الغزالي تجربة حياة فلسفية حيث طلب العلم والمجد والثروة والسلطان فكان من أشهر المدرسين وفي أشهر المدارس التعليمية في بغداد،التي استوفت له العيشة تحت دروب الرفاهية والمجد،وأسس عائلة وكان له من الأولاد وهو ما يدل على نظرته العقلية للأمور ،ولم ينكر دور العقل والفلسفة في تحصيل السعادة بدليل أنه دافع عن الفلسفة والمنطق في (مقاصد الفلاسفة):"فإذا صحَّ رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة"[1]، وكان يروم من خلالها الوصول إلى الحق والى الحكمة والسعادة المطلقةانطلاقا من منهجها العقل، فقرر أن السعادة بالعلم والعمل معاً فقال في ذات الكتاب: "فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعمل"[2].

تأثر الغزالي بأراء أرسطو طاليس في تقسيم الحكمة الى قسمين حكمة نظرية وعملية، حيث أن فائدة الحكمة النظرية عنده في إدراك تصور ماهية الاشياء وحدودها والتصديق فيها باليقين المحض،أما الحكمة العملية ففائدتها في ترتيب المعلومات ترتيباً محكماً وصولاً بها الى الكمال المطلوب[3]،ومن هنا كان لا بد علينا من التميز في أراء الغزالي بين التصور الفلسفي لها والرؤية الصوفية، ولهذا فالسعادة من الناحية الفلسفية عنده في إدراك عالم الغيب المطلق أي عالم المعقولات على الترتيب والاتصال به على الدوام ، وهذا ما صرح به من خلال قوله:"السعادة وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعَّال وأنست بالاتصال به على الدوام"[4]، أما الشقاوة وهي:"أن تكون محجوبة عن هذه السعادة

[1]-الغزالي، مقاصد الفلاسفة،تح:محمود بيجو،مطبعة الصباح،دمشق،ط1،2000، ص14.
[2]-الغزالي،المرجع نفسه،ص345.
[3]-الغزالي،المرجع نفسه،ص124.
[4]-الغزالي،المرجع السابق، ص213.

التي هي مقتضى طبعها، فإذا حيل بينها وبين ما تشتهيه فقد تشقى"[1]، ومن خلال هذين التعريفين للسعادة والشقاء من منظور الفلسفي، يتبين لنا أن السعيد عند الغزالي هو المتصل على الدوام بالعالم العلوي المطلع على موجوداته من حيث أنه الإنسان الذي بلغ درجة الكمال في الإدراك والنظر لدرجة الترقي عن الإدراك الحسي الذي يشابه فيه سائر الموجودات الغير ناطقة، عكس الشقي المحجوب والغير مدرك لحقيقة سعادته.

نلتمس تصور الغزالي الفلسفي لمفهوم السعادة من خلال كتابه(ميزان العمل)،الذييظهر فيه متأثراً بتكوينه الفلسفي المستمد من ثقافة اليونان الفلسفية أرسطو طاليس وثقافة المسلمين الفارابي وابن مسكويه،وللاشارة فقد ذكر سبب تصنيفه له في قوله : "وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة، لا تنال إلا بالعلم والعمل، وكان يشتبه العلم الحقيقي بما لا حقيقة له، وافتقر بسببه إلى (معيار)، فكذلك يشتبه العلم الصالح النافع في الآخرة بغيره، فيفتقر إلى (ميزان) تدرك به حقيقته، فلنصنف كتاباً في (ميزان العمل) كما صنفنا في (معيار العلم) "[2]، تناول في الكتاب السعادة الحقيقة وهي السعادة الأخروية والتي تعني عنده:"بقاء بلا فناء،ولذة بلا عناء،وسرور بلا حزن،وغنى بلا فقر،وكمال بلا نقصان،وعزٌّ بلا ذل"[3]،وبين كذلك وسبب فتور الناس عن طلبها والذي يرجع الى نقص ايمانهم باليوم الأخرة،كما عمد الى بيان الطريق النظري والعملي لتحصيل السعادة،وخصص أبواب منه لعرض ماهية العلم المسعد والعمل المسعدالموصل الى الجنة.

يحدد الغزالي في(ميزان العمل) مضمون نظرية السعادة العقلية التي تقوم على:" نيل النفس كمالها الممكن لها"[4]،وبالتالي فإن السعادة من الناحية الفلسفية عنده تعني كمال النفس.أما السبيل الى نيل الكمال فيحدده في قوله عن طريق المجاهدة :"رياضة الشهوات

[1]–الغزالي،مقاصد الفلاسفة، ص213.
[2]–الغزالي، ميزان العمل، ص334.
[3]–الغزالي،المرجع السابق،ص180.
[4]–الغزالي،ميزان العمل،ص196.

النفسانية،وضبط الغضب،وكسر هذه الصفات،لتصير مذعنة للعقل،غير مستولية عليه،مستسخرة له،في ترتيب الحيل"[1]،ولتوضيح أكثرفإن المجاهدة تعني رياضة النفس وإصلاح قواها عن طريق التأمل العقلي في مراتبها وقواها وردها إلى حالة الإعتدال الخلقي.

ومن زاوية اخرى يرى أن السعادة في إدراك عالم المعقول أو عالم الغيب المطلق يقول الغزالي:"ثم تعلم أن الكمال الخاص بالانسان،هو إدراك حقيقة العقليات،على ما هي عليه،دون المتوهمات والحسيات التي تشاركه الحيونات فيها"[2]،ويقصد بالعقليات بلوغ درجة التعقل في إدراك ماهية الاشياء ادراك العالم المعقول عالم الغيب وادراك النفسوقواها.

وبذلك يحصل لها الكمال الذي تسعد به هذا من وجهة نظر الفيلسوف، أما المتصوف فيرى أن قوام الأخلاق المجاهدة والرياضة الروحية، وتتم عن طريق التخلية أولاً ثم التحلية أي تطهير النفس بإتباع الزهد ومنع الجسد عن الشهوات والملذات الدنيوية حتى تتخلص من كدرها لكي يتسنى لها التحلية بالأخلاق[3].

يرى أن السعادات في الدنيا لا تنال إلا بالعلم والعلم ولها مراتب وأعلاها مرتبة وهي: "العزة، والكرامة،والمكانة،والقدرة،والسلامة من الغموم والهموم،ودوام الراحة والسرور"[4]،وخلاصة القول فإن السعادات على اختلاف مراتبها الدنيوية والأخروية السبيل اليها بالعلم والعمل معاً.

المبحث الثالث: السعادة وتجربة الحياة الصوفية

[1]–الغزالي،ميزان العمل،ص192.

[2]–الغزالي،ميزان العمل،ص195.

[3]–توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصُوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري، المرجع السابق، ص173.

[4]–الغزالي،ميزان العمل،ص190.

1- أبو حامد الغزالي متصوفاً:

كانت ملامح شخصية أبو حامد الغزالي تنبئ منذ الصغر بأنه سيصبح من رجال الله الصالحين متصوفاً، فهو صوفي ابن رجل من الصالحين متعفف ومتصوف يحب مجالسة الصالحين وأهل العلم، وكذلك تربى على يد صوفيعلمه فنون الصلاح والتقى وأرشده في أخر حياته إلى طريق العلم طريق الأنبياء والصالحين، فلا شك أن هذه العوامل ساهمت في تكوين شخصيته الصوفية، وقد عاش الغزالي تجربة حياة صوفية فريدة واختص لها عدة كتب منها كتاباً قائم الذات سماه (المنقذ من الضلال) دلالة على أن التصوف كان منقذه من الضلال، وفيه يظهر الطابع الديني الذي يميز مذهبه الصوفي والذي يعتمد فيه على مصادر إسلامية (القران الكريم والسنة النبوية) وأقوال الصالحين من الصوفية المعتدلين وكتاب(إحياء علوم الدين) الذي يمثل صورة التصوف المعتدل الذي يجمع بين الدليل العقلي والدليل الشرعي، وكتاب(خلاصة التصانيف في التصوف) بالاضافة الى(الرسالة اللدنية) و(كيمياء السعادة)،وهي كلها تصانيف ذات طابع صوفي.

من خلال هذه التصانيف وضع الغزالي عدة تعريفات لكلمة تصوف، حيث عرفه في قوله:"وأعنى بالتصوف ما خلق الإنسان له، من سلوك سبيل القرب إلى الله تعالى"[1]، حيث مثل التصوف بالنسبة اليه منهج وطريق السير إلى الله.وعرفه كذلك بعلم التوحيد فيقوله:"علم التوحيد هو الذي لا تنجو نفوس العباد إلا به ولا تتخلص من خوف المعاد إلا به"[2]، ومن هنا يعتبر الغزالي التصوف علما للتوحيد.

يمكننا أن نلتمس مراحل التجربة الصوفية عند الغزالي من خلال تعريفه للتصوف في قوله:"أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين على

[1]-الغزالي،ميزان العمل،ص378.

[2]-الغزالي،الرسالة اللدنية،ص19.

والموهبة تبلغ غاية الأمل"[1]،حيث تبدا المرحلة الأولى عندما أخذ في الاطلاع على علوم التصوف من خلال أعلامه الكبار من أمثال أبي طالب المكي (ت386هـ) رحمه الله صاحب (قوت القلوب) والحارث المحاسبي (170هـ-243هـ)، في كتابه (الرعاية لحقوق الله)، والجنيد (215هـ-298هـ) في كتابه (المتفرقات المأثورة)،والشبيلي وأبي يزيد البسطامي(188هـ-261هـ)،قدس الله أرواحهم،وأضاف إلى أقوال هؤلاء أقوال مشايخهم[2].

أما المرحلة الثانية: فتمثل الجانب العملي من تصوفه وهو المقصود عنده بالتزكية، تبدأ هذاه المرحلة أثناء أدراكه أن التصوف ممارسة عملية لا نظرية في قوله:"فظهر لي أن أخص خواصهم،ما لا يمكن الوصل اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[3]،ومن هنا بدأت رحلته الى بلاد الشام في البحث عن السعادة الررحية وقد صاغ المستشرق الزويمر وضعية الغزالي في سعيه للبحث عن الله بكتاب عنوانه(مسلم يبحث عن الله).

بدأت رحلة حياته الصوفية بعد مغادرته لبغداد باتجاه الشام بنية الاعتزال والعمل على مجاهدة النفس واصلاح القلب في قوله:"ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة؛والرياضة والمجاهدة اشتغالاً بتزكية النفس،وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلَّته من علم الصوفية"[4]، حيث ثبت أنه عاش التصوف فعلياً "فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأُغلق بابها على نفسي"[5].

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الكرامات والمكاشفات أو الموهبة كما جاء في تعريفه للتصوف ويقول:"ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات(والمشاهدات)،حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة،وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد،ثم يترقى

[1]-الغزالي،روضة السالكين، ص31.
[2]-الغزالي،المنقذ من الضلال،ص112.
[3]-الغزالي،المنقذ من الضلال،ص125.
[4]-الغزالي، المنقذ، ص130.
[5]-الغزالي، المنقذ، ص131.

الحال من مشاهدة الصور والأمثال،إلى درجات يضيق عنها إلاّ اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[1].

ويقسم الغزالي أهل التصوف والسائرين الى طريق الله الى ثلاثة طبقات وهي: يسمى المبتدئ بالمريد ويختص عمله بالمجاهدات والمكابدات وتجرع المرارات ومجانبة الحظوظ وما على النفس فيه تبعة.أما الثانيمتوسط: ويقوم على ركوب الأهوال في طلب المراد ومراعاة الصدق واستعمال الآدب في المقامات وهو مطالب بآداب المنازل وهو صاحب تلوين لأنه ينتقل من حال إلى حال وهو الزيادة.وأخيراً مقام المنتهي:وفيه يحصلالصحو والثبات وإجابة الحق من حيث دعاه قد تجاوز المقامات.وهو محل التمكين لا تغيره الأهوال ولا تؤثر فيه الأحوال.قد استوى في حال الشدة أو الرخاء والمنع والعطاء والجفاء والوفاء أكله كجوعه ونومه كسهره قد فنيت حظوظه وبقيت حقوقه،ظاهره مع الخلق وباطنه من الحق[2].

2-:التأويل وإشكالية الفهم والمعرفة عند الغزالي:

يعتبر التأويل عند الغزالي منهج في القراءة يستند إلى تفسير الرموز والإشارات الباطنية عن طريق الجمع بين الدليل العقلي والدليل الشرعي، ومما يجب ملاحظته أن للغزالي موقفا وسيطا من إشكالية التأويل فهو يدعوا إلى ضرورة الالتزام بمبدأ لا إفراط ولا تفريط أي الاقتصاد في الاعتقاد، فيقول أن القران (الكتاب والسنة) خضع للتأويل من قبل فرق وهم الفلاسفة والمعتزلة وفرقة الحشوية وكلاهما على خطأ، حيث عبر عن موقفه هذا في(الاقتصاد في الاعتقاد)في قوله:"فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط"[3]، ومن هذا المنظور النقدي يرفض الغزالي منهج الفلاسفة والمتكلمين العقلي في الفهم ويثبت منهج الكشف والمعرفة القلبية في ادراك

[1]-الغزالي،المنقذ من الضلال،ص133.

[2] -الغزالي،روضة الطالبين وعمدة السالكين،ص31.

[3]-الغزالي،الاقتصاد في الاعتقاد،ص65.

والمعارف والحقائق بعيدا، وعليه يتجه في عرض موقفه من التأويل الصحيح في مؤلفاته أهمها (جواهر القرآن) وكتابه (قانون التأويل) و(الإحياء) و(الاقتصاد في الاعتقاد).

فيشير من خلال كتابه (جواهر القرآن) إلى مكانة القرآن وأهميتهفي الكشف عن التوحيد الحقيقي وأنه المصدر الأول للحقائق في قوله:"سر القرآن ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى رب الآخرة والأولى"[1]، وبالإضافة إلى انه مصدر التوحيد يتضمن كذلك خلاصة العلوم الدنيوية والأخروية، في قوله:"أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين"[2]، فيؤكد بذلك على أن القرآن الكريم يحتوي على جميع الحقائق وهو مصدر العلوم الدنيوية والأخروية والطريق إلى رياضة النفس ومصدر الأخلاق الحميدة.

يرى الغزالي أن معرفة كلام الله ومقاصده عز وجل من المطالب الشريفة وبالتالي فإن الوصول إليه من العقبات والصعوبات التي تحتاج إلى صبر ومجاهدة في قوله: "كلما عزّ المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه,وكثرت عقباته"[3]،ولهذا تقتضى المعرفة والفهم بأسرار وبواطن القرآن الكريم القيام بالمجاهدة الروحية عن طريق العبادات والذكر،حتى تصفوا الروح وترتقي عن عالم المادة وتبلغ أفق عنان السماء وعالم الغيب فتدرك المعاني بالله وعن الله مباشرة دون واسطة واكتساب[4].

ومن جملة ما يستدل به على موقفه تفرقته بين التفسير والتأويل في قوله أن التفسير يقتصر على بيان اللفظ الظاهر وهو قاصر على إدراك المعنى الحقيقي لأنه من قبيل: "تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية"[5]، أما التأويل فيذكر معناه

---

[1]–الغزالي، جواهر القرآن، مطبعة كردستان، مصر، ط1، 1329، ص10.

[2]–المرجع نفسه، ص09.

[3] –الغزالي، الإحياء، ومعه المغني، مرجع سابق، ص149.

[4]–محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص35.

[5] –الغزالي،الجام العوام عن علم الكلام،ادارة الطباعة المنيرية،دمشق،د(ط،س)،ص12.

في (إلجام العوام عن علم الكلام) فيقول:"بيان معناه بعد إزالة ظاهره"[1]، ومن هنا يتبين لنا أن التفسير والتأويل عند الغزالي مختلفين في الطريقة، حيث أن التفسير يختص ببيان اللفظ لظاهر أما التأويل فيختص ببيان المعنى الباطن.

يقوم المنهج التأويلي عند الغزالي على شرطين:الشرط الأول الأساسي القيام بالرياضة والمجاهدة الروحية قصد تطهير القلب الذي يعتبر مرآة العلوم والمعارف اللدنية من الحجب* التي تمنع الفهم، أما الشرط الثاني أن يكون المؤول على قدر عالي من المعرفة بقواعد اللغة العربية وفنونها فيقوله:"ومن أراد أن يتكلم في تفسير القرآن وتأويل الأخبار ويصيب في كلامه، فيجب عليه أولا تحصيل علم اللغة والتبحر في فن النحو، ورسوخ في ميدان الإعراب، والتصرف في أصناف التصريف"[2].وبذلك يجمع بين الدلالة اللغوية للنص والدلالة الباطنية له عن طري تطبيق منهج النظر والعمل معاً.

صنف في كتابه(قانون التأويل) الفرق الاسلامية التي خاضت في التأويل فيقسمهم إلى خمسة فرق وهي:

الفرقة الأولى:أهل التفسير بالمنقول وهم الواقفون إلى أول الطريق وجردوا النظرإلى المنقول المتمسكون بما سمعوه.

الفرقة الثانية:جردوا النظر إلى المعقول ولم يلتزموا بالعقل الآخر حدود ما يوافق عقولهم

الفرقة الثالثة:الذين سبقوا المعقول على المنقول وهم الذين أنكروا من الظواهر ما يخالف المعقول.

الفرقة الرابعة:سبقوا المنقول وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه.

---

[1]–الغزالي، المرجع نفسه، ص13..

*وهنا يقصد الغزالي بالحجب الطرق المانعة من حصول الفهم كالمعاصي والملذات الشهوانية (الغزالي، فرائد وللألي من رسائل الغزالي (المرجع السابق، ص10).

[2]–الغزالي،الرسالةاللدنية ضمن كتاب كيمياء السعادة،ص35.

الفرقة الخامسة: هي الفرقة التي توسطت و جمعت بين المنقول و المعقول و التي لم تكن تعارض العقل و النقل التي جعلت كل من العقل أصلا[1].

ويضرب لنا الغزالي مثالاً عن التأويل الباطني فيقول في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم:"**لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة**"[2]،يقول أن الملائكة التي هي مخلوقات نورانية تحمل عن الله العلوم والمعارف والحقائق عن عالمي الغيب والشهادة للعبد لا تدخل قلب مليئ بالصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة,والحقد,والحسد,والكبر,والعجب وهي كلها كلاب نابحة,فأنى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب[3].

المبحث الثالث:السعادة وطريق الارتياض الروحي:

1- وسائل السعادة الروحية عند الغزالي:

أ-الزهد والمجاهدة:

ترك الغزالي وراءه حياة المجد والشهرة والمال واتجه الى الحياة الصوفيةينشد من خلالها الفوز بالسعادة الأخروية فيحياة التقوى والقرب والإقبال على الله،وذلك بعد أن أدرك ان السعادة الحقيقة في الحياة الاخروية،وقد صرح بهذا في(المنقذ من الضلال) في قوله:"وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع(لي) في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا:بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكُنه الهمة على الله تعالى"[4].

---

[1]-الغزالي،قانون التأويل،ص09.

[2]-الطبراني،المعجم الكبير،تح:حمدي عبد المجيد السلفي،ج5،مكتبة ابن تيمية،القاهرة،د(ط،س)،ص94

[3]الغزالي،الاحياء،ج1،ص182.

[4]-الغزالي،المنقذ من الضلال،ص126.

يحدد ابي الفداء تاريخ انظمام الغزالي في سلك الصوفية في قوله :"ثم ترك جميع ما كان عليه في سنة ثمان وثمانين واربعمائة (488هـ) وسلك طريق التزهد والانقطاع"[1]،وهو في أهبته هذه متجهاً الى بلاد الشام أنشد أبيات شعرية في وصف حاله فقال:

"تركت هوى ليلي وسعدي بمعزل****وعدت الى مصحوب أوّل منزل

فنادت بي الأشواق مهلاً فهذه****منازل من تهوى رويدك فنزل"[2].

ومن هنا قرر الغزالي الرحيل إلى الشام للاعتكاف بها وممارسة الحياة فدخل بها ونزل بالمنارة الغربيّة من الجامع الأموي المعروف اليوم بالغزّالية نسبة إليه، وأقام بها عشرين سنة موزعاً وقته بين المجاهدة والذكر وتربية النفس ورياضتها بالأخلاق الفاضلة والاشتغال بالعلم والتأليف فكتب (إحياء علوم الدين)[3].

وعليه يعتبر التصوف عنده طريق الحكمة الإلهية اتخذه سبيلاً للسعادة بعد أن عدل عن سبيل الحياة الدنيوية الفانية،في قوله: "وكن متيقناً أن طريق الله لا تقدر أن تصل إليه بغير ما لم تؤمر به ولا تصل إليه أيضا بالشطحات والترهات الصوفية ترسما بل لا تصل إلى هذا الطريق إلا بقطع الهوى والشهوة وحظوظ النفس بسيف المجاهدات لا بوثبات الشطحات والترهات"[4].

فقال الغزالي في رواية ذكرها أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زيادة سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقول في الحديث الشريف: "من أخلص لله أربعين صباحاً، فجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه"وفعل ذلك طمعاً في الحكمة فلم يوفق في مطلبه حتى سمع هاتفاً يناديه في المنام يقول: "انك ما أخلصت لله بل للحكمة، والأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فينبغي أن ينوي في التعلم، أن يعمل بعلمه لله تعالى، واليوم

[1] –ابي الفداء،تاريخ ابي الفداء،ص226.
[2] –الغزالي،اتحاف السادة المتقين،ج1،ص34.
[3] –السبكي،طبقات الشافعية الكبرى،ج6،ص198.
[4] –الغزالي، خلاصة التصانيف، ص13.

الآخر"[1]،فسلك الغزالي سبيل المجاهدة والزهد يبتغي السعادة الأبدية،وهو الذي يؤكد على أن السعادة لا ينالها إلا العارفون بالله في قوله: "وأما الفوز بالسعادة. . فلا ينالُهُ إلا العارفون بالله تعالى، فهم المقربون المنعَّمونَ في جوار الله بالرَّوْحِ والريحان وجنَّةِ النعيمِ"[2]،

كما يشترط في سلوك هذا الطريق أن يتربى المريد على يد شيخ مربي أو مرشد روحاني، في قوله: "فكذلك المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدى به لا محالة ليهديه إلى سوء السبيل، فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه لا محالة"[3].

ويقول الغزالي وهذا الطريق: "لا يحصل إلا بالمجاهدة–وطلب شيخ بالغ عارف قد مشى في هذا الطريق.وإذا حصل هذان الشيئان لأحد فقد أراد الله له التوفيق والسعادة بحكم أزلي حتى يبلغ إلى هذه الدرجة"[4]، وبالتالي فالمجاهدة الروحية عند الغزالي لها سبيلان إما الاعتماد على النفس أو عن طريق الشيخ المربي،وقد اتخذ لنفسه مربى في قوله: "كنت في بداية أمري منكراً لأحوال الصالحين، ومقامات العارفين، حتى صحبت شيخي يوسف النساج بطوس، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتى خاطبت بالوردات، فرأيت الله تعالى في المنام"[5].وكتب الغزالي رسالة بعنوان (بغية المريد في وسائل التوحيد) ذكر فيها تفاصيل عن السلوك وشروطه منها اتخاذ المريد لشيخ عارف،وكتب القشيري (376هـ–465هـ) في رسالته: "ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً "[6].

ثم إن الغاية من التربية على يد شيخ طريقة صوفية تكمن في ملازمة الصالحين كي لا يتلفت إلى غيرهم فيعود به الحنين إلى سابق عهده، ولكي يتعلم منه فنون تربية النفس

[1]–أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص18.
[2]–الغزالي، إحياء، ج1،ص200.
[3]–الغزالي، الإحياء ومعه المغنى، ص959.
[4]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص18.
[5]–الزبيدي،المرجع السابق،ج6،ص10.
[6]– القشيري، المرجع السابق،ج2، ص199.

وتهذيبها وآداب الطريقة ويحصل منهم على كيفية صقل المرآة لتنطبع فيها صورة الحق فتفنى الصفات البشرية وتحل محلها الصفات الإلهية فترتقي الروح ويحصل لها الأحوال والمقامات[1].

ولما ذهب الغزالي لشيخه يوسف النساج يقص عليه الرؤيا التي شاهدها في منامه وهو يتكلم مع الله أجابه قائلاً: "يا أحمد هذه ألوحنا في البداية محوناها بأرجلينا، بل إن صحبتني سيكحل بصر بصيرتك بإثمد التأييد حتى ترى العرش ومن حوله، ثم لا ترضى بذلك حتى تشاهد ما لا تدركه الأبصار، فتصفو من كدر طبيعتك، وترقى على طور عقلك، وتسمع الخطاب من الله تعالى كموسى إني أنا الله رب العالمين"[2].

ومما يجب على المريد كذلك أن يحصل له في كل مجاهدته وعبادته الأحوال والمقامات، وإلا كانت عبادته شبيهة بعبادة الفقيه ظاهرة لأن الغاية من العبادة عند الصوفي أن تحصيل الأحوال والمقامات التي بمثابة مكاشفات للمريد، ولهذا قال ابن خلدون (733هـ-808هـ): "وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته، لا بدّ وأن ينشأ له عن كلّ مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحال إمّا أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقاما للمريد، وإمّا أن لا تكون عبادة، وإنمّا تكون صفة حاصلة للنّفس، من فرح أو سرور أو نشاطأو كسل أو غير ذلك من المقامات. ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التّوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسّعادة"[3].

الطريق العملي لسعادة:

يقصد الغزالي بالطريق العملي العبادة والممارسة الاخلاقية حيث ينطلق دائماً من ثانئية الظاهر والباطن ويفرق بين الصورة الظاهرة لانسان الجسد والصورة الباطنة له المتمثلة في

[1]- نايل جرين،الصوفية نشأتها وتاريخها، ص32.

[2]-الزبيدي، المرجع نفسه، ص12.

[3]-ابن خلدون، المقدمة، ص585.

الروح والقلب فيقول : "اعلم أن للإنسان صورة باطنة وهي التي بعثت الأنبياء بتقويمها وتزكيتها وكمال إعتدالها وذلك أن يصدر عنها الأخلاق المحمودة بسهولة بلا روية ولا فكر وهذا هو مضي حقيقة حسن الخلق وسوء الخلق يكون بعكس ذلك"[1].

ومن خلال تحليله لطبيعة النفس الإنسانية وعلاقتها بالبدن، يؤكد على تميز النفس وعلوها عن البدن ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلآئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُفِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[سورة ص: الآية 71-72]، ومن هذا المنطلق يرى يرى أن الحسن في البدن لا يكتمل إلا إذا اكتملت جميع تفاصيله الظاهرة، فكذلك حسن الباطن يجب أن تكتمل فيها جميع خصاله. بأن تعتدل فيه قوى النفس الثلاث وتكون تحت قوة العقل والشرع وهي: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل.

قوة العلم:وصلاحها في الحكمة، أي القدرة على التمييز بين الصدق والكذب، الجميل والقبيح، والحق والباطل.

قوة الغضب: وصلاحها في الشجاعة وأن تسير في انقباضها وانبساطها وفق ما تقتضيه الحكمة.

قوة الشهوة: وصلاحها في العفة، أما العدل فهو أن يسير هذه القوى وفق العقل والشرع[2].

بعد أن ينتهي من بيان الطرق التي بها تصلح القوى الثلاث يتجه إلى سبيل أخر وهو تحصيل الخلق المحمود المسعد في الآخرة،وعليه يعرف الخُلُق بأنه: "هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خُلقاً حسناً، وان كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً"[3].فيقسم الأخلاق

[1]–الغزالي،روضة الطالبين،ص144.

[2]–الغزالي، إحياء علوم الدين، ومعه المغني لأبي الفضل العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص935.

[3]– المرجع نفسه، ص934.

إلى قسمين وهما:الأخلاق المحمودة وهي من فعل الله، وأما المذمومة وهي من فعل النفس الإمارة بالسوء الداعية لإنسان إلى ما فيه لذاتها[1].

ويرى أن الإنسان يستطيع بقدرة التميز والعقل أن يكتسب الأخلاق الحميدة ويتجنب الأخلاق المذمومة عن طريق تغيير الخلق واستدل على ذلك بقاعدتين وهما: الأولى شرعية وهي أن الشرع دعا إلى تحسين الخلق لقوله صلى الله عليه وسلم: "حسنوا أخلاقكم" والقاعدة الثانية وهي: قابلية تغير خلق البهائم في قوله: "إن تغيير خلق البهائم ممكن فكيف بخلق الإنسان العاقل. ويرى أن مخلوقات الله عز وجل تنقسم من حيث قابليتها إلى التغيير إلى صنفان وهما: صنف لا يقبل التغيير وكماله في ذاته كالسموات، والكواكب. وصنف يقبل التغيير والكمال فيه بالإضافة، إذا توفر شرط التربية[2]. ويعتبر أن هذا الشرط كافي لقبول التغير في الإنسان لأنه ليس من صنف الموجودات التي كمالها بذاتها، وإنما كماله يكون بالإضافة إليه.

يحاول الغزالي أن يبين الطريق العملي في تحصيل الخلق فيقول من أراد أن يحصل لنفسه خلق الجود، فطريقه أن يتكلف تعاطي فعل الجود، وهو بذل المال، ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه، فيصير بنفسه جوداً.وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع، وغلب عليه التكبر، فطريقه في المجاهدة أن يواظب على أفعال المتواضعين مواظبة دائمة على التكرار، مع تقارب الأوقات تصير فيه صفة دائمة[3]، وبالتالي فأن الطريق إلى اكتساب الأخلاق كالتواضع والسخاء والصدق يكون بتعود هذه الأفعال في البداية تكلفا فتسير مع الوقت صفة راسخة في النفس. وبهذه الطريقة فقط يستطيع الإنسان آن يكسب الأخلاق الفاضلة التي تؤهله إلى السعادة والنعيم في الآخرة.

الإلهام والكشف عند الغزالي:

[1]–الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص247.

[2]– الغزالي،ميزان العمل،، 248.

[3]–الغزالي،ميزان العمل، ص 252.

يعتبر الكشف والالهام من أبرز القضايا التي احدثت جدل كبير بين الفلاسفة والصوفية، حيث يعتقد الفلاسفة في أن الطريق الي المكاشفة البرهان والاستدلال العقلي، الذي يتم عن طريق اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال[1]، في حين يعتقد الصوفية في أن الطريق اليه بالرياضة الروحية، وللاشارة ويعرفون الإلهام من الناحية الاصطلاحية بأنه: "الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً"[2]، ويعتبرالغزالي من الرافضينلطريق القياس والبرهان العقلي الذي يتمسك به العلماء الراسخين، وعليه أثبت طريق الوحي والكشف الذي يعتمد على الاقتداء بالأنبياء والصديقين والأخذ من مشكاة الله في قوله: "فإن عقلك لا يهتدي إلى أسرار الأمور الإلهية.وإنما تتلقاها قوة النبوة. فعليك بالاتّباع فان خواص الأمور لا تدرك بالقياس"[3].فيقصد بالنبوة هنا في اتباع منهج الرسول صلى الله عليه وسلم.

كما أن حدوث عملية الكشف والإلهام عند الغزالي دليل على تحقق العبد بالقرب من الله، ولأن الكشف دليل على زوال الحجاب بين الله والعبد، حيث أن المكاشف بالمعاني والحقائق عن عالمي الغيب والشهادة هو السعيد في نظره أما العبد المحجوب بالحجب الظُلمانية والأكنة كالمعاصي وإتباع الشهوات شقي لأنه غير مكاشف بما وراء الغيب، فالسعادة عنده في إدراك عالم الغيب وعليه وبالتالي فالكشف سعادة للعارف في الدنيا وقد أثبت الغزالي في (المنقذ من الضلال) حصوله على الكشف بعد فترة من الزمن دامت عشر سنوات في قوله: "وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أكور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها؛والقدر الذي أذكره ليُنتفع به"[4].

---

[1]–عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عن الغزالي نظرية وتطبيقا،مكتبة الثقافة الدينية،ط1،2004، ص158.

[2]–عمر عبد الله كامل،التصوف بين الإفراط والتفريط، دار ابن حزم،ط1،2001، ص229.

[3]–الغزالي،الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق، ص59.

[4]–الغزالي، المنقذ من الضلال، ص132.

يرى الغزالي أن علم المكاشفة أو علم الباطن من العلوم الأخروية المسعدة وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وفي اعتقاده أنه من حرم منه فقد حرم سعادة القرب من الملأ الأعلى المكرمين على درجاتهم الله والملائكة الأنبياء والصديقين في الآخرة، وحيث في اعتقاده أن وراء العقل نافذة تتكشف بها الأسرار الإلهية للعارف دون العالم، لأنهم أولياء الله خاصة، ولذلك فهو يعتقد أن المجاهدة والرياضة كفيلة وحدها في تحصيل المعارف عن الله مباشرة ودون واسطة من أحد وقال

يقول الغزالي في هذا النص: "والصوفية لم يحرضوا على طلب العلوم بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة يمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى"[1]، فإذا صلح قلب العبد وأخلص العبادة والطاعة لله، وتجرد من الموانع والعوائق الدنيوية التي تمثل الأحجبة أو الأكنة كما يسميها " فاضت عليه الرحمة، وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق"[2]،ومن هذا المنطلق يعتقد الغزالي أن مسألة الكشف تنطلق من معرفة القلب واصلاحه لأنه هو العالم بالله والمكاشف له والمقرب اليه،في قوله : "فالقلبُ هو العالمُ بالله، وهو المتقربُ إلى الله، وهو العاملُ لله، وهو الساعي إلى الله، والمكاشف بما عند الله ولديه"[3]

ولهذا يؤكد على أن المكاشفة بعلوم الالهية مرهونة بصلاح القلب وتطهيره من العوالق المادية والدنيوية،لأن الكشف هو انكشاف الحقائق الموجودة في اللوح المحفوظ في عالم الغيب على قلب العارف المتطهر من المعاصي والرذائل الاخلاقية،حيث يشرح كيفية حصول الكشف فيقول:"القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود وإذا قابلت المرآة المرآة الأخرى حلّت سور ما في أحداهما في الأخرى وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا فإن كان

[1] –الغزالي، ميزان العمل، ص222.

[2] الغزالي، ميزان العمل، ص222.

[3] –الغزالي، إحياء علوم الدين، ج5، ص10.

مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ وإذ غلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القش وليس كالحق الصريح مكشوفا "[1]

والمكاشفون عند الغزالي ثلاثة وعلومهم تنقسم إلى ثلاثة كما صرح بهم في هذا النص: "إلقاء لطائف الحكمة ومعاني الكلمة في قلوب الأنبياء بالوحي، وفي قلوب الأولياء بالإلهام، وذلك بالتفهم والتعليم، وفي قلوب المؤمنين بالنور، والشرح، والتوفيق والهداية والتأييد"[2]،هنا يضع الغزالي ثلاثة مراتب للكشف فالأولى وهي الأكمل للأنبياء عن طريق الوحي، ثم مرتبة الأولياء وطريقهم يسمى الإلهام، ثم تأتي مرتبة المؤمنين وهؤلاء يكشف لهم عن طريق النور أو المعرفة النورانية.

وتجدر الاشارة أن العلوم عنده تحصل بطريقتين وهما: طريق التعلم الإنساني: وهو طريق محسوس.وطريق التعلم الرباني:وهذا الطريق يقوم بوجهين: أحدهما من الخارج: التحصيل بالتعلم (والتعلم اِستفادة الشخص من الشخص الجزئي)وثانيهما: من الداخل:وهو الاشتغال بالتفكر (والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي والنفس الكلي أشد تأثيرا وأقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة ,والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة إلى الفعل ,والتعليم هو إخراجه من القوة إلى الفعل[3].

يقول الغزالي: "والعلم الواقع في القلب بغير حليةٍ وتعلُّم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدرى العبدُ أنَّهُ كيف حصل لهُ ومِنْ أينَ حصل، والى ما يطلعُ معَهُ على السبب الذي منه استفيد ذلك العلمُ وهو مشاهدةُ المَلَكِ الملقي في القلبِ، والأول يسمى إلهاما ونفثاً في الرُّوع،

[1]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص15.
[2]–الغزالي،احياء،ج3،ص259.
[3]–الغزالي، الرسالة اللدنية، ص24.

والثاني يُسمى وحياً وتختص به الأنبياءُ، والأول يختصُّ به الأولياء والأصفياء والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال-يختصُّ به العلماءُ"[1]، العلوم الكشفية تعنى انفتاح عين البصيرة فيكشف بها الحقائق المستورة عن عوام الخلق.

منزلة العلم اللدني وعلاقته بالسعادة الروحية عند الغزالي:

خصصالغزاليللبحث في العلوم الكشفية اللدنيةرسالته الشهير باسم (الرسالة اللدنية)، تضمنت الرسالة شروحات مفصلة عن أهمية العلم اللدني في حياة السالك والمريد لطريق الله والسعادة ، حيث يعتقد الصوفية ومن سلك مسلكهم في وجود علم يفوق مرتبة العلوم المكتسبةAcqiured Scienceخاص بهم وغير مدون في الكتب من لدن الله، يُطلقون عليه بعدة أسماء علم الباطن وعلم المكاشفة والعلم اللدني وهو علم رباني Divine Science، ويستشهدون على أقوالهم من القرآن الكريم في قوله: ﴿**فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا**﴾[سورة الكهف، الآية: 65].

كتبها ليبرهن فيها عن قيمة العلم اللدني ومكانته في مقابل العلوم الكسبية، ويرد من خلالها على أقوال العلماء المؤيدون للعلوم الكسبية والمنكرون للعلوم الوهبية[2]، وعليه فقد تناول فيها معنى العلم اللدني في قوله:"اعلم ان العلم اللدنيّ وهو سريان نور الالهام ويكون بعد التسوية"[3]، وكشف أنه من العلوم الكشفية تنكشف به الحقائق فيكون العلم بها سبيلاً أقوى للإيمان بالله عز وجل، كما أكد إمكانية حصوله للأنبياء والأولياء معاً[4]، فما حقيقة العلم اللدني؟وماذا يعني للغزالي؟وما علاقة هذا العلم بنظريته في السعادة الروحية؟

يعتقد الغزالي أن العلم اللدني هو المعين على معرفة طريق السعادة الروحية الكاملة، لأنه علم منزل من الله إلى العبد يختص به أولئك الذين تحققوا بمحبة الله، ولأنه يمثل أحد أسباب

---

[1]-الغزالي، إحياء، ج1، ص67.

[2]-بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، ص887.

[3] -الغزالي،الرسالة اللدنية ضمن كيمياء السعادة،ص41.

[4]-الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كرديستان، مصر، د(ط)، 1910، ص30.

السعادة والخير الأقصى للعبد، مما ورد في قوله تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[سورة البقرة، الآية: 269].

يعتقد أن العلم ما كان عن طريق الإلهام لأنه" أقوى وأحكم من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم"[1]، وانكشاف هذا العلم أو السر للعارفين والمقربين من الله سعادة تتجلى به كرامات الله على أولياءه الصالحين، وتكمن قيمة هذا العلم في كونه : "هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين البارى"[2]، حيث تتكشف به الحقائق عن عالمي الغيب والشهادة انكشافاً لا ريب فيه وهذا ما يخالف في اعتقاده: " علوم العقل والحواس، فإنها غير مؤتمنة في تصوير الحقائق كما هي في أنفسها، بسبب الوسائط والآلات التي يتوسَّطُ بين النفس ومدركاته"[3].

وفي السياق ذاته ذكر أبو يزيد البسطامي: "ليس العالم الذي يحفظ من كتاب الله فإذا نسي صار جاهلاً. وإنما العالم الذي يأخذ العلم من ربّه في أي وقت شاء بلا تحفظ ولا درس"[4].

وتكمن أهميته في مشروع السعادة الروحية عند الغزالي في كونه من العلوم المسعدة ذلك لأنه مصدر جميع المعارف لا يخطئ ولأنه من اللدن الحكيم، ومنخلالهيصل العبد العارف إلى معرفة الحق بالحق دون وسائط أو مجهود، أما حقيقة هذا العلم فهو عبارة عن أنوار شريفه يقول الغزالي: "بنور يقذفه الله تعالى في قلوب" أودعها الله في قلوب عباده الصالحين مكافئة لهم على حسن الطاعة والمتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن الظفر به مرتبة فوق مرتبة تحصيل العلم يقول أبي إسماعيل الهروي: "لأن الظَّفر إن كان للعارف فهو يجرى فوق العلم"[5]، أما فائدته فتكمن في أنه مصدر نكتسب به المعرفة الصحيحة حول

[1]–الغزالي، الرسالة اللدنية،ص 03.

[2]–الغزالي، الرسالة اللدنيةالمرجع نفسه، ص43.

[3]–أحمد الطيب، في المصطلح الكلامي والصوفي، دار القدس العربي، القاهرة، ط1، 2019، ص70.

[4] –ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص64.

[5]–الهروي، مرجع سابق، ص587.

القيم الأخلاقية والجمالية والحكمة والعلوم مباشرة من الله[1]، وقد ثبت في القرآن الكريم في عدة مواضع أن الله يؤتي عباده المخلصين العلم والحكمة والخُلق الحسن والجمال من لدنه في قوله تعالى:﴿**وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا**﴾**[سورة مريم، الآية:13]**.ولهذا نجد أولياء الله الصالحين يفضلون الرزق الذي من لدن الله الحكيم.

ولهذا العلم خصائص ومميزات وشروط أهمها أنه يرد على العبد في شكل وهبات روحية لهذا لما كتب الأمير عبد القادر المواقف في الوعظ والإرشاد قال: "هذه نفثات روحية، وإلقاءات سبوحية، بعلوم وهبية، وأسرار غيبية، من وراء طور العقول، وظواهر النقول، خارجة عن أنواع الاكتساب، والنظر في كتاب"[2]،ومن بين أهم شروطه أنه مفتقر الى العلوم المحصلة بالكسب والتعلم كعلوم اللغة والنحو والصرف، في قوله: "وهذا العلم وإن كان شريفاً في ذاته كاملاً، في نفسه لا ينفي سائر العلوم بل لا يحصل إلا بمقدمات كثيرة"[3]، وكذلك من شروط هذا العلم أن يتكتم العارف به ولا يبديه لغير أهله كأن يتحدث به من باب التذكير أو المراجعة وتعلم المريد من بعضهم البعض[4].

السعادة ومقام الولاية عند الغزالي:

شاع في القرنيين الثاني والثالث الهجريين بين متصوفة الإسلام القول بالولاية حيث وردت على لسان جماعة من الزهاد كالفضيل ابن عياض (ت187هـ)، أبو القاسم الجُنْيد (ت297هـ)، والحارث ابن أسد المحاسبي (ت243هـ)[5]، ومما يؤكد عليه هؤلاء الصوفية المعتدلون أن الولاية درجة مختصرة من النبوة كما ظهر اتجاه ثاني غالى في فكرة الولاية واعتبر رتبة الولاية أعلى من رتبة النبي ظهر في عصر الغزالي القول بالولاية وتشدد بعض

[1]–محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، المملكة العربية السعودية، د(ط)، 2012، ص10.

[2]–الأمير عبد القادر، المواقف في الوعظ والإرشاد، ج1، ص03.

[3]–الغزالي، الرسالة اللدنية، ص05.

[4]–الغزالي، الإحياء، ج1، ص78.

[5] –سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص1233.

الصوفية في موقفهم منها حتى بلغ بهم الأمر إلى القول: "أن من بلغ درجة الولاية تحرّر من المظاهر"[1]، وهكذا كان هذا الادعاء بمثابة إنقاص من قيمة الدين في نظر الفقهاء لأنه دعوة إلى ترك ظاهر الشريعة المتمثل في الأعمال من صلاة وصيام وزكاة وحج، وسائر الأعمال الأخرى، كما كان لكتاب الحكيم الترميذي* (205هـ-320هـ) (ختم الولاية وعلل الشريعة) دوره الكبير في زرع الخلافات بين الفقهاء والصوفية عندما فضل مقام الولاية على النبوة[2].

وكما صحح الغزالي رؤى عديدة في مجالات الفكر عمد كذلك لتصحيح التصوف من الافكار الدخيلة كفرة الحلول والاتحاد وفكرة الولاية من خلال وضعها على الأساس الديني الصحيح،حيث يعرف في(المقصد الاسنى من أسماء الله الحسنى) معنى الولاية والولي وصفاته وأفعاله،في قوله:"الولي من العباد من يحب الله، ويحب أولياءه؛وينصره، وينصر أولياءه؛ويعادي أعداءه.. ومن أعدائه النفس، الشيطان فمن خذلهما، ونصر أمر الله تعالى، ووالى أولياء الله، وعادى أعداءه فهو الولي من العباد"[3]، والمقصود عنده من الولاية أنها مرتبة ينالها العبد بالمحبة الإلهية ومحبة أولياء الله الصالحين ومولاتهم ومعاداة اعداء الله وأولياء الشيطان ،بمعنى أن الولاية عنده موالاة الله عن طريق العبادة.

كما نجد في بحوث ابن تيمية (661هـ-728هـ) عن الولاية في كتابه (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)يفرق بين نوعين من الولاية الولاية لله والولاية للشيطان وذكر أن"أفضل أولياء الله تعالى الأنبياء وأفضل الأنبياء المرسلون منهم، وأفضل المرسلين أولوا العزم، وأفضل أولي العزم محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين"[4]، فهذه مراتب أفضل أولياء الله ثم بعد ذلك تأتي مرتبة العارفون بالله، فمن حاز على مقام الولاية نال البشرى

---

[1] -أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص64.

*الحكيم الترميذي هو أبو عبد الله من أهل ترمذ، عرف بمؤلفه خيم الولاية(أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص99).

[2] -عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص79.

[3] -الغزالي،المقصدالاسنى من أسماء الله الحسنى،ص115.

[4] -ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 1428هـ، ص14.

والخير والسعادة في قول محي الدين ابن عربي: "المراد بالوليّ من حصلت له البشرى من الله"[1]، كما يمثل مقام الولاية أعلى مراتب الوصول والقرب تقول سعاد الحكيم: "الولاية هي مرتبة من مراتب القرب الإلهي، يتولى فيها الحقُ، من حيث أسمائه الحسنى، التي هي أرباب: العبد"[2]، ويتفق الغزالي مع ما ورد في أراء السابقين أن الولاية في موالاة الله والبعد عن موالاة الشيطان، فيجعل الولاية مرتبة فوق مرتبة العقل والحواس معاً ينالها العبد بالرياضة والمجاهدة الروحية،وعليه يقول فيها أن الولاية :"طور كمال وراء طور نشأة العقل كما أن العقل طور كمال وراء نشأة التمييز، والتمييز طور كمال وراء نشأة الحواس"[3].

المبحث الرابع: مكانة السعادة الأخروية في خطاب الغزالي الصوفي:

1- كيمياء السعادة رؤية صوفية عند الغزالي:

في الحقيقة إن (كيمياء السعادة) *هي عبارة عن رسالة ألفها الغزالي باللغة الفارسية وعنوانها الحقيقي كما اتفق عليه أكثر الباحثين* (كيمياسعادتى)، كما يكشف عبد الرحمن بدوي بعد تحقيقه لمخطوطاتها أنها ليست سوى كتابه إحياء علوم في قوله: "والأصل الفارسي، كما سترى من بيان موضوعاته، يشابه«إحياء علوم الدين» حتى ليمكن أن يقال أنه المقابل الفارسي للنص العربي«للإحياء»[4]، كما ذكر بحاجى أن الرسالة مقسمة إلى أربعة أركان شرح فيها الغزالي مراتب المعرفة لمن لا قدرة له على إدراكها وهذه المراتب هي: معرفة النفس ومعرفة الرب ومعرفة الدنيا ومعرفة العقبى[5].

---

[1]–ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص37.

[2]–سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة، بيروت، ط1، 1981، ص1234.

[3] –الغزالي،المقصدالاسنى من أسماء الله الحسنى،ص111.

*عبارة "كيمياء السعادة": تقوم على: "تهذيب النفس باجتناب الرّذائل وتزكيتها عنها واكتساب الفضائل وتحليتها بها"(الجرجاني، التعريفات، ص159).

**ورد ذكر الرسالة في مؤلف عبد الرحمن بدوي في مؤلفه(مؤلفات الغزالي)، ص45، وكذلك ذكرها بحاجي خليفة في(كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)، ج2، ص1227.

[4]–عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977، ص45.

[5]–بحاجى خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د(ط، س)، ص1227.

ذُكر بحاجي خليفة في كتابه (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) أن الرسالة ترجمت على يد المولى محمد بن مصطفى والمعروف بالواني، والنجاتي (ت940ه)، وترجمها كذلك سحابي حسام الدين بن حسين المدعو بالسحابيالدركزينيوسماها(تدبيرإكسير)وقدمها للسلطان سليمان كهدية لتقرب منه[1]، وهي تعد من الناحية الصوفية المصدر الرئيسي لنظريته السعادة الروحية، كما يظهر فيها موقفه من السعادة الحقيقة وهي السعادة الأبدية وبين مكانتها من السعادة الدنيوية، وشرح فيها الوسائل المؤدية إليها من معرفة النفس ومراتبها وأخلاق السعادة الواجب التحلي بها وأخلاق الشقاء. فما سر تسمية الرسالة بكيمياء السعادة؟وما غرض الغزالي من الاستعانة بلفظة كيمياء؟

نظراً لأهمية البالغة التي أولها علماء الدنيا بعلم الكيمياء الذي يكرس لنيل السعادة الدنيوية ، كتب الغزالي رسالته وسماها (كيمياء السعادة) رداً على هؤلاء وليبين لهم قيمة الكيمياء الحقيقة التي بعث الأنبياء لأجلها، وقال: "ومن رحمة الله سبحانه وتعالى لعباده أرسل إليهم مائة ألف وأربعة وعشرين ألف نبيّ يعلمون الناس نسخة من الكيمياء ويعلمونهم كيف يجعلون القلب في كور المجاهدة وكيف يطهرون القلب من الأخلاق المذمومة وكيف يؤدونه لطرق الصفاء"[2]،

ولأنه أراد من خلالها أن يبرهن أن قيمة الكيمياء تبرز أكثر إذا كانت متجهة لإصلاح ومعالجة الباطن والأرواح تقرباً بها إلى الله تعالى، وليست في تحويل المعادن الخسيسة إلى الصفات النفيسة مما أطلقوا عليه بالكبريت الأحمر أو الذهب الإبريز تقرباً بها إلى الملوك والحكام[3]، ولأن أصحاب صنعة الكيمياء في القرن السادس كتبوا الكيمياء بلغة سرية تعتمد على الرمز والإشارات وكتموها في خزائن ملوكهم افتخاراً بما صنعوه[4].

---

[1]–بحاجي خليفة، المرجع نفسه، ص1533.

[2]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص03.

[3]–الغزالي، جواهر القرآن، ص42.

[4]–فاضل أحمد الطائي،أعلام العرب في الكيمياء،الهيئة المصرية للكتاب،القاهرة،د(ط،س)، ص07.

وهذا مما استنكره الغزالي ورد عليهم قائلاً: "وإنما الشرف غداً إذا طرح من هذه الكيمياء على جوهر قلبه حتى يخلص من شَبه البهائم ويبلغ درجة الملائكة فإن رجع إلى شهوات الدنيا فضلت عليه البهائم يوم القيامة لأنهم يصيرون إلى التراب ويبقى هو في العذاب"[1]، تكمن قيمةهذه الرسالة في طبيعتها العملية القائمة على رعاية القلوب وإصلاحها حتى يحصل للعبد فيها من الارتقاء الى درجة الملائكة المقربين والابتعاد عن مشابهة البهيمة والشيطان في صفاتهما الذميمة.

يقول معرفاً بكيميائه: "كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى، ففي السماء جواهر الملائكة، وفي الأرض قلوب الأولياء العارفين، فكل من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق ويكون عمله كالدينار البهرج فيظن في نفسه أنه غنى وهو مفلس في القيامة"[2]

ومن الملاحظ أن غرض الغزالي من الاستعانة بلفظ الكيمياء السائدة في عصره ذلك لأنها كشفت له عن طبيعتها العملية في تحويل الصفات الخسيسة وقلبها إلى صفات نفيسة، ولهذا تبادر إليه استخدام منهجها العملي في التعبير عن عن نظريته في تحويل الصفات النفسية من حالتها الخسيسة المتمثلة في النفوس الناقصة النفس الأمارة بالسوء، أو النفس الشهوانية والغضبية إلى النفس المطمئنة (الروح) استعداداً لها لمعراجه إلى عالمها المقدس عالم السموات والملكوت.

2- طريق المعراج الروحي عند الغزالي:

نظراً لأهمية حادثة المعراجThe Ascensionالتي وقعت فيما سبق لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ،فقد اعتنى العلماء والفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام بدراستها،واتجهت اهتمامات الفرق الصوفية بالحادثة إلى العمل من أجل بلوغ مرتبة المعراج النبوي،فالحادثة

[1]-الغزالي، كيمياء السعادة، ص21.

[2]-الغزالي، كيمياء السعادة، ص03.

كما هو مثبت من الناحية الشرعية والعقلية ومتفق عليه عند العلماء حادثة عظيمة،وقعت للرسول صلى الله عليه وسلم في يوم الأثنين في السنة الثانية عشر من ربيع الأول[1]،وذكرت تفاصيلها في كتب الحديث والسير والتراجم،كما وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ(9)فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (10)**﴾[سورة النجم، الآية:5 الى 10].

اختصار للقول فإن الحادثة عبارة عن رحلة سفر وعروج: "تقص علينا بالرمز أنباء مقام محمد صلى الله عليه وسلم، وتقدمه في البناء الروحي للكون على كل نبي مرسل وكل ملك مقرب"[2]، وصل بها الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سدرة المنتهى*أي إلى أعلى درجات القرب من اللهولم يبلغها أحد قبله من الخلائق ،والحادثة هي عبارة عن تكريم وعن أسبابه يقول أبو الحسن النوري:"شاهد الحق القلوب فلم يرى قلباً أشوق اليه من قلب محمد صلى الله عليه وسلم فأكرمه بالمعراج تعجيلاً للرؤية والمكالمة"[3]،واختلف العلماء في كيفية القرب الى فريقين فمنهم من يرى أنه قرب بالروح والجسد معاً ومنهم من يرى أنه قرب بالرروح فقط[4]،

ومن منطلق هذا السرد الديني لواقعة المعراج النبوي أثبت جمهور الصوفية أن للروح معارج في الحياة الدنيوية إلى عالم السموات حيث تترقى فيه عبر سلم إذا استطاعت أن تتجرد من عالمها الأرضي و(المادي)، وتترقى عبر دراجات حتى تتحول عن الطبيعة البشرية إلى الطبيعة الملائكية الإلهية فتنال بذلك قرباً بالمكانة لا بالمسافة، إلا أنهم يختلفون في تحديد طريقة المعراج النبوي عن المعراج عند الصوفية كما تختلف صورة المعراج بين الأولياء

[1]–ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، بيت الأفكار الدولية، د(ط)، 2004، ص412،

[2]– سعاد الحكيم، الاسرا إلى مقام الأسرى، المرجع السابق، ص20.

[3]–القشيري،المرجع السابق،ج1،ص06.

[4] –إبن كثير،المرجع نفسه،ص413

والعارفون، لأن التصوف في حقيقته عبارة عن: "رحلة المعراج الروحي الذي يرتقى فيه الصوفي من الخلق إلى الحق، من عالم الفناء الدنيوي إلى عالم البقاء في الحضرة الإلهية"[1]، والتجارب الصوفية تختلف من صوفي إلى أخر.

ومن باب الأولى أن نقف عند كلمة معراج حتى يتسنى لنا الإلمام بمعناها عند الغزالي وابن عربي، وعليه يرى ابن قتيبة أن أصل«المعارج»الدَّرج، ومعنى عَرَجَ: صعد ومنه فالمعارج الطريق التي يُصعد فيها"[2]، وكلمة معراج تعني كذلك السلّم وهو الذي وضع للرسول صلى الله عليه وسلم لينتقل به من سماء إلى سماء إلى غاية السماء السابعة حيث سدرة المنتهى* أين ينتهي الوجود الحقيقي وفي رحلة العروج نحو السماوات العلى يحصل للعارف المعرفة بمراتب الوجود العلوية فيدرك الغيب المتجسد في أرواح الملائكة والأنبياء، وكما أوضحت سعاد الحكيم معنى المعراج يعني القرب والترقي في قولها: "قربُ وتقريب وارتقاء إلى مكان طاهر مطهّر"[3].

وعليه فإن المعراج عند الغزالي رحلة صعود وعلو للروح في اتجاه المطلق في قوله: "اعلم أن حقيقة العروج الصعود علواً"[4]، وله خصائص أهمها أنه معراج تترقى فيه النفس عبر سلم الترقيات، تحدث عن المعراج الروحي في كتبه أهمها (معارج القدس في معرفة النفس)، يشرح فيه رحلة ترقي النفس عبر مراتبها وصولاً الى النفس المطمئنة ، وكتاب (معراج السالكين)، وكتاب(كيمياء السعادة).

---

[1]–يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرّية بمصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص15.

*سدرة المنتهى: هي أعلى مقام في العالم البرزخي وهي المقام الذي تنتهي إليه أعمال الخلائق وعلومهم ومراتبهم(عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ج2، تح: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1996، ص13).

[2]–البغدادي، زاد الميسر في علم التفسير، ج8، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984، ص359.

[3]–سعاد الحكيم، المرجع السابق، ص112.

[4]–الغزالي، فرائد والالى من رسائل الغزالي، معراج السالكين، ص09.

يقول في كتابه (معارج القدس في معرفة النفس): "وإن السعادة القصوى في القرب منه، وأن القرب منه ليس بالمكان، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان"[1]، تناول فيه طريقة المعراج التي تعنى الصعود والتدرج من معرفة النفس ومراتبها ومعرفة القلب وجنوده ومعرفة الله إلى معرفة العقبى، ويعرف معراجه بالمعراج التابع المقلد وهو معراج نبوي، يعتمد فيه على منهج الإتباع والإقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم في المقام الأول في قوله: "فكل من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق ويكون عمله كالدينار البهرج فيظن في نفسه أنه غني وهو مفلس في القيامة"[2]،

يقول الغزالي: "وأما عالم القلب فمعراج المريدين وعالم الروح معراج الصديقين وعالم السَّر معراج المريدين وإن شئت أن تقول عالم القلب معراج أهل البداية وعالم الروح معراج أهل التوسط والكفاية وعالم السر معراج أهل الوصول والنهاية... ووجه آخر عالم القلب معراج التوابين وعالم الروح معراج المحبين وعالم السر معراج العارفين"[3]،يقوم المعراج عند الغزالي على مراتب أوالها معرفة النفس.

1-معرفة النفس عند الغزالي:

استعظم الغزالي في مسيرة حياته الصوفية النفس وخباياها فأولها اهتمام بالغ الأهمية إن لم نقل قد كانت تمثل جُل اهتمامه، حيث ذكر عبد الكريم العثمان في دراسته لسيرة الغزالي أن:"البحث في النفس هو حجر الزاوية في فلسفة الغزالي، كما أنه المحور الذي تدور عليه كل فلسفة"[4]،وكما هو ملاحظ من خلال أعماله الفكرية وتصوفه أن مجال النفس التي تمثل دراسة الباطن غايته الأساسية،ويرجع اهتمامه الكبير بالبحوث النفسية لأن في

---

[1]-الغزالي، ميزان العمل، ص293.

[2]-الغزالي، كيمياء السعادة، ص03.

[3]-الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص103.

[4]-عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر بدمشق، د(ط، س)، ص05.

*المحاسبي: وهو أبو عبد الله الحرث بن أسد المحاسبي من البصرة وتوفي ببغداد عام243هـ(القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، ص12).

عصره شهد انتشار كبير لظاهرة التصوف والصوفية خصوصاً ذلك الاتجاه الذي عرف بميله لمداواة النفس وعلاجها على سبيل المثال الحارث ابن أسد المحاسبي (ت243ه) الذي سُمي بالمحاسبي "لأنه كان يحاسب نفسه"[1]، وأبو القاسم الجُنيد (ت397ه).

من المعلوم أن الغزالي توصل من خلال رحلته في البحث عن الحق الى اثبات أن السعادة الانسانية في القرب من الله،ومن خلال اطلاعه على علوم الصوفية اكتشف أن السبيل اليه بالرياضة والمجاهدة للنفس،وتأثر بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله **(من عرف نفسه فقد عرف الله)**، فجعل شرط معرفة الله الوصول الى معرفة النفس في قوله: "اعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس"[2].

كما تحدث عن ماهية النفس وعرفها في قوله: "ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والرويَّة"[3]، وهي متميزة عن البدن أو الجسم لأن الإنسان مركب من: "شيئين مختلفين أحدهما الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المركب المؤلف الترابي الذي لا يتم أمره إلاّ بغيره، والآخر هو النفس الجوهري المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام"[4]، ويستدل بدليل من القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[سورة الحجر، الآية:29]

يقول الغزالي:"فما خلقها الله (النفس) لتكون آسيرها، ولكن خلقها حتى تكون أسيرتك، وتسخرها للسفر الذي قُدامك"[5]، ومن منطلق تميزه بين النفس البدن ينتقل الى البحث في

[1]–ابن الملقن، طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبه، مكتبة الخناجي، القاهرة، ط1، 1994، ص175.
[2]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص04.
[3]–الغزالي، الرسالة اللدنية، ص27.
[4]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص26.
[5]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص22. .

مراتب النفس الثلاثة، وهنا للإشارة فان الغزالي يعتمد على تقسيم مراتبها وفق منظورين الفلسفة والدين، فمن حيث التقسيم الديني فهي على ثلاثة مراتب:

النفس اللوامة: وسميت بهذا الاسم لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه، وذكرت في قوله تعالى: ﴿**لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**﴾[سورة القيامة، الآية: 2]، وهذه النفس يمكن إصلاحها بالتهذيب والتربية، وأخيراً تأتي مرتبة النفسالمطمئنة وهي التي ذكرت في قوله تعالى﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةَ**﴾[سورة الفجر، الآية: 27]، والمتصفون بها من السعداء وقد ذكرهم الله عز وجل في قوله:﴿**يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وَادْخُلِي جَنَّتِي** (30) ﴾[سورة الفجر، الآية: 27]، وهي معمولة للعبادة لأنها: "الجوهر الحي الفعال المدرك"[1]، أي بالنفس المطمئنة يصل العبد إلى معرفة الله، يقول الغزالي: "وللنفس الناطقة أعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص، فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الامرى، والمتصوفة تسميه القلب والخلاف في الأسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه، فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها أسامي النفس الناطقة"[2]، وهذه النفس لها وجهتان احدهما:علوية والأخرى سفلية في قوله:"وللنفس الإنساني وجهان وجهة إلى الجنبة العالية وهي الملأ الأعلى إذ منها تستفيد العلوم... ووجه إلى الجنبة السافلة وهي جهة تدبير بدنه"[3]، فإذا كان عمل النفس متجهاً صوب العالم العلوي ترقت وسمت أي من السمو وإذا كان عملها متجهاً صوب العالم الأرضي كانت وضيعة.

2-إصلاح القلب:

[1]-الغزالي، كيمياء السعادة، ص27.
[2]-الغزالي، كيمياء السعادة، ص27.
[3]-الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص213.

من الملاحظ أن مصادر المعرفة عند الغزالي إثنان العقل والقلب،ولكنه يعتقد أن الأساس الأول لمعرفة الله والاتصال به القلب،لأنه كما سبق الذكر تأثر في تصوفه بأراء المتصوف أبو طالب المكي (368هـ)،في كتابه (قوت القلوب في معاملة المحبوب)،ولهذا دعى الى ضرورة معرفة القلب لأنه السبيل الى معرفة الله والى السعادة في الحياة الأخروية.

خصص الغزالي في كتابه (احياء علوم الدين)ركز الغزالي على معرفة القلب لأن به يعرف النفس أي باطن الانسان وبالنفس يصل الى معرفة اللهاعتمد ولهذا يقول:"وهو الذي إذا عرفَهُ الإنسانُ. . فقد عرف نفسَهُ، وإذا عرفَ نفسهُ. . فقد عَرفَ ربَّهُ،وهو الذي إذا جهلَهُ الإنسان. . فقدْ جهلَ نفسَهُ، وإذا جهلَ نفسَهُ. . فقد جهلَ ربَّهُ، ومن جهلَ قلبه. .فهو بغيرِهِ أجهلُ"[1]،

يتحدث عن حقيقة القلب فيقول:"ليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب... ومعرفة حقيقته ومعرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه في الحضرة الإلهية من ذلك المكان جاء والى ذلك المكان يعود"[2].

يقول الغزالي:"وأما عمل القلب، فالغاية القصوى عمارته بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة ولن يتصف بها ما لم ينظف عن نقائضها من العقائد الفاسدة والرذائل الممقوتة. فتطهيره أحد الشرطين وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان"[3]، والقصد من معرفة القلب وتطهيره من الأدناس الأخلاقية وتحليته بالفضائل الأخلاقية حتى يصفو فيصير مهبط العلوم والمعارف اللدنية والحقائق الغيبية.

وهذا شرط عند الغزالي في قوله:"والقلب بيتُ هو منزل الملائكة ومهبطُ أثرهم ومحلُّ استقرارِهُمْ، والصفات الرديئةُ مثل الغضب والشهوة، والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها

[1]–الغزالي، إحياء، ج5، ص10.
[2]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص06.
[3]–الغزالي، الإحياء ومعه المغنى، ص148.

كلابُ نابحةُ، فأنَّى تدخله الملائكة وهو مشحونُ بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله في القلب إلا بواسطة الملائكة، وهكذا ما يرسلُ من رحمة من العلوم إلى القلوب إنما تتولاها الملائكة الموكلون بها وهم المقدسون المطهَّرون المبرَّرؤون عن المذمومات"[1].

ولأن السعادة من منظور الغزالي في حياة القلب لأن به يحصل الإيمان الحقيقي المنزه عن الشبه والرياء والفخر وسائر المهلكات،ولهذا يقول ابن خلدون: "فقد كان الإيمان بالقلب أرفع مراتب السعادة،لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها فكيف الظاهرة"[2]يقول الغزالي: "فالقلب هوالمقبول عند الله إذا سلم من غير اللهِ، وهو المحجوبُ عن الله إذا سلم من غير الله، وهو المحجوبُ عن الله إذا صار مستغرقاً بغير الله"[3]وعليه يرى الغزالي أن أول شرط من شروط القرب من الله إصلاح القلب لأنه موضع نظر الله تعالى.

يقول الغزالي: "فكذلك ينبغي أن يفهم أن السعادة لا ينالها إلا من أتى الله بقلب سليم.وسلامة القلب صفة تكتسب بالسعي كفقه النفس وفقه الإمامة من غير فقه"[4]ويقول كذلك: "هو الذي يسعدُ بالقرب من الله فيفلح إذ زكَّاهُ. وهو الذي يخيبُ ويشقى إذا دنَّسهُ ودسَّاه"[5].

المعرفة بالله من منظار الغزالي:

اختلف علماء الإسلام المتكلمون والفلاسفة والصوفية في تحديد الطريق إلى الله حيث أثبتت الفرق الكلامية منهم كالنظام وأبا الهذيل أن:"الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل[6]"، وكذلك يذهب القاضي عبد الجبار (359هـ-415هـ) إلى القول أن الله

[1]-الغزالي، إحياء، ج1، ص182.
[2]-ابن خلدون، شفاء السائل، ص40.
[3]-الغزالي، إحياء علوم الدين، ج5، ص10
[4]-الغزالي، المقصد الاسني، ص89
[5]-الغزالي، إحياء، ج5، ص10.
[6]-ت. ج. دي بُور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تج: محمد عبد الهادي ابوريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1954، ص97.

يعرف عن طريق النظر والاستدلال العقلي وقال: "إن معرفة الله متولدة عن النظر فلا يعرف الله ضرورة، إذا لو كانت معرفتنا بالله ضرورية لما اختلف فيها العقلاء ولأجمعوا على معرفته ولما وجدنا ملحدين"[1]، وفي ذات السياق يعتقد الفلاسفة أن بالعقل وحده يمكننا الوصول إلى المعرفة بالله نجد أبو الوليد ابن رشد (1126-1198م) في (مناهج الأدلة في عقائد الملة) يقول:"وإذا كان الشرع قد حثَّ[على] معرفة الله تعالى و[سائر] موجوداته بالبرهان"[2].

وفي السياق ذاته يرى الرازي (195هـ-277هـ) أن العقل وحده كاف للوصول إلى معرفة الله في قوله:"وبالعقل وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. .وبالجملة؛فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين. . والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس"[3]، هذه جملة الآراء التي اتفقت على أن الله يعرف عن طريق العقل.

رفض الغزالي موقف المتكلمين والفلاسفة في اعتبارالعقلسبيل إلى معرفةلأنه يعتمد على العقل وحده لأنه يقوم على الجدل الذي لا يفيد في شيء في قوله:"فأمَّا معرفةُ الله تعالى وصفاتِهِ وأفعالِهِ وجميع ما أشرنا اليهِ في علم المكاشفةِ. فلا يحصُلُ من علم الكلام، بل يكادُ يكونُ الكلامُ حجاباً ومانعاً منهُ، وإنمَّا الوصولُ اليهِ بالمجاهدة بالمجاهدةِالتي جعلَها اللهُ سبحانَهُ مقدّمَةً للهدايةِ"[4]،ومن هنا يقرر أن المنهج الوحيد للمعرفة بالله القلب وذلك بالرياضة والمجاهدة الروحية.

ومن أجل ذلك عمد إلى تقسيمالإيمان إلى ثلاثة مراتبوهي:المرتبةالأولى:إيمانالعوام؛وهو إيمان التقليد المحض،ثم تأتي مرتبة:إيمان المتكلمين؛وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من

[1]-محمود زيدان، نظرية المعرفة، ص185.

[2]-أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص34.

[3]-قدري حافظ طوقان،مقام العقل عند العرب،المرجع السابق،ص112.

[4]-الغزالي، إحياء، ج1، ص86.

درجة إيمان العوام، والمرتبة الأخيرة المرتبة الثالثة:إيمانالعارفين؛وهوالمشاهد بنور اليقين[1]، يريد الغزالي أن يصل بنا إلى الإيمان عن طريق القلب لأنه أرفع درجات الإيمان وأصدقها.

كما يرى الغزالي أن تحقيق المعرفة بالله شرف للعبد في الدنيا والآخرة وأفضل اللذات والسعادات للعبد في قوله : "ولا لذة أعظم من لذة معرفته وليس منظر أحسن من منظر حضرته وكل لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس وهي تبطل بالموت ولذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب فلا تبطل بالموت لأن القلب لا يهلك بالموت بل تكون لذته أكثر وضوءه أكبر لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء"[2]، وهذه المعرفة المتحققة للإنسان كامنة بداخله مركوزة في باطنه، ويظهر بريقها إذا تعقل العبد وأدرك وجوده الحقيقي، ولهذا يقولالغزالي: "ثم تعلم أن النفس بالذات متعشطةإليه,وبالفطرة مستعدة وإنما يصرفها عند انشغالها بشهوات البدن, وعوارضه,مهما اِستولت عليه"[3]، ولهذا يشترط الغزالي المجاهدة والرياضة لكسر شهوات البدن والإعراض عن الدنيا وملذاتها.

ومما تجدر إليه الإشارة أن العارف عند يقول الغزالي يرى ربه في الدنيا والآخرة : "والعارفون يرون ربهم في الدنيا بعين الإيقان والبصائر وفي الأخرى بالإبصار أي بالعين فهو قريب منهم في الدارين وليس قربه منهم في الأخرى مخالفاً لقربه في الدنيا إلا بمزيد اللطف والعطف"[4].

مكانة كتاب الإحياء في مشروع السعادة عند الغزالي:

كتب الغزالي كتابه(احياء علوم الدين) أثناء فترة اعتكافه في معتزله بالشام،وهو يندرج ضمن أشهر المصادر والكتب التي تحتويها المكتبة العربية الإسلامية، نظراً لكمية المباحث

[1]–الغزالي،إحياء ومعه المغني،ص981.
[2]–الغزالي، كيمياء السعادة، ص19.
[3]–الغزالي، ميزان العمل، ص196.
[4]–الغزالي، روضة الطالبين، ص78.

التي جاءت في طياته، والأهمية الكبرى للكتاب تتجلى أكثر في الاختصارات التي وضعت له من قبل المشتغلين به حيث وردت له عدة اختصارات فقد أعاده أخوه أحمد بن محمد الغزالي باختصار وسماه (لباب الإحياء)، ومحمد بن سعيد اليمنى (ت595هـ)، والشيخ أبي زكريا يحي بن أبي الخير اليمنى، أبي العباس أحمد بن موسى الموصلي (ت622هـ)، وأبي بكر السيوطي (ت911هـ)[1].وشرحه العلامة الزبيدي(1145هـ-1205هـ) الشهير بمرتضى في كتابه(اتحاف السادة المتقين).

ومن زاوية أخرى فإن الكتاب من الناحية المعرفية والفكرية يقابل (الفتوحات المكية) عند محي ابن عربي، وهو عمل فكري أراد من خلاله أن يصحح الكثير من الآراء الدينية السائدة في عصره في قوله: "ولمَّا كان هذا ثَلْمًا في الدين ملِمّاً، وخطباً مدلهمّاً. . رأيتُ الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهمّاً؛إحياءً لعلوم الدين، وكشفاً عَنْ مناهج الائمَّةِ المتقدمينَ، وإيضاحاً لما هي العلومُ النافعةُ عند النبيَّن والسلفِ الصالحينَ. سلام اللهِ عليهم أجمعين"[2]، حيث يشير فيه إلى أهمية علوم النبيين والصديقين في نيل السعادة الأبدية، ومشيراً إلى ضرورة الجمع بين العلم والعمل، أي الجمع بين أراء علماء الشريعة وأراء علوم الحقيقة. كتب الغزالي كتابه إحياء علوم الدين في معتزله بالشام في وهو يعد خلاصة تجربته الروحية التي عاشها في الرياضة والمجاهدات وطلب العلم.

كما يقول فيه بحاجي خليفة : "وهو من أجل كتب المواعظ وأعظمها حتى قيل فيه أنه لو ذهبت كتب الإسلام وبقي الإحياء لأغنى عما ذهب"[3]، وفيه يظهر الغزالي متأثراً بآراء من سبقوه مثل أبي طالب المكي (ت386هـ) في كتابه (قوت القلوب في معاملة المحبوب)، كتاب الحارث المحاسبي (170هـ-243هـ) في كتابه (الرعاية لحقوق الله) وعن

[1]-بحاجي خليفة، كشف الظنون، المرجع السابق، ج1، ص24.

[2]-الغزالي، إحياء، ج1، ص09.

[3]-بحاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص24.

الجُنيد (215هـ-298هـ) في كتابه (المتفرقات المأثورة) كما سبق إشارته إلى هذا في كتابه المنقذ من الضلال.

أما الغاية منه فقد صرح الزويمرأن"الغزالي سعى إلى إحياء الحياة الاسلاميةفي بيئة الاسلام[1]،وقد اعتمد في تقسيمه لفصول الكتاب على أربعة أقسام:ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات وربع المنجيات،وقسمه على ترتيب فجعل أول طريق أو باب من أبواب الكتاب في شرح العبادات وبدأ بتفصيل طريق العلم فبين حكمه ومكانته في حياة السابقين الأنبياء والمرسلين،وشرح أقسامه النظرية والعملية وبحث في علم المكاشفة وعلم المعاملة. ثم اتجه الى ترتيب قواعد العقائد، أسرار الطهارة، أسرار الصلاة، أسرار الزكاة، أسرار الصيام، أسرار الحج، تلاوة القرآن، الأذكار والأوراد، القسم الثاني: سماه ربع العادات وتناول فيه آداب الأكل، وآداب الكسب، وآداب النكاح، والحلال والحرام، آداب الصحبة العزلة، آداب السفر، السماع، الأمر بالمعروف، وآداب المعيشة، وأخلاق النبوة، القسم الثالث: سماه ربع المهلكات وتناول فيه شرح عجائب القلب، رياضة النفس، أفة الشهوتين، أفات اللسان، آفة الغضب، ذم الدنيا، ذم الدنيا، ذم المال، ذم الجاه، ذم الرياء، ذم الكبر والغرور، القسم الرابع: سماه الربع المنجيات وتناول فيه التوبة، الصبر، السكر، الخوف، الرجاء، الفقر، الزهد، التوحيد.

يكشف الغزالي عن مقصوده من الكتاب فيقول:"والمقصود من هذا الكتاب.علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتبَ، وإنْ كانتْ هي غاية مقصِد الطالبينَ، ومطمحَ نظر الصدِّيقين وعلم المعاملة طريقُ اليهِ"[2]،المعنى من القول أن الطريق الى علم المكاشفة يقتفى من علم المعاملة لهذا ركز على علم المعاملة.

[1]-زويمر، الغزَّاصُ والألئ، أو ترجمة حياة حجة الإسلام الغزالي، مطبعة النيل المسيحية، مصر، ط1، ص26.

[2]-الغزالي، إحياء، ج1، ص14.

إذا القارئ لمحتوى الكتاب يلمح الطابع التوفيقي بين الجانب الظاهري للدين والجانب الباطني. وعليه فإن القيمة الكبرى له تتجلى في الجمع بين ظاهر الشريعة الإسلامية وباطنها، أي في إصلاح صورة الدين والتدين من جانبين، الصورة الظاهرة والتي تمثل مقام الإنسان في الدنيا عن طريق إتباع الشرع فيما دعا إليه من فقه العبادات والمعاملات، والتي يسعد بها في دنياه والصورة الباطنية أي في إصلاح القلب الذي يمثل صورته الأخروية ومنبع سعادته الأخروية.

وبالرغم منأن الكتاب قد أصدرت حوله الأوامر بالحرق من قبل علماء المغرب الإسلامي، وعلى رأسهم الفقهاء أبو عبد الله محمد بن علي ابن حمدين، الذي حرض عليه أعيان البلاد من العلماء والعوام، فأمرحاكم الدولة المرابطية يوسف بن تاشفين(400-500هـ) الصنهاجي بإحراق الكتاب في مسجد قرطبة، وتمت مصادرة جميع نسخه في البلاد[1]، إلا أنه لا يزال معتمداً في المكتبات العربية الإسلامية عبر جميع الأقطار،كما أنه يعتبر مرجعية أساسية في فقهنا وفي عصرنا الحالي نظرناً لطابعه العملي ولغته البسيطة، مما يدل على نجاح مشروع الغزالي الفكري.

تأويلية الجمال عند الغزالي:

وضع الصوفية موضوع الجمال الالهي في صفاته واسمائه موضع اهتماماً بالغ أهمية،نظراً لأن مبحث الجمال ضمن المدونة الصوفية له مميزات خاصة تتحدد بناءاً على جملة من المحددات أهمها ماهية الجمال وحقيقته ووسائله ومعايير الجمال والجميل،وهو يستند في الفكر الصوفي على ثنائية الظاهر والباطن.

تعتمد نظرية الجمال في الخطابالصوفي على فهم تأويلي باطني حيث أن الجمال مرتبط فيه بمفهوم الله وذاته وأسمائه وصفاته الجميلة، وعلى هذا النحو كان التناول الصوفي لقضية

[1] -الطاهر العمري،أبو حامد الغزالي وعلماء المغرب،الدارالتونسة،تونس،د(ط)،1990،ص21.

الجمال مرتبطاً بشكل أكثر بالقيم الجمالية العليا بوصفها وجوداً في ذاته، وبالتالي فهو لا يتعلق بتلك القيمة المضافة إلى الأشياء والموجودات باعتبارها وجوداً بغيره، إلا في نواحي التشبيه بينها وبين الجمال المطلق أو في التمثيل بها كما هو الحال في التغني بجمال المرآة ليلى، ووصف ابن عربي لجمال الله عبر جمال حبيبته النظام في(تُرجمان الأشواق).

بحث الغزالي موضوع الجمال في سائر كتبه فتناول صفة الجمال(المقصد الاسنى من أسماء الله الحسنى) ليبحث فيه موضوع الجمال من منظوره الصوفي، فبين فيه ماهية الجميل فعرفه في قوله: "فالجميل الحق المطلق هو الله تعالى فقط، لا، كل ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته"[1]، ويستشهد على كلامه بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**إن الله جميل يحب الجمال**"[2]، فيعتبر أن الجمال في الطبيعة والعالم والكون مظهر من مظاهر جماله المطلق انعكس بفضل كرمه وجوده الإلهي على الموجودات فحسنت والدليل على ذلك عبارته الشهيرة:"ليس في الإمكان أبدع مما كان. فللعالم الكمال المطلق والجمال المحقق، لأنه كله مظاهر والله هو الظاهر ولا أكمل ولا أجمل منه تعالى، بل هو عين الكمال المطلق والجمال المحقق، وله كل صورة ومعنى من حيث إن له الأسماء الحسنى تعالى وجل جلاله وتقدس عن السوى، فليس إلا جماله وكماله كما قيل: هذا الوجود جميعه إشراقه"[3].

يعتقد الغزالي أن الجمال صفة من الصفات الله يمكن أن يكتسب كغيره من العلوم بالرياضة والمجاهدة الروحية، لأن الله هو الجميل ومبدأ الجمال وعنه يفيض الجمال وعليه فالجمال عند الغزالي ليس مظاهر جملية بقدر ما هي أخلاق جميلة باطنية تجلت على الظاهر فحسنته، وعنده أفضل التجمل ما كان للنفس لأنها باقية وخالدة أم جمال الجسد وهو الظاهر فيزول ويندثر، لهذا فمن الصفات التي ينال بها العبد الجمال العلم، يقول: "فالروح لا يشتغل

---

[1]–الغزالي، المقصد الاسنى، المرجع السابق، ص103.

[2]–الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ج8، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د(ط، س)، ص340.

[3]–محمد بهاء الدين البيطار، النفحات الاقدسية في شرح الصلوات الاحمدية الادريسية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص359.

في مدة هذا السفر إلا بطلب العلم لان العلم يكون حليته في دار الآخرة لأن حلية المال والبنين زينة حياة الدنيا. . والروح المطمئنة أعني القلب لا يريد إلا العلم ولا يرضى إلا به ويتعلم طول عمره. ويتحلى بالعلم جميع أيامه إلى وقت مفارقته"[1].

يقرر الغزالي من خلال تحليله لطبيعة الذات الإنسانية وتركيبتها إلى روح وجسد على ما ذكره القرآن الكريم في سورة في قوله:﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[سورة الحجر، الآية:29]، أن هناك جمال للجسد يحصل بالتسوية وجمال أخر للنفس والروح باطنية من خلال النفخة الإلهية، فجمال الجسد ظاهر في الصورة الظاهرية أما الجمال الباطني فيختص الصورة الباطنية، الجمال الحقيقي عند الغزالي جمال الروح لأن: "النفس إن كملت وكانت زاكية، حسنت أفعال البدن وكانت جميلة"[2]، ولهذا فان حيازة قيمة الجمال الحقيقي والسعادة تكون بمقدار الحسن النابع من الباطن لان هناك انعكاس لصفات الجمال الباطنية على الصفات الظاهرية فتسعد بها النفس أو تشقى.

[1]–الغزالي، الرسالة اللدنية، مرجع سابق، ص32.

[2]–الغزالي، ميزان العمل، ص251.

الفصل الرابع
السعادة والتصوف عند ابن عربي

المبحث الأول:حياة ابن عربي

المبحث الثاني: التجربة الصوفية عند محي الدين ابن عربي

المبحث الثالث: السعادة في مذهب التصوف الفلسفي عند ابن عربي

المبحث الرابع: المعراج الروحي عند ابن عربي

الفصل الرابع: السعادة والتصوف عند ابن عربي.

المبحث الأول:حياة ابن عربي:

1- محي الدين ابن عربي في بيئته وعصره:

بعد الضربة التي تلقتها الفلسفة خصوصاً الفلسفة المشائية فلسفة ابن سينا والفارابي على يد الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) تحول الاهتمام بالفلسفة إلى ناحية المغرب الإسلامي وبالتحديد الأندلس وهناك تلقفها جماعة من الفلاسفة وعلى رأسهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ومحي الدين ابن عربي[1].

وهكذا برز محي الدين ابن عربي (560هـ-638هـ) في المغرب الإسلامي في القرن السادس الميلادي، وكنيته: "محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، الحاتمي، من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدّيّ بن حاتم، الصوفي الفقيه المشهور الظاهري. ولد بمُرْسيةَ* يوم الاثنين سابع عشر رمضان سنة 560هـ"[2]، وقد لُقب بالشيخ الأكبر من قبل تلامذته وشيوخه، كما يؤكد أبو الوفا التفتازاني أن الذي لقبه بالشيخ الأكبر شيخه أبو مدين الغوث التلمساني (ت594هـ) كما جاء على لسان مصطفى كمال الدين البكري[3].وهو من عائلة غنية ذات حسب ونسب عريق، يقول عمر فروخ من"بيت ثروة وحسب وتقى"[4]، وساعده الغنى والجاه والتقى في الجمع بين الشخصية العلمية والدينية

---

[1] -سيّد حسين نصر، ثلاثة فلاسفة مسلمون، دار النهار، بيروت، ط2، 1986، ص73.

*مُرسية: "مدينة بالاندلسإختطها عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بم معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان وسماها تُدمير وبها حدائق وأشجار انعمرت في زمن ابن مرديش وصارت قاعدة الأندلس(ياقوت الحموي، معجم البلدان، م8، مطبعة السعادة، مصر، ط1، د(س)، ص626).

[2]-المقّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م2، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1968، ص161.

**أصل مصطلح الأندلس مأخوذ من قبائل الوندال(vandals)، وسميت باسمها فاندلسيا(Vandalusia)أي بلاد الوندال، ثم نطقت بالعربية: الأندلس(عبد الرحمن علي الحجي، التأريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، دار القلم، بيروت، ط2، 1981، ص37).

[3] -أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الاكبرية، ضمن الكتاب التذكاري، محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1969، ص298.

[4]-عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص527.

عاش محي الدين ابن عربي في أعظم منطقة من العالم العربي الغربي الأندلس** التي جمعت في صورتها بين الجمال الظاهري موقعها الجغرافي وبين جمالها الباطني المتمثل في كونها منارة للعلم وحاوية للعلماء يتوافدون عليها من كل مكان وتغنى بجمالها الشعراء وانشدوا لعلمائها وحكامها الأشعار مدحاً فهذا المقري (ت986هـ)، قد بين مكانة الأندلس بين البلدان فقال:"محاسن الأندلس لا تُستوفى بعبارة، ومحارى فضْلها لا يشق غباره، وأنّى تُجارَى وهي الحائزة قَصَبَ السّبق، في أقطار الغرب والشرق"[1].

يقول كذلك في وصف لجمالها طبيعتها : "خصَّ الله تعالى بلاد الأندلس من الرَّيع وغَدَقَ السُّقْيا، ولذاذة الأقوات، وفَرَاهة الحيوان، ودرور الفواكه، وكثرة المياه، وتبحر العُمران، وجودة اللباس، وشرف الانية، وكثرة السلاح، وصحّة الهواء، وابيضاض ألوان الإنسان، ونُبْل الأذهان، وقبول الصنائع، وشهامة الطباع، ونفوذ الإدراك، وإحكام التمدنّ والاعتمار، بما حُرِمَهُ الكثير من أقطار ممّا سواها"[2]، هذه الملامح الجمالية عملت على خلق المواهب المتعددة في الثقافة والعلوم وسائر الفنون والسياسات، وساهمت في الظهور القوي للعلماء.

والواضح من أقوال المقري أنها فتنت العقول بجمالها ففاض عن لسان علمائها العلوم بما حوت من الشعر والأدب والتاريخ والفلسفة والتصوف، كما عرف الأندلسيون بتحكمهم في اللغة العربية واللسان يقول كذلك: "وأهل الأندلس يحافظون على قوام اللسان العربي، لأنّهم إما عرب أو متعربون"[3]. يقول ابن خلدون: "فتجد لأهل الأندلس من ذكاء العقول وخفة

---

[1]–المقري، مرجع سابق، ج1، ص126.

[2]–المقري، مرجع سابق، ج1، ص126.

*تقع إشبيلية وهي مدينة في غرب الأندلس بدأ ظهورها منذ انهيار الدولة العامرية، حيث حكمها بنو عباد وضموا إليها قرطبة، فكانت منارة للعلم ومقصد العلماء من جميع البلدان. (أحمد عُوذات وآخرون، تاريخ المغرب والأندلس من القرن السادس الهجري حتى القرن العاشر الهجري، دار الأمل، د(ط)، 1989، ص53)وأصل تسميتها "اشبالي" ومعناه"المدينة المنبسطة(الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، د(ط، س)، ص107).

[3]–المقري، مرجع سابق، ج1، ص25.

الأجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم"[1]، وهذه الخصائص البيئية أثرت بشكل واضح على فكر الأندلسيون، فظهر في الأندلس الفقهاء، الفلاسفة، الصوفية والشعراء...الخ.

وقد تأثر محي الدين ابن عربي ببيئته والعوامل المؤثرة فيها فجمع بين علوم شتى فكان كما وصفه عثمان يحي في قوله: "ثم إن شيخنا الحاتمي نفسه، ليس عالماً بارزاً فقط- أو فيلسوف ممتازاً فحسب بل قبل ذلك كله، صوفي شاعر، أو شاعر صوفي. هو صوفي يرى الوجود والحياة من زواية خاصة، هي زاوية الحق والخير المطلقين، ويصطنع كل ما يملكه من وسائل العلم والفلسفة، ويسخره من أجل تحقيق هذا الغرض الواضح المحدد. وهو شاعر يتأمل الوجود والحياة، أيضا، من مستوى الجمال المحض، متتبعا أثاره حيث وجدها مفصحا عنها؟، هائما فيها"[2]،فجمع من خلال بيئته بين العالم والفيلسوف والمتصوف والشاعر.

2-الجانب الثقافي:

أما عن الأوضاع العامة الثقافية والفكرية والسياسية التي سادت العالم الإسلامي عموماً المشرق العربي ومغربه فقد يقول عثمان فتحي: "وقد بلغت الثقافة الإسلامية قمتها في القرن السادس للهجرة: فتنوعت فنون الأدب، وتعددت مدارس النحو واللغة؛وآتت العلوم الطبيعية والرياضية أكلها، وبدت الفلسفة الإسلامية في أكمل صورها؛وساد المذهب الأشعري، وأصبح، تقريباً، عقيدة المسلمين عامة، شرقا وغربا؛واستقرت المذاهب الفقهية، وأخذت تسيطر على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي؛وكان للصوفية أدبهم وتعاليمهم، طرقهم وأتباعهم، التف حولهم من التف، وتأثر بهم من تأثر. وكل أولئك

[1]-ابن خلدون، المقدمة، ص130.

[2]-عثمان يحي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص23.

غذاء وفير ومتنوع، أفاد منه ابن عربي، ونهل من حياضه، وكان له شأن في موسوعته الكبرى"[1].

ومن أهم خصائص بيئة المشرق العربي الإلمام بالعلوم العقلية والعملية معاً يقول أبو ريان: "كان اهتمام أهل المغرب في بادئ الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعي والطب مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا"[2]، فاستفاد منه أهل المغرب وابن عربي فيصقل مواهبه العقلية.

3-طلبه للعلم:

في مستهل حديثنا عن رحلة محي الدين ابن عربي العلمية اخترنا التمهيد لها بقول السّهْرَوَرْدي لما سئل عن محي الدين ابن عربي فقال: بحر الحقائق"[3]، وصفاً يدل على أنه المتحقق بالعلوم والمتقن لسائر العلوم والفنون الكسبية واللدنية مما لا شك فيه وهو ما أثبته سياحته الفكرية وارتحالاته العلمية طلباً للعلوم.حيثبدأ في شق حياته العلمية كغيره من أطفال المسلمين بقراءة القرآن الكريم على"يد أبي بكر ابن خلف بإشبْيلِة** بالسبع وبكتاب الكافي، وحدثّه به عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرُّعَيْنى عن أبيه، وزاد على ذلك أن أخذ بقراءة قرأ أيضا السبع بالكتاب المذكور على أبي القاسم الشرّاط القرطبي[4]. سمع على أبي بكر محمد بن ابي جَمْرة كتاب "التيسير"اللّداني عن أبيه عن المؤلف، وسمع على ابن زّرْقُون وأبي محمد عبد الحق الإشبيلي الأزدي وغير واحد من أهل المشرق والمغرب.

يذكر الزويمر أنه وفد إلى بغداد موطن الغزالي ونهل من علومه وتعاليمه[5].

---

[1]-عثمان يحي، الفتوحات المكية، السفر الأول، الهيئة المصرية العامة، بيروت، ط2، 1985، ص28.

[2] -محمد علي أبو ريان، تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام، ص414.

[3] -المقري، مرجع سابق، ج2، ص183.

[4] - المقري،المرجع السابق،ج1،ص162.

[5] -الزويمر ،المرجع السابق،ص26.

وفي سنة 568هـ غادر مُرْسية إلى اشبيلية التي مكث بها حتى سنة 598هـ، وتوفي بدمشق ليلة الجمعة ويوم الثامن والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة 638هـ، ودفن بسفح قاسيون.

4-تصانيفه:

وكمثل الغزالي عرف ابن عربي (560هـ-638هـ) بكثرة تصانيفه التي أثارت اهتمام المفكرين كتب عثمان يحي مؤلفات ابن عربي، كما يؤكد أبو العلا عفيفي في فصوص الحكم أن لابن عربي: "من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة"[1]

وذكر البغدادي أشهر مؤلفاته وهي على الترتيب:اصطلاحات الصوفية، التجليات الإلهية، الفتوحات المكية، فصوص الحكم التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ترجمان الأشواق، تفسير القرآن، التنزيلات الموصلية في أسرار الطهارة والصلاة، عقلة المستوفر في أحكام الصنعة الإنسانية، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، شفاء العليل في إيضاح السبل[2].

يتحدث عثمان فتحي في هذا النص عن وضعية العالم الإسلامي من الناحية الثقافية والفكرية فيقول :"وقد بلغت الثقافة الإسلامية قمتها في القرن السادس للهجرة: فتنوعت فنون الأدب، وتعددت مدارس النحو واللغة؛وآتت العلوم الطبيعية والرياضية أكلها، وبدت الفلسفة الإسلامية في أكمل صورها؛وساد المذهب الأشعري، وأصبح، تقريباً، عقيدة المسلمين عامة، شرقا وغربا؛واستقرت المذاهب الفقهية، وأخذت تسيطر على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي؛وكان للصوفية أدبهم وتعاليمهم، طرقهم وأتباعهم، التف حولهم من

[1]-ابن عربي،فصوص الحكم،،ص108

[2]-إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين،وكالة المعارف،تركيا،ط2، 1955،ص115.

التف، وتأثر بهم من تأثر. وكل أولئك غذاء وفير ومتنوع، أفاد منه ابن عربي، ونهل من حياضه، وكان له شأن في موسوعته الكبرى"[1].

المبحث الثاني: التجربة الصوفية عند محي الدين ابن عربي

1- مفهوم التصوف عند محي الدين ابن عربي:

كتب محي الدين ابن عربي في التصوف عموماً مؤلفاته(الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم)، و(التجليات الإلهية) وهي من أشهر التصانيف في المكتبة العربية الإسلامية، عرض فيها خلاصة مذهبه الصوفي المتفلسف بالتفصيل، وهو يقابل من حيث المجال والقيمة الفكرية كتاب(الإحياء علوم الدين)عند الغزالي، الذي يمثل هو الأخر مرجعاً هاما ضمن التصوف الإسلامي، وعليه تصوف عند ابن عربي ذو نزعة فلسفية نظرية يقوم على الأخذ بالكتاب والسنة ونظريات فلسفية ودينية من الثقافات الأخرى، كما يعد التصوف عند ابن عربي تتويجاً لمرحلة أخيرة بلغ فيها درجة النضج العقلي والتأمل في دراجات الوجود فهو ليس محطة توقف ونهاية طريق كما هو الحال عند الغزالي الذي اعتبر التصوف نهاية الطريق والمسار لديه، تقول سعاد الحكيم: "أن تصّوف ابن عربي، لم يأت ثورة على علومه السابقة، بل جاء مرحلة متقدمة تتوّج مسلكه الفقهيَّ، وحياته العقلية، وهنا يختلف عن الغزالي، الذي كان التصوف منقذه من الضلال"[2]يتفق ابن عربي والغزالي في تعريفهما للتصوف حيث يرى أنه التشبه بالله، يقول ابن عربي:

"إن التصوُّف تشبيهُ بخالقنا *** لأنه خَلْقُ فانظُرْ ترى عَجَبَا

[1]-ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، تح: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، ط2، 1985، ص28.

[2]-سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1991، ص13.

كيف التخلُّق والمَكْرُ الخَفيُّ له*** في خلقه وبهذا القدر قد حُجِبَا، ثم يواصل فيقول: إن التصوُّف أخلاقُ مطهَّرَةُ مع الإله فلا تُعْدُلُ به نَسبَا[1]، وجملة القول أن التصوف في تعريف ابن عربي يعني: « التخلق بأخلاق الله هو التصوف" [2]

وقال الإمام الصفي ابن ظافر الأزدي في رسالته: "رأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن عربي، وكان من أكبر علماء الطريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية وما وفّر له من العلوم الوهبية، ومنزلته شهيرة، وتصانيفه كثيرة، وكان قد غلب عليه التوحيد علماً وخُلُقاً وحالاً. لا يكترث بالوجود مقبلاً كان أو معرضاً؟، وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف، وكان بينه وبين سيدي الأستاذ الحرار إخاء ورفقة في السياحات رضي الله تعالى عنهما"[3].

يحدد ابن عربي شروط التصوف فيقول: "ومن شرط المنعوت بالتصوف أن يكون حليماً ذا حكمة، وإن لم يكن فلاحظ له في هذا اللقب فإنه حكمة كله فإنه أخلاق، وهي تحتاج إلى معرفة تامة وعقل راجح وحضور وتمكن قويُ من نفسه؛حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية، وليجعل القرآن أمامه صاحب هذا المقام فينظر إلى ما وصف الحق به نفسه وفي أي حالة وصف نفسه بذلك الذي وصف نفسه، ومع من صرف ذلك الوصف الذي وصف به نفسه، فليقم الصوفّي بهذا الوصف بتلك الحال مع ذلك الصنف، فأمر التصوف أمر سهل لمن أخذه بهذا الطريق"[4].

يرى ابن عربي أن المقامات في التصوف عبادة وهي كسائر الأعمال والعبادات الدينية في الشريعة كالصلاة والصوم والزكاة. . الخ، ومثلما اختصت العبادات الشرعية بعلوم مخصوصة وكيفيات معينة فكذلك المقامات لها شروط وآداب يحب أن يتحلي بها السالك

[1]–ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص400.
[2]–ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص409.
[3]– المقري، ج2، ص182.
[4]– ابن عربي، الفتوحات، ج3، ص400، 401

لكي يستطيع أن ينتقل من مقام إلى آخر والمقامات تقوم باختصار على كيفية التأدب مع الله في العبادة[1].

2-:اللغة والتأويل في التصوف عند ابن عربي:

يعتبر فكر محي الدين ابن عربي في جميع مباحثه والمعروضة في سلسة مؤلفاته فكر تأويلي بامتياز،حيثأُشتهر محي الدين ابن عربي بتأويلهم للقرآن الكريم على غرار الجنيد، أبو طالب المكي، والغزالي... وغيرهم، والملفت لانتباه أنه لم يتحدث في قضية تأويل القرآن الكريم حتى بنا لنفسه أرضية متينة تقوم على الأخذ بآراء كبار العلماء الذين سبقوه في المضمار، وهو ما أدى إلى توسيع قاعدته المعرفية والفكرية بشكل كبير وزيادة أفاقه وتطلعاته التي انعكست بالإيجاب على كتاباته بالكم والكيف بالإضافة إلى تفوقه على جميع أقارنه[2]، وهو ما أدى إلى غلبة التعقيد والصعوبة على أسلوبه في الكتابة سواء كانت نثراً أو شعراً ورمزيته المفرطة في التعبير والإيحاء.

فإذا كان التأويل الصوفي ينطلق من الرياضة والمجاهدة وصولاً إلى الكشف والإلهام الذي يفيض على القلب بالحقائق عن عالمي الغيب والشهادة،والتأويل الفلسفي ينطلق من فهم اللغة وعلاقتها بالوجود لأنه تفسير إن صح القول"يرمي إلى تحويل النص إلى معنى (معقول) ثم تحويل المعنى إلى نظرية خالصة متسقة-أي تحويل الإسلام إلى نظريات عامة وعلوم شاملة"[3]،ولهذا يعتمد ابن عربي على اللغة الرمزية وهو يعترف بأن لغته صعبة وتقع بين المفهوم والمرموز فيقول: "ووصفتُ الأمر بمنثور ومنظوم، وأودعتُه بين مرموزٍ

---

[1]-ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص81.

[2]-أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1969، ص08.

[3]-عبد الجليل عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيق، ص146.

ومفهوم؛مُسَجعِ الألفاظ، يسهل على الحُفاظ؛وبينت الطريق، وأوضحت التحقيق، ولوحت سر الصدّيق؛ورتّبتُ المناجاة، بإحصاء بعض اللغات؛وهذا حين أبتدى"[1].

أثير الاهتمام بقضية التأويل عند ابن عربي عند العديد من الباحثين وأشهرهم من كتب في التأويل الصوفي عند الشيخ نصر حامد أبو زيد في كتابه(فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)،شرح معنى التأويل ومنطلقاتهوحدوده وشروطه،فبين أن التأويل كظاهرة عند الشيخ يرتبط بمقولة الخيال باعتبار أن الوجود كله عبارة عن خيال في خيال،وأن الوجود الانساني كغيره من مراتب الوجود يخضع هو الاخر لهذا المعنى،وعليه ومن منطلق ثنائية الظاهر والباطن يعتقد في أن الفهم والتأويل عبارة عن انتقال تدريجي لمخيلة الانسان من الظاهر المتعين في الصور والاعيان الى الباطن،وهذه العملية لا يقوم بها إلا الانسان الكامل الذي جمع الحقائق عن عالمي الغيب والشهادة[2].

وقد صرح ابن عربي في (فصوص الحكم) بأن الوجود خيال في خيال ولهذا يقتضى فهمه العمل بالتأويل في قوله: "نبَّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلا بد من تأويله"[3]،كما ربط بين اشكالية الخيال وعلاقته بالظاهر والباطن في ذات الكتاب في قوله :"ثم ليعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن؛فأوجد العالم عالم غيب وشهادة ليدرك الباطن بغيبنا والظاهر بشاهدتنا"[4]، ومن هنا جمع ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه

[1]–سعاد الحكيم، الاسرا إلى مقام الاسرى، ص54.

[2]–نصر حامد ابوزيد،فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي بن عربي،دار الوحدة،بيروت،ط1983،1،ص08.

[3]–ابن عربي، فصوص الحكم،تح،أبو العلا عفيفي،ج1،دار الكتاب العربية،بيروت،د(ط،س)، ص159.

[4] –ابن عربي،المرجع نفسه،ص54.

يدعوا ابن عربي في التأويل الى ضرورة الاعتماد على الظاهر لأنه الصورة التي تعكس الباطن وتدل عليه عبر اللغة فيقول: "وإذا أولت على طريق أهل الإشارة فإياك أن تنفى الظاهر فانه مراد الشارع بلا شك ومن نفاه فقد كفر بلا شبهة"[1].

ونصح ابن عربي العوام بعدم الخوض في المتشابهاتفي قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[سورة آل عمران، الآية: 07].والالتزام بطريقة ابن مالك لما سألوه عن الاستواء: فقال لهم الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان واجب والسؤال عنه بدعة، كما نصحهم كذلك بعدم إتباع ما تشابه منه والوقوف عليه[2]،لأن في اعتقاده أنه من اختصاص الانسان الكامل.

المبحث الثالث: السعادة في مذهب التصوف الفلسفي عند ابن عربي

1- التصوف الفلسفي عند محي الدين ابن عربي وخصائصه:

بينما تمسك صوفية المشرق العربي بخصائص الزهد الإسلامي محافظين على أصول الدين الإسلامي المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية وسير الصحابة والتابعين، نجد صوفية الغرب الإسلامي قد توغلوا في الأخذ من علوم وثقافات الشعوب الفارسية والهندية والفلسفة اليونانية، حتى اصطبغ التصوف عندهم بالنظرة العقلية المنفتحة فاستوعبوا بها ثقافتهم استعاباً تجاوز حدود الفهم الإسلامي، مما جعل خطاباتهم الفكرية تظفر بنوع من الخصوصية لا نكاد نجدها عند أصحاب الاتجاه السني العملي.

دخل محي الدين ابن عربي في سلك الصوفية (597هـ) في قوله "هذا المقام دخلته في شهر محرم سنةِ سبع وتسعين وخمس مائة؛وأنا مسافر بمنزل يُسمى أبْجيسلْ، ببلاد المغرب، فَتِهْتُ به فرَحاً؛ولم أجد فيه أحداً:فاستوحشت من الوحدة، وتذكرت دخول أبي يزيد بالذِلَّة والافتقار، فلم يجد في ذلك المنزل مِن أحد.وذلك المنزل مِن أحد.وذلك المنزل هو موطني،

[1]-ابن عربي، الأسفار عن لرسالة الأنوار، المرجع سابق، ص36.

[2]-ابن عربي، الأسفار، ص36.

فلم استوحش فيه.لأن الحنين إلى الأوطان ذاتي لكل موجود؛وأن الوحشة مع الغربة"[1].هذا بالنسبة إلى تاريخ ومكان دخوله لمقام القربة.

لا ينكر ابن عربي طريق الزهد والمجاهدة في تصوفه بدليل قوله في أحد الابيات الشعرية: متى ما شئتَ تطلب دار ليلى****بغير طريقها وقع الضلالُ

ومرآة الحقيقة كيف يبدوا ****بها شيء وما حصل الصقالُ"[2].

ويعتبر محي الدين ابن عربي مؤسس الاتجاه الصوفي المتفلسف في الغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري[3]، حيث يعرف التصوف الفلسفي بأنه: "ذلك التصوف النظري الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية"[4]، وبالتالي فهو خطاب صوفيينتمي إلى حلقة التصوف الإسلامي، غير أنه متشبع بنزعة فلسفية، حيث انتقل إلى مرحلة أين أصبح فيه العقل أساس للممارسة الروحية غايته: "إدراك الوجود الحق وتحقيق المعرفة الذوقية به"[5]، فهو يسعى لإقامة تفسير للوجود تفسيراً عقلياً محض أي بالاستناد إلى العقل وحده دون وسائط.

فالتصوف لدى ابن عربي تأمل عقلي في عالم الوجود الإلهي المطلق عبر رياضات روحية وعقلية،يقوم على اختزال مراتب الكون والعالم والوجود ككل في وحدة واحدة يسميها ابن عربي بوحدة الوجود والنظر والاستدلال من منظار مخيلة العارف وخياله الفائض عليه من فيض جلال الله تعالى، وبالتالي فإن التصوف عند ابن عربي رحلة تأمل في الكون ومراتبه في اتجاه المطلق غايته السعادة الأبدية.

---

[1]–ابن عربي،الفتوحات المكية،ج14،ص607.

[2]–ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، ص211.

[3] –محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، ص06.

[4]–أبو الوفا العفيفي التفتازاني، المدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط3، د(س)، ص187.

[5]–محمد الإدريسيالعدلوني، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، دار البيضاء، ط1، 2002، ص64.

وترجع أسباب تلون مذهب محي الدين بن عربي (560هـ-638هـ) الصوفي بصبغته الفلسفية إلى تأثره الكبير بالزخم الهائل من النظريات التي انتشرت في عصره كنظرية الإنسان الكامل، نظرية المطاع، الحقيقة المحمدية، الفيض الإلهي، والعقل الأول، والخيال، ووحدة الوجود، والاتحاد والحلول، الفناء والسفر كما أثر ابن عربي كذلك في اللاحقين[1].

أخذ ابن عربي أصول مذهبه الصوفي المتفلسف من عدة منابع فكرية أهمها تأثره بآراء إحدى المدارس المشهور في الغرب الإسلامي المدرسة الألميريةوأرائها الفلسفية التي أخذت بدورها عن مدرسة ابن مسرة الصوفية مما أدى إلى تلون مذهبه بصبغة فلسفية[2]، أخذ الطريقة الصوفية على يد شعيب ابن مدين (ت589هـ) وضريحه في منطقة"العّباد بضاحية تلمسان وهو أكبر الشيوخ الذين تتلمذ عليهم ابن عربي[3].

لقاء محي الدين ابن عربي(560هـ-638هـ) بابن رشد(520هـ-595هـ) وهو في عمر السابعة عشر وابن رشد في سن السابعة والخمسين سنة بعد تأليفه لكتابه(الكشف عن مناهج الأدلة) ويذكر أن سبب اللقاء يعود إلى الصداقة القوية التي جمعت ولد محي الدين ابن عربي بابن رشد والتي تكونت بفعل خدمتهماا للخلفية الموحدي الرابع أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي(ت580هـ) الذي تولى خلافة [4]،ويشير ابن عربي إلى هذا اللقاء في كتابه الفتوحات المكية في الجزء الرابع عشر من الفتح المكي تحت عنوان الأتي: (في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم)وتناول اللقاء بالتفصيل المسائل الآتية:

1-مسألة مناهج المعرفة بين الإيمان والكشف من جهة والفكر والمنطق البرهاني من جهة أخرى

---

[1]-إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة سيكومتيافيزيقية، ط2، 2002، ص63.

[2]-محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، مرجع نفسه، ص11.

[3]-عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق، ص222.

[4]- عبد الباقي مفتاح،بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1،2011،ص146.

2- مسألة المعاد والحشر الجسماني في الآخرة[1]، يقول ابن عربي:"دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد؛وكان يرغب في لقائي لمّا سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلواتي،(...)وقال لي: نعم! قلت له: نعم!فزاد فرحه بي يفهمني عنه:ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك،فقلت له:لا !فانقبض،وتغير لونه،وشك فيما عنده،وقال لي:كيف وجدتم الامر في الكشف والفيض الإلهي:هل هو ما أعطاه لنا النظر؟قلت له:نعم،لا!وبين نعم ولا تطير الارواح من موادّها،والاعناق من أجسادها،فاصفر له وأخذه الافكل،وفقد يحوقل،وعرف ما اشر تاليه"[2]،وفي هذا النص دليل واضح على تصوف محي الدين.

2-: السعادة ووحدة الوجود عند ابن عربي:

في الحقيقة إن تفسير عقيدة ابن عربي في وحدة الوجود Unity of Beingتعد من أكبر الصعوبات التي تعترض الباحث في تراث الشيخ،لأنها عقيدة غامضة وما تزال الأراء حولها محط جدل كبير بين العلماء والمشتغلين بتراثه،وتكمن الصعوبة في كونه لم يوضح مقصوده منها صراحة وهو ما أشار اليه في مؤلفه(الفتوحات المكية) في قوله:"وأما التصريح ب «عقيدة الخلاصة»، فما أفردتها على اليقين، لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة، مبينّة.لكنها، كما ذكرنا، متفرقة.فمن رزقه الله الفهم فيها، يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى ويستوي فيه البصير والأعمى"[3].ولهذايصعب علينا صعوبة شاقة أن نتعقب الدوافع التي وراء عدم إفصاح ابن عربي بمعتقده في وحدة الوجود،لأن المسألة في تقدير الباحثين والمشتغلين بتراثه لها أسباب دينية وعقائديةوكذلك لأسباب سياسية، حتي لا يثير عليه فتنة

[1]- المرجع نفسه،ص146.
[2]-ابن عربي،الفتوحات المكية،س2،ص372.
[3] -ابن عربي،الفتوحات،ج1،ص173.

العامة والخاصة كالفقهاء،وتمثلت في النهاية في مخاوف ابن عربي من أن يساء فهمها خصوصاً أنها مسألة تندرج ضمن عالم الذوق والوجدان.

وفي السياق ذاته يؤكد محمد مهنا على صعوبة في قوله: مسألة وحدة الوجود ما أقدم أحد من غير أهل الذوق والوجدان على إعرابها إلا أعجمها لأنها مسألة تذوق، وحدة الوجود من علوم الذوق لا من علوم العقل"[1].

يحدد تاريخ ظهور القول بوحدة الوجود يذكرإبراهيم مذكور أنها :" تكوَّنت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي وانتشرت في بلاد الأندلس والمشرق ومن أشهر أنصارها محي الدين ابن عربي"[2]، وهي في الأصل نظرية من صنع التأمل الفلسفي ونتاج الاعتقادات الدينية الموروثة عن الشعوب الهندية، وهذا ما أكد عليه ول ديورانت: "إذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفي عن المصدر الهندي وجدناها نظرية وحدة الوجود، أنها أساس جوهر الفيدا"[3]،لأنهم كانوا: "يؤمنون بأن العالم كله يصدر عن الموجود الواحد المطلق الثابت الذي يسمونه براهمان"[4]، فاتجهت أنظارهم العقلية نحو البحث في كيفية الاتحاد بالحقيقة العليا المطلقة، وانتقلت الى العالم الاسلامي وبالتحديد الى صوفية الإسلام عن طريق أبو يزيد البسطامي (188هـ-261هـ) بها[5].

شرح ولتر سيتيس Walter Ternce Stace في كتابه (التصوف والفلسفة Mysticism and philosophy) معنى عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي في قوله: " أن الله هو كل ما في الوجود أو هو الحقيقة الكلية وكل الموجودات تفرعت عنه فهي جزء من الكل، والوجود كله

*الوجود: "من مصدر وَجَد الشيء، ويطلق على الذات وعلى الكون في الأعيان"(ص931، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة)، ينقسم إلى قسمين: مادي وروحي.

[1]-محمد مهنا، حقيقة وحدة الوجود عند ابن عربي.https://youtu.be/SeFjLvzTS1k

[2] -إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية المنهج وتطبيقه، ص64.

[3]-ول ديورانت، قصة الحضارة، ج3، ص84.

[4] -ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص148.

[5] -نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، ص24.

من صنعه واليه يعود مرة ثانية[1]، يعنى أن جميع الموجودات في العالم جزء لا يتجزأ من الحقيقة الكلية وهي الله، فهو الأصل في الوجود وباقي الموجودات فيه فروع وجدت منه واليه تعود مجدداً،لهذا يقول ابن عربي:"فإن كوشف على أن الطبيعة عين نَفَسِ الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً"[2]،أي سعادة مطلقة.

يعتقد ابن عربي أن السعادة في بلوغ العلم بالوجود وتحقيق مرتبة الوحدة الوجودية تعقلاً أي أن يكون الموحد والواحد (الله) في الوجود من حيث لا أثنينة بينهما، فيشترط للوصول إلى مقام التوحيد بلوغ مرتبة الإخلاص في الفناء وأن يستحضر معه الدليل لكي ينجو من الضلال في قوله: "من أراد الخوض في بحر التوحيد، والعبور على قنطرة التفريد، لابد له من التحقّق بالفناء، إما بالذوق الصحيح الحالي، أو بالكشف الصريح العالي، ومن لم يكن له قدم صدق في الفناء، لم يجز له يحوم حول هذا الفناء، ومن توجه بغير دليل إلى الحمى، لم يزدد إلاّ ضلالاً وعمى"[3].

يرى ابن عربي أن العارف الحقيقي من يتذوق فكرة التوحيد عن طريق عقيدة وحدة الوجود، أي أن يصل إلى المعرفة بالله عن الله تعقلاً في قوله : "حتى لا يُعرف الواحدُ إلاَّ بالواحد"[4]،وعن طريق وحدة الوجود يصل العارف إلى الفناء في الذات الكلية وبالتالي يحقق السعادة.

3- الإنسان الكامل عند محي الدين ابن عربي:

يقدم محي الدين ابن عربي نظرية الإنسان الكاملضمن نسقه الفكري والفلسفي والصوفي، باعتبارها رؤية نحو نموذج السعادة الفردية الكاملة المتحققة، في للإنسانية نحو السبيل إلى

---

[1] -Walter Ternce Stace,Mysticism and Philosophy,london. 1961,p: 208.

[2]-ابن عربي،فصوص الحكم،ص187.

[3]-ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، ضمن الرسالة الوجودية، عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص211.

[4]-ابن عربي، الفتوحات، س07، ص130.

التحقق بالتوحيد الكامل عبر الاقتداء بالإنسان الأول الخليفة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففي تقديرنا أن(الفتوحات المكية) و(التجليات الإلهية) و(فصوص الحكم) ماهي في الأخير إلا منهاج نظري وعملي يسوقنا من الناحية الفكرية والرمزية والأخلاقية والوجودية إلى التحقق بصورة الإنسان الكامل، كما كان لطائفة من المفكرين اهتمام مماثل بقضية الإنسان الكامل، حيث كتب القطب عبد الكريم الجيلي(767-826هـ) كتابه(الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) وكتب محمود محمود الغراب(الإنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر ابن عربي)، وكتب عبد الرحمن بدوي(الإنسان الكامل في الإسلام)، هذا بالإضافة إلى الكتابات المعاصرة العربية والغربية في ذات السياق،ولهذا فإن السبيل إلى معرفة محتويات نظرية الإنسان الكامل عنده كلها مشروحة بالتفصيل في مؤلفاته.

تجدر الاشارة الى أن النظرية تسرب إلى المسلمين عبر الترجمة والنقل حيث ورد الحديث عنه في الثقافات الأجنبية وهو ما أثبتهعبد الرحمن بدوي في قوله: "فكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من خلق هذه«الحضارة السحرية**»ورمزُ مليء بالمعنى نسيج وَحْده. وهي تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق"[1]، وعليه فان ابن عربي استعان بالفكرة ليعبر بها عن الرجل الكامل خليفة الله في الأرض، فما المقصود بالإنسان الكامل؟وما علاقة الإنسان الكامل بفكرة السعادة عند محي الدين ابن عربي؟

وقد استند في مؤلفاته إلى وصف الإنسان الكامل بعدة أوصاف ومرادفات منها على سبيل المثال الإنسان الحيوان، الإنسان الكبير ووردت الكلمة في (فصوص الحكم)في فص كلمة أدمية والإنسان الخليفة،الإنسان الجامع،الأزلي،الدائم الابدي،الكلمة الفاصلة،العبد الكامل،

*يقول أيمن حمدي أنه: "سمي كاملاً لجمعيته لجميع الصفات والأخلاق الإنسانية التي استحق بها الخلافة، وهي عين تحققه بالأسماء الإلهية"(أيمن حمدي، قاموس المصطلحات، ص38).

**يقصد بالحضارة السحرية الحضارة الإيرانية (عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الاسلام،الكويت،ط2،1976،ص02).

[1]-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص02.

والإنسان الحقيقي في قوله:" لكن الإنسان (الحقيقي) هو الكلمة الجامعة، ونسخة العالم، فكل ما في العالم جزء منه"[1]،وهذا القول يرشدنا إلى أهمية النظرية في تكوين التصور الاكبري لمفهوم السعادة، حيث أن كمال الصورة الإنسانية المتحقق في نموذج الإنسان الكامل من وجهة نظره هو الحقيقة الوحيدة الكفيلة لبلوغ التوحيد الخالص والشعور بالطمأنينة والسعادة الكاملة.

وفي المقابل نجد له عدة تفسيرات حول معنى الكمال أو الكامل المرتبط بالانسان في قوله:"الكامل بالصورة التي أراده الله، ما يشبه القلم الأعلى واللوح المحفوظ، الذي يعبر عنه بالعقل الأول والنفس الكل، وإذا قلت:القلم الأعلى"[2]،والمعنى هنا من الكمال في التشبه بالأصل الأول المتمثل في القلم أو العقل الأول.

ويتضح مما تقدم أن مقام الخلافة عند ابن عربي منوط بالتحقق بحقيقة الإنسان الكامل وفي شخصيته المعرفية والوجودية معاً في قوله: "فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُورِه وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى(...)وهكذا هو في كل موجود من العالم يقدر ما يطلبه حقيقة ذلك الموجود"[3]، فكان بذلك جامع بين حقائق عالم الغيب والشهادة وهو المتحقق بالوحدة الوجودية في الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية .

وبالتالي فالقول بوحدة الوجود يمثل الأساس أراد لنظريته في السعادة حيث يستخلص منها أن الوجود الإنساني متدفق من الحقيقة الكلية (الله) وبتالي فلا وجود لسعادة دون مراعاة هذا الحقيقة وإدراكها تعقلاً، ثم أن فكرة الإنسان الكامل المتجسدة عند ابن عربي في شخصية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب له السعادة منذ الأزال بكماله الروحي نموذج

---

[1]–ابن عربي،الفتوحات،،ج2،ص300.

[2]–ابن عربي،الفتوحات،ج2،ص300.

[3]–ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د(ط، س)، ص55.

يتحقق في سائر الإنسانية بدرجات متفاوتة، ويشير إلى ذلك ولتر سيتيس: "الإنسان الكامل هو النمط الكلي الواحد أي مثال الإنسان، وكل الأفراد يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو آخر. طالما أنهم تنقصهم فكرة الكمال فأنهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين"[1]، فتكون السعادة كمقام أزلي مورثة بين البشرية، لأن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سبب لخلق العالم وهذا ما صرح به ابن عربي في قوله: "فكان أول اسم كتبه ذلك القلم الأسمى، دون غيره من الأسماء: أنَّي أريد أن أخلق من أجلك–يا محمد!... العالَم الذي هو ملكك"[2].

يعتقد ابن عربي أن الإنسان الكامل هو النموذج الكامل في صورته التي خلق الله عليها أدم عليه السلام، يقول ابن عربي: "أكمل نشأة ظهرت في الموجودات (هى) الإنسان، عند الجميع. لأن «الإنسان الكامل»وُجِدَعلى«الصورة»لا «الإنسان الحيوان». و«الصورة»لها الكمال. ولكن لا يلزم من هذا أن يكون هو الأفضل عند الله. فهو الأكمل بالمجموع"[3]،حقيقة أن الإنسان الكامل في نظر ابن عربي هو النموذج الأعلى المحقق للصورة الإنسانية.

يقول ابن عربي:"فالإنسان الكامل هو المظهر الكلي، والمقصد الغايتي الأصلي، حامل الأمانة الإلهية، وصاحب الصورة النزيهة عن المثلية"[4] ،يُقرن ابن عربي فكرة السعادة ببلوغ مرتبة الإنسان الكامل" الذي استطاع بلوغ الكمال من حيث القرب من الله المتحقق في الوحدة الوجودية، ويقول ابن عربي:"اعلم أن الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان إنما هو الخلافة"[5]،أي معنى الخلافة عند ابن عربي تحقيق خلافة الإنسان لله.

---

[1]– ولتر سيتيس، تاريخ لفلسفة اليونانية، ص164.

[2] –ابن عربي، الفتوحات، س01، ص49.

[3]–ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط2، 1985، ص64.

[4]–ابن عربي، رسالة كشف الستر عن أهل السر، ضمن الرسالة الوجودية، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص214.

[5]–ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص409.

وهو لا يقصد بالكمال كما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم:"كمل من الرجال كثيرون"[1]،وإنما الكمال عنده التحقق بمقام الخلافة.في الأرض وهو في نظره أعلى مراتب الكمال الذي خلق له العبد، لأن الخلافة في الأرض تميزاً لإنسان الخليفة العاقل على الإنسان الحيوان، ولذلك كانت الخلافة الحقيقة في التشبه بالخالق، في قوله: "والكمال عبارة عن اللحوق بالدرجات العلى وهو التشبّ بالأصل"[2]، ومن هذا المنطلق يصبح الإنسان الكامل خليفة الله في الأرض ويحصل له الخلافة لا بالنظر والعقل، وإنما تكون خلافته بالأخذ من الله فيصير ينظر بعيناً واحدة وهي عين الله عز وجل فتحصل له السعادة في الدارين.

وهكذا نجده في (فصوص الحكم) و(التجليات الالهية) و(الفتوحات المكية) يتحدث عن أوصاف الانسان الكامل المتجسدة في صور الانبياء على الترتيب،حيث أن أولهم وأعلاهم مرتبة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلمأو الحقيقة المحمدية بجكم أنه السبب في خلق العالم،ثم الامثل فالامثل أدم وعسيى وادريس..وغيرهم،وكذلك أولياء الله الصالحين،وقد خصص منهم أقطاب العصر المتحقيقين بالعلوم والحقائق الربانية،وعليه فهو يعتقد أن الانبياء والرسل والصالحين من عباد الله هم وحدهم الرجال الكمل الذي يجب الاقتداء بهم والسير وفق مناهجهم،لأنهم أدركوا كمال الوجود وكانوا خلفاء الله في الارض.

يعرض في كتابه (فصوص الحكم) تجليات مفهوم الإنسان الكامل في الأنبياء والرسل فيعرض على سبيل المثال في(فص حكمة مهيَّمية في كلمة إبراهيمية) أن الخليل إبراهيم عليه السلام "سمي خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية"[3]،أما في(فص كلمة قدوسية في كلمة ادريسية) في قوله تعالى:﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (56) وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (57)**﴾[سورة مريم،الآية: 57]،فيقول فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحث لا يمكن أن

[1]–ابن عربي، المرجع نفسه، ص409.
[2]–ابن عربي، المرجع نفسه، ص409.
[3]–ابن عربي،فصوص الحكم،ص80.

يفوته نعت منها"[1]، ويرى أن إدريس عليه السلام متصف بكمال الإنساني لأنه كان علياً وعلوه علو مكان من حيث أنه رفع إلى أعلى مراتب الأفلاك وهو فلك الشمس، وعلو مكانة من حيث علمه[2].

4- تجربة الخيال والوجود عند ابن عربي:

ونحن بصدد حديثا عن الخيال في تجربة محي الدين ابن عربي الصوفية، نركز على أرائه المعروضة في مجموعة مؤلفاته ومؤلفات بعض من كتبوا فيهذا المحتوى، فمن كتاباته اخترنا أقواله في كتاب(الفتوحات المكية) في الباب الثالث والستون بعنوان (في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث)، حيث نجده لا يفرق بين الخيال وعالم البرزخ المطلق أي العالم الذي يفصل بين عالمي الملك والملكوت في قوله:"سُمَّي برزخاً اصطلاحاً.وهو معقول في نفسه.وليس(ذاك) إلاَّ الخيال.فإنك إذا أدركته- وكنت عاقلاً- تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً، وقع بصرك عليه"[3].ونجده يصف عالم الخيال بعدة تسميات منها عالم المعقول والمثال، الدار الحيوان، وهو المقصود عنده كذلك بعالم المثال والمعقول.

وكتب المستشرق الفرنسي Henri Eugène Corbin هنري كوربان(1903-1978) كتابه(l'imagination Crèatrice dans le Soufisme D'ibn Arabi)والمترجم بعنوان (الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي)و كتب محمود محمود الغراب كتابه (الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي)، هذا بالإضافة إلى المقالات المنشورة في هذا الصدد.

إن استخدام الرمز والخيال في تفسير الوجود والكون ليس بالامر الجديد من طرف ابن عربي خصيصاً،فقد كان الخيال مدار اهتمام قديم في الدارسات اليونانية عند ارسطو طاليس

[1]-ابن عربي،المرجع نفسه،ص79.
[2]-ابن عربي،المرجع نفسه،ص76.
[3]-ابن عربي،الفتوحات،ج4،ص408.

بوصفه وسيلة لفهم العلاقة المترتبة بين اللغة والواقع وهو ما دفع هنري كوربان للقول:"فإن الخيال هو الذي يقيم التفاعل بين اللامرئي والمرئي،وبين الروحاني والجسماني"[1].فالخيال مقولة أساسية في فهم العلاقة القائمة بين عالمي الغيب والشهادة عند البن عربي.

يعرف ابن عربي الخيال في قوله:"عبارة عن مرتبة من مراتب الشعور تلطف الكثيف وتكثف اللطيف"[2]، وعليه فان الخيال من منظورهو الواسطة التي يتم بها الاتصال بالعالم العلوي،لأنه حسب اعتقاده هو عبارة عن انطباع الصور المدركة بواسطة الحواس والمترجم بفعل المخيلة إلى العقل البشري كإحساسات قابلة لتشكل في صور الموجودات كلها وبفعل القوة المخيلة يمكن للإنسان إدراك الوجود كله واختزاله في وحدة واحدة،وبالتالي فبدون الخيال يعجز الإنسان من وجهة نظره على فهم و إدراك حقيقة الوجود، ومن هنا فالخيال كمقولة في نسق ابن عربي له أهمية عظمى.

وبالفعل هذا ما حاول التنبيه عليه في (فصوص الحكم) في قوله:"نبَّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلا بد من تأويله"[3]، فالشرط الأساسي في نظره للسالك لكي يصل إلىإدراك حقيقة الوجود وفهم معانيه أن يكون له القدرة على التخيل واستيعاب مجال الخيال وعالم البرزخ، الذي بمعرفته يفهم كنه الوجود ويتجاوز حدود الثنائية، ذلك لأن البرزخ عالم الفاصل بين العالم الأرضي والعالم العلوي،ويقول في بيت شعري:

إنما الكون خيال ** ** وهو حق في الحقيقة

والذي يفهم هذا ** ** حاز أسرار الطريقة[4].

[1] –هنري كوربان،الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي،منشورات مرسم،الرباط،د(ط،س)،ص141.

[2] –ابن عربي،الاسفار عن رسالة الانوار المرجع السابق،ص129.

[3] –ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، ص156.

[4] –ابن عربي، فصوص الحكم، ص159.

ذكر ابن عربي أربعة مراتب للخيال وهي:المرتبة الأولى:الخيال المطلق المعبر عنه بالعماء،فالخيال المطلق برزخ بين اللطيف المطلق والكثيف المطلق وأصل الخيال المنفصل،والمرتبة الثانية:الخيال المقيد والخيال المتصل وهذه المرتبة تكشف اللطيف المفيد،المرتبة الثالثة:مرتبة الشعور وهي مرتبة الشعور المشهود في النوم وسبب شهودها أن الانسان لما تعطلت حواسه بواسطة النوم ارتفت نفسه عن عالم الحس الى عالم الخيال، والمرتبة الأخيرة هي مرتبة الشعور بالصور التي تظهر فيها الارواح بعد الموت[1]. ومن خلال هذه المراتب الأربعة يترقى العارف في درجات المعرفة من المعرفة الحسية الى المعرفة العقلية التامة فيتكون لديه الاتصال بالعقل الفعال أي اتصال بالخيال المقيد الذي يأخذ عن الخيال المطلق الذي يمثل (الله).

5- علوم التجليات عند ابن عربي:

في مقابل العلم اللدني (الرسالة اللدنية) عند الغزالي كتب محي الدين ابن عربي فيالعلوم الإلهية كتابه (التجليات الإلهية)، ليبرهن فيه على قيمة ومكانة علوم التجليات على العلوم الأخرى في حياة السالك لطريق الله، وهو كتاب يتضمن عدة أقسام عرض فيه أنواع التجلي ومراتبه كما كتب في (الفتوحات المكية) عن أصناف تجلي الله على الانبياء والرسل ، وهو قبل أن يكون مفهوم صوفيفي مدونة ابن عربي الصوفية وجدت استخداماته في القرآن الكريم في أكثر من موضع في قوله تعالى:﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا**﴾[سورة الأعراف، الآية:143]، وكذلك في قوله: ﴿**وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى**﴾[سورة الليل، الآية: 02].

تجدر الإشارة إلى أن المصطلح من الناحية الاصطلاحية كما ورد على لسان أحمد الطيب التجلي يعني:"ما ينكشف للقلوب من أنوار الغُيوب"[2]، يشير أحمد الطيب إلى أن مفهوم التجلي في الدراسات السابقة على ابن عربي طرح في سياق المعنى الأتي:"رؤية قلبية في

[1] –ابن عربي،الاسفار عن رسالة الانوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الانوار،ص130.132.

[2] –أحمد الطيب، في المصطلح الكلامي والصُوفي، ص85.

الدنيا وعيانيَّة في الآخرة"[1]، وهذا المعنى متجسد في أراء أعلام المدرسة الصوفية في المشرق الإسلامي، حيث يعبر التجلي في مدونة الغزالي على الانكشاف والإلهام في قوله:" نور يقذفه الله تعالى في القلب"[2]، ويوافقه الرأي أقطاب آخرون كسراج الدين الطوسي(ت378هـ)، والكلاباذي(ت380هـ) وغيرهم.

لكن مع ظهور محي الدين ابن عربي تحول المفهوم إلى معنى أخر حيث يعرفه في قوله:"التجلَّي عبارة عن ظهوره(- تعالى!-) لمن تجلَّى له في ذلك المجْلَى"[3]التجلي عند ابن عربي مقام العبد بين يدي ربه وهو في نظره كمال العناية الإلهية بالعبد، يقول ابن عربي: وأما سر المنزل والمنازل، فهو ظهور الحق بالتجلَّي في صور كل ما سواه. فلولا تجلِّيه لكل شيء، ما ظهرت شيئية ذلك الشيء"[4]،فهنا يبين لنا ابن عربي أن التجلياالإلهي يخص جميع المخلوقات، وبالتالي فهوسبب ظهور حقيقة الصور والأعيان في العالم.الإلهي مطلق من حيث ذاته تعالى يتجلى للموجودات على اختلافها وهو التجلي العام، وهذا التجلي به تتحقق كمال الالوهية لأنه لولا تجليه للأشياء والموجودات لما عُرف، كما أن بتجليه تعرف الموجودات نقصها، ولهذا فان ظهور التجلياالالهي في البشرية هو رحمة وعناية تسعد به النفوس.

يعتقد ابن عربي أن التجلي هو من أعلى مراتب الكشف التي ينكشف بها الحق على الخلق وهو على مراتب ودراجات بحسب صفاء الإنسان، وللتجلي خصائص عند أهل العرفان وابن عربي خاصة، حيث يقول ابن عربي: "وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نَفَسٍ ولا يكررُّ التجلي، ويرون أيضا شهوداً أن كل تجلّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الأخر فافهم"[5].بمعنى أن التجلي

[1] -أحمد الطيب ،المرجع نفسه،ص88.
[2]-الغزالي، المنقذ من الضلال، ص76.
[3] -ابن عربي،الفتوحات،س03،ص81.
[4]-ابن عربي الفتوحات المكية، ج1، ص193
[5]-ابن عربي، فصوص الحكم، ص126.

حال للسالك تحصل به مكاشفة الصفات الإلهية والأسماء على اختلافها، وأن تجليه للسالك متعدد الأشكال، فكما أن تجليه للأنبياء والرسل غير واحد ومتكرر على حسب درجات الصفاء والقرب، فكذلك تجليه للعباد على قدر صفائهم، ويكون كل تجلي مختلف عن التجلي الذي سبقه حتى يكتملكمال العبد بتجلي الله عليه ويصير عبداً ربانياً فيسعد.

يقسم التجلي الى قسمين تجلي شهادة وتجلي غيب في قوله : "إن لله تجليين، تجلي غيب وتجلي شهادة؛فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه«هو». فلا يزال«هو»له دائما. فإذا حصل له –أعنى القلب–هذا الاستعداد، تجلى له التجلىَّالشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له"[1].يقسم التجلي إلى قسمين تجلي في عالم الغيب المطلق وتجلي في عالم الشهدة، حيث

وباعتبار التجلي مظهر من مظاهر الرحمة الإلهية على العباد المقربين كانت رحمته لا تطول العباد الغافلين عن ذكره المبعدين في قوله:"ومن لم يتجل له من كونها من الحضرة الإلهية فذلك هو القلب الغافل عن الله تعالى المطرود من قرب الله"[2]، ولذلك فان قمة السعادة عند ابن عربي في حصول التجلي الذي يعبر عن زوال الوجود البشري الناقص والتحلي بالوجود الكامل الإلهي، والتحقق بالوحدة الوجودية.

المبحث الرابع: المعراج الروحي عند ابن عربي

1- طريق المعراج العقلي عند ابن عربي:

تجدر بنا الاشارة الى التعريف بأهم مؤلفات ابن عربي التي تناول فيها قضية معراجه أي طريقته في الكشف عن الله والاتصال به،حيث أن اهمها(الفتوحات المكية)الذي أشار فيه في أكثر من موضع الى القضيةوتحديداً في السفر الثالث، في الباب التاسع عشر: في

[1]–ابن عربي، فصوص الحكم، ص121.

[2]–ابن عربي، فتوحات المكية، ج1، تح: شمن الدين،ص423.

سبب نقص العلوم وزيادتها، تحت عنوان: معراج الإنسان في سلم العرفان، فيصرح أن المعراج تجربة ذاتية خاصة حيث لا يمكن أن يتشابه فيه اثنين أو أكثر في قوله: "والإنسان، من وقت رقيه في سُلَّم المعراج، يكون له تجل الهي بحسب سُلَّم معراجه. فإنه، لكل شخص من أهل الله، سُلَّم يَخُصُّهُ لا يَرْقى فيه غَيْرُه"[1].

كما يقص علينا رحلة معراجه في مؤلفه(الإسرا إلى المقام الأسرى) الذي كتبه عام594هـ في مدينة فاس[2]، بلغة رمزية مختصرة رحلة الروح وعروجها إلى السموات السبع في قوله": "في هذا الكتاب المنمق الأبواب، المترجم بكتاب:الاسرا إلى المقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني، إلى الموقف الإلّي"[3].ويقصد هنا بالموقفالإلّي أعلى مراتب الوجود العلوي،بمعى الوصول الى الوجود الواحد الله.

ويذكر في كتابه

في دراستنا لقضية المعراج الروحي عند الغزالي توصلنا إلى أن طريقته تستند على دعامتين:وهما التخلية والتحلية يعني تخلية القلب (أو الروح) من الصفات المذمومة وتحليته بالصفات الحميدة ليعرج إلى السموات العليا وينكشف له من الأسرار والعلوم اللدنية ما لم يراه في عالم الشهادة، ومن خصائص المعارج الغزالية أنها رحلة روحية عبر مدارج النفس يقودها التابع المحمدي، كما يرى ابن عربي أن المعراج يقوم على مرحلتين:المرحلة الأولى تقوم على التحلل من النشأة الجسمانية المتمثلة في الاركان الاربعة التراب والماء والهواء والنار،والمرحلة الثانية العروج عبر السموات السبع واحدة تلو الاخرى[4]

[1]–ابن عربي،الفتوحات،ج3،ص118.
[2]–عثمان يحي، الفتوحات المكية، س03، ص85.
[3]– ابن عربي، الاسراإلى مقام الأسرى، ص53.
[4] –ابن عربي،رسالة الاسفار،ص147.

وفي هذا السياق ذكر خالد بلقاسم:"إن السفر عند ابن عربي تجربة داخلية تنهض على التخلي بغية بلوغ التقاط الوجود بما هو تجلي وببلوغ هذه العتبة تأتّي له إدراك الوجود بوصفه خيالاً "[1].

يتحدث ابن عربي عن سعادة السالك لطريق الله فيقول: "واعلم أن هذا الطريق، أعني طريق الله، الذي هو الصراط المستقيم، هو أجل الطرق وأسناها، لان الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه، والحق أشرف الموجودات وأعز المعلومات، لا اله إلا هو، كان الطريق إليه اشرف الطرق وأفضلها، والدال عليه سيد الإدلاء وأكملهم وأعظمهم، والسالك عليه اسعد السالكين. وانجاهم، فينبغي للعاقل إلا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية"[2].

يميز ابن عربي في كتابه (الاسرا إلى مقام الأسرى) بين معراج النبي صلى الله عليه وسلم والمعراج الصوفية فيقول: "فإني قصدت، معاشر الصوفية، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية"[3]

2- معرفة مقام كيمياء السعادة في الفتوحات المكية:

في سياق حديثنا عن مذهب ابن عربي في السعادة يقول محمد يوسف موسى"إن مذهبه كله من الألف للياء-في الفلسفة والأخلاق-غايته القصوى السعادة الشخصية، التي تكون بالاتحاد بالله بمعنى فنائه فيه، وعدم مشاهدة العبد إلا إياه إن صح له الوصول"[4]، يعنى أن المبدأ الذي تقوم عليه فلسفة ابن عربي الصوفية السعادة الشخصية أو الفردية، لأنه يربط السعادة بفكرة وحدة الوجود التي تفترض عدم وجود أي حدود فاصلة بين الخالق والمخلوق

[1]- خالد بلقاسم،المرجع السابق،ص54.

[2]-ابن عربي، الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط، ضمن مجموعة التحفة البهية، ص223، نقلا عن أبو الوفا عفيفي، الطريقة الأكبرية، ضمن الكتاب التذكاري، ص310.

[3] -ابن عربي، الاسراإلى مقام الأسرى، ص53.

[4]-محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط2، 1945، ص293.

وبهذا فقط يسعد الإنسان من وجهة نظره. يختلف تصور ابن عربي لمفهوم السعادة فهي نتيجة التحقق بالكمال الإلهي المتجسد في صورة الإنسان الكامل.

يختلف ابن عربي عن الغزالي في أنه لم يكتب في موضوع السعادة مؤلف قائم بذاته وإنما جاءت أرائه متناثرة بين صفات كتبه، سواء في كتابه الفتوحات أو التجليات . . الخ، وقد ذكر بحاجي خليفة أنه ترك رسالة بعنوان(كيمياء السعادة لأهل الإرادة) وهي تتضمن جوابه لأحد السائلين عن معنى التوحيد[1]، لكنه لا يزال مفقود أو على الأقل لم يتم نقله ضمن مؤلفاته.

تناول ابن عربي مفهومه للسعادة في كتابه الفتوحات المكية في السفر السابع في الباب التاسع والستون في (شروط السعادة وشرط النجاة) يقول:"أعنى (بالسعادة) عدم الخلود في النار"[2]، كما نجد ما عن ذكر شروط السعادة فيرها في التوحيد والنجاة يوم القيامة لا بالأعمال والطاعات بل بالسعة والرحمة الإلهية، لهذا يقول ابن عربي: "وشروط النجاة من كل مقام مهلك من مقام الآخرة، ما لا تصح النجاة منه إلاَّ بوجوده، من غير نظر إلى"الرحمة التي وسعت كل شيء"[3]يتضح أن النجاة يوم الآخرة.

يصرح ابن عربي عن سبب تسميته لرسالة بكيمياء السعادة فيقول: "لأن فيها سعادة لا بد وزيادة ما عند الناس من أهل الله خير منها وهو أنه يعطيك درجة الكمال الذي للرجال، فإنه ما كل صاحب سعادة يعطي الكمال، فكل صاحب كمال سعيد وما كل سعيد كامل"[4]، وفي هذا نجده يشترط من أجل بلوغ السعادة الكمال الذي للرجال ويقصى أولئك الذي لم يتوفر لهم هذا الكمال، كما أن الكيمياء التي تحدث عنها تحصل بطريقالنظر والمنازلة، أي عبر

[1] –بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، ص1534.
[2] –ابن عربي، الفتوحات المكية، س07، تح: عثمان يحي، ص166.
[3] –ابن عربي، الفتوحات، س07، 166.
[4] –ابن عربي، الفتوحات، ج3، ص409.

درجات ومنازل يركبها السالك الى غاية المطاف المقصود عنده بتحقيق الوحدة الوجودية،وعليه يقول"أعرف الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب"[1].

فالسعادة عنده: "في العلم التام الذي يجئ عن طريق المكاشفة"[2]، والمقصود من قوله أن السعادة في حصول التجلي الإلهي والكشف عبر ترقيات في سلم الوجود والكون،حيث يرى ابن عربي أن العلم بالله وحده كاف لبلوغ السعادة الابدية في قوله:"فمن مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله،دخل الجنة بلا شك ولا ريب وهو من السعداء"[3].

وقد بين ابن عربي في الباب الثاني عشر بعنوان:(في معرفة دورة فلك سيدنا محمد) فائدة العلم الناتج عن الإيمان في تحصيل السعادة بالإضافة إلى الإيمان في قوله:"ولكن لا يعطي السعادة في القرب الإلهي إلا بالإيمان فنور الإيمان في المخلوق أشرف من نور العلم الذي لا إيمان معه.فإذا كان الإيمان يحصل عنه العلم، فنور ذلك العلم، المولَّد من نور الإيمان، أعلى؛وبه يمتاز المؤمن العالم على المؤمن الذي ليس بعالم"[4].بالرغم من أنه يجعل الإيمان سابق على العلم في بلوغ التوحيد والسعادة إلا أنه لا ينكر دور الإيمان الذي يحقق للمؤمن العلم.ويبرر ذلك في قوله:"فرتبة العلم فوق رتبة الإيمان بلا شك وهي صفة الملائكة والرسل"[5].

يحدد ابن عربي أربعة مراتب تعطي السعادة للعبد وهي:الإيمان، والولاية، والنبوة، والرسالة[6].

---

[1]–المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، م2، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1968، ص166.

[2]– محمد يوسف موسى، مرجع السابق، ص270.

[3] ابن عربي، الفتوحات،ج5، ص111.

[4]–ابن عربي،الفتوحات،ج2،ص335.

[5]–ابن عربي،الفتوحات،ج3،ص38..

[6] –ابن عربي،الفتوحات،ج3،ص79.

كما تحدث ابن عربي عن نظرية السعادة في الاتصالفي (الفتوحات المكية) في باب(الإنسان في الأرض نظير العقل في السماء)، يرى ابن عربي أن الوجود عبارة عن دائرة تبدأ بوجود العقل الأول كما ورد في الحديث"**أول ما خلق الله العقل**" وتنتهي الدائرة إلى الوجود الإنساني، ويحدث من اكتمال الدائرة اتصال عقل الإنسان بالعقل الأول فتحصل المعرفة المباشرة، والمقصود هنا اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال[1].

3- نظرية القطب عند ابن عربي:

ظهر القول بالقطب أو الغوث: "وهو الذي يتفرد به الحق ويخلو به دون خلقه"[2]، وهو يعنى الإنسان الذي وصل إلى أعلى درجة في المعرفة العرفانية لم يصلها أحد غيره في زمانه وهو كذلك يشير إلى مرتبة في الوجود الإنساني تعلو مرتبة عوام الناس، يقول ابن خلدون: "وظهر في كلام المتصوفّة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنّه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله. ثّم يورّث مقامه لآخر من أهل العرفان"[3] .

والظاهر أن فكرة القطب هي الأخرى دخيلة على الثقافة الإسلامية والأرجح فيها أنها من نتاج تأثر المسلمين بفكرة الحكيم عن الفلاسفة اليونانيين كالحكيم أفلاطون وفيثاغورس، وفي هذا السياق يذكر محمد علي أبو ريان إلى تأثير الفيثاغورية على المسلمين وبالأخص التيار الصوفي في قوله: "نجد بعض الفرق الإسلامية–التي التأثت مذاهبها بالتيار الباطني– تضع فيثاغورس في مرتبة"الحكيمالمتأله" كأفلاطون، وتدخله في سلسلة أئمة التصوف وأقطاب الطريق"[4].

---

[1]–ابن عربي،الفتوحات،ج2،ص251.

[2]–ابن عربي، الأسفار عن رسالة الأنوار، ص70.

[3]–ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص592.

[4] –محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، الإسكندرية، ط2، 2014، ص65.

يتحدث ابن عربي عن نظرية القطب في (الفتوحات المكية) في الجزء الرابع عشر فيعرفه به في كونه الرسول صلى الله عليه وسلم،في قوله: "وأما القطب الواحد فهو روح محمد-صلى الله عليه وسلم!-وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل-سلام الله عليهم أجمعين!-والأقطاب من حين النشئ الإنساني إلى يوم القيامة"[1]، والقطب هو مظهر من مظاهر الروح المحمدي ،يتجسد فيه نموذج الرجل الكامل في كل عصر من العصور أو لكل عصر قطبه الخاص، يقول ابن عربي:"ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظهره في قطب الزمان، وفي الأفراد، وفي ختم الولاية المحمدي، وختم الولاية العامة الذي هو عيسى-عليه السلام!-وهو المعَّبر عنه«مُدَاوى الكُلُوم»[2].

ثم يأتي الى تحديد مراتب الاقطاب حسب ترتيبهم من حيث الأحقية وعلوهم في العلوم فيقول في هذا النص: "من كونه«مُدَاوى الكُلُوم»، من الأسرار، وما انتشر عنه من العلوم ثم ظهر هذا لسر بعد ظهور«مُدَاوى الكُلُوم» في شخص آخر اسمه«المستسلم للقضاء والقدر»ثم انتقل الحكم منه إلى«مَظْهر الحق». ثم انتقل من«مَظْهرالحق»إلى«الهائج» إلى شخص سمى«واضعالحِكَم»وأظنه لقمان-والله أعلم!-فإنه كان في زمان داود، وما أنا منه على يقين أنه لقمان. ثم انتقل (هذا السر) من«واضع الحِكَم »إلى«الكاسب». ثم انتقل من«الكاسب»إلى «جامع الحِكَم» وما عرفت لمن انتقل الأمر من بعده"[3].

فيجعل أول الاقطاب وأفضلهم المسمى بمداوى الكلوم وهو العبد الرباني في قوله : "وكان اسمه مداوى الكلوم: فإنه بجراحات الهوى خبير، و(بجراحات) الرأي والدنيا والشيطان والنفس، بكل لسانٍ نبوي، أو رسالّي، أو لسان الولاية أيضاً هو جُّد خبير"[4].وهو يقصد به الانسان الحكيم والانسان الكامل.

---

[1]-ابن عربي، الفتوحات المكية،السفر الثاني، ص363.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، السفر الثاني، ص364.

[3]-ابن عربي، الفتوحات المكية، تح، عثمان يحي، السفر الثاني، ص364.

[4]-المرجع نفسه، ص363.

4- السعادة ووحدة الأديان في تصوف محي الدين ابن عربي

يعتبر محي الدين ابن عربي من دعاة وحدة الأديان في التراث الفلسفي والصوفي الإسلامي،هذا وبالرغم من أنه لم يصرح بعقيدة هذه في مؤلفاته كما لم يصرح كذلك بعقائده الاخرى على غرار وحدة الوجود إلا أن الباحثين استشعروا معانيها من خلال أقواله،وفي هذا الصدد تقول سعاد الحكيم:" إن عبارة «وحدة الأديان» لن ترد في جملة مؤلفات ابن عربي،بل استخلصها متأخرون من أشعار وأقوال أوحت بها"[1]،ومن بينالأقوال التي استندوا اليها في التأكيد على نسبة وحدة الاديان الى ابن عربي أبياته الشعرية التي ذكرها في كتابه (ترجمان الأشواق) الذي أعده بمناسبة الغزل والمدح في خصال حبيبته نظام بنت مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني رحمه الله،فقال:

"لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة **** فمرعىً لغزلان،ودِيرُ لرُهبان

وبيتُ لأوثان ولعبةُ طائف **** وألواح توراةٍ،ومصحف قُرآن

أدينُ بدينِ الحبّ إنيّ توجهت **** ركائبُهُ،فالحب ديني وإيماني"

لنا أسوة في بشرِ هندٍ وأختها **** وقيسٍ وليلى ثم مي وغيلانٍ[2]،يصرح ابن عربي هنا أنه لا فرق بين دين وأخر ما دامتالأديان كلها من وضع الخالق والموجود الأوحد والاول وهو الله،ولهذا فإن الذي يشرع التسامح والحوار بين الأديان جميعاً هو الدين الواحد الذي يتأسس على الحب، والذي جاء به خاتم الانبياء والرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه " يقبل في الزمن الواحد شريعة واحدة هي شريعة الزمن.وهذا الدين الواحد قد ختم بمحمد

[1]–سعاد الحكيم،المعجم الصوفي،ص479.

[2]–ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، د(ط،س)،ص44.

صلى الله عليه وسلم"[1]،وبالتالي فإن الذي يعبد في الدير أو الكعبة أو بيت االأثان أو مرعى الغزلان يعبد اله واحد وان كانت الشرائع مختلفة.

يذكر ابن عربي في (فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية) أن الدين قسمين:دين عند الله ودين عند الخلق،"من عرَّفه الحق تعالى ومن عرَّف من عرفه الحق.دين عند الخلق،وقد اعتبره الله"[2]،وهذا الأخير الدين الحق الذي تجلى به الله على سائر الخلائق من الأنبياء والمرسلين كما ورد ذكرهم في كتابه (التجليات الالهية) وكذلك الاقطاب المحقيقن وأولياء الله الصالحين وكافة الرجال الكمل،لأنه دين وحدة الوجود التي امن بها.وبالتالي فإن دفاع ابن عربي عن الحوار بين الاديان والتسامح فيما بينهما، يستهدف الوصول إلىالإيمان بالدين الواحد عن طريق الحبالإلهي وهو أسمى أنواع السعادة لأنها السعادة الكونية الشاملة لكل الناس.

5- السعادة في التصوف عند ابن عربي:

1- هل تجربة الاغتراب نفي أم إثبات للسعادة عند ابن عربي:

في الواقع أن لظاهرة الاغترابL'aliénation أهميتها الكبرى ومكانتها في التصوف الإسلامي، كما هو الحال في المجالات الفكرية الأخرى على غرار الأدب والشعر والفلسفة، وقد لقيت هذه التجارب التي عاشها الآلاف من العلماء والمفكرين عبر العصور إقبال كبير من قبل الباحثين، حيث تم تناولها من قبل الغرب والعرب على حد سواء، تحدث عنها كارل ماركس في كتابه (رأس المال) وهاربرتماركيوز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، وهيجل (فنومينولوجيا الروح)، وفي تقديرنا أن المفهوم كان له أهمية خاصة في محيط التصوف الإسلامي عموماً وفي حياة الشيخ الاكبر على وجه الخصوص، فهل تجربة ابن عربي في الاغتراب رؤية فلسفية أم علة عدم توافق في الوصول إلى مطلب السعادة؟

[1] -سعاد الحكيم،المرجع نفسه،ص449.

[2] -ابن عربي،فصوص الحكم،ص94.

يُجدر بنا من باب الاحاطة النظرية بتجربة الاغتراب عند ابن عربي أن نشير الى معنى الكلمة من الناحية اللغوية والاصطلاحية،وعليه فإن معناها في القواميس اللغوية يعود إلى الغَرْبُ أي الذهاب والتَّنحَّى عن الناس ويقال أَغْرَبَهُ بمعنى نحَّاه، والغَرْبُ كذلك يفيد البُعْدُ، ومنه التَّغَرِيبُ أي النَّفْيُ عن البَلَدِ[1]، وتدل الكلمة في الاصطلاح الفلسفي على: "عدم التوافق بين الماهية والوجود"[2]، نجد أن للمفهوم استخدامات أخرى في حقل التصوف الإسلامي كمفهوم العزلة الذي استعمله محي الدين ابن عربي، حيث نجده في كتابه (الفتوحات المكية) في الباب الثالث والخمسون بعنوان (في معرفة ما يلقى المريد على نفسه من الأعمال)، يحدد الأعمال الظاهرة الواجب على المريد لطريق الله الالتزام بها من بينها العزلة ويحدد لها ثلاثة مراتب وهي: عزلة في حاله بأن يعتزل المريد الأخلاق السيئة والذميمة، ثانياً: أن يعتزل بقليه كل الأسباب التي تحول بينه وبين ربه كالتعلق بالأهل والأحبة والمال والأولاد والخواطر وسائر المتعلقات التي تحجب قلب المريد عن الله[3]،

واستخدم المفهوم بمعنى الغربة وهي على ثلاثة أحوال إما أن غربة عن الأوطان وغربة الحالوغربة الهمة وهي غربة طلب الحق وهي غربة العارف[4]، ما يهمنا هنا في هذه الشروحات أن نقف عند معنى الاغتراب والغربة عند ابن عربي فيصف أحمد الصادقي تجربة ابن عربي الحياتية بأنها مجرد: "قلق نابع من مهاجرته لوجوده السيكولوجيّ في اتجاه أنا باحث عن انُطولوجيا يقتضيها الحوار مع الوجود، إنه يبحث في وجوده عمّا هو انطولوجي خارج كل إحالة إلى الموجود المقيّد"[5]، انطلاقاً من هذا النص فإن الاغتراب والغربة والسفر في المدونة الصوفية ظاهرات تصيب الروح في رحلاتها بالاتجاه المطلق.

---

[1] –ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص3225.

[2] –مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ص75.

[3] –ابن عربي، الفتوحات المكية، س04، ص245.

[4] –المرجع نفسه، ص108.

[5] –أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص13.

من المعلوم أن محي الدين ابن عربي هو العالم والمتصوف، وصل الى هذه المراتب عبر الترحال في مشارق البلاد ومغاربها طالباً للعلم والحقيقة،ولما سلك مسلك الصوفية حيث اعتزل دنياه يروم الحقيقة الكلية(الله)،فعايش في مسيرته الروحية ألوان عديدة من المقامات والأحوال من عزلة وجوع وسهر وقبض والبسط عبر عنها في مؤلفه (الفتوحات المكية)انتهت به الى حالةالاعتزال عن وطنه وعائلته وحاله، يذكر توفيق الطويل في قوله: "وقد قنع ابن عربي في تصوير الحياة الروحية بأن ينتهي السالك في معراجه الروحي إلى التحقق بوحدته مع الذات الإلهية، فاختفى في غمرة هذا واجبه كفرد في أسرة، ومواطن في أمة، وعضو في مجتمع إنساني"[1]،والمرجح من بين الاقوال التي وردت في شرح تفاصيل الظاهرة عند جمهور الصوفية أنها مجرد انفصال غايته التمتع بالسعادة في رحاب الاتصال والاتحاد بالله،يعني المسألة كلها لا تعدوا أنها أمراً طبيعي لدى كافة النساك وهو ما أكد عليه الغزالي في قوله: "إذا كان الروح من أمر البارى تعالى فيكون في البدن كالغريب ويكون وجهه إلى أصله ومرجعه"[2].

من بين الدراسات التي اعتنت بشرح الظاهرة عند ابن عربي دراسة محمود رجب في كتابه(الاغتراب ظاهرة ومصطلح)،حيث كشف أن تفسير ابن عربي للقرب الالهي بوصفه تجلي وظهور أدى به الى مهاجرة وجوده الانساني وهو فعل حر وحركة ايجابية،[3]

2- مكانة كتاب الفتوحات المكية:

للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في دائرة التصوف الإسلامي عدة كتب ورسائل غير أن أشهرها على الإطلاق كتابه الشهير (الفتوحات* المكية)، من أشهر مؤلفات ابن عربي وأعمقها وأغزرها من حيث العلوم والمعارف العقلية والدينية التي احتوى عليها، جمع

---

[1]-توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، د(ط)، 1969، ص174.

[2]-الغزالي،الرسالة اللدنية، ص30.

[3]-محمود رجب،الاغتراب سيرة ومصطلح،دار المعارف،القاهرة،ط1988،3،ص177.

فيه ابن عربي بين العلوم الدنيوية والأخروية،وهو وردت عدة أراء من المفكرين في التعريف به، حيث ذكر أيمن حمدي:"أشهر موسوعة في معارف الصوفية"[1]، يتضمن الكتاب من الناحية الفكرية خلاصة مذهبه الصوفي المتفلسف السائد في عصره،وهذا ما أكد عليه يحي عثمان في قوله:"أكبر مجموعة عرفانية لابن عربي، وهي تضم كل مظاهر تفكيره، وكل المعارف الصوفية في عصره"[2]، ويذكر عثمان يحي أنه: "قضى في وضعه ثلاثين سنة أو يزيد"[3].مما يدل على قيمته المعرفية والفكرية خصوصاً أن الكتاب يحكمل فصول هامة وشروحات قيمة لمبادئ التصوف الاسلامي،ويحتوى على ايضاح مفصل لطرق السير في طريق المحبوب ذوقاً ومشاهدة.

ذكر يحي عثمان في تقديمه لكتاب (الفتوحات المكية) أنه أخذ في كتابته على مرحليتن:المرحلة الأولى تمت بمكة سنة (598هـ/1201) وهو يؤدي في مناسك الحج وأكمله بدمشق في شهر صفر من سنة (629هـ/1231م)، ثم أعاد مرة ثانية كتابته مابين (632هـ/1234م) و(636هـ/1238م)، وقد مثلت هذه المرحلة من أخصب مراحل الإنتاج عنده[4].

ومما تجدر الإشارة إليه فان اسمه بالكامل وهو (الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والمكية)، وهو يتضمن عدة مجلدات،يدعي فيه أن كل ما يقوله من علوم وحكم انما هي من القاءات الله عليه،يعني ان الفتوحات عبارة عن مواهب وهبات من الله اليه في قوله: "كنت نويت الحج والعمرة (...) فلما وصلت أم القرى (...) أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الولي ابن جواهر العلم التي اقتنيتها في غربتي، فقيدت له هذه الرسالة

*المقصود بالفتوحات الفتح بمعنى ما ظهر من علوم الغيب عند زوال الحجاب(أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص81).

[1]-أيمن حمدي، المرجع نفسه، ص107.

[2]-يحي عثمان، مؤلفات ابن عربي، ص434.

[3]-عثمان يحي، الفتوحات المكية، س1، ص27.

[4]-يحي عثمان، مؤلفات ابن عربي، ص434.

اليتيمة، التي أوجدها الحق لأعراض الجهل تميمة، ولكل صاحب صفي، ومحقق صوفي، وسميتها رسالة الفتوحات المكية، في معرفة الأسرار المالكية والملكية، إذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به علي عند طوافي ببيته المكرم، أو قعودي مراقباً له بحرمه الشريف المعظم، وجعلتها أبواباً شريفاً، وأودعتها المعاني اللطيفة"[1].

ونفس الكلام ذكره في في كتابه (فصوص الحكم) يقول:"فما أُلقي إلا ما يُلقى إليّ،ولا أنزل في هذا المسطور إلاَّ ما ينزَّل به عليَّ.ولست بنبيّ رسول ولكنيّ وارث ولأخرتي حارث"[2].

* ورد ذكر تفاصيل عن الكتاب على لسان بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، ص1238.

[2] –ابن عربي،فصوص الحكم،ص48.

الفصل الخامس

مقارنات وملاحظات

المبحث الأول: السعادة من المنظور الصوفي بين الغزالي وابن عربي: حدود الاختلاف والاتفاق.

المبحث الثاني: أبو حامد الغزالي وابن عربي في ميزان النقد

الفصل الخامس: مقارنات وملاحظات

المبحث الأول: السعادة من المنظور الصوفي بين الغزالي وابن عربي: حدود الاختلاف والاتفاق.

نقاط الاختلاف:

- ✓ نبدأ بعرض سلسلة الاختلافات بينهما من خلال المولد والنشأة والظروف المؤثرة في كلاهما، حيث عاش الغزالي في القرن الخامس الهجري أي مابين، تربى وسط عائلة فقيرة وعاش اليتم ومرارة الحرمان من الوالدين صغيراً، وعلى الخلاف نجد محي الدين ابن عربي قد عرف في المغرب الإسلامي (الأندلس) في القرن السادس الميلادي، تربى وسط عائلة غنية عريقة النسب مشهورة بالجاه والسلطة.
- ✓ من حيث العوامل الثقافية والفكرية والعلمية المؤثرة على كلاهما فقد تأثر الغزالي بالعوامل الإسلامية القرآن الكريم، والسنة النبوية، وأراء المدرسة الفلسفية اليونانية والإسلامية الفلسفية والصوفية، أما ابن عربي فيقول أبو العلا عفيفي: "ولكنه تفرد عنهم جميعاً بأنه كان أوسعهم ثقافة وأكثرهم الماما بالتراث الإسلامي الديني والعقلي والروحي، وأنه استغل علمه الغزير هذا في تأويله للقرآن والحديث على نحو لا يدانيه فيه صوفي آخر"[1].
- ✓ في مجال التأليف ذكر عثمان يحي في تقديمه لمؤلفات ابن عربي: "وإذا ما شئنا أن نعقد مقارنة بين ابن عربي وبين علماء الإسلام فإننا نؤكد-منذ اللحظة الأولى- أن أعمال ابن عربي لا تمكن مقارنتها بأي أعمال أخرى سواء فيما يتعلق بأهمية هذه الأعمال أو فيما يتعلق بطبيعتها[...]ولقد تنوعت مصنفات الشيخ تنوعا ساربها من الرسالة البسيطة التي لا تتجاوز حجمها بضع صفحات إلى المؤلفات ذوات المجلدات العديدة مثل كتابه الفتوحات الذي يعتبر دائرة المعارف الحقيقية للتصوف الإسلامي"[2].

---

[1]-أبو الوفا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص08.

[2]-عثمان يحي، مؤلفات ابن عربي، ص19.

✓ وكذلك يذكر أبو العلا عفيفي تميز ابن عربي عن أقرانه في مجال الكتابة والتأليف في قوله:"ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبَذّهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء. أما من ناحية الكم. فقد ألف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة632"[1]، لأن كتابات ابن عربي بالمقارنة مع غيره من الفلاسفة اتخذت طابع التنوع بين النثر والشعر ومزج فيها بين التصور الفلسفي والرؤية الصوفية، كما تعددت مباحثه الفكرية فبحث في العقيدة والتوحيد وعلم الكلام والمعرفة والتأويل والنفس والأخلاق والشعر. . ولم يغفل نظره عن أي مسألة صغيرة كانت أم كبيرة ودونها بشكل متناسق في موسوعته الصوفية (الفتوحات المكية) .

✓ كما نجد أن ابن عربي تخصص للكتابة في مجال التصوف، أما الغزالي فقد تعددت ميوله الفكرية فكتب في الفقه، علم الكلام، والفلسفة[2]، كما أن هناك اختلافات أخرى بين الغزالي وابن عربي تكمن في كتابات كلاهما فبينما يوجه الغزالي رسالته من حيث كتاباته ومواعظه وسائر توجيهاته ودعواته إلى العامة من الناس نجد ابن عربي يخصص كتاباته إلى جمهور معين هم الصوفية دون غيرهم[3].

✓ يختلف الغزالي وابن عربي في مجال التأليف حول موضوع السعادة فنجد أن الغزالي قد وضع رسالة صريحة وواضحة بعنوان (كيمياء السعادة) والتي تعد المصدر الرئيسي لنظريته في السعادة، وفيها عرض موقفه من السعادة الحقيقة وهي السعادة الأبدية وبين مكانتها من السعادة الدنيوية،كما شرح فيها الوسائل المؤدية إليها من معرفة النفس ومراتبها وأخلاق السعادة الواجب التحلي بها وأخلاق الشقاء،وعلى العكس فإن محي الدين ابن عربي لم يخصص لأرائه في قضية السعادة مؤلف قائم الذات، رغم أننا نجد في بعض

[1]–أبو الوفا عفيفي، فصوص الحكم، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، د(ط، س)، ص06.

[2]– المرجع نفسه، ج1، ص06.

[3]– عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1992، ص291.

المصادر مثل: (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) قد ذكرت رسالة له بعنوان: (كيمياء السعادة لأهل الإرادة) إلا أنه ذكر أنها عبارة عن أراء ابن عربي حول سؤال طرحه بعض السائلين عن معاني لا إله إلا الله فأجابهم ولم يذكر أنها مخصصة لأرائه حول قضية السعادة[1].

- ✓ كما وردت له أراء متناثرة في القضية في كتابه الفتوحات المكية في الجزء الثالث في الباب السابع والستون ومائة تحت عنوان(في معرفة كيمياء السعادة) غير أن تناول ابن عربي لها يندرج ضمن نظرياته في وحدة الوجود،إنسان الكامل، والمحبة الإلهية.
- ✓ فقد لاحظنا أن كلاً من الغزالي وابن عربي لهما طريقتهما الصوفية وأدواتهما الخاصة،فالغزالي بدأ فيلسوف ثم ارتحل إلى الطريقة الصوفية بعد تجربة فلسفية مؤسساً لقواعد التصوف على أصول الجمع بين العقل (الحكمة) والشريعة (الدين)، أما ابن عربي بدأ متصوفا وارتحل إلى التجربة الفلسفية مؤسساً لدعائم المذهب الصوفي المتفلسف المعروف بوحدة الوجود.
- ✓ اختلف طريق الغزالي وابن عربي في الوصول إلى الحكمة (الله) حيث اعتمد الغزالي على منهج وطريق الصديقين القائم على الزهد والمجاهدة الروحية والكشف، واعتمد محي الدين ابن عربي على منهج وطريق العلماء الراسخين في العلم القائم على الاستدلال العقلي والنظر في الموجودات والكون.
- ✓ يختلف الغزالي وابن عربي في تحديد طريق الوصول إلى الله، حيث أن الاتصال عند الغزالي من جانب العبد عن طريق الزهد والرياضة الروحية والمجاهدة، أيخاص من المخلوق إلى الخالق وهو اتصال إنساني خاص، اماالاتصال عند ابن عربي من جانب الله عن طريق التجلي والفيض على العبد من الخالق إلى المخلوق أو هو اتصال كوني عام ووسائله تقوم على الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل والتحقق الوحدة الوجودية.

[1]–بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، ص1534.

- ✓ تتحقق معرفة الله عند الغزالي عن طريق الجمع بين العقل والقلب معاً عبر مراتب النفس، وعند ابن عربي عن طريق الاستدلال العقلي عبر مراتب الوجود الكونية.
- ✓ السعادة عند الغزالي في تحصيل الحكمة النظرية والحكمة العملية أي في تهذيب قوى النفس العاقلة والشهوانية معاً،وعند ابن عربي في كمال النفس العاقلة.
- ✓ العلوم المسعدة عند الغزالي العلم اللدني وطريقه الكشف والالهام، وعند ابن عربي العلوم المسعدة علوم التجليات وطريقه الفيض والتجلي أي الظهور.
- ✓ يختلف الغزالي وابن عربي في فهم تعين مراتب الوجود وتحديد السبيل الى فهمه، فبينما يحاول الغزاليالوصول إلى إدراكه عن طريق التجربة الروحية والممارسة العقلية يسعى ابن عربي إلى إدراكه عن طريق الوحدة الوجودية المتحققة عن طريق العقل وحده، وقد أكد الجابري على هذه الحقيقة في قوله حيث يقول الجابري: "اختلف الفلاسفة الصوفيون مع الفلاسفة العقليون في فهم الوجود حينما تناول العقليون الوجود من ناحية عقلية، فبحثوا الوجود من حيث هو وجود بالعقل"واتجه فلاسفة الصوفية إلى تجربة صوفية أولاً ثم حاولوا أن يفسروها فلسفيا، أي أن يضعوها في نسق فلسفي، وبينما استمد الأولون من العقل كل فلسفتهم، أستمد الآخرون من الذوق والإشراق مناهجهم"[1].
- ✓ التأويل عند الغزالي يتم عن طريق الجمع بين الظاهر والباطن بين الشرع والعقل أي طريق الاستدلال العقلي والتصفية، بينما عند ابن عربي عن طريق الاستدلال العقلي بالربط بين اللغة والوجود،التأويل عند الغزالي من اختصاص الأولياء والعارفون بالله وعند ابن عربي من اختصاص الانسان الكامل المتحقق بالوحدة الوجودية والجامع لحقائق عالمي الغيب والشهادة.
- ✓ نجد أن الغزالي في نظرية المعرفة لم يتوسع فيهاعلى عكس ابن عربي كما صرح إبراهيم مذكور:" نظرية المعرفة قد عالجها المتصوفة السابقون، وبخاصة

[1]–علي سامي النشار، التفكير الفلسفي في الإسلام، ج3، ص35.

الغزالي.وتوسع فيها ابن عربي توسعاً لم يسبق إليه أحد"[1].تناول الغزالي محدود مباحث في النفس والاخلاق والسياسية.بينما

- ✓ يختلف تصوف الغزالي عن ابن عربي حيث أن اعتمد على النظرة المحدودة، نظرته ضيقة فناقش عدة قضايا كقضية الاتصال بين العبد والله والأخلاق والنفس والولاية والقرب وذلك بمنطق التوفيق بين العقل والنقل دون إطلاق العنان للعقل، بينما نجد ابن عربي في مجال التصوف الإسلامي تكمن في أنه نقل التصوف من كونه مجرد ممارسات تعبدية تعليمية إلى نطاق واسع من النظرة الشمولية والكونية[2]، تحدث عن علاقة العبد مع الله في علاقة كونية شمولية، عبر عنها بوحدة الوجود، وتحدث عن الأخلاق الكونية من خلال قوله بالإنسان الكامل، والنبوة والقطبوعلاقة الإنسان بالأخر المختلف في الدين والملة في علاقة كونية عبر عتها بوحدة الأديان.

ثانياً:نقاط التشابه:

- ✓ يتفق الغزالي مع ابن عربي في اعتبار السعادة في بلوغ الحكمة الالهية. يتفق الغزالي وابن عربي على اعتبار العلم اللدني من أهم الوسائل االظفر بالجنة والسعادة الابدية.
- ✓ يتفق الغزالي وابن عربي على أن السعادة في العبادة الخالصة لله تعالى وتوحيد الله.
- ✓ يتفقان في الاقتداء بتجربة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.

[1]-ابن عربي،الفتوحات المكية،ج3،ص25.

[2]-سعاد الحكيم،ابن عربي ومولد لغة جديدة،مرجع سابق،ص42.

المبحث الثاني: أبو حامد الغزالي وابن عربي في ميزان النقد:

وهذا المبحث خصصناه لذكر أراء المفكرين حول الغزالي وابن عربي.

1. أراء العلماء حول شخصية وفكر الغزالي:

ذكر أسعد المهيمني:"لا يصل إلى معرفة علم الغزالي وفضله إلا من بلغ أو كان يبلغ الكمال في عقله"[1]، وأفضل من مدح في سيرة الغزالي ورفع من شأنه كعالم ورجل دين هو العلامة ابن عساكر (499-581هـ) في كتابه (تبين كذب المفترى فيما ينسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري)، حيث يقول:"وعندي أن الذي كان على رأس الخمس مائة الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الفقيه لأنه كان عالماً عاملا فقيهاً فاضلاً أصولياً كاملا مصنفاً عاقلا انتشر ذكره بالعلم في الآفاق وبرز على من عاصره بخراسان والشام والعراق"[2].

وقال محمد بن الوليد الطُّرطُوشيُّ في رسالة له إلى ابن مظفر: "فأما ما ذكرت من أبي حامد، فقد رأيتُهُ، وكلمتُهُ، فرأيتهُ جليلاً من أهل العلم، واجتمع فيه العقل والفهم، ومارس العلوم طُول عمره، وكان على ذلك معظمَ زمانه، ثم بدا له عن طريق العلماء، ودخل في غُمار العُمَّال، ثم تصوَّف، وهجر العلومَ وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب، ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة، ورُموز الحلاّج وجعل يطعنُ على الفقهاء والمتكلمين"[3].

كان الغزالي من الشخصيات الإسلامية البارزة التي عرفت بعطائها وخدمتها للبلاد والدين وهو ما دفع المفكرين إلى الاهتمام بتراثه الفكري وحياته، وقد ذكرت حوله أقوال بمثابة الشهادات الحية على مكانته العظيمة حيث ذكر أبو الحسن النّدوي: "لا شك أن الغزالي من

---

[1]-رحاب خضر عكاوى، موسوعة عباقرة الإسلام، المرجع السابق، ص239.

[2]- ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما ينسب إلى الإمام الأشعري، المرجع سابق، ص53.

[3]- الذهبي، نزهة الفضلاء، المرجع السابق ص1358.

نوابغ الإسلام وعُقوله الكبيرة، ومن كبار قادة الفكر الإسلامي ورجال الإصلاح والتجديد الذين لهم فضلُ كبير في بعث الروح الدينية. وإيقاظ الفكر الإسلامي، والدعوة إلى حقائق الإسلام وأخلاقه"[1].

يقول السُّبكي: (727هـ-771هـ) في ترجمته:" كان أبو حامد الغزالي، أفقه أقرانه، وإمام أهل زمانه، وفارس ميدانه، كلمته شهد بها الموافق والمخالفُ، وأقر بحقَّيتها المعادي والمُخالفِ"[2].

يقول اليافعي في مدح الغزالي: "ومنهم حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي، ومحاسنه وفضائله وعلومه ودلائله أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر، وهي في العلوم بحر تلاطمت أمواجه، ومرتقى سنام عسر معراجه"[3]وكذلك ذكر في مدحه الأبيات الشعرية الاتية:

"وأحيا علوم الدين طالعه ينتفع***ببحر علوم المستنير المحصّل

أبي حامد الغزال غزل مدقّق***من الغزل لم يغزل كذاك بمغزل

دُعي حجّة الإسلام لاشك أنّه***لذلك كفؤ كامل للتأهل"[4].

2. أراء حول شخصية وفكر محي الدين ابن عربي:

من المعارضين لابن عربي نجد الدين البقاعي (809هـ-885هـ) الذي كتب كتابه (مصرع التصّوف) وفيه رسالتين وهما (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)، والرسالة الثانية (تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد) سنة878هـ والكتاب عبارة عن نقد لتصوف ابن عربي وابن فارض.

[1]-السيد أبو الحسن النّدوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج1، ج2، دار ابن كثير، بيروت، د(ط)، 2007، ص287.

[2] -السبكي، الطبقات، ج6، المرجع السابق، ص193.

[3] -اليافعي، مرآة الجنان، ج3، المرجع السابق، ص248.

[4] -اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ج3، المرجع السابق، ص141.

ذكر المقّري أن مجد الدين محمد الفيروزابادي ألف كتابه"الاعتباط بمعالجة ابن الخياط"سئل عن الشيخ محي الدين بن عربي وعن كتابه الفتوحات فقال: "الذي اعتقده في حال المسؤول عنه وأدين الله تعالى به، أنّه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام الحقيقة ورسماً، ومحي رسوم المعارف فعلاً واسماً"[1]، وقد نسخ الأمير عبد القادر أقوال ابن عربي وألف على طريقته في كتابه سماه (المواقف في الوعظ والإرشاد) في ثلاثة مجلدات، وله كتاب أخر بعنوان (المقراض الحاد لقطع منتقص دين إسلام بالباطل والإلحاد) .

ومن المؤيدين كذلك لأراء محي الدين ابن عربي الإمام الشعراني (898هـ-973هـ)، وهو تلميذه كتب (آداب الصحبة)، حيث رد فيه على المكفرين للصوفية والمنكرين عليهم الأحوال والكرامات وقد ذكر أن تصوفهم مستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية، يقول الشعراني: "أن الإنكار على مثل هؤلاء يتطلب السبق إلى التعمق وتذوق معجزات الرسل وكرامات الأولياء، والتبحر في شتى أنواع العلوم من التفسير والتأويل وعلم الكلام وغيره، وكذلك الإلمام بمصطلحات الصوفية فيما عبروا به عن التجلي وغيره"[2].

وقد رد الإمام الشعراني بآيات من القرآن الكريم عن ابن عربي في الاتهامات التي قيلت في حقه بأنه جعل الحق والخلق واحد في قوله: «فيحمدني وأحمده، ويعبدني وأعبده»، فقال يجوز تأويل الحمد والشكر، فيكون تفسير كلامه: فيشكرني تعالى إذا أطعته، ويبرز هذا قوله تعالى: في قوله تعالى: ﴿**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ**﴾[سورة البقرة، الآية: 152]، وأما قوله: فيعبدني وأعبده، فقد أراد به: يعطني بإجابته دعائي، وقد قال تعالى: لا تعبدوا الشيطان" (يس، الآيات: 60) . أي لا يطيعوه؛إذ لا يعبد الشيطان أحد كما يعبد الله تعالى.

[1]-المقري، نفح الطيب، ج2، مرجع سابق، ص176.

[2]-الشعراني، آداب الصحبة، ص20.

ألف الشعراني في الدفاع عن ابن عربي رسالة صغيرة سماه: (القول المبين في الرد عن محي الدين) حاول فيها أن يبرئ الشيخ فيما نسب إليه من القول بِقِدَمِ العالم أو الحلول أو الاتحاد أو نحوه، وألَّف أيضا كتابان لخص فيهما الفتوحات المكية الأول سماه (لواقح الأنوار) والثاني سماه (الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر) [1]وكتابه (الأنوار القدسية) الذي أخذ فيه بأقوال ابن عربي في الفتوحات المكية.

كما أنصفه عبد الكريم الجيلي في كتاب (الأسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار) في قوله: "وكان إنكار أهل الإنكار متوجهاً عليه لأن أكثر أقوال هذه الطائفة مستندة إليه ولو نظروا في عباراته البديعة ومؤلفاته الوسيعة نظر منصف مستفيد ببصر حديد لما وسعهم إلا الإنصاف والاعتراف لكنهم اكتفوا بتصفح بعض مصنفاته المختصرة واعرضوا عن مطالعة مصنفاته المبسوطة المعتبرة فاعتاض عليهم درك مرامه وفهم كلامه فطعنوا في طريقه ورموه بالباطل في تحقيقه ولما كان شأنه رضي الله عنه أجل من الذي توهموه وأعلى مما تخيلوه أردت أن أوحى إلى طريقته وأشير إلى حقيقته حتى يعلم الناس ما كان عليه وأنه منزه عما نسب إليه فشرعت في الأسفار عن حقائق رسالة الأنوار المنسوبة إلى جنابه بين أحبابه"[2].

[1] –الشعراني، المرجع السابق، ص21.

[2] –ابن عربي، الأسفار عن رسالة الأنوار،المرجع السابق ، ص06.

خاتمة واستنتاجات

خاتمة واستنتاجات:

في ختام بحثنا للإشكالية السعادة في الخطاب الصوفي –دراسة مقارنة بين الغزالي وابن عربي،– ومن خلال المناقشات التي أثرناها حول عموميات الموضوع وجزئياته توصلنا إلى جملة من الملاحظات والنتائج أهمها:

إن الاهتمام بقضية السعادة موضوع طرح قديم له جذور وبدايات كما عرف تحولات وتطورات، التمسنا عرض بداياته الأولى من خلال المدرسة الفلسفية اليونانية وليس اختيارنا هذا من قبيل المفاضلة بينها وبين المدرسة الشرقية القديمة، وإنما توخينا من خلال دراستنا الاختصار والاعتماد على المدرسة التي كان لها أثر كبير على المدرسة الفلسفية والصوفية في الإسلام.

وعليه توصلنا من خلال تحليلنا للأسس نظرية السعادة عند فلاسفة الإغريق إلى أن مفهومها قد ارتبط بأسس عقلية وأخلاقية وتربوية وسياسية، حيث تفرقت الآراء الى اتجاهات ثلاثة وهي:

- ✓ **الاتجاه الأول:**مثله فلاسفة العصر الهيلينيوهم (أفلاطون، سقراط، أرسطو) وهؤلاء التمسوا فكرة السعادة في تنظيم قوى النفس العاقلة والتنظيم السياسي، وربطوا السعادة بتحصيل الحياة العقلية والحياة الأخلاقية فنظروا في النفس ومراتبها وقواها وعدوا فضيلة العدل أعلى مراتب القوى وأشرفها في سياسية النفس والمجتمعات الانسانية.
- ✓ **الاتجاه الثاني:** مثله فلاسفة العصر الهلينستي والتمس فلاسفتهاوهم (الرواقية، الابيقورية،) السعادة من الفرد أي من ذاته،وفي تحصيل الحياة النفسية المتزنة،فرأت الرواقية السعادة في العيش على وفاق مع العقل أو النفس الكلية والانسجام بين العقل الإنساني والعقل الكوني،وترى الابيقورية السعادة في تحصيل الحياة النفسية المتزنة القائمة على الاستمتاع باللذات العقلية والتخلص من الآلام والمخاوف.

✓ **الاتجاه الثالث:** مثلته المدرسة الصوفية والزهدية في اليونان كالأورفيةوالفيثاغورية والكلبية، حيث ربط أصحاب هذا الاتجاه السعادة بالحياة الروحية القائمة على أساس الزهد في الملذات الدنيوية والسعي نحو السعادة المطلقة في العالم الأخر.

كما اتجهت الأفلوطينية المحدثة إلى البحث عن السعادة الروحية القائمة على الفيض والكشف والإشراق،وذلك من خلال اتصال النفوس الجزئية بالنفس الكلية أو اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال.

النتائج المتوصل إليها من خلال تحليلنا لفكرة السعادة لدى المدارس الفلسفية والصوفية في العالم الإسلامي.

✓ توصلنا إلى أن المسلمين عرفوا الطريق إلى السعادة بمجيء الإسلام، حيت بعد رصدنا لوضعية العرب في الجاهلية وجدنا هناك غياب لمعناها الحقيقي بسبب خضوع العرب الجاهلية إلى نمط عيش مفتقر لشروط التفكير المتزن العقلاني وهذا بسبب غياب الدين وتفشي عبادة الاصنام.

✓ فتشنا كذلك في جذور القضية وارهاصاتها الأولى عند المسلمين في الصدر الأول من الإسلام، فوجدنا تأثير المصدر الإسلامي على فهم المسلمين،والمتمثل في في أراء الفرق الاسلامية المفسرون،والفقهاء،والمتكلمون.

رأينا كيف عملت نظريات فلاسفة الإغريق ومؤلفاتهم التي بلغت العالم الإسلامي من خلال الترجمة والنقل في إذكاء روح النزعة العقلية عند المسلمين، فظهرت معالم التفكير الفلسفي القائم على أساسالتوفيقبين النقل والعقل أو بين الحكمة والشريعة، خصوصاً بعد ترجمة محاورات أفلاطون منها (الجمهورية) وكتاب أرسطو طاليس (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وكتاب (الاثولوجيا) أو كتاب (الربوبية).وكيف استفاد منه المترجمين والفلاسفة الأخلاقيين أمثال إسحاق الكندي، ابن مسكويه، العامري، وأخيرا الفارابي في اثراء المباحث

الأخلاقية والقضايا المرتبطة بها على غرار الطريق في تنظيم الحياة النفسية والحياة العقلية والتعبدية.

وفيه فصلنا في قضية منشأ التصوف في العالم الإسلامي ومراحله وتطوراته، فأشرنا إلى بداياته المتمثلة في حركات الزهد الذي ساد في القرنين الأول والثاني الهجريين عند طائفة من الزهاد المسلمين وبينا خصائصه العملية من خلال أعلامه.ثم قمنا بالإشارة إلى نمط التصوف الديني لدى مدارس المشرق الإسلامي عند أعلامه كالمدرسة البغدادية(الجنيد)، وأراء المدرسة الاشراقية (السهروردي)، ومدرسة الحب الإلهي(رابعة العدوية)وبينا أهم التطورات التي طرأت على المفهوم في تطبيقاته،ووصلنا في عرض تطوراته إلى غاية تأثره بمصادر أجنبية تمثلت في ثقافات اليونان والتصوف والزهد الهندي والفارسي.وهنااتجه أعلامه إلى رصد قراءات فلسفية وتصوفية لقضية السعادة.

كما نجد أن مفهوم السعادة بين التصور الفلسفي والرؤية الصوفية يختلف في نقاط أهمها أن التصور الفلسفي يستند الى العقل والاستدلال النظري ،ويعتمد كذلك على تنظيم مراتب النفس وقواها عن طريق ممارسة الفضيلة الأخلاقية وفق قواعد العقل فقط، أما اتجاه الرؤية الصوفية فيعتمد التربية الروحية أساساً له لتطهير القلب وإعداده لاستقبال المعارف الإلهية والكشف والإلهام الذي يمثل قمة والوصول والاتحاد مع الذات الإلهية الذي يعني نهاية الطريق.

عايش الغزالي وابن عربي نفس التجربة الحياتية بين الفلسفة والتصوف رغم أنهما من عصرين مختلفينأي لم يتعاصرا، وكان هدفهما واحد وهو الوصول إلى حقيقة الحقائق (الله) وقد اختلفت وسائلهما، بينما جمع الغزالي بين الفلسفة والدين أو بين الاستدلال العقلي والارتياض الروحي اكتفى ابن عربي بالاستدلال العقلي وحده.

تقوم نظرية السعادة عند الغزالي على وجهين بالتأمل العقلي ورياضة النفس وقواها وردها إلى حالة الاعتدال الخلقي عبر فضيلة العدل،وتحقيق الاتصال بالعالم العلوي عن طريق

العلم اللدني،الذي يعتبر الواسطة بين العبد والله،فتحصل به المعارف والحقائق من لدن الله للغارف الكامل الذي حصل على كماله الاخلاقي واتصف بكمال الله الاخلاقي على قدر الاستطاعة البشرية،وحاز مرتبة العارف بالله العبد الرباني والولي الصالح،هذه المرتبة التي يحصل بها للعارف العلوم والحقائق عن عالمي الغيب والشهادة من لدن الله بلا واسطة تدبر وتفكر،فيميز بهذا العلم بين طريق الخير والشر وبين الصح والخطأ،وبالتالي فمن شروط السعادة عند الغزالي الوصول الى الحقيقة من الله وبالله أي الاخذ عن الله مباشرة،وهو اتصال انساني من العبد الى الله.

في المقابل نجد أن نظرية السعادة عند ابن عربي تقوم على أسس روحانية وانطولوجية، تعتمد على تحقيق الاتصال بالعالم العلوي عن طريق التجلي أي ظهور الاسماء والصفات الالهية في الذات الانسانية، التي حصلت على كمالها العقلي المتمثل في الانسان الكامل والرجل الكامل. الاتصال عند ابن عربي كوني عن طريق النظر والاستدلال عبر مراتب الوجود الكوني والترقي في مراتب العقل الانساني صولاً الى مرتبة العقل الفعال والأخذ منه وبذلك تتحقق وحدة الوجود الكونية فيصل العارف الى المعرفة اللدنية من العقل الأول المجرد،وهو اتصال كوني من الله للعبد.

بقي لنا في الأخير أن نقول بأن تجربة الغزالي الصوفية في الكشف عن الحقيقة المطلقة (الله)، والتي استندت إلى الجمع بين الاستدلال العقلي والتصفية الروحية، قد انتهت نهاية سعيدة حيت عاد في أواخر حياته من معتزله وعايش حياته في الجمع بين المطالب الدنيوية والأخروية،في حين فشل ابن عربي في تجربته الصوفية لأنه اقتصر على الاستدلال العقلي وحده والدليل تجربة الاغتراب التي عاشها في آخر حياته.وبالتالي يمكننا القول أن السعادة في الحياة الصوفية (الروحية) أساسها الجمع بين الاستدلال والتأمل العقلي،والرياضة

الروحية،وهو ما أكد عليه جميل صليبا فيوهو يؤكد جميل صليبافي قوله:"إن إدراك كل حقيقة روحية يتم بطريق العقل والنقل معاً"[1].

وهنا يمكننا الخروج بنتيجة عامة وهي، أن التصوف كذوق وممارسة حياتية في الإسلام أخذ عدة أشكال له، والحكم عليه كأساس للسعادة مرهون بمدى تطبيق الأشخاص لهذا شكل من أشكال الحياة، فهناك من يعتبر التصوف دعوة للفقر والافتقار وهجر متاع الدنيا وإرهاق للجسد والتقليل من حظوظ الدنيا، وهذه الدعوة باطلة كما ذهب إلى ذلك محمد الغزالي في كتابه (الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين) في قوله: "كل دعوة تحبب الفقر إلى الناس، أو ترضيهم بالدون في المعيشة، أو تقنعهم بالهون في الحياة، أو تصبرهم على قبول البخس، والرضا بالدونية، فهي دعوة فاجرة، يراد بها التمكين للظلم الاجتماعي (...) وهي–قبل ذلك كله–كذب على الإسلام، وافتراء على الله"[2].

وعليه فإن التصوف الصحيح هو الذي يعتمد على تعاليم الدين الإسلامي،وتعاليمه واضحة في القرآن الكريم والسنة النبوية فهو دين يكرس للوسطية في الأمور والاعتدال أي دون إفراط ولا تفريط في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾[سورة البقرة، الآية: 143]، ولم يأتي فيه قط ما يخل بنظام الحياتين الدنيوية والأخروية، وهذه الممارسات السلبية كمحبة الفقر والامتناع عن التوسع في طلب الرزق والإكثار منه والانعزال عن الناس ورفض ما أحل الله من الطيبات لا تعد من الإسلام، وقد ثبت في القرآن الكريم بطلانها في قوله تعالى: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِم**﴾[سورة الحديد، الآية: 27]، ومن هذا المنظور الديني نخرج بخلاصة وهي أن السعادة في ذلك المعنى الذي يجمع بين مطالب الجسد والروح ووفق ما ينص عليه الشرع والعقل، وهذا بالفعل ما تنبه اليه الغزالي كمتصوف في أواخر حياته عندما عاد لعيش حياة الاعتدال بين المطالب الدنيوية والأخروية.

---

[1]–جميل صليبا، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص343.

[2]–محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، نهضة مصر، مصر، ط6، 2005، ص55

وفي الأخير نختتم دراستنا ببعض التوصيات:

- ✓ -إخضاع مفهوم السعادة لمقتضى التفسير الصوفي الذي يعتمد على أصول التفسير الديني (القرآن الكريم والسنة النبوية) من شأنه أن يؤدي إلى تحرير الفكر الإسلامي من النظريات الفلسفية المنافية للأصول الإسلامية.
- ✓ تفادي التفسيرات الفلسفية والنظرية التي قد تؤدي إلى تحريف المعنى الديني بوضع قراءة تأويلية منحرفة مشبعة بنظريات وأراء فلسفية لا طائل منها سوى أنها تكرس للغوص في الأراء تحت مظلة حرية العقل والنظر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1) ابن عربي، الأسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، مطبعة الفيحاء، دمشق، د(ط)، 1929.
2) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1 تح: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، ط2، 1985.
3) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط2، 1985.
4) ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، ضمن الرسالة الوجودية، عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
5) ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د(ط، س).
6) ابن عربي،الاسرا الى مقام الأسرى،وندرة للطباعة والنشر،بيروت،ط1988،1.
7) الغزالي، إحياء علوم الدين، ومعه المغني لأبي الفضل العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
8) الغزالي،احياء علوم الدين،دار المنهاج،المملكة السعودية،ط2011،1.
9) الغزالي، جواهر القرآن، مطبعة كردستان، مصر، ط1، 1329.
10) الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن البدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت، د(ط، س).
11) الغزالي،مقاصد الفلاسفة، تح: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 2000.
12) الغزالي،تهافت الفلاسفة،المطبعة الكاثوليكية،القاهرة،د(ط)،1927.
13) الغزالي،مقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى،تح:محمد عثمان الخشت،مكتبة القرآن،القاهرة،د(ط،س).
14) الغزالي،معيار العلم في المنطق،تح:أحمد شمس الدين،دار الكتب العلمية،بيروت،ط2،د(س).

15) الغزالي،خلاصة التصانيف في التصوف،مطبعة النجاح،مصر،ط1،د(س).
16) الغزالي،المنقذ من الضلال،مطبعة الترقي،دمشق،ط1939،3.
17) الغزالي،الجام العوام عن علم الكلام،ادارة الطباعة المنيرية،دمشق،د(ط،س.

المراجع:

2إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، المدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة سيكومتيافيزيقية، ط2، 2002

1) إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1985 .
2) ابراهيم مذكور،في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه،دار احياء الكتب العربية،القاهرة،د(ط)،1947.
3) ابن الملقن، طبقات الأولياء، تح: نور الدين شربيه، مكتبة الخانجى، القاهرة، ط2، 1994 .
4) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تح:عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 2007، 1428هـ .
5) ابن خلدون، المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون، الدار التونسية، تونس، د(ط)، 1984 .
6) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، د(ط)، 1996.
7) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح:إحسان عباس، م1، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1978.
8) ابن قيم الجوزية، الداء والدواء، دار كوكب العلوم، الجزائر، د(ط)، 2023.
9) ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، بيت الأفكار الدولية، د(ط)، 2004.
10) ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج2، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 2009.
11) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المكتبة الحسينية المصرية، مصر، ط1، .1329.

12) أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكاتب العربي، القاهرة،1969.
13) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د(ط، س).
14) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط3، د(س).
15) أبو الوفا عفيفي، فصوص الحكم، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، د(ط، س)
16) أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3.
17) أبي إسماعيل الهروي، منازل السائرين إلى الحق المبين، دار التركي للنش، تونس، د(ط)، 1989.
18) ابي النعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقة الأصفياء، م1، مطبعة السعادة، مصر، د(ط)، 1932.
19) ابيقور، الرسائل والحكم، تر: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د(ط، س).
20) أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010 .
21) أحمد أمين، ضحى الإسلام، نشأة العلوم في العصر العباسي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج2، القاهرة، د(ط، س) .
22) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3،د(س).
23) أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985 .
24) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط11،2000.
25) أحمد عُودَات وآخرون، تاريخ المغرب والأندلس من القرن السادس الهجري حتى القرن العاشر الهجري، دار الأمل، د(ط)، 1989.
26) أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د(ط)، 1965.

27) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر: بارتلمسانتهلير، دار الكتب المصرية، القاهرة، د(ط)، 1924.

28) الاسفراني، التبصير في الدين، تح: كمال يوسف لحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1 1983،

29) إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، وكالة المعارف، تركيا، ط2، 1955.

30) إسماعيل باشا،إيضاح المكنون في الذيل عن كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، منشورات مكتبة المثنى، العراق، د(ط، س).

31) الاصبهاني، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، المطبعة الحيدرية، طهران، د(ط)، 1390.

32) الاصبهاني،روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، ج1، المطبعة الحيدرية، طهران، 1930.

33) أفلاطون، الجمهورية، تر:فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، د(ط)، 2004.

34) أفلاطون، محاكمة سقراط(محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون)، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط1، 2001.

35) أفلاطون،محاورة جورجياس، تح: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د(ط)، 1970.

36) أفلاطون، محاورة فيدون(في خلود النفس)، تر: عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط، س).

37) الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضاتالسبوحية، تر: عاصم إبراهيم الكيالي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

38) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، د(ط)، 1990.

39) ايمل برهييه،الفلسفة الهلينستية والرومانية،ج2،،تر:جورج طرابشي،دار الطليعة،بيروت،ط1982،1.

40) أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ط1، 2006.

41) محمد الجوهري، الثقافات والحضارات اختلاف النشأة والمفهوم، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2008.

42) بحاجى خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د(ط، س) .

43) البغدادي،زاد الميسر في علم التفسير، ج8، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984 .

44) البغدادي،هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، م3، وكالة المعارف، تركيا، ط3، 1955.

45) البغوي، تفسير البغوي،معالم التنزيل دار طيبة، الرياض، ط1، 1989.

46) الزبيدي،اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين،ج1،دار الكتب العلمية،بيروت،د(ط،س).

47) ابن خلكان،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، م5، دار صادر، بيروت، د(ط، س).

48) البيروني،في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مزوالة، دائرة المعارف العثمانية، الهند، د(ط)،1958.

49) ت. ج. دي بُور،تاريخ الفلسفة في الإسلام، تج: محمد عبد الهادي ابوريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1954.

50) الجابري،العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

51) جميل صليبا،تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشركة العالمية للكتاب، القاهرة، بيروت، د(ط)، 1989

52) جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث،تر: محمد زهير السمهوري وآخرون، تراث الإسلام، ج1، عالم المعرفة، الكويت، ط3، 1978.

53) حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، بيروت، ط2، 1986.

54) الحميري،الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مطابع هيدلبرح، بيروت، د(ط، س).

55) ديوجينيس اللائرتي،حياة مشاهير الفلاسفة، م3، تر: امام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.

56) الذهبي، تذكرة الحفاظ،مطبعة دائرة المعارف النظامية، القاهرة،ط1، 1916.

57) الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، د(ط)، 2004.

58) ريتشارد فين، الزهد في العالم الإغريقي–الروماني، تر: علي للو وناجح شاهين، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2012.

59) زكي مبارك،التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، مطبعة الرسالة، مصر، ط1، 1938.

60) زكي نجيب محمود،محاورات أفلاطون،الهيئة المصرية العامة،القاهرة،د(ط،س).

61) زويمر، الغوَّاصُ والألئ، أو ترجمة حياة حجة الإسلام الغزالي، مطبعة النيل المسيحية، مصر، ط1،د(س).

62) سعاد الحكيم،ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1991.

63) السهروردي، هياكل النور، مطبعة السعادة، مصر، ط1335،1.

64) السيد أبو الحسن النّدوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج1، ج2، دار ابن كثير، بيروت، د(ط)، 2007.

65) سيّد حسين نصر، ثلاثة فلاسفة مسلمون، دار النهار، بيروت، ط2، 1986.

66) شمس الدين الشهرزوردي، تاريخ الحكماء، تح: عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ط1، 1987.

67) صاعد الأندلسي، ،طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط)،1912.

68) صابر طعيمة،التصوف والتفلسف،الوسائل والغايات،،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط2005،1.

69) الطاهر العمري، أبو حامد الغزالي وعلماء المغرب، الدار التونسية، تونس، د(ط)، 1990.

70) العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، تح: مجتبى مينوى، انقرة، 1336.

71) عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،2011.

72) عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عن الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004.

73) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.

74) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د(ط)، 1943.

75) عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، د(ط)، 1973.

76) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية، القاهرة،د(ط،س).

77) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977.

78) عبد الرحمن علي الحجي، التأريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، دار القلم، بيروت، ط2، 1981.

79) عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ج2، تح: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1996.

80) عبد السّتار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982.

81) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967.

82) عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، تقديم، أحمد فؤاد الأهواني، دار الفكر دمشق، د(ط، س).

83) عبد المنعم الحفني،العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونيين، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1991.

84) عثمان يحي، الفتوحات المكية، السفر الأول، الهيئة المصرية العامة، بيروت، ط2، 1985.

85) عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوُّرها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

86) عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، القاهرة، ط،2005.

87) عمر عبد الله كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، دار ابن حزم، ط1، 2001

88) عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، د(ط، س).

89) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972.

90) الغزالي،المنقذ من الضلال،مطبعة الترقي،دمشق،ط1939،3.

91) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907.

92) الفارابي،تحصيل السعادة،دار ومكتبة الهلال،بيروت، ط1995،1.

93) الفارابي،التنبيه على سبيل السعادة، تح:سبحان خليفات،منشورات الجامعة الاردنية،عمان،ط1987،1.

94) فريد جبر، تسوعات أفلوطين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997.

95) فريدريك لونوار،في السعادة رحلة فلسفية، تر:خلدونالنبواتي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2016،

96) القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ج2، دار الكتب العلمية، القاهرة، د(ط)، 1996

97) ليزا بورتولوتي، الفلسفة والسعادة، أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013

98) ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط، س).

99) محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 2004.

100) محمد العدلوني الإدريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2006.

101) محمد الغزالي،الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، نهضة مصر، مصر، ط6، 2005.

102) محمد بهاء الدين البيطار، النفحات الاقدسية في شرح الصلوات الاحمديةالادريسية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

103) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

104) محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الانجلوا المصرية، القاهرة، ط1، 1959.

105) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، الإسكندرية، ط2، 2014.

106) محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة–الفرق الإسلامية وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د(ط)، 1990.

107) محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في اليونان، من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، ط2، 2014.

108) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، ط1، 1938.

109) محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط2، 1945.

110) محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، المملكة العربية السعودية، د(ط)، 2012.

111) مصطفى النشار، المصادر الشرقية والغربية للفلسفة اليونانية، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2008.

112) مصطفى النشار، فلسفة السعادة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 2018.

113) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، م2، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1968.

114) موسى محمد يوسف، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط2، 1945.

115) هوستن سميث، أديان العالم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط3، 2007.

116) ول ديورانت، قصة الحضارة، ،حياة اليونان، ج2، دار الجيل، بيروت، د(ط، س)، 196.

117) ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، د(ط)، 1984.

118) ولتر ستيس،التصوف والفلسفة،تر:امام عبد الفتاح امام،مكتبة مدبولي،القاهرة،د(ط،س).

119) وهبة الزحيلي، الفقه المالكي الميسر، ج2، دار الكلم الطيب، بيروت، د(ط)، 2010.

120) اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ج19، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

121) يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرّية بمصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

1)أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الاكبرية، ضمن الكتاب التذكاري، محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1969.

2)توفيق الطويل، الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، د(ط)، 1969.

قائمة المقالات:

1-الناصر عبد اللاوي، علاقة الخير بالسعادة من زاوية أخلاقية، الحوار المتمدن، العدد: 6568، يوم2020/05/19.

2- سالم عبد الجليل،علاج الحزن بالفلسفة(قراءة في عزاء سينيكا،مجلةلارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية،م3،العدد42،السنة2021.

3-الطيب الحصنى،رسائل الفيلسوف الرواقي سينيكا عن كثرة في واحد وتجنب الحشد،صحيفة العرب،العدد:42،التاريخ:04 ديسمبر 2020.

4-مصطفى النشار،الدولة المثالية بين أفلاطون وأرسطو،مجلة الاستغراب،العدد:21،السنة2020.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1.1قائمة المعاجم والموسوعات بالاجنبية:

1) Brun Rohmer,BernardWillerval,Petit Larousse en Couleurs,France,1987.

2) Fréderic Auvrai,et les autre,Harrap's compact Dictionnaire Allemand-Français/Français Allemand,Harrap publishing,Stuttgart,1er,ed,1999.

3) H. w. Fowler and F. G. Fowler,The Concise Oxford Dictionary.

1.2قائمة المعاجم والموسوعات بالعربية:

1) ابن منظور، دار المعارف، القاهرة، د(ط، س).

2)أبو حاتم الرّازي، كتاب الزّينة، معجم اشتقاقي في المصطلحات الدّينيّة والثقافية، ج1، تح: سعيد الغانمي.

3)أيمن حمدي،قاموس المصطلحات الصوفية،دار قباء،القاهرة،د(ط) ،2000.

أحمد الطيب، في المصطلح الكلامي والصوفي، دار القدس العربي، القاهرة، ط2019،1.

4)أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، تع: خليل أحمد خليل، ط2001،2.

5) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، د(ط)، 2008.

6) الجرجاني، معجم التعريفات،دار الفضيلة، القاهرة، د(ط، س).

7)جميل صليبا، المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط)، 1982.

8)الجوهري، القاموس الصحاح، دار الحديث، القاهرة، د(ط)،2008.

9)الرَّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، مكتبة مصطفى نزار الباز،د(ط، س).

10)رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة، دار الفكر العربي بيروت، ط1، 1993.

11)الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج2، تح:على هلالي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1987.

12)سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة، بيروت، ط1، 1981.

13)الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي،ج8، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د(ط، س).

14)عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصُّوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار، د(ط)، 1992.

15)عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1992.

16)عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1،1980.

17)عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجا التأليف، د(ط)، 1945.

18)محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2002.

19)مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2007.

20)ياقوت الحموي، معجم البلدان، م8، مطبعة السعادة، مصر، ط1، د(س).

قائمة المصادر والمراجع بالأجنبية:

1) MichelFoucault,L'archèologie du savoir,Gallmard,paris,1969.

2) Walter Ternce Stace,Mysticism and Philosophy,london. 1961.

مواقع الانترنيت:

1)محمد مهنا،حقيقة وحدة الوجود عند ابن عربي.https://youtu.be/SeFjLvzTS1k

2-عبد الرحمن بن معلا اللويحق، شبكة الألوكة، يوم2022/11/30، 09. 58.
مدرسة بغداد الصوفية، بحث على شبكة الانترنت.

الفهرس

الفهرس

مقدمة: .....أ

مدخل: مفاهيمي 17

المبحث الأول: الأساس الأخلاقي 22

الفصل الأول: مشكلة السعادة وأسسها الفلسفية عند فلاسفة الإغريق: 23

المبحث الأول: الأساس الأخلاقي Fondement Moral..... 23

1- سقراط مؤسس علم الأخلاق: 23

2-السعادة في الخير والنظام (أفلاطون) 25

3-: السعادة والفضيلة (أرسطو): 27

المبحث الثاني: الأساس الايطيقي للسعادة Fondement èthique: 31

1- فيما يجعلني سعيداً (االرواقية) 31

2- السعادة واللذة عند أبيقور: 33

المبحث الثالث: الأساس الروحي للسعادة Fondement Spirituel..... 35

1-:السعادة والممارسة الزهدية: 35

2- السعادة والزهد العقلي عند الفيثاغوريين: 38

3- الزهد بوصفه فنا للعيش السعيد عند الكلبيين: 41

4- السعادة ومسألة الخلود: (أفلوطين) 42

المبحث الأول: الأساس الإسلامي لنظرية السعادة 45

المبحث الثاني: السعادة من الفكرة إلى المفهوم (أو في بدايات صوغ نظرية السعادة عند المسلمين..... 45

الفصل الثاني: فكرة السعادة وتشكلها في الثقافة العربية الإسلامية: 46

المبحث الأول: الأساس الإسلامي لنظرية السعادة 46

1- فكرة السعادة عند العرب ما قبل الإسلام 46

2-التلقي الثقافي والفكري للحضارة اليونانية ودورهما في تشكيل فكرة السعادة: 50
المبحث الثاني: السعادة من الفكرة إلى المفهوم (أو في بدايات صوغ نظرية السعادة عند المسلمين: 53
1- السعادة عند الكندي: (في الحيلة في دفع الحزن) 53
2-: السعادة والإسعاد عند أبي الحسن العامري: 55
3- السعادة عند ابن مسكويه: 56
4-: تصور الفارابي للسعادة كحلقة وصل بين الفلاسفة والصوفية: 57
المبحث الثالث: مشكلة السعادة وتبلورها لدى المدارس الصوفية في الإسلام 59
1- التصوف الإسلامي ومدارسه: 59
2-: فكرة السعادة في مدارس الغرب الإسلامي: 72
المبحث الأول: حياة الغزالي وعصره وثقافته..... 78
المبحث الثاني: السعادة وتجربة الحياة الفلسفية عند الغزالي 78
الفصل الثالث: السعادة في تصوف أبو حامد الغزالي 79
المبحث الأول: حياة الغزالي وعصره وثقافته..... 79
1- حياة الغزالي وعائلته: 79
2- عصر الغزالي: 84
المبحث الثاني: السعادة وتجربة الحياة الفلسفية عند الغزالي 86
1- أبو حامد الغزالي فيلسوفاً: 86
2- التصور الفلسفي لمعنى السعادة عند الغزالي: 89
1- أبو حامد الغزالي متصوفاً: 92
1- وسائل السعادة الروحية عند الغزالي: 97
1-كيمياء السعادة رؤية صوفية عند الغزالي: 110
2- طريق المعراج الروحي عند الغزالي: 112

المبحث الأول:حياة ابن عربي 127
المبحث الثاني: التجربة الصوفية عند محي الدين ابن عربي 127
المبحث الثالث: السعادة في مذهب التصوف الفلسفي عند ابن عربي 127
المبحث الرابع: المعراج الروحي عند ابن عربي..... 127
الفصل الرابع: السعادة والتصوف عند ابن عربي. 128
المبحث الأول:حياة ابن عربي:..... 128
1- محي الدين ابن عربي في بيئته وعصره: 128
المبحث الثاني: التجربة الصوفية عند محي الدين ابن عربي 133
1- مفهوم التصوف عند محي الدين ابن عربي: 133
2-:اللغة والتأويل في التصوف عند ابن عربي: 135
المبحث الثالث: السعادة في مذهب التصوف الفلسفي عند ابن عربي 137
1- التصوف الفلسفي عند محي الدين ابن عربي وخصائصه: 137
2-: السعادة ووحدة الوجود عند ابن عربي:..... 140
3- الإنسان الكامل عند محي الدين ابن عربي: 142
4- تجربة الخيال والوجود عند ابن عربي: 147
5- علوم التجليات عند ابن عربي:..... 149
المبحث الرابع: المعراج الروحي عند ابن عربي..... 151
1- طريق المعراج العقلي عند ابن عربي:..... 151
2- معرفة مقام كيمياء السعادة في الفتوحات المكية: 153
3- نظرية القطب عند ابن عربي: 156
4- السعادة ووحدة الأديان في تصوف محي الدين ابن عربي 158
1- هل تجربة الاغتراب نفي أم إثبات للسعادة عند ابن عربي:..... 159
2- مكانة كتاب الفتوحات المكية:..... 161

المبحث الأول: السعادة من المنظور الصوفي بين الغزالي وابن عربي: حدود الاختلاف والاتفاق. 164
الفصل الخامس: مقارنات وملاحظات 165
المبحث الأول: السعادة من المنظور الصوفي بين الغزالي وابن عربي: حدود الاختلاف والاتفاق. 165
المبحث الثاني: أبو حامد الغزالي وابن عربي في ميزان النقد: 170
خاتمة واستنتاجات: 175
قائمة المصادر والمراجع: 182
الفهرس 195

الملخص:

تهدف الدراسة–**السعادة في الخطاب الصوفي: الغزالي وابن عربي أنموذجين**–إلى الكشف عن ملامح لقراءة تأويلية عرفانية خاصة لمعنى السعادة من منظور العارفين ابو حامد الغزالي(450هـ–505هـ) ومحي الدين ابن عربي (560هـ–638هـ)، يمثلان مدرستين مختلفين أحدهما ينتمي إلى مدرسة التصوف الديني والثاني ينتمي إلى مدرسة التصوف الفلسفي، حيث امتزج فيها الحوار بين مجالين مختلفين وهما لدين والفلسفة.

فنجد أن السعادة عند أبو حامد الغزالي (450هـ–505هـ) قائمة على أساس التوفيق بين العلم (الاستدلال العقلي) والعمل (الارتياض الروحي)، وقد اخترنا من كتاباته مؤلفين يمثلان مرحلتين متقابلتان في المرحلة الفلسفية (ميزان العمل) يظهر فيه متأثرا بتكوينه الفلسفي أراد من خلاله أن يبين الطريق النظري لتحصيل السعادة، ثم في المرحلة الصوفية اخترنا مؤلفه (كيمياء السعادة) الذي كتبه باللغة الفارسية، أراد من خلاله أن يبين الطريق العملي إلى السعادة.

وفي المقابل فإن السعادة عند محي الدين ابن عربي(560هـ–638هـ) تقوم على أساس العلم المجرد (النظر والاستدلال العقلي) متأثر بالنزعة العقلية عند المسلمين المتكلمين المعتزلة وأخوان الصفا، والفلاسفة ابن سينا والفارابي، والمدارس اليونانية أفلوطين مؤسساً بذلك مذهبه الصوفي المتفلسف القائم على أساس وحدة الوجودعبر عنه في كتابه الضخم (الفتوحات المكية) و(التجليات الإلهية) و(فصوص الحكم)،ومن هنا كانت هذه الدراسة محاولة لعرض وجهات نظر كلاهما حول–مفهوم السعادة– فكان لازماً علينا أن نبحث في مواطن الاختلاف والاتفاق بينهما من زوايا إشكالية متعددة فلسفية وتأويلية وأخلاقية وسياسية ورمزية وفنية وبالاعتماد على مصادرهما.

Summary:

The study - Happiness in Sufi Discourse: Al-Ghazali and Ibn Arabi as Models - aims to reveal features of a special mystical interpretive reading of the meaning of happiness from the perspective of the knowers Abu Hamid Al-Ghazali (450 AH - 505 AH) and Muhyiddin Ibn Arabi (560 AH - 638 AH), who represent two different schools, one of which belongs to One belongs to the school of religious mysticism, and the second belongs to the school of philosophical mysticism, in which the dialogue between two different fields, namely religion and philosophy, is mixed.

We find that happiness according to Abu Hamid Al-Ghazali (450 AH - 505 AH) is based on reconciliation between knowledge (rational reasoning) and work (spiritual satisfaction). We have chosen from his writings two books that represent two opposite stages in the philosophical stage (the balance of work), in which he appears influenced by his philosophical formation. He wanted to During which he showed the theoretical path to achieving happiness, then in the Sufi stage we chose his book (The Chemistry of Happiness), which he wrote in the Persian language, through which he wanted to show the practical path to happiness.

On the other hand, happiness according to Muhyiddin Ibn Arabi (560 AH - 638 AH) is based on abstract knowledge (sight and rational reasoning), influenced by the rational tendency of the Muslim theologians, the Mu'tazilites and the Ikhwan al-Safa, the philosophers Ibn Sina and Al-Farabi, and the Greek schools Plotinus, thus establishing his philosophical Sufi doctrine based on The unity of existence was expressed in his huge book (The Meccan Conquests), (Divine Manifestations) and (Fusus Al-Hikam), and from here this study was an attempt to present the views of both of them on - the concept of happiness - so it was necessary for us to look into the areas of difference and agreement between them from multiple problematic angles. Philosophical, interpretive, ethical, political, symbolic and artistic, depending on their sources.

Résumé:

L'étude - Le bonheur dans le discours soufi : Al-Ghazali et Ibn Arabi comme modèles - vise à révéler les caractéristiques d'une lecture interprétative mystique particulière de la signification du bonheur du point de vue des connaisseurs Abu Hamid Al-Ghazali (450 AH - 505 AH). Et Muhyiddin Ibn Arabi (560 AH - 638 AH), qui représentent deux écoles différentes, dont l'une appartient à l'école du mysticisme religieux, et la seconde appartient à l'école du mysticisme philosophique, dans laquelle le dialogue entre deux différents Les domaines, à savoir la religion et la philosophie, sont mixtes.

Nous constatons que le bonheur selon Abu Hamid Al-Ghazali (450 AH - 505 AH) est basé sur la réconciliation entre la connaissance (raisonnement rationnel) et le travail (satisfaction spirituelle). Nous avons choisi parmi ses écrits deux livres qui représentent deux étapes opposées dans la vie. Étape philosophique (l'équilibre du travail), dans laquelle il apparaît influencé par sa formation philosophique. Au cours de laquelle il a montré le chemin théorique pour atteindre le bonheur, puis dans l'étape soufie nous avons choisi son livre (La Chimie du bonheur), qui il écrivait en persan, à travers lequel il voulait montrer le chemin pratique vers le bonheur.

En revanche, le bonheur selon Muhyiddin Ibn Arabi (560 AH - 638 AH) repose sur une connaissance abstraite (vue et raisonnement rationnel), influencée par la tendance rationnelle des théologiens musulmans, des Mu'tazilites et de l'Ikhwan al-Safa. , les philosophes Ibn Sina et Al-Farabi, et les écoles grecques Plotin, établissant ainsi sa doctrine philosophique soufie basée sur l'unité de l'existence.), et à partir de là, cette étude était une tentative de présenter les points de vue des deux sur - le concept de bonheur - il était donc nécessaire pour nous d'examiner les domaines de différence et d'accord entre eux sous de multiples angles problématiques philosophiques et interprétatifs. , éthiques, politiques, symboliques et artistiques, selon leurs sources.