بواكير الفكر الصوفي عند المدرسة الأشعرية

(ابن فورك ت٤٠٦هـ أنموذجا)

د / عادل سالم عطية جاد الله

كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

قسم الفلسفة الإسلامية

مقدمة:

يمثل التصوف جوهر الحياة الروحية في الإسلام، ومناهضة عملية ديناميكية لشواغل النفس وحسياتها، وفلسفة عرفانية قائمة على الذوق والوجدان والشهود القلبي، وقد زخرت التجربة الصوفية في المجتمع الإسلامي بألوان متعددة من المشاهدات والمكاشفات والمواجيد القلبية، ومن ثَم تنوعت اتجاهات رواد التطهر الروحي والسمو الخلقي في البيئة الإسلامية والعربية، وكان من بين هذه الاتجاهات التي برهنت على خصوبة التجربة الصوفية وامتداداتها وتجلياتها، وعمق النتاج الفلسفي: تيار عقلي، يمثله علماء الكلام في المذاهب الإسلامية حينًا، والفلاسفة –المشائيون والإشراقيون- حينا آخر.

وفي المدرسة الكلامية (الأشعرية) ظهر –بوضوح- المزج بين النظر العقلي والتصوف، والتبادل والاختلاط بين علم الكلام والتصوف، وقد انصب اهتمام الدراسات السابقة في هذا الشأن على فترة الازدهار على يد أبي القاسم القشيري(ت٤٦٥هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) وغيرهما، لكنَّ هذا البحث يركز على البدايات الأولية بين علم الكلام والتصوف لدى الأشاعرة، التي شكلت أساسا قويا قامت عليه الحركة الصوفية عند المذهب الأشعري على مر العصور.

وكان **أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك**(ت٤٠٦هـ) من أوائل رجال المذهب الأشعري تأييدا للاتجاه الكلامي-الصوفي، وهو الذي عاش معظم حياته في القرن الرابع الهجري ومستهل القرن الخامس الهجري، حين بلغت الحضارة الإسلامية أوج ازدهارها في العلوم والآداب والمعارف الإنسانية، وعلى الرغم من شهرته الواسعة وذيوع صيته بوصفه متكلما أشعريا، رأسا في علم الكلام، وأصوليا بارعا، فإنه لم يَلق شهرة وذيوعًا بين مؤرخي الحركة الصوفية في الإسلام، ولا في مدونات السلوك الصوفي.

ويكاد لم أجد لدى الباحثين والدارسين المعاصرين ذكرًا لابن فورك واتجاهه الصوفي سوى إشارة تفرد الدكتور حسين القوتلي في مقدمة تحقيقه لكتاب (**العقل وفهم القرآن**) لأبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، إذ يقول مُعرفا به:«ابن فورك، رجل الأشاعرة الكبير المعاصر للباقلاني، روى عنه القشيري كثيرًا في رسالته باعتباره صوفيا يجمع إلى علم المعاملة علم الكلام، واعتبره بغداديا»[1]، أي أنه ينتمي إلى مدرسة بغداد الصوفية، التي أسسها الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ).

[1] القوتلي، حسين، مقدمة تحقيق كتاب (العقل وفهم القرآن) للحارث المحاسبي، ط١، ١٩٧١، بيروت: دار الفكر، ص١١٢-١١٣.

ينضاف إلى هذه الإشارة، ما تطرق إليه أحد الباحثين[1] في رسالته للماجستير، وموضوعها **(محمد بن فورك وآراؤه الكلامية)** من تخصيص حديث عن تعريف التصوف وغايته في عصر ابن فورك.

ومن ثَمّ تأتي أهمية هذا البحث وجدواه للتفتيش والتنقير عن إرهاصات الفكر الصوفي لدى الأشاعرة الأوائل، ولبيان سماته ومصادره عند الأستاذ أبي بكر بن فُورَك الأصبهاني، حيث إنّ فرادة البحث والقراءة في الاتجاه الصوفي وخصوصيته في هذا الإطار تنبع من جهات متنوعة، أهمها:

١-الإجابة -بالأدلة والشواهد التاريخية- عن سؤال مفاده: ما العلاقة بين التصوف والمذهب الأشعري قبل ابن فورك ؟.

٢-إظهار كيفية توظيف ابن فورك للتصورات والمفاهيم الكلامية (الأشعرية) في طرح المسائل والقضايا الصوفية.

٣-الإلماع إلى مصادر ابن فورك الصوفية، ومدى الاستنارة بمقالات الصوفية الأوائل وتجارب أئمة القوم الروحية والسلوكية لاسيما المشهود لهم بصلاح السيرة والأخلاق المرضية.

٤-إبراز منهجه في شرح مفاهيم التصوف ومصطلحاته، وعرضه لمقامات الطريق الصوفي وأحواله وتدرجاته ومنازله، ونقله لأقوال أربابه ذات المضامين التربوية والخُلقية والنفسية.

٥-الكشف عن سمات التصوف وخصائصه لدى ابن فورك، وتسليط الضوء على أبرز آرائه الصوفية.

أما ماهية التصوف عند ابن فورك فتتجلى في تحليله الدقيق لأحوال النفس ومنازعها السيكولوجية، كما غلب عليه الجانب الخُلقي الذي يهتم بالتربية الروحية، بيد أنها ليست أخلاقا تأملية قائمة على العقل والبرهان والإدراك الذهني، ولكنها ذات صلة وثيقة بالمجاهدات الروحية والمكابدة والرياضة المستمرة.

كما يُعدُّ الجانب الصوفي عنده تعبيرًا عن الاتجاه الذي يزاوج بين العقل والإلهام من غير إسراف، وهو اتجاه مؤطر –في الوقت ذاته- بسياج التصور القرآني والسنة والنبوية بعيدا عن إيغال التأويلات الباطنية.

وينبغي أن يُدرك أنّ هذا الاتجاه كُتبت له الهيمنة والغلبة في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فقد سعى أنصار هذا الجانب إلى تقنين التصوف وتأطيره بسياج الحدود السنية (الأشعرية)، وتوجيهه وجهة أخلاقية؛ صونًا له عن انحرافات أدعياء الطريق، والمتلبسين بلباس التصوف زورا وزيفا.

---

[1] انظر: عبد الرجال: أشرف عبد الله، (محمد بن فورك وآراؤه الكلامية)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، ١٩٩٧، كلية الآداب، جامعة المنيا، ص١٤١-١٤٥.

وقد اعتمدتُ في إثبات الآراء الصوفية لدى أبي بكر بن فورك الأصبهاني على كتابه (**الإبانة عن طرق القاصدين والكشف عن مناهج السالكين والتوفر إلى عبادة ربّ العالمين**)، الذي لا يزال مخطوطا، وهو كتاب صحيح النسبة إليه[1]، وهو أحد النصوص الصوفية المبكرة التي تبرز معالم الجانب الصوفي وأحكام السلوك حتى نهاية القرن الرابع وصدر القرن الخامس الهجري.

وفي رأينا يُعدُّ هذا الكتاب رسالة في الأخلاق والتصوف العملي؛ لكونه متشبعا بمباحث في علوم النفس والأخلاق والتربية، فضلا عن احتوائه على قاموس وجيز للمصطلحات الصوفية بل إنّ الجهاز المفهومي الخاص بالصوفية موجود بكامله ضمن طياته. وهو –أيضا- مصدر يُظهر لنا ابن فورك كشخصية ثرية تتمتع بقسمات صوفية واضحة المعالم.

كذلك، اجتهدتُ – **من خلال منهج وصفي تحليلي**- في قراءة الشذرات المروية عن زهده وطرق وعظه بين ثنايا المصادر وكتب التراجم، وفي بطون أمهات الكتب الصوفية.

وقد جاء هذا البحث الذي هو بعنوان: (**بواكير الفكر الصوفي عند المدرسة الأشعرية: ابن فورك ت٤٠٦ هـ أنموذجا**) في مقدمة وثلاثة مباحث، على النحو التالي:

تناولتُ في المقدمة أهمية الموضوع، وخطته، والمنهج المتبع، ثم عرضتُ في المبحث الأول لإرهاصات التصوف (بواكير الحركة الصوفية) لدى المدرسة الأشعرية قبل ابن فورك[2]، مؤكدا –بشواهد متعددة- على التلازم والتكامل والتوافق بين المذهب الأشعري منذ تأسيسه والمسلك الصوفي.

ثم عالجتُ في المبحث الثاني ماهية التصوف ومصادره عند ابن فورك، مع الإشارة إلى مكانته بين كبار صوفية عصره.

وتناولت في المبحث الثالث أبرز المسائل والآراء الصوفية التي عبرت عن الاتجاه الصوفي عنده، في موضوعات:(المصطلح الصوفي-كرامات الأولياء-التوحيد-المقامات والأحوال-طهارة القلوب)، ثم أردفتُ ذلك بخاتمة، تضمنت أبرز نتائج البحث، ثم جاء بعد ذلك، ثبت المصادر والمراجع.

---

(1) انظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، ١٩٩١، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، المجلد الأول، ج٤، ص٥٤.

(2) هو الأستاذ الأصولي الواعظ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (**بضم الفاء وسكون الواو وفتح الراء وبعدها كاف**) الأصبهاني، كان أشعريا، ومن المبرزين في علم الكلام، بل رأسا في الكلام، وكان مفتنا في أصناف العلوم، وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن الكريم قريبا من مائة مصنف، وكانت وفاته سنة ست وأربعمائة. [انظر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، ١٩٧٢، بيروت: دار صادر، مج٤، ص٢٧٢-٢٧٣. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٠٠١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢١٦/١٧].

المبحث الأول

بواكير الحركة الصوفية عند الأشاعرة قبل ابن فُورَك

لم ينشأ التصوف في البيئة الإسلامية منفصلا عن فروع الثقافة الإسلامية وامتداداتها، وإنما ظهر متزامنا ومتداخلا معها إبان النشأة وفي مراحل الكينونة والنمو والتطور، فكان في بداياته الأولى ومراحله الأولية طريقا من طرق العبادات، يتناول الأحكام الشرعية والتعبدية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب، فهو يقابل علم الفقه الذي يتناول ظواهر تلك العبادات ورسومها، ثم انتقل التصوف فأصبح طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر العقلي من المتكلمين[1].

ويعدُّ التصوف وعلم الكلام من فروع الفلسفة الإسلامية ومجالاتها الأساسية، وعلى الرغم من اختلافهما في الوظيفة والمنهج، فإنّ العلاقة بينهما – من حيث الموضوع- واضحة؛ فكلاهما يهتم بالمسائل والمباحث الميتافيزيقية (الإلهية)؛ فعلم الكلام يختص بمعرفة ما يجوز نسبته إلى الله تعالى من صفات وأحكام، والتصوف يختص بتحقيق هذه الصفات ذوقا وشهودا، والتحلي بما يمكن للإنسان نيله من آثارها وتجلياتها عملا وحالا وتخلقا[2] فعليا؛ لأنّ أنصار التصوف أصحاب أحوال وتمكين لا أصحاب أقوال ومماحكات جدلية.

وقد كان أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ) ممن صنف في المعاملات[3]، وهو رائد الكتابات والمؤلفات التي ربطت التصوف بمسائل علم الكلام، يدل على ذلك أنّ عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ) اعتبره شيخًا للأشاعرة[4]؛ وذلك في قوله: «وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث مُعول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم»[5].

---

(1) انظر: ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد وآخرين، ط١، ١٩٨٤، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص٧٣.

(2) انظر: الشافعي، حسن، فصول في التصوف، ط١، ٢٠٠٨، القاهرة: دار البصائر، ص٦٩. السيد، محمد صالح، أصالة علم الكلام، ١٩٨٧، القاهرة: دار الثقافة، ص٤٦.

(3) انظر: الكلاباذي، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشرة وتعليق: أرثر جون أربري، ط٢، ١٩٩٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص١٢.

(4) صرح بذلك –أيضا- تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) الذي نظم قصيدة في بيان عقيدة الأشاعرة، وفيها يذكر أنّ أبا الحسن الأشعري كان يقفو طرائق الأئمة الكبار، ويتبع منهاج الحارث المحاسبي، فيقول عن الأشعري:

يقفو طرائقهم ويتبع حارثا ***** أعني محاسب نفسه بوزان

انظر: السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، ط١، ١٩٦٤، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ٣/٣٨٠.

(5) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط١، ١٩٢٨، استنابول: مطبعة الدولة، ص٣٠٨-٣٠٩.

وعلى الرغم من ذيوع صيته في التصوف ومحاسبة النفس وأعمال القلوب ووجوب رعاية حقوق الله، فإنه كان -بالإضافة إلى أبي عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي- من جملة الذين «باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية»[١].

أما التصوف عند الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) فقد كان خلوا من الغلو والانحراف والدعاوي، مبنيا على الكتاب والسنة، وقد شنّع على بعض متصوفة عصره وانحرافاتهم، فذكر أنواعًا من غرورهم بما عندهم وعدم مطابقة أفعالهم لأقوالهم[٢]، كما انتقد الفئة التي قعد بها التوكل إلى التواكل وترك الكسب، وردّ على شَقيق بن إبراهيم البَلْخي (ت١٧٤هـ) الذي زعم أنّ القعود وترك العمل أفضل من الحركة، وأنّ الحركة في الكسب معصية[٣]، ما دام أنّ الله عز وجل ضمن الرزق والكفاية.

وأيضا كان المحاسبي –على رأس صوفية مدرسة بغداد- في اعتبار التصوف ظاهرة دينية فريدة لتربية المسلمين تربية ذوقية وجدانية تمس شغاف القلب والروح قبل الأعضاء والجوارح[٤]، وكذلك في اعتباره علما عمليا خصبا من حيث ارتباطه بالمجاهدات والمواجيد والرياضات المتواصلة.

بالإضافة إلى ذلك تتبدّى أهمية المحاسبي في كونه أحد رواد التصوف الكبار، «الذين كونوا مدرسة كبرى ربطت بين الكلام والتصوف فيما بعد، وهذا من أبرز ما طرأ على المذهب الأشعري»[٥].

ثم جاء أبو القاسم الجنيد (ت٢٩٧هـ)–سيد طائفة الصوفية- فكان مهتمًا بمسائل علم الكلام والتصوف، وله في التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية[٦]. وقد اهتم بمفهوم التوحيد –الكلامي والشهود القلبي- في رسائله التي وصلت إلى أيدينا[٧]؛ لأنّ أول عبادة الله –عز وجل- معرفته، وأصل معرفته توحيده[٨].

---

(١) الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، بدون تاريخ، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ٩٣/١.

(٢) انظر: المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر عطا، ط٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٤٥٥.

(٣) انظر: المحاسبي، المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها، تحقيق: عبد القادر عطا، ط١، ١٩٨٧، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ص٦١.

(٤) انظر: شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، ١٩٩٩، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص١٧.

(٥) المحمود، عبد الرحمن بن صالح، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط١، ١٩٩٥، الرياض: مكتبة الرشد، ٤٥٦/١.

(٦) انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص٣٠٩.

(٧) انظر: رسائل الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبد القادر، ١٩٨٨، القاهرة: برعي وجداي، ص٦١-٦٢.

(٨) انظر: السابق، ص٥٨.

كذلك، فإنّ المتتبع –بحقّ– لنشأة المذهب الأشعري وتطوراته الكلامية يجد تزاوجا وتداخلا بينه وبين الروح الصوفية بصفة عامة، ولعلّ هذا التداخل الوثيق راجع إلى طبيعة المنهج الأشعري ومرونته، ومواقفه الخاصة تجاه المسائل الإلهية (الغيبيات) والإنسانية التي تقترب من طبيعة التصوف الفكرية[١]، وربما إلى أسباب اجتماعية وسياسية[٢].

وقد يكون من الأهمية بمكان أن نشير إلى خصيصة الموسوعية، التي امتاز بها أعلام المذهب الأشعري ورجاله، الذين مزجوا بين الكلام والتصوف وغيرهما من العلوم والمعارف والآداب، فقد أشار أبو المظفر الإسفراييني (ت٤٧١ هـ) إلى مفاخر علماء المذهب الأشعري واجتهاداتهم في علوم الدين وأصوله وفي التفسير والحديث والفقه والأدب والتاريخ، وفي «علم التصوف، والإشارات، وما لهم فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ»[٣].

أضف إلى هذا الملمح، ما نجده من ترجمة واعية في الطبقات التي وضعها ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ) في كتابه (**تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**)، وهي ترجمة تكشف –في رأينا– جانبا من التزاوج بين الكلام والتصوف، ففي الطبقة الأولى[٤] نجد –على سبيل المثال– ترجمة وتعريفا بأبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي (ت٣٧١هـ)، الذي كان آنذاك شيخ الوقت حالا وعلما، وفي الطبقة الثانية[٥] يحكي ابن عساكر الدمشقي في كتابه طرفًا من علوم أبي بكر بن فورك (ت٤٠٦ هـ) وكراماته.

وعند تقفي نماذج من سير متقدمي المذهب الأشعري ومواقفهم وأقوالهم المروية، يمكننا أن نتلمس فيها جانبا من العلاقة الوثيقة والتحالف بين الكلام والتصوف[٦]، وذلك على النحو التالي:

---

(١) انظر: الشافعي، فصول في التصوف، ص٦٩.

(٢) انظر: السابق، ص٧٠.

(٣) الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وعلق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، ٢٠١٠، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص١٦٤.

(٤) انظر: ابن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، ٢٠١٠، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص١٤٩.

(٥) انظر: السابق، ص١٧٩-١٨٠.

(٦) يعضد فكرتنا في هذه المسألة، ما ذكره الدكتور **أحمد محمود صبحي** في قوله: «وقد تحالف الأشاعرة مع الصوفية، فعد الأولون كثيرا من الصوفية من رجالهم، والعكس صحيح». [صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، (٢) "الأشاعرة"، ط٥، ١٩٨٥، بيروت: دار النهضة العربية، ص١٦].

وقارن: عبد الرجال: أشرف عبد الله، (محمد بن فورك وآراؤه الكلامية)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، ١٩٩٧، كلية الآداب، جامعة المنيا، ص١٤٣.

١-أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ):

امتاز المذهب الأشعري منذ نشأته وتأسيسه على يد الإمام أبي الحسن الأشعري بالروح الصوفية، يدل على ذلك أسماء الذين تتلمذوا على يديه من كبار رجال الصوفية، كابن خفيف الشيرازي، وأبي سهل الصعلوكي، وأبي زيد المَروزيّ[١] (ت٣٧١هـ)؛ الذي كان حافظا للمذهب، حسن النظر، مشهورا بالزهد[٢].

وقد لاحظتُ أن الإمام أبا الحسن الأشعري كان على وعي تام بعبارات أدعياء المتصوفة في وقته، تلك العبارات والمقالات التي يرمي ظاهرها إلى الحلول واطراح التكاليف الشرعية، فيقول واصفا مقالتهم، وناقدا مسلكهم:«في النساك مِن الصوفية مَنْ يقول بالحلول، وأنّ البارئ يحل في الأشخاص، وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص. وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا: لا ندري لعلّ الله حال فيه، ومالوا إلى اطراح الشرائع، وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض، ولا يلزمه عبادة، إذا وصل إلى معبوده»[٣].

وهذا النص يكشف عن النزعة النقدية المتجذرة في البنية الفكرية لشخصية الأشعري، ومعرفته الدقيقة بمذاهب بعض المنتسبين إلى حظيرة التصوف من الأدعياء القائلين بالحلول وإسقاط التكاليف واطراح الفرائض الدينية.

وبهذا المنحى النقدي لهؤلاء المتلبسين بالتصوف يكون الأشعري سابقا ومؤسسا لهذه الفكرة، أي النقد الذاتي الداخلي، كما جاءت عند أبي عبد الله محمد بن خفيف[٤] (ت٣٧١هـ)، وأبي نصر السراج الطوسي[٥](ت٣٧٨هـ)، وأبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ) الذي أشار إلى هذه الفئة المنحرفة في مسلك

---

[١] هو الفقيه محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الفاشاني، من قرية فاشان، إحدى قرى مَرو، كان حافظا للمذهب الشافعي، مشهورا بالزهد والورع، وحدّث بالجامع الصحيح للبخاري. [ينظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/٧١-٧٣].

[٢] انظر: ابن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري، ص١٤٧-١٤٨.

[٣] الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ١٩٥٤، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١/٨٠-٨١.

[٤] الناظر في النصوص التي أوردها ابن تيمية عن ابن خفيف الشيرازي يلمس –بوضوح- عقيدة الصوفية الخلص كما أفردها ابن خفيف، وجهده في نقد المتخرصين الذين انتسبوا زورا إلى طائفة الصوفية، ورده على القائلين بالحلول، وترك التوكل والمكاسب، والتحرر من رق العبودية. [انظر: ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، دراسة وتحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، ط١، ١٩٩٨، الرياض: دار الصميعي، ص٤٥١-٤٦١].

[٥] انظر: الطوسي: أبو نصر السراج (ت٣٧٨هـ)، اللمع، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود، د. طه عبد الباقي سرور، ١٩٦٠، (مصر: دار الكتب الحديثة-بغداد: مكتبة المثنى)، ص١٩-٢٠، وقارن: ص٥١٦ وما بعدها.

التصوف عندما أخذ على عاتقه مهمة التمييز بين التصوف الحقيقي القائم على الكتاب والسنة، والتصوف الدخيل المنحرف عن جادة الطريق؛ ظاهرًا وباطنًا، ففضح حال المستهينين بالعبادة المجترئين على الله تعالى، الذين تحللوا من تبعات التكاليف بحجة أنهم قد وصلوا وتحرروا، فقال في وصفهم:«وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات... وادّعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال»[١].

كذلك، يبدو لي أنه ليس هناك ما يمنع ألبتة من قبول ما روي في ترجمة الأشعري من القول بأنه كان صاحب فراسة ونظر بنور الله تعالى، وكان سيدا في التصوف واعتبار القلوب، كما كان سيدا في علم الكلام وأصناف العلوم[٢].

٢-أبو الحسن الباهلي البصري:

هو تلميذ الإمام أبي الحسن الأشعري، وأستاذ لثلاثة من كبار رجال المذهب الأشعري، وهم: ابن الباقلاني، وابن فورك، وأبو إسحاق الإسفراييني، وكان بارعا في العقليات، يقظا، فطنا، لسنا، صالحا، عابدا، وكان من شدة اشتغاله بالله تعالى مثل واله أو مجنون[٣].

٣-بُندار بن الحسين الشيرازي (٣٥٣هـ):

أبو الحسين بُندار بن الحسين بن محمد بن المهلب، كان خادم الإمام أبي الحسن الأشعري، عالما بالأصول، كبير الحال، وله اللسان المشهور في علم الحقيقة، وكانت بينه وبين محمد بن خفيف الشيرازي مفاوضات وردود في مسائل[٤]. وكان –أيضا- تلميذا لأبي بكر الشبلي (ت٣٣٤هـ) الصوفي[٥]. وهذا يدل على جمعه بين علم المعاملات (الإشارات) وبين علم الكلام.

وقد روى عنه صاحب التعرف لمذهب أهل التصوف[٦]، وأبو نعيم الأصفهاني في حليته[٧]، وأيضا نقل عنه الأستاذ أبو بكر بن فورك تعريفه

---

(١) القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، ١٩٨٩، القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ص١٩.

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٣٥٠-٣٥١.

(٣) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص١٤٠. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦/٣٠٥.

(٤) انظر: تبيين كذب المفتري، ص١٤١. طبقات الشافعية الكبرى، ٣/٢٢٤.

(٥) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص١٢١.

(٦) انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٩.

(٧) انظر: أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٩٩٦، (القاهرة: مكتبة الخانجي-بيروت: دار الفكر)، ١٠/٣٨٥.

لحقيقة الدنيا المذمومة، فيقول: «كل ما دنا من القلب حرصه، وشغل عن الرب ذكره، فهو الدنيا المذمومة، وأصله من الدنو، وهو القرب، وكل ما قرب من القلب مما بعدك عن الله فهو الدنيا المذمومة»[١].

٤-أبو سهل الصعلوكي (ت٣٦٩هـ):

هو محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون، كان إمام وقته في الفقه والكلام والنحو والعروض والتصوف[٢]. وقد رحل إلى العراق وقت الشيخ أبي الحسن الأشعري ودرس عليه[٣]، مما يدل على مزجه بين التصوف والكلام.

وكان أبو سهل من شيوخ ابن فورك، وقد روى عنه ابن فورك كما في قوله: «سئل الأستاذ أبو سهل عن جواز رؤية الله تعالى من طريق العقل، فقال: الدليل عليه شوق المؤمنين إلى لقائه، والشوق إرادة مفرطة، والإرادة لا تتعلق بالمُحال»[٤].

٥-ابن خفيف الشيرازي (ت٣٧١هـ):

هو أبو عبد الله محمد بن خفيف بن إسفكشاد الشيرازي من أرباب الأحوال وسادة المشايخ[٥]، كان مستمسكا بعلوم الشريعة، فقيها على مذهب الشافعي، وقد وضعه ابن عساكر ضمن طبقات الأشاعرة، بل -إن شئتَ الدقة- ضمن الطبقة الأولى من أعيان مشاهير أصحاب الإمام أبي الحسن الأشعري[٦].

وقد رحل ابن خفيف إلى مجلس أبي الحسن الأشعري وأخذ عنه، حتى قيل: إنّ القاضي أبا بكر بن الباقلاني(ت٤٠٣هـ) عندما زار شيراز، وجد ابن خفيف يدرس لطلابه ومريديه كتاب "اللمع" لأبي الحسن الأشعري[٧].

كما كان ابن خفيف من كبراء طائفة الصوفية، وطراز مذهبه في التصوف هو الغيبة والحضور، والمراد من الحضور هو حضور القلب بدلالة اليقين، أما الغيبة فالمراد بها غيبة القلب عما دون الحق إلى حد أن يغيب عن نفسه[٨].

---

(١) الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٧ أ.

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٦٧/٣.

(٣) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص١٤٤.

(٤) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٧٢/٣.

(٥) انظر: السابق، ٣٥٠/٣.

(٦) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص١٤٩. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٥٠/٣. وقارن المصدر نفسه: ١٥٩/٣. وأيضا: ٣٥٠/٣.

(٧) انظر: الشافعي، حسن. وجوزيف بلْ، تقديم كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف لأبي الحسن الديلمي، ط١، ٢٠٠٧، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني)، ص١٧.
الديلمي، أبو الحسن، سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي، ترجم النص من الفارسية إلى العربية: د. إبراهيم الدسوقي شتا، ١٩٧٧، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ص١٧٢-١٧٤.

(٨) انظر: الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، ٢٠٠٤، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٤٨٨/٢-٤٨٩.

وفي كتابه الذي بعنوان(**اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات**)[١] ما يدل على تصوفه القائم على الكتاب والسنة، فهو يدافع عن الصوفية ورجالها منبها على أن ألفاظ الصوفية وعلومهم تختلف، فيطلقون ألفاظهم على موضوعات لهم ومرموزات وإشارات تجري فيما بينهم، فمن لم يداخلهم على التحقيق، ونازل ما هم عليه، رجع عنهم وهو خسير[٢]. كما أنه كان يرفض القول بالحلول[٣]، وضرورة ترك إطلاق تسمية "العشق" على الله تعالى، وبيّن أنّ ذلك لا يجوز لاشتقاقه، ولعدم ورود الشرع به[٤].

لكنّ أبا الحسن الديلمي (ت٣٨١هـ) -تلميذ ابن خفيف- ذكر أنّ شيخه ابن خفيف كان ينكر زمانًا جواز إطلاق العشق على الله تعالى، حتى وقعت إليه مسألة لأبي القاسم الجنيد(ت٢٩٧هـ) في العشق، ذكر فيها معنى العشق واشتقاقه وماهيته، فقال به، ورجع عن إنكاره، وجوزه وصنف فيه مسألة[٥].

وأيضا كان ابن خفيف يرى أنّ من الأمور التي تضر بالمريد مسامحة النفس في ركوب الرخص وقبول التأويلات[٦].

٦-أبو علي الدقاق (ت٤٠٥هـ أو ٤٠٦هـ)[٧]:

كان الأستاذ أبو علي الحسن بن علي الدقاق لسان وقته وإمام عصره، سلك طريق التصوف، وصحب أبا القاسم النصرابادي (ت٣٦٧هـ)، وكان شيخا لأبي القاسم القشيري(ت٤٦٥هـ)، ووضعه ابن عساكر في طبقاته ضمن الطبقة الثانية[٨].

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، فإنّ القاضي أبا بكر بن الباقلاني (ت٤٠٣هـ) كان من الذين تتلمذوا على يد ابن خفيف الشيرازي الصوفي ورووا عنه[٩]، وكذلك كان إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) صديقا لأبي القاسم القشيري (٤٦٥هـ)، وقد اشتركا معا في نصرة المذهب الشافعي، ونشره في

---

(١) انظر: ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، ص٤٠٥.
(٢) انظر: ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، ص٤٥٤.
(٣) انظر: السابق، ص٤٦٥-٤٦٧.
(٤) انظر: السابق، ص٤٥٦.
(٥) انظر: الديلمي، عطف الألف، ص١٣.
(٦) انظر: الرسالة القشيرية، ص١٢٠. طبقات الشافعية الكبرى، ١٥٥/٣.
(٧) ذكر تاج الدين السبكي في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى، ٣٣٠/٤) أنّ وفاة الأستاذ أبي علي الدقاق كانت سنة خمس وأربعمائة هجريا، وعدّ من قال إن وفاته كانت سنة ست وأربعمائة موهوما. بينما صرح الذهبي في كتابه (سير أعلام النبلاء، ٢٤٧/١٧) بأن وفاة أبي علي الدقاق شيخ الصوفية سنة ست وأربعمائة.
(٨) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص١٧٥.
(٩) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٥٠/٣.

أنحاء خراسان، كما أنهما واجها معا المحنة[١] التي اكتوى الأشاعرة بنارها في نيسابور وخراسان[٢].

وانفرد تاج الدين السبكي (ت٧٧١ه) بالإشارة إلى وجود لمحات صوفية عند أبي المعالي الجويني، فيشير إلى اضطراره الخروج من نيسابور، ثم مجاورته مكة، ثم يقول عنه:«أسبلت عليه الكعبة ستورها، وأقبلت عليه وهو يطوف بها، كلما اسود جنح الليالي بيّض بأعماله الصالحة دَيْجُورها، وصفت نيته مع الله، فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهارا، وشكر له المسعى بين الصفا والمروة إقبالا وإدبارا»[٣].

ولم يوافق الدكتور جلال عبد الحميد موسى على القول بوجود لمحات صوفية لدى الجويني، واستدل على رأيه بأن اللمحات الصوفية التي تفرد السبكي بذكرها عن الجويني هي راجعة إلى صحبته لأبي القاسم القشيري، هذا أولا، ومن جهة ثانية، فالظاهر أن الجويني لم يتعمق في هذه النواحي الصوفية، ولم تكن له رغبة أكيدة للانخراط في سلك الصوفية، زد على ذلك أنه لم يصلنا شيء عن تصوفه[٤].

ورغم وجاهة هذا الرأي، فإنّ أصدق الفروض لديّ هو وجود لمحات روحية وصوفية عند الجويني، يبرهن عليها نص تاج الدين السبكي الذي سبق الإلماع إليه؛ لأنه من الصعوبة بمكان إغفال أثر صحبته للقشيري ومقامه إماما للحرمين، بالإضافة إلى انتشار التصوف والصوفية في وقته انتشارا واسعا، ووثاقة العلاقة بين التصوف وعلم الكلام الأشعري التي بات من المحال إنكارها.

بالإضافة إلى ذلك كله، فمن المحتمل أن يكون ما هو منسوب إليه في أواخر حياته من عزوف عن الخوض في الجدل والكلام كان بتأثير التصوف[٥].

ثم ازدادت العلاقة والصلة بين التصوف وعلم الكلام وضوحا وثراء لدى الأشاعرة بدءا بأبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وفخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)، وغيرهم.

---

[١] شرح تاج الدين السبكي في طبقاته حال الفتنة التي وقعت بمدينة نيسابور، قاعدة بلاد خراسان، وكيف آلت إلى خروج الأئمة: الجويني، والبيهقي، وأبي القاسم القشيري. [انظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٣٨٩/٣].

[٢] انظر: عبد الرازق، أحمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي، والتحديث الغربي، ١٩٩٥، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٥٦/١.

[٣] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٧٠/٥.

[٤] انظر: موسى، جلال عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها، ١٩٨٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص٣٧٤.

[٥] انظر: صبحي، في علم الكلام، "الأشاعرة"، ص١٦٤.

فالغزالي –على سبيل المثال- جعل الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية، كما استكمل التقاء الأشعرية بالتصوف على يديه[١]، يؤيد هذا أنّ أحد الباحثين يرى أنه بقدر شهرة أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) بأشعريته، اشتهر بتصوفه؛ ولذلك فهو يمثل مرحلة مهمة من مراحل امتزاج التصوف بالمذهب الأشعري، حتى كاد أن يكون جزءا منه[٢].

وفي رأينا لا يعني هذا المزج بين التصوف والمذهب الأشعري لدى أبي حامد الغزالي أنه كان أول من أدخل التصوف في البناء الكلامي الأشعري، فقد بدا التقارب بينهما في فترات سابقة، امتدت إلى مرحلة نشأة المذهب الأشعري وتبلوره.

ننتهي من هذا إلى أنّ علم الكلام الأشعري لا يناهض التصوف، بل ارتبط المذهب الأشعري من خلال رجالاته بالجمع بين الكلام على المذهب الأشعري وبين التصوف السني.

(١) انظر: السابق، ص١٩٨. وقارن: ص١٦٤.
(٢) انظر: المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ٦٣٥/٢.

المبحث الثاني

ماهية التصوف ومصادره عند ابن فورك

١ ـ مكانة ابن فورك بين الصوفية:

كان ابن فورك ـكما تشير المصادر- ورعا، زاهدا، تقيا، ذا مكانة عالية بين أهل التصوف، يدل على ذلك أنّ الأستاذ أبا علي الدقاق كان يعقد المجلس ويدعو للحاضرين والغائبين من أعيان البلد وأئمتهم، فقيل له يوما قد نسيت ابن فورك ولم تدعُ له، فقال:«كيف أدعو له وكنتُ أقسم على الله البارحة بإيمانه أن يشفي علتي، وكان به وجع البطن تلك الليلة»[١]. وهذا يدل على علو مكانته بين أئمة التصوف والسالكين الطريق إلى ربّ العالمين، وأنه وصل إلى مكانة جعلت كبار الصوفية في عصره يستشفعون به، طلبا للشفاء من أمراضهم وأوجاعهم.

كذلك مما يدل على مكانته بين أقرانه أننا نعثر في بعض كتب طبقات الصوفية على وصية لأحد كبار مشايخ التصوف، وهو أبو عثمان المغربي[٢] (ت٣٧٣هـ)، يوصي فيها بأن يكون ابن فورك هو الذي يقوم بالصلاة عليه عند وفاته، وذلك سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة[٣].

كما تذكر الروايات والأخبار ما يدل على تقواه، وطهارة قلبه، فمن ذلك أنه ما نام في بيت فيه مصحف قط، وإذا أراد النوم انتقل عن المكان الذي فيه؛ إعظاما لكتاب الله عز وجل[٤]. وأنه كان ذا مهابة، وجلالة، وورع بالغ، وقد رفض الدنيا وراء ظهره، وعامل الله في سره وجهره[٥].

وفي مسألة العزلة لدى الصوفية، ينقسم حال الناس على قسمين: أحدهما رجل ضعيف العزم تقوى عليه شهواته، ويقهره هواه، وليس له علم ينتفع به، فهذا الأولى في حقه، بل الواجب عليه العزلة بعد أن يتعلم من أمر دينه ما يحتاج إليه. والثاني: رجل عالم متمكن في علمه يحتاج الناس إليه في أمر دينهم، فهذا لا ينبغي له العزلة عن الخلق، بل يُنصب نفسه داعيا ومرشدا وناصحا

---

[١] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٢٨/٤.

[٢] هو أبو عثمان سعيد بن سلام القيرواني، من كبار الصوفية وأهل التمكين، واحد عصره وسيد وقته، وله أحوال وكرامات، وكان أوحد عصره في الورع والزهد والصبر على العزلة، مات بنيسابور سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة. [ابن الملقن، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبة، ط٢، ١٩٩٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص٢٣٧، وقارن: كشف المحجوب، ٣٧٠/١].

[٣] انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٢٩/٤. ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص٢٣٧.

[٤] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٢٩/٤.

[٥] انظر: السابق، ١٢٧/٤.

للخلق، وإن كان قد اعتزل فيجب عليه الرجوع إلى المخالطة؛ لأن بالعزلة تفوته هذه الفضائل[١].

لذا يحكى أنّ الأستاذ أبا بكر بن فورك قصد أن ينفرد عن الخلق بعبادة الله تعالى، فسلك البرية للتعبد، فبينما هو في بعض الجبال، إذ سمع صوتا ينادي يا أبا بكر لمّا صرت من حجج الله تعالى على الخلق تركت عبادة الله تعالى، فرجع وكان هذا سبب عوده إلى الاجتماع بالخلق[٢].

ينضاف إلى ما سبق، أنه كان تلميذا لبعض شيوخ التصوف ذوي الشهرة الواسعة، مثل ابن خفيف الشيرازي، يدل على ذلك ما ورد في كتاب (**الإبانة عن طرق القاصدين**)، إذ يقول ابن فورك:«قلتُ يوما لأبي عبد الله بن خفيف الشيرازي: ما معنى **الفناء والبقاء**؟ قال: مجموع معناه إنما يراد بذلك عندنا فناء الصفات المذمومة، وبقاء الصفات المحمودة، بأن يرتفع الجهل ويحصل بدله العلم، والغفلة ويحصل بدلها الفطنة، ونحو ذلك»[٣].

وفي رأينا لم يختلف مفهوم الفناء والبقاء الذي ساقه ابن فورك عما ذكره أبو القاسم القشيري فيما بعد، حيث إن الفناء عند الصوفية هو سقوط الأوصاف المذمومة عن العبد، والبقاء هو قيام الأوصاف المحمودة به، وإذا كانَ العبد لا يخلو عَن أحد هذين القسمين فمن المعلوم أنَّهُ إذا لمْ يكن أحد القسمين كانَ القسم الآخر لا محالة، فمن فني عَن أوصافه المذمومة ظهرت عَلَيْهِ الصفات المحمودة، ومن غلبت عَلَيْهِ الخصال المذمومة والمرذولة استترت عَنْهُ الصفات المحمودة[٤].

وفي مقابل ذلك، كان ابن فورك أستاذا لبعض رجالات التصوف وأعلام الصوفية ذوي الشهرة الواسعة، كأبي القاسم القشيري، الذي كان تلميذا له[٥]، فقد جاء في كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) في ترجمة ابن فورك ما نصه:«قال الأستاذ أبو القاسم القشيري، تلميذه: سمعت الإمام أبا بكر بن فورك يقول: حملت مقيدا إلى شيراز لفتنة في الدين، فوافيت باب البلد مصبحا، وكنت مهموم القلب، فلما أسفر النهار، وقع بصري على محراب في مسجد على باب البلد، مكتوب

---

(١) انظر: الأموي، عماد الدين، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، بهامش كتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب، بيروت: دار صادر، ٢/٩٤-٩٥.
(٢) انظر: السابق، ٢/٩٥.
(٣) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٨ ب.
(٤) الرسالة القشيرية، ص١٤٨.
(٥) وصف تاج الدين السبكي أبا القاسم القشيري بأنه كان أخص الناس بابن فورك. [طبقات الشافعية الكبرى، ٤/١٣٢].

عليه ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾[١]، وحصل لي تعريف من باطني أني أكفى عن قريب، فكان كذلك»[٢].

وربما يشير هذا النص –فضلا عن تلمذة القشيري على يد ابن فورك- إلى الصفاء الروحي والنور القلبي الذي هيمن على قلب ابن فورك، فكأنه يرى ما توارى عنه وكمن في حجب الغيب.

وفي تفسير قوله تعالى:﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾[٣] يذكر القشيري في باب الذكر وحقيقته أنه سمع أبا بكر بن فورك يقول:«قياما بحقّ الذكر، وقعودا عن الدعوى فيه»[٤].

كل هذه الإشارات والدلائل تؤكد على صلاح سيرة ابن فورك، وتخلقه بالآداب المرضية، وتطبيقه للمفهوم الحقيقي للصوفي، كما تبرهن على مكانته الحقيقية بين أهل التصوف وشيوخه.

٢- ماهية التصوف وسماته عند ابن فورك:

لا يكاد يخرج التصوف[٥] لدى ابن فورك الأصبهاني عن ضرب من السلوك والقدرة العملية، وطريق من طرق الإعداد النفسي والتربية الروحية التي تهدف إلى طهارة الروح، وخلو الجسد من الشواغل الحسية، وبحث عن النفس وأسرارها ودقائقها، وإبانة مقاماتها وأحوالها، فتحدث عن المحبة، والخوف والرجاء، والفناء والبقاء، والمراقبة والمشاهدة، واليقين، والتوبة والإنابة، والزهد والورع...إلى آخر هذه الموضوعات التي تخاطب الوجدان، وتهدف إلى صفاء النفس، والتخلق بالآداب المحمودة واقتنائها وتوقي الرذائل والتخلي عنها.

كل هذه المعاني –من وجهة نظري- تتسق مع ما ذهب إليه ولتر ستيس (ت١٩٦٧م) في اعتبار التجربة الصوفية هي ذلك الجانب من التجربة البشرية الذي تنبع منه المشاعر الأخلاقية[٦].

---

[١] سورة الزمر، من الآية ٣٦.
[٢] طبقات الشافعية الكبرى، ٤/١٣٠.
[٣] سورة آل عمران: من الآية ١٩١.
[٤] الرسالة القشيرية، ص٣٨٤.
[٥] جدير بالتنويه أنّ ابن فورك لم يُضمن كتابه "الإبانة عن طرق القاصدين" تعريفا للتصوف، فلم يذكر لنا حد التصوف وماهيته عند قدماء الصوفية، ولم يُشر إلى تعريف خاص به.
[٦] انظر: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، ١٩٩٩، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص٣٩٠.

وكان ابن فورك يدعو إلى مجاهدة النفس، وأن يفطم الإنسان نفسه عن اللذات؛ لأن آفة المريدين من كل الشهوات الاشتغال باللذات، فيقول: «شغل العيال نتيجة متابعة الشهوة بالحلال، فما ظنك بقضية شهوة الحرام»[1]. وهذا المعنى يتفق مع رؤية الصوفية في الزهد في الحلال، أما الحرام فتركه واجب؛ لأنّ «الزاهد إنما استحق الفضل بالتزامه التحرج من اللذائذ المشروعة، وغير المشروعة»[2].

وقد كان تصوف أبي بكر بن فورك خاليا من الغلو والانحراف، بعيدا عن مفاهيم الحلول والاتحاد، ذا تركيز عال على أعمال القلوب، والتطهر الروحي، وخطرات النفس، والمسائل التي تتعلق ببواطن الأعمال كالنية، والعجب، والحسد، والرياء وغيرها.

يدل على ذلك أننا لم نجد له مقولات مروية عن الصوفية الذين توهم عباراتهم الحلول والاتحاد، كأبي الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ)، وكأن غايته نابعة -بالدرجة الأولى- من رغبته في رسم صورة معتدلة عن التصوف الإسلامي.

وتظهر عنايته بالجانب الصوفي في المقدمة التي ضمنها كتابه: (**الإبانة عن طرق القاصدين**)، فهي إجمال لأبواب الكتاب في عبارات أهل التصوف، والوقوف على مقاصدهم، ومعرفة طرق التذكير والوعظ، والوقوف على معاني إشارات المتكلمين (أي الصوفية) في هذا العلم، والتنبيه على مقاصدهم، **ومن ذلك**: الكلام في معنى التوبة والإنابة، والزهد والتزهد، والورع والتورع، والصدق وحقيقته، والكلام في معنى الصبر والمتصبر، ومعنى الشكر والحمد، والكلام في معنى الرضا، وانقسام ذلك إلى رضا الله عن العبد، ورضا العبد عن الله تعالى.

ثم الكلام في معنى الدنيا وبيان المحمود والمذموم منها، والفقر والغنى وإبانة الشرف منهما، والإخلاص وصفته، والرياء والشرك والنفاق والمداهنة والإعجاب، والكلام في معنى المعرفة والتوحيد، وصفة المعرفة إلى قلوب العارفين، والكلام في فائدة الفكر والاعتبار، وصفة العارف في السيرة والأخلاق، وثمرة المعرفة، وتوحيد أهلها، ثم ذكر المقامات وكيفية ترتيبها، وكيفية الترقي من البداية إلى النهاية في جميع الأحوال، والفرق بين الداخل الكاذب، والمدخل الصادق، وإبانة شرف الصادق على الزاهد.

---

(١) الرسالة القشيرية، ص٢٦١. وفيات الأعيان، مج٤، ص٢٧٢.

(٢) نيكلسون، رينولد، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، ٢٠١٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٤٥.

وهذه القضايا والمسائل تسلط الضوء على أن غاية التصوف عند ابن فورك هي «التعلق بالتربية الروحية ثم الكشف أو شهود الحقائق الدينية»[١].

أما أبرز سمات التصوف وخصائصه عند ابن فورك فهي تتجلى في الأمور التالية:

أولا-اعتمد التصوف عند أبي بكر بن فورك على الكتاب والسنة اعتمادا كبيرا[٢]، فربط المقامات والأحوال بهما، وجعل المنازلات والمشاهدات كلها مستقاة منهما، ولعلّ هذا الأمر يعودُ إلى غلبة المذهب الأشعري الكلامي -الذي يمثله ابن فورك- على سواه من المذاهب التي ظهرت في المجتمع الإسلامي آنذاك، وإلى أنّ إمام هؤلاء الأعلام الذين ينقل عنهم في الشرائع والحقائق هو الكتاب الكريم والسنة النبوية.

كذلك، يُعدُّ ابن فورك من المتكلمين (الأشاعرة) الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى القائم على الكتاب والسنة، وهو بهذا المنحى قد مهد الطريق أمام صوفية القرن الخامس الهجري كالقشيري(ت٤٦٥هـ) والغزالي(ت٥٠٥هـ) وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) وغيرهم ممن ربطوا بين التصوف وعلم الكلام.

وهذا الرأي يتفق مع ما ذهب إليه د. علي سامي النشار[٣] في اعتباره الغزالي وغيره من صوفية أهل السنة، وبخاصة الأشاعرة، أنهم نبعوا من القرآن الكريم وصدروا عن الروح المحمديّ.

ثانيا-إنّ الطابع الذي غلب على تصوف ابن فورك، كان هو الطابع النفسي الأخلاقي، فكانت عنايته موجهة –في المقام الأول- إلى الأخلاق والسلوك، وهذه السمة تؤكد على أنّ التصوف -في القرنين الرابع والخامس الهجريين- كان علمًا للإرادة ورياضة للنفس وأخلاقها.

ولما كان هذا التصوف عبارة عن أخلاقيات مستمدة من الإسلام، فهو بهذا الأساس يمثل روح الإسلام؛ لأنّ أحكام الإسلام ومقاصده كلها مردودة إلى أساس أخلاقي[٤].

---

(١) الشافعي، فصول في التصوف، ص١٦٠.

(٢) هذا الرأي يتفق مع وجهة نظر د. **علي سامي النشار**، إذ يقول: إن «التصوف عند أبي حامد الغزالي وعند المدرسة الأشعرية الكلامية إنما هو في نطاق الكتاب والسنة». [نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٩، القاهرة: دار المعارف، ١٩/٣].

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١٦/٣. وقارن: ١٩/٣.

(٤) انظر: التفتازاني، أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٣، ١٩٧٩، القاهرة: دار الثقافة، ص١٢. مدكور، عبد الحميد، نظرات في التصوف الإسلامي، ط١، ٢٠٠١، القاهرة: دار الهاني، ص٣٤. عزام، محفوظ الأخلاق في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط١، ١٩٨٦، القاهرة: دار الهداية، ص١٥-١٦.

ولا شك أنّ السمو الأخلاقي خصيصة أكثر انطباقا على مختلف أنواع التصوف[١]، فلكلّ تصوف قيم أخلاقية معينة، ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستلزم مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة... وما إلى ذلك[٢].

كذلك، في ميدان التصوف الإسلامي، فإن غايته غاية أخلاقية، وهي تهذيب النفس، وضبط الإرادة، وإلزام الإنسان بالأخلاق الفاضلة، وهذا التصوف يمتاز بأنه تربوي، وتغلب عليه الصبغة العملية.

ففي تحديده لمفهوم الاستقامة، يقول ابن فورك:«السين في الاستقامة سين الطلب أي طلبوا من الحق أن يقيمهم على توحيدهم ثم على استدامة عهودهم وحفظ حدودهم»[٣]. معنى هذا أن تكون الاستقامة ظاهرا وباطنا على الطاعات، والاقتداء بآداب الدين القويم.

وليست الفضائل الأخلاقية -لدى الصوفية عامة ولدى ابن فورك خاصة- فضائل نظرية مجردة، ولكنها ذات صلة وثيقة بالمجاهدات الدائمة، والرياضة الروحية المتواصلة، وهذا يتسق مع نظرتهم إلى التصوف بوصفه تجربة يخوض السالك غمارها بنفسه، فهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال.

ثم ما نجده لديه من أصول تربوية وأخلاقية، تبدو جلية في وصاياه للمريدين، فيرى أن تحقيق صفة المريدين في سبعة أشياء: «أولها انقطاعهم عما يشغلهم عن مقصودهم، والثاني: عطاؤهم المجهود من أنفسهم، والثالث: تحملهم كل مؤنة تعرض لهم في طريقهم، والرابع: أن لا يستقصي دون البلوغ ودون الموت، والخامس: ما نالوا منه يعظمونه دق أو جل، والسادس: لا يعجلون في سيرهم ولا يفترون، والسابع: أن لا يصحبوا من لا ينسلك مسلكهم، ولا يرد مواردهم»[٤].

ثالثا-لم تخل آراء ابن فورك الصوفية من نزعة كلامية بوصفه إماما من أئمة المدرسة الأشعرية، وهذا الرأي يسوقنا للتسليم بفرضية ساقها **الدكتور أبو**

---

[١] اهتم ولتر ستيس بإظهار العلاقة بين التصوف والأخلاق، فعقد في كتابه (التصوف والفلسفة) فصلا للحديث عن النظرية الصوفية عن الأخلاق، ورأى أن المصدر النهائي للقيمة الخلقية يكمن في التصوف نفسه، ودلل على وجهة نظره بتطبيقات من التصوف الشرقي والغربي. [انظر: التصوف والفلسفة، ص٣٩٠ وما بعدها].

[٢] انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٦.

[٣] الرسالة القشيرية، ص٣٥٧.

[٤] ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٧ أ.

العلا عفيفي[١] عندما جعل علم الكلام مصدرا أساسيا من مصادر تطور العقائد الصوفية؛ إذ إنّ كثيرا من المسائل الصوفية متصلٌ بمسائل علم الكلام، والناظر في كتب التصوف[٢]، يجد في أقوال الصوفية مدى استغلالهم لعلم الكلام ومزجهم لنظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف وأساليبه.

وقياسا على ما سبق، فالدليل على المنحى الكلامي لدى ابن فورك، أنّ قوما فرقوا بين الجود والسخاء فقالوا:[٣] إنه تعالى يوصف بأنه جواد ولا يوصف بأنه سخي. وقال بعضهم: إنما لا يوصف بذلك؛ لأنه مأخوذ من أرض سخاوية لينة.

أما أبو بكر بن فورك فيقول:«هذا عندنا خطأ؛ إنما لا يوصف الله تعالى بأنه سخي؛ لأجل أن التوقيف لم يرد به، وأسماء الله لا تؤخذ إلا توقيفا»[٤].

يعضد هذا الرأي، أنّ ابن فورك –متابعا الأشعري[٥]– كان يرى أنه لا مدخل للعقول في إطلاق الأسماء على الله عز وجل، بل سبيله ومأخذه السمع[٦]، مؤكدا –في الوقت ذاته– فساد قول من قال: إن طريق ذلك ما يصح في اللغة دون مراعاة ورود التوقيف بذلك في الكتاب والسنة وإجماع الأمة[٧].

وأحيانا كان يستعين ابن فورك بمقالة لأصحابه –يقصد الأشاعرة– في نصرة رأيه وتعزيز معتقده، ومثال ذلك ما ورد في باب ذكر الجود والسخاء، حيث قال: «أكمل السخاء هو السماحة، وأن يأتي ما يأتيه عن طيبة نفس، وقد يكون المُعطي بخيلا، والممسك سخيا، إذا كان يستصعب عليه العطاء، ولا يستكثره، ولذلك **قال أصحابنا**: إن الله لم يزل جوادا وإن لم يقع منه عطاء؛ لأنّ العطاء فعل، ولأن معنى وصفنا له بأنه جواد أنه لا يستصعب عليه العطاء»[٨].

وفي موضع ثالث، أظهر ابن فورك اتفاقا بين المتكلمين والصوفية في فهم التوحيد وتحديد معانيه، إذ يقول بعد عرضه لعبارات الصوفية عن معنى التوحيد:«وأما ما يذهب إليه المحققون من أهل النظر في معنى ذلك فغير مخالف في الأصل لما أشاروا[٩] إليه؛ لأنه لا خلاف بين أهل الحق أن أحدا لا

---

(١) انظر: عفيفي، أبو العلا، الثورة الروحية في الإسلام، ٢٠١٣، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٨١.
(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٣-٥٤. الرسالة القشيرية، ص٢٤-٣٩.
(٣) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٢ أ.
(٤) السابق، الصفحة نفسها.
(٥) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبري، ٣/٣٥٧-٣٥٨. صبحي: في علم الكلام "الأشاعرة"، ص٤٨.
(٦) انظر: ابن فورك، مشكل الأحاديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، ٢٠٠٣، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ص١٥. وقارن: ص٧١، ٨٢، ١٤٠.
(٧) انظر: السابق، ص٩.
(٨) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٢ أ.
(٩) يقصد الصوفية.

يصل إلى حق ولا إلى باطل إلا بالله»[١].

معنى هذا، أن ابن فورك كان حريصا على التقريب بين الاتجاه الكلامي والصوفي في مسألة التوحيد، وهذا المعنى يدل دلالة واضحة على انتمائه إلى مدرسة بغداد[٢] الصوفية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن ابن فورك نقل عن ذي النون المصري(ت٢٤٥هـ)، الذي يعتبر أول من أضفى على التوحيد الكلامي مسحة صوفية، فكان «أول من عرفه تعريفا صوفيا»[٣]، وذلك في قوله:«أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه، وليس في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله، وكل ما تصور في وهمك، فالله تعالى بخلاف ذلك»[٤].

ولا مانع أيضا من القول بأن كتاب "الإبانة عن طرق القاصدين" لابن فورك فيه ذكر للخصوم موضع الاتهام، وأولهم الباطنية، ثم القدرية والمجوس.

رابعا- ذهب الدكتور أحمد محمود صبحي[٥] إلى أنه ليس في التصوف الإسلامي ميتافيزيقا تصلح أساسا لقيام أخلاق إلا مفهوم الحرية، وقد عرفها ابن فورك بأنها «إشارة إلى نهاية التحقق بعبودية الله، لا يملكه شيء سوى الله»[٦]. وهذا معناه أن الإنسان يكون حرا إذا كان لله تعالى عبدا.

وبناء على هذا المعنى، فإن الحرية الصوفية ليست مطلقة على نحو ما ذهبت إليه بعض الاتجاهات الوجودية المعاصرة التي أرادت أن تحرر الإنسان من ماهيته باسم حريته، فجعلت الحرية في الانفصال عن الماضي والذات والعالم وعن كل شيء، وتركته يعيش وحيدا في حالة من الهجر والعزلة، يمارس القلق باسم الحرية، واليأس باسم التحرر، بينما الصوفي الحقيقي إذ يتحرر من النفس والعالم، فإنه يجتاز مرحلة الانفصال إلى اتصال بالله تعالى، فهو حر عن كل ما سوى الله، وعبد في الحقيقة لله تعالى، ففي الحرية تمام العبودية[٧].

---

(١) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ب وما بعدها.

(٢) لخص د. أبو العلا عفيفي سمات مدرسة بغداد في أمور، منها: التوحيد بمعناه الكلامي والصوفي، وما يتصل بذلك من مسائل المعرفة بالله تعالى، والمحبة الإلهية، والفناء في الله والبقاء به. وهي مسائل وجدت صدى حقيقي لدى ابن فورك. [انظر: الثورة الروحية في الإسلام، ص٩٨].

(٣) عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص١٠٤.

(٤) الرسالة القشيرية، ص٤٩٣. اللمع، ص٤٩. الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٣أ.

(٥) انظر: صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، ط٢، ٢٠٠٦، القاهرة: دار المعارف، ص٢٤١.

(٦) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٤٠ب.

(٧) انظر: صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص٢٤٠.

خامسا-لم تخل آراء أبي بكر بن فورك من نزعة نقدية واضحة، ومثال ذلك أنّ بعض الصوفية رفض وصف الله تعالى بأنه سخي، والسبب في ذلك عندهم أنّ السخاء مأخوذ من أرض سخاوية لينة، بيد أن أبا بكر بن فورك رفض هذا التفسير؛ لأن التوقيف لم يرد به، وأسماء الله لا تؤخذ إلا توقيفا[١].

ويظهر هذا الاتجاه النقدي لدى ابن فورك في مواضع أخرى، فعندما فرق مفرقون بين المشيئة والإرادة، فقالوا: الإرادة من شرط العبودية، والمشيئة من صفات الربوبية، فيرفض ابن فورك هذه التفرقة بقوله:«هذا خطأ لا فرق بينهما»[٢].

وفي موضع ثالث يتساءل ابن فورك قائلا: هل يجوز أن يقال عرفنا الله على الحقيقة أم لا؟ ثم يجيب عن هذا التساؤل بأن ما يجري في كلام بعض الطوائف «من ألا يعلم ولا يعرف على الحقيقة ثم يتأولون ذلك على معنى نفي إحاطة العلم بدونه كما قال تعالى:﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[٣]، فهذا مما يجب تفصيله؛ لأنه كلام موهم، وذلك أن من قال أن الله لا يصح أن يعلم على الحقيقة من الباطنية، فإنما أشاروا عندنا إلى التعطيل»[٤].

وفي رأي ابن فورك أن المعدوم يصح أن يعلم، «وتحقيق ذلك على الوجه الصحيح أنه من علم أن الله واحد لا يشبه خلقه، فيجب أن يكون علمه قد أحاط بأنه كذلك، وإلا لم يكن عالما به، وكذلك إذا علم أنه عالم بالمعلومات كلها قادر على المقدورات، مريد لكل المرادات خيرها وشرها، فيجب أن يكون قد أحاط علمه أنه كذلك. وإنما يرجع نفي إحاطة العلم به إلى المعلومات والمقدورات على الحقيقة، وذلك مما لا يتناهى، ولا يعلم غايتها، وعليه يتأول قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[٥] أنه ترجع إلى المعلومات ألا ترى إلى ما تقدم ذكره، قوله تعالى:﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦ﴾[٦] أي بما في بين أيديهم وما خلفهم، وهو المعلومات علما، وإذا لم يحمل الأمر فيه على ما ذكرنا أدى إلى كل تخليط وضلال فاعلمه»[٧].

---

(١) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٢ أ.
(٢) السابق، لوحة ٢٢ب.
(٣) سورة طه، من الآية ١١٠.
(٤) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ أ.
(٥) سورة طه، من الآية ١١٠.
(٦) سورة البقرة، من الآية ٢٥٥.
(٧) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.

٣-مصادر ابن فورك الصوفية:

أما عن مصادر ابن فورك التي استقى منها مادته، وأبانت عن اتجاهه الصوفي، فتظهر في الأمور التالية:

أولا-القرآن الكريم والسنة النبوية:

كان التصوف لدى ابن فورك مستمدا من الكتاب والسنة، والقارئ للمقامات والأحوال التي ذكرها يجد أنها جميعًا مستندة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية[١].

ويلاحظ في هذا السياق أنّ إعلان الصوفية عن انتساب تصوفهم إلى حظيرة التصوف القائم على الكتاب والسنة، وانضباطه –سلوكا وخواطر ومعارف- بميزانهما، لم يكن أمرا عارضا، ولا موقفا مؤقتا، بل هو موقف ثابت راسخ يصل التصوف -عندهم- بأصول راسخة مستقاة من الكتاب والسنة[٢]، ومن أحوال الصحابة الذين وجد الصوفية في أقوالهم وأحوالهم بعد الرسول – صلى الله عليه وسلم- دعائم لطريقتهم، ونماذج مُثلى للاقتداء بها، وخصوصًا لدى الخلفاء الراشدين: كأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب وغيرهم من كبار الصحابة[٣].

وفي حقيقة الأمر لم يكن الاستناد إلى القرآن الكريم والحديث الشريف مقصورا على الصوفية في الإسلام، وإنما وظفهما –أيضا- المتكلمون والفلاسفة ومفكرو المسلمين عموما.

ثانيا-النقل عن السابقين:

أ-أقوال الزهاد ومشايخ الصوفية القدماء (الرجال):

وظف ابن فورك في كتابه (الإبانة عن طرق القاصدين) أقوال جملة من الصوفية وشيوخهم القدامى الذين جمعوا بين العلم والحقائق، مثل: أبو سليمان الداراني[٤] (ت٢١٥هـ)، والحارث بن أسد المحاسبي[٥](ت٢٤٣هـ)، وذو النون المصري[٦] (ت٢٤٤هـ)، ويحيى بن معاذ الرازي[٧] (ت٢٥٨هـ)، وأبو سعيد

---

(١) انظر على سبيل المثال: باب الورع، الصبر، الشكر، الفقر والغنى.

(٢) انظر: مدكور، نظرات في التصوف، ص٨١.

(٣) انظر: الإبانة عن طرق القاصدين، لوحات: ٧ أ، ١١أ، ١٣ب.

(٤) نقل عنه ابن فورك في ثلاثة مواضع فقط، فأورد له قولين في باب الرضا، وقولا في مقام الصالحين.

(٥) لقد هيمنت أقوال الحارث المحاسبي على كتاب (الإبانة عن طرق القاصدين) لابن فورك هيمنة كبيرة، فقلما تقرأ بابا ولا تجد فيه قولا للمحاسبي، فلا شك أنه المصدر الأول لدى ابن فورك.

(٦) ذكر ابن فورك أحد عشر قولا لذي النون المصري، غلب عليها الكلام في المحبة، والتوحيد.

الخراز[٢] (ت٢٧٧هـ)، وسهل بن عبد الله التستري[٣] (ت٢٨٣هـ)، وأبو القاسم بن محمد الجنيد[٤] (ت٢٩٧هـ)، وعمرو بن عثمان المكي [٥](ت٢٩٧هـ)، وأبو بكر الشبلي[٦] (ت ٣٣٤هـ)، وابن خيف الشيرازي[٧] (ت٣٧١هـ) وغيرهم .

ولقد مثلت الأقوال والروايات المنقولة عن هؤلاء الأعلام رافدا أساسيا من الروافد التي أفاد منها ابن فورك في دراسته للتصوف، والإبانة عن طرق القاصدين، ومناهج السالكين إلى الله رب العالمين.

وباستقراء هذه الأقوال من جهة الكم في كتاب ابن فورك (الإبانة عن طرق القاصدين)، يأتي الحارث المحاسبي في المرتبة الأولى[٨]، ثم الجنيد، ثم الشبلي، ثم ذو النون المصري ويحيى بن معاذ الرازي، ثم سهل التستري، ثم الداراني والخراز، ثم عمرو بن عثمان المكي وابن خفيف الشيرازي.

كما يمكن أن نلاحظ أن أبا بكر بن فورك كان حريصا على ذكر أكبر عدد من كبار شيوخ التصوف السابقين، وبخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وهما القرنان اللذان «يمثلان التصوف الإسلامي البحت في أرقى مظاهره وأصفاها»[٩].

ب-النقول عن المتعبدات من النساء:

يُخيل إلى فئة أنّ علم التصوف والأحوال والأذواق والمواجيد هو علم الرجال فحسب، وكأنه لا يصلح للنساء العارفات، وللزاهدات المؤمنات؛ لأنه - في مخيلة هؤلاء- قائم على المجاهدة والمكابدة، وقطع المألوفات والمستحسنات، وهذا مما ينافي طبيعة المرأة وأنوثتها، ويخالف فطرتها.

---

[١] روى عنه ابن فورك أحد عشر موضعا، وذلك في أبواب: الزهد، والرضا، والخوف والرجاء، والمراقبة، والمعرفة.

[٢] روى عنه ابن فورك ثلاثة مواضع، في أبواب الفناء والبقاء، والتوحيد.

[٣] نقل عنه ابن فورك في خمسة مواضع، في أبواب المحبة، والصدق، واليقين.

[٤] تعددت نقول ابن فورك عن الجنيد، فتقريبا أورد له ثلاثة وعشرين قولا، في أبواب التوحيد، والأنس بالله، والمحبة، والخوف والرجاء، واليقين.

[٥] أورد له ابن فورك قولا واحدا في باب الغنى.

[٦] روى عنه ابن فورك ستة عشر قولا، في أبواب التوحيد، والمعرفة، والصبر، والرضا، واليقين.

[٧] حكى عنه ابن فورك قولا واحدا في معنى الفناء والبقاء.

[٨] يُستنبط من هذا القول أن ابن فورك ينتمي -حقيقة- إلى مدرسة بغداد الصوفية، والتي يعد الحارث المحاسبي مؤسسها وأكبر ممثل لها.

[٩] عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص١٠.

بيد أنّ هذا الظن وهم عارض، يزول أثره، وينقضي مآله عند التأمل والبحث والتفتيش، والغوص في بطون الموروث الصوفي[١]، إذ الناظر في ذلك يقف على كمّ كبير، وحظ موفور من أقوال النسوة الزاهدات، ومواجيد المتعبدات الصوفيات، بل يدلك هذا التراث الصوفي على وعي المرأة وثقافتها التنويرية، وحضورها الأنثوي في التجربة الصوفية وامتداداتها المتنوعة.

وقد استعان ابن فورك بنقول وعبارات وردت عن النساء المتعبدات، ففي باب الجود والسخاء، «روي عن **بعض العوابد** أنها اعترضت على حيان بن هلال في بعض أسفاره، وهو مع أصحابه جالس، وقالت: فيكم حيان حتى أسأل عن مسألة، فقالوا لها: سلي عما شئت، وأومأوا إلى حيان، فقالت: ما السخاء عندك؟ قال البذل والإيثار، قالت: فما السخاء في الدين؟ قال: أن تعبد الله سخية بها نفسك غير مكرهة، قالت: أفتريدون على ذلك أجرا، قالوا: نعم؛ لأنه تعالى وعد بالحسنة عشر أمثالها، قالت: فإذا أعطيتم واحدة وأخذتم عشرة فبأي شيء سخيتم عليه، قالوا لها: فما السخاء عندك؟ قالت: السخاء عندي أن تعبدوا متنعمين متلذذين بطاعته غير كارهين، لا تريدون على ذلك أجرا حتى يكون بفعل ما يشاء، ألا تستحيون من الله، يطلع على قلوبكم، فيعلم منها أنها تريد شيئا بشيء، إن هذا في الدين لقبيح»[٢].

وفي موضع آخر ذكر ابن فورك أن بعض العوابد قالت لبعض المتعبدين أتظنون السخاء في الدنيا والدرهم فقط، قال: ففيم السخاء عندك؟ قالت: السخاء في بذل مهج النفوس لله تعالى[٣].

يتبين من هذين الموضعين أن المرأة شكلت جزءا من مقومات المعرفة الصوفية لدى ابن فورك، مما يعكس ضرورة الاستنارة بآرائها وأقوالها في ترسيخ القيم الروحية، وتأسيس المفاهيم الذوقية والوجدانية.

---

[١] يبدو لي أنّ الفكر النسوي الصوفي شكل جزءًا مهمًا من بنية الخطاب الصوفي في عصر ابن فورك، فنجد معاصره أبا عبد الرحمن السُّلمي (ت٤٢١هـ) في كتابه «ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات» يُقدم صورة مشرقة عن جهود المرأة في التعلم، والتفكر، والأدب، والاجتهاد، والتفسير، والفتوى، وملازمة الدين، واطراحها لأسباب التخلف والعبثية والرجعية، فهي متمسكة بمبادئ التوكل والأخذ بالأسباب، وخدمة الفقراء ومشاركتهم، وقيم الحياء، والورع، والشكر، والصبر على البلاء، غير قانعة بالانزواء عن المجتمعات، بل تؤمن بأحقيتها في الخضوع للتعلم، وإرشاد السالكين الطريق إلى رب العالمين، وهي -أيضًا- مجتهدة، جيدة المواعظ في كلّ أحوالها، ذات همة عالية.

بالإضافة إلى أن هذا الكتاب يبرز عناية السُّلمي بتاريخ النسوة المتعبدات وعلاقاتهم الأسرية والاجتماعية، وهو تاريخ للتصوف السني، الذي يخلو من نزعات الاتحاد والحلول، والتبرأ من سخافات الجهلاء وأدعياء التصوف، وقد تضمن أربعًا وثمانين ترجمة من سير المجتهدات الورعات.

وفي هذا الملحظ دلالة على أن الاستنارة بأقوال النسوة الصوفيات كان سمة من سمات عصرهم جميعا.

[انظر: السلمي، أبو عبد الرحمن، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق: د. محمود الطناحي، ١٩٩٩، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٤ وما بعدها].

[٢] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢١ ب.

[٣] انظر: الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٢أ.

المبحث الثالث

آراء ابن فورك الصوفية

أولا-المصطلح الصوفي:

اهتم شيوخ التصوف والمؤرخون للحركة الصوفية في الإسلام بالمصطلح الصوفي بوصفه زادا زاخرا بالمعاني الدالة على تجربة ذوقية خاصة، تحمل في طياتها ألوانا مشحونة من الدلالات والأبعاد، تجاوزت بها المدلولات الظاهرة إلى آفاق جديدة ذات مسحة عرفانية.

وتتبدى مظاهر هذا الاهتمام المبكر بجدوى المصطلح[1] وضرورته في إفراد أبي بكر بن فورك بابا في الكلام في عبارات الصوفية والكشف عن مقاصدهم وأغراضهم فيها؛ لاعتقاده بأن لأهل كل صنعة وأرباب كل معاملة مع بعضهم البعض عبارات في جريان أسرارهم، وكلمات لا يعرف معناها سواهم، وقد تناول في هذا الباب ألفاظا متعددة، مثل:[2] حال ومقام، ووقت ووارد، وخاطر وغائب، وحاضر ووجد، وغلبة وتواجد، وسكون وتساكن، وحيرة وتحير، وإرادة ومريد، وحق وحقيقة، وحضور وصفاء، وشاهد ومشهود، وفناء وبقاء، وجمع وتفرقة، وشطح ورسم، ومناجات، ودعوى ولسان، وعقد وهم، وصحو وسكر، وكون وبون، ووصل ونسب وقطع العلائق، وتجلي وتخلي، وعلة وأزل، وانزعاج، واصطفاء ولطيفة، وشرب وذوق وعين واصطلام ورمز.

وينبغي أن نشير –قبل الشروع في تناول منهج ابن فورك في عرض المصطلح الصوفي وفي شرحه لحدود الصوفية وحقائق معانيهم- إلى عدد من الملحوظات والمعطيات المنهجية التي تبرهن على جدوى المصطلح في الموروث الصوفي، منها:

١-كانت البواكير الأولى في العناية بهذه المسألة؛ تأسيسا وتأصيلا على يد أبي نصر السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، في كتابه (اللمع)، وعلى يد أبي بكر الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)، في كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف)، وعلى يد

---

(١) جدير بالتنويه في هذا السياق، أن ابن فورك أدرك –بوصفه متكلما أصوليا أشعريا- حاجة المكتبة الأصولية إلى إفراد حدود أصول الدين والفقه في كتاب يكفي الباحثين والمتعلمين مشقة التفتيش في المطولات، فألف كتاب "الحدود في الأصول"، وقد جمع في هذا الكتاب الحدود والمواضعات والألفاظ التي تدور بين علماء أصول الدين وفروعه، وما قام عنده الدليل بصحتها، فأوجزها ليقرب تناولها، ويسهل حفظها. [انظر: ابن فورك، الحدود في الأصول، قدم له وعلق عليه: محمد السُليماني، ط١، ١٩٩٩، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص٧٥].

(٢) الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٩ أ.

أبي بكر بن فورك (ت٤٠٦ هـ)، ثم ازدادت انتشارا ودورانا على أيدي أبي القاسم القشيري (ت٤٦٥ هـ) في رسالته (القشيرية).

٢-من البدهي أن يتفق أهل العلوم وأرباب الصناعات والفنون على ألفاظ ومصطلحات خاصة بهم، فلكل علم مصطلحاته، كالفلسفة والطب والنحو والكلام والفقه والموسيقى... ولم يختلف الصوفية في هذا المسلك عن غيرهم، فانفردوا بإبداع ألفاظ وصوغ مصطلحات تعبر عن تجاربهم الباطنية والعرفانية وأذواقهم القلبية.

يتضح هذا في قول ابن فورك في كتابه (الإبانة عن طرق القاصدين): «هذا آخر ما أردنا ذكره من تعريف معاني عبارات القوم التي يختصون باستعمالها، ويستعان بالوقوف على معانيها في تعريف ما يجري في ألفاظهم وعباراتهم وحكاياتهم»[١].

لذا فلا غرابة أن يكون لهذه الطائفة (الصوفية) ألفاظ موضوعة لكمون كلامهم وظهوره، ليتصرفوا بها في طريقتهم، ويظهرونها لمن يريدون، ويخفونها عمن يريدون[٢].

أما **منهج ابن فورك في عرض المصطلحات الصوفية**، فإنه يتضح في الأمور التالية:

(أ)-يعد طرحه لهذه الألفاظ والمصطلحات أشبه بالقاموس، حيث إنه يذكر المصطلح ثم يبين معناه، وكأنه يريد التسهيل وتيسير الفهم على من يريد الوقوف على معاني الصوفية من سالكي الطريق ومريديه.

(ب)-اعتمد ابن فورك في عرضه لألفاظ الصوفية وشرح معانيها على شخصيات صوفية بارزة، مثل: يحيى بن معاذ الرازي، والنوري، والشبلي.

(ج)-لم يعمد إلى بيان أصول الألفاظ وجذورها الاشتقاقية، بل كان يكتفي بذكر اللفظ ومراد القوم منه، وأحيانا يشير إلى المراد منه في لغة العرب، كما في لفظتي الإرادة والتقوى.

فعلى سبيل المثال يقول:«اعلم أن التقوى هو الاتقاء، مأخوذ من وقاية الشيء، وهو أن جعل نفسه وقاية لنفسه، فيجتنب هواه ومناه في الحال؛ ليصل إلى راحة في المآل»[٣].

---

[١] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٤١ أ.
[٢] انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ٦١٣/٢.
[٣] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٨ أ.

وذكر أيضا أن لفظ الحمد له معنيان أحدهما الشكر، والثاني: الثناء على المحمود بما هو أهله؛ لذلك يقال: حمدت أمر فلان، وأحمدت فلانا، إذا وجدته محمودا[١].

(د)-يتفق ابن فورك مع شيوخ التصوف ومؤرخي الحركة الصوفية في الإسلام في أنهم عمدوا إلى كشف معاني هذه الألفاظ وبيان مفاهيمها لأنفسهم ومريديهم، ولجأوا إلى التعمية والستر والإبهام على من باين طريقتهم، ولم يهتد بآثارهم، ولم يقتبس من أنوارهم؛ صونا لأسرارهم ومكنوناتهم من الذيوع والانتشار؛ لأنها مفاهيم وحقائق غير مكتسبة، لم ينلها أهلها بالعلم والدربة والتحصيل، وإنما هي أسرار أودعها الله تعالى قلوب أصفيائه الأبرار، وأوليائه المخلصين.

فالمحصلة النهائية أنّ المراد من وضع العبارات والاتفاق عليها لدى الصوفية راجع إلى شيئين:[٢]

أحدهما: زيادة في حسن الفهم، وبغية تسهيل الغوامض؛ لتكون أقرب إلى فهم المريد.

والثاني: لكتمان السر عمن لا يكون أهلا لهذا العلم من الناس.

(ه)-تبدو مصطلحات ابن فورك وشروحها مشابهة –إلى حد كبير- للمصطلحات التي ذكرها الطوسي في كتاب "اللمع"[٣]، مع ملاحظة غلبة الإيجاز والاختصار لدى ابن فورك، بينما كان الطوسي ميالا إلى التفصيل والإسهاب ومزيد من الشرح، وتأييد مقالته بعبارات شيوخ الصوفية وأقوالهم[٤].

---

(١) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٥ ب.

(٢) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص١٣٠. الهجويري، كشف المحجوب، ٦١٣/٢.

(٣) انظر: اللمع، ص٤٠٩-٤١٠ وما بعدهما.

(٤) لم يدعم ابن فورك تعريفاته للمصطلحات بأقوال الصوفية وعباراتهم إلا في **خمسة مواضع فقط**، عند تعريف مصطلحات (الإيماء، والكشف، والنسبة، والدعوى، والتلوين). بينما كان الطوسي مُكثرا من ذكر أقوال الصوفية وعباراتهم عقب كل مصطلح يذكره، مثل مصطلحات:

-(**الإشارة**): قال أبو علي الروذباري: علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي.

-(**الوقت**): قال الجنيد: الوقت عزيز إذا فات لا يدرك: يعني نفسك ووقتك الذي بين النفس الماضي والنفس المستقبل، إذا فاتك بالغفلة عن ذكر الله تعالى فلا تلحقه أبدا.

يتضح هذا الكلام بصورة تفصيلية من خلال الجدول التالي:

المصطلح	الطوسي	ابن فورك
الإشارة	ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناه.	ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطائف معناه.
الوجد	مصادفة القلوب لصفاء ذكر كان عنه مفقودا. والتواجد والتساكر قريباً المعنى، وهو ما يمتزج من اكتساب العبد بالاستدعاء للوجد والسكر، وتكلفه للتشبه بالصادقين من أهل الوجد والسكر.	هو مصادفة القلب لصفاء الذكر كان قد فقده. والتواجد استدعاء الوجد والتشبه في تكلفه بالصادقين من أهل الوجد.
الوقت	ما بين الماضي والمستقبل	ما بين الماضي والمستقبل.
الحيرة	بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم تحجبهم عن التأمل والفكرة .	بديهة ترد على قلوب العارفين بتأملهم وحضورهم، وتحجبهم عن الفكرة.
الحجاب	حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده.	هو حائل يحول بين الشيء المطلوب وبين طالبه.

ثانياً -كرامات الأولياء:

تعد الولاية قاعدة أساسية من قواعد التصوف الإسلامي، وغاية عظيمة يسعى أرباب الأذواق والمواجيد إلى الوصول إليها. فذهب الهجويري إلى أنّ قاعدة التصوف وأساس المعرفة يقوم على الولاية وإثباتها، حيث إنّ لله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق، وقطع هممهم عن المتعلقات، واشتراهم من دعاوي نفوسهم وأهوائهم، وأقام كلّ واحد منهم في درجة، وفتح عليهم بابًا من المعاني[1].

وبلغت أهمية الولاية ذروتها فيما ذكره (د. نيكلسون) الذي نظر إلى التصوف على أنه مدرسة لتخريج الأولياء[2].

(١) انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ٤٤٢/٢.
(٢) انظر: الصوفية في الإسلام، ص١٢٠.

وقد اهتم ابن فورك بمسألة الولاية وتفصيلاتها على النحو التالي:

أ-حد الكرامة:

حد الكرامة عند ابن فورك «هو ما يخص الرب به من إكرام أوليائه بأن يخرق العادة بها»[١].

ب-الفرق بين الكرامة والمعجزة:

ذهب ابن فورك إلى أن الكرامة تفارق المعجزة وتخالفها في أمور، منها:[٢]

١-يفترقان في التحدي؛ لأن الولي لا يتحدى، والنبي يتحدى.

٢-يشترط في المعجزة بأن تكون مقارنة لدعوى الرسول، وأن تكون حسب ما يدعيها، بينما لا يشترط في الكرامة ذلك؛ لأن الدعوى لا تصح في حق الولي؛ لأن من حقه الكتمان فيما يخص به من الكرامة، والنبي -عليه السلام- يلزمه الإعلام والإظهار.

لذا كان ابن فورك يقول:«من الفرق بين المعجزات والكرامات أن الأنبياء -عليهم السلام- مأمورون بإظهارها، والولي يجب عليه سترها وإخفاؤها، والنبي صلى الله عليه وسلم يدعي ذلك ويقطع القول به، والولي لا يدعيها، ولا يقطع بكرامته، لجواز أن يكون ذلك مكرا»[٣].

٣-المعجزات دلالات الصدق فإن ادعى صاحبها النبوة، فالمعجزات تدل على صدقه في مقالته، وإن أشار صاحبها إلى الولاية دلت المعجزة على صدقه في حاله، فتسمى كرامة ولا تسمى معجزة، وإن كانت من جنس المعجزات.

وقد تابعه الأستاذ عبد القاهر البغدادي في كتابه (أصول الدين) فذكر أن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات، غير أن الفرق بينهما من وجهين:[٤]

أولا: تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة، وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما.

ثانيا: إن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته، بل يظهرها ويتحدى بها خصومه، ويقول: إن لم تصدقوني فعارضوني بمثلها.

---

[١] ابن فورك، الحدود في الأصول، ص١٣٠.
[٢] انظر: ابن فورك، الحدود في الأصول، ص١٣١. الرسالة القشيرية، ص٥٦٢.
[٣] الرسالة القشيرية، ص٥٦٣.
[٤] البغدادي، أصول الدين، ص١٧٤-١٧٥.

وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدعي فيها، فإن أطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها، لما أطلعه الله تعالى عليها، على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده، أو على صدق دعواه فيما يدعيه من الحال.

ثم ذكر وجها **إضافيا ثالثا** وهو أن صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه، وصاحب الكرامة لا يؤمن تبدل حاله[١].

ج-هل يجوز أن يعلم الولي أنه ولي أم لا ؟

اختلف شيوخ التصوف في الولي هل يجوز أن يعلم أنه ولي أم لا؟ فكان الإمام أبو بكر بن فورك يقول:«لا يجوز ذلك؛ لأنه يسلبه الخوف ويوجب له الأمن»[٢]، وفي وجوب الأمن زوال العبودية؛ لأن العبد بين الخوف والرجاء[٣].

أما الأستاذ أبو علي الدقاق فكان يقول بجواز أن يعرف الولي ولايته، وهو ما ذهب إليه أبو القاسم القشيري، الذي ذكر أن ذلك ليس بواجب في جميع الأولياء حتى يكون كل ولي يعلم أنه ولي واجبا، ولكن يجوز أن يعلم بعضهم، كما يجوز أن لا يعلم بعضهم، فإذا علم بعضهم أنه ولي كانت معرفته تلك كرامة له انفرد بها[٤].

وفي رواية أخرى نسب هذا القول –أي جواز أن يعرف الولي ولايته- إلى أبي عثمان المغربي[٥].

يتبين مما سبق أنّ الأجلة والكبار من الصوفية ذهبوا إلى أن الولي يعرف ولايته؛ لأنها كرامة من الله تعالى للإنسان، وعلمه بالكرامات والنعم يقتضي زيادة الشكر[٦].

أما تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) فقد وجه سهام نقده إلى أبي بكر بن فورك، فرأى أن مقالة ابن فورك ضعيفة شاذة، فالعلم بالولاية لا ينافي الخوف، بل ولا النبوة، فقد كان الأنبياء –عليهم السلام- أشد الناس خوفا لله تعالى، وهم يعلمون أنهم أنبياء، والولي ما دام إحساسه حاضرا، وهو غير مصطلم يخاف المكر، فذلك من أعظم الخوف[٧].

---

(١) ينظر –أيضا- حول هذه الفروق: الطوسي، اللمع، ص٢٩٣-٢٩٥.
(٢) الرسالة القشيرية، ص٥٦٣. طبقات الشافعية الكبرى، ١٣٤/٤.
(٣) انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٤٧.
(٤) الرسالة القشيرية، ص٥٦٤.
(٥) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٣٥/٤.
(٦) انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٤٧.
(٧) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٣٥/٤.

ثالثا-التوحيد:

التوحيد هو دعوة الرسل –عليهم السلام– إلى الله رب العالمين، وهو موضوع شغل أذهان أهل الفكر والنظر، وأرباب الأحوال والأذواق في القرون الأولى، فكان هناك المعتزلة –أهل العدل والتوحيد– الذين يعتدون بالعقل وأدلته أيما اعتداد، وجعلوا التوحيد أصلا من أصولهم الخمسة، وكان هناك الصوفية – أرباب التوحيد والشهود القلبي– الذين يعتمدون على القلب والمجاهدات في توحيد الله تعالى، وتنزيهه عن المخلوقات والمحدثات، وقد قال أبو علي الكاتب[1] في المقارنة بين تنزيه المعتزلة والصوفية، منوها –حسب زعمه– بصواب مقالة أهل التصوف:«المعتزلة نزهوا الله تعالى من حيث العقل فأخطأوا، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا»[2].

كما أنه يمثل قضية جوهرية في التفكير الإسلامي عامة وفي حقل التصوف خاصة، حيث إن التصوف الإسلامي ينماز بصفات ثلاث[3] تميزه عن التصوف الهندي والمسيحي والبوذي...إلخ، وتأتي في مقدمة هذه الصفات خصيصة الارتباط بعقيدة التوحيد مبدأ ونهاية، فهي عقيدة راسخة في كيان الصوفية غير منفصلة عن تجاربهم الروحية؛ طريقا ومسلكا وتجربة ومذهبا.

ومن جهته أبان ابن فورك الأشعري عن التوحيد الذي يرمي إليه الصوفية، فإنما أرادوا به إفراد ربوبية الله تعالى قولا وعقدا، ثم يشيرون في الفرع إلى معنى يعبرون عنه بعبارات[4].

ومن هذه **التعريفات التي ذكرها ابن فورك عن قدماء الصوفية** ما يلي:

١-تعريف أبي القاسم الجنيد (ت٢٩٧هـ)، الذي يعد أعمق صوفية القرن الثالث الهجري كلاما في التوحيد والفناء فيه، بل أعظمهم خطرا وروحانية، وأعسرهم دقة وفهما لدقائق التوحيد ودرجاته[5]، فقد قيل: إنه أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد[6].

---

(١) هو الحسن بن أحمد، من مشايخ الصوفية في القرن الرابع الهجري، توفي سنة ٣٤٣هـ.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية، ص١١٢.

(٣) ذكر د. حسن الشافعي ثلاث صفات كعلامات فارقة للتصوف الإسلامي عن غيره من أنواع التصوف، هي: الارتباط بعقيدة التوحيد مبدأ ونهاية، والتعلق بالذات المحمدية، والتصوف ظاهرة سنية. [انظر: فصول في التصوف، ص٥٥-٧٠].

(٤) الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.

(٥) انظر: شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، ص٢٣٥. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٣.

(٦) انظر: الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية: أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، ١٩٩٢، القاهرة: دار الرشاد، ص١٠٧.

وإليه يرجع الفضل في نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي، أو من ميدان النظر العقلي إلى ميدان التجربة الروحية أي توحيد القلب والشهود المباشر لا توحيد المنطق والمعرفة غير المباشرة[١].

فقد عرّف التوحيد -كما يذكر ابن فورك- بأنه «إفراد الرب وإسقاط العبد»، ومعناه: يشبه تقدير الأمور إضافة تدبيرها إلى الله تعالى وإسقاط ذلك عن العبد[٢].

وهذا المعنى قريب مما هو ثابت عن الجنيد؛ إذ يعرف التوحيد بأنه «إفراد القديم عن المحدث[٣] أو إفراد القدم من الحدث»[٤]. أي أنّ التوحيد عنده ليس حلولا ولا اتحادًا، ولكنه تمييز واضح، ومباينة تامة بين الخالق والمخلوق.

٢-تعريف رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي للتوحيد بأنه «محو آثار البشرية، وتجريد صفات الألوهية»[٥].

وهذا التعريف -كما يذكر السراج الطوسي[٦]- يعبر عن لسان الواجدين، ومعنى محو آثار البشرية أي تبديل أخلاق النفس؛ لأنها تدعي الربوبية بنظرها إلى أفعالها، وأما معنى قوله تجرد الألوهية أي إفراد القديم عن المحدثات.

٣-تعريف أبي بكر الشبلي للتوحيد بأنه «التوحيد للحق، والخلق طفيلي»، ومعنى ذلك أنهم من توحيد الله لهم يوحدونه، ومعنى ذلك: أنه تعالى هو الذي أفرد هموم الخلق فيه حتى اجتمع فيه ما كان متفرقا في غيره، فلما جعل همومهم هما واحدا فيه، كانوا موحدين له، بتوحيد إياهم[٧].

قد يظهر من هذا المعنى أن التجربة الصوفية ليست مجرد ذاتية، وإنما هي تجاوز للذاتية واستعلاء عليها، في اتحاد مع الواحد أو الذات الكلية، التي هي أيضا المصدر الخالق للكون[٨].

---

(١) انظر: شرف، دراسات في التصوف، ص٢٤٧.
(٢) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.
(٣) الطوسي، اللمع، ص٥٠.
(٤) القشيري، الرسالة القشيرية، ص٢٤.
(٥) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.
(٦) انظر: اللمع، ص٥١.
(٧) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.
(٨) انظر: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص٣٩٣.

٤-وقال بعضهم: إن التوحيد لله تعالى على معنى أنه وحد نفسه في أزله بقوله: ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[١] وهذا توحيد الله لنفسه، ثم أخبر في شهادة الملائكة وأولوا العلم بتوحيده، فكانوا في توحيدهم تبعا لتوحيده، وهو معنى قول الشبلي: والخلق طفيلي، لأجل أنه يكون تابعا[٢].

٥-ويحكى عن بعضهم قال[٣]: ما وحد الله أحد غير الله، ومعناه: أنه هو الذي عن توحيده تصدر توحيد الموحدين، وكل توحيد منسوب إلى الله تعالى لأجل أن منه بدأ وإليه يعود[٤].

ثم ذكر ابن فورك [٥] أن ما يذهب إليه المحققون من أهل النظر[٦] في معنى ذلك فغير مخالف في الأصل لما أشاروا إليه؛ لأنه لا خلاف بين أهل الحق أن أحدا لا يصل إلى حق ولا إلى باطل إلا بالله، وأن من اهتدي فبه اهتدى، ومن ضل به فبه ضل، لا يقدر أحد على ابتداء خير ولا شر ولا نفع ولا ضر إلا بالله تعالى.

وفي مواضع أخرى، لم يتجاهل ابن فورك الإشارة إلى ما يهدم التوحيد؛ وهو الشرك، فأبان عن **وجوه الشرك وأقسامه** على النحو التالي: [٧]

الوجه الأول: هو ما ذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [٨]، وهو أن يعتقد المرء مع الله تعالى شريكاً في التقدير والاختراع، كما ذهب إليه القدرية والمجوس.

والوجه الثاني: هو الشرك في العبادة، وهو الذي ذكر في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ١١٠﴾ [٩]، ولما

---

(١) سورة آل عمران، من الآية ١٨.
(٢) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.
(٣) اللمع، ص٥٢.
(٤) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ ب.
(٥) السابق، لوحة ١٢ ب.
(٦) حد ابن فورك في كتابه (الحدود في الأصول، ص١٠٧) التوحيد بأنه «العلم بأن الله سبحانه وتعالى واحد، موصوف بصفاته التي هو عليها، وأنه فاعل للعالم، لا ثاني له، ولا شريك معه»، وهذا الحد من وجهة نظر علماء الكلام.
(٧) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٠ ب.
(٨) سورة النساء، من الآية ١١٦.
(٩) سورة الكهف، من الآية ١١٠.

روي عن النبيّ –عليه السلام- أنه قال: «الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء»[١].

وفيما يلي أتناول ترتيب ابن فورك وطريقة عرضه للمقامات والأحوال لدى الصوفية:

رابعا-المقامات والأحوال:

التزم ابن فورك –إلى حد كبير- خطة واضحة في عرض المقامات والأحوال، فكان يبتدأ بذكر أبواب الكتاب، كباب التوبة والإنابة، وباب الزهد وذكر معناه، والورع، والصدق، والصبر والتصبر، والرضا، والمحبة، والتوحيد، والحمد والشكر، والمعرفة...إلخ، ثم يورد مجموعة من أقوال المتقدمين من أئمة القوم للتعريف بهذه المقامات والأحوال تعريفا صوفيا، يكشف عن حقائقها، وآفتها المانعة من حصولها، وما يتمتع به المقام من مستويات (عام- وخاص- وخاص الخاص).

وأحيانا كان يذكر رأيه في شرح هذه المفاهيم[٢]، باحثا عن آية كريمة أو حديث شريف ورد فيه اللفظ –مقام أو حال- يعضد ويؤيد به صدق كلامه.

أ-المقامات:

نظر ابن فورك إلى المقامات على أنها جماع التربية الأخلاقية والزهدية للصوفي، وهي وسيلة لاتصاف الإنسان بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة، فالسالك لطريق الله تعالى يسعى إلى اكتساب مقامات: التوبة، والورع، والصبر، والزهد، والتوكل، والرضا، والفقر، ثم يتخلق بها حتى تصير قيما ثابتة في نفسه[٣]، راسخة ومتجذرة في قلبه.

وقد عقد ابن فورك بابا للكلام في **ذكر المقامات وترتيبها وكيفية الترقي من البداية إلى النهاية**، مستهلا حديثه بتعريف المقام والمكان (التمكين)، فيقول:«اعلم أنّ الذي يقوم بالعبد في الأوقات، مثل مقام الخائف والراجي والصابر والمتوكل، وذلك مقام العبد بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والعبادات، فمتى أقبل العبد في شيء منه على التمام، فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر»[٤].

---

(١) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ٣٦٨/٨.

(٢) يُنظر على سبيل المثال: باب في رضا الله عن العبد، باب في معنى الفقر والغنى، باب الكلام في التوحيد.

(٣) انظر: مدكور، نظرات في التصوف، ص٣٢. نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص٤٠.

(٤) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٦ ب. وقارن: اللمع، ص٤١١.

أما المكان فهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كمل العبد في مقامه فقد عبر المقامات والأحوال، فيكون صاحب مكانه[١].

ثم أشار إلى **ترتيب المقامات** على عشرة أوجه، وذلك على النحو التالي:

١-التوبة:

هي أول منزلة من منازل السالكين، وقد حدد ابن فورك شرائطها في الندم على ما مضى من الذنوب، ثم نية صادقة على ترك الذنوب، ثم إصلاح تبعات الناس من إصلاح المطعم والمشرب والملبس، وتطهير القلب من الأدناس من الغل والغش والحسد والمكر وطول الأمل، ونسيان الأجل[٢].

٢-الخوف:

يأتي مقام الخوف بعد التوبة؛ والسبب في ذلك يرجع إلى أن مَنْ ندم على شيء حقيقة أورثه ندمه خوفه، وخاف أن لا تقبل توبته. وللخوف درجات كلها اضطراب وقلق، وحقيقته لزوم الورع للقلب من فعل فعله فيما مضى، أو حال هو ملابسه، أو معنى يرقبه في مستأنف الأحوال، فخوف العقوبة يسكن عند ذكر الرحمة، وخوف القطيعة يسكن عند ذكر الاختيار للإسلام، والخوف الذي لا يسكن خوف الهيبة[٣].

ثم ذكر ابن فورك أن الخوف عند الصوفية على أنواع، منها:(الرهبة – الخشية-الوجل-الهيبة) فالخوف للمذنبين، والرهبة للعابدين، والخشية للعالمين، والوجل للمحبين، والهيبة للعارفين، وأشد الخوف خوف الهيبة؛ لأنه دائم، فكل ما كان أقرب، فإنه أكثر[٤].

٣-الرجاء:

الرجاء هو التأميل والطمع، والخوف لا يخلو من رجاء فيه؛ لأنّ من خاف وقوع شيء رجاه، ومن رجا أن يناله خاف فوته، والمؤمن يمينه الخوف، ويبعثه الرجاء وحسن الظن[٥].

---

(١) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٦ب وقارن: اللمع، ص٤١٢.
(٢) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٦ب.
(٣) انظر: السابق، لوحة ٣٦ب.
(٤) انظر: السابق، لوحة ٢٣ ب.
(٥) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٦ب.

٤- الإرادة:

يتصل مقام المريدين بالمقامات الثلاثة السابقة؛ لأنه إذا انقطع العبد من ذنوبه إلى التوبة، هيجه خوفه ورجاؤه، وحمله على تصحيح الإرادة، حتى يصرف همه كله إليه. والإرادة الأصل الذي منه ينشعب الهموم؛ لأنه بمنزلة عرق الشجر إذا رسخ في أصل الأرض، تفرع منه الأعضاء[١].

أما صحة الإرادة فهي تتضح في ثلاثة أشياء: أن يريد الله في كل شيء، وأن يريد الأشياء كلها من أجله، وأن يجعل من نفسه أن لا يريد إلا ما يريد على ما أمره به[٢].

ومن جهته شرع ابن فورك في بيان معنى الإرادة بأنها ابتداء الفعل وما به يتوجد الفعل على وجه دون وجه؛ لأنه إنما يصير الفعل طاعة لله تعالى بأن يريده الفاعل به؛ ولذلك لم يكن الساهي مطيعا لخلوه من الإرادة والقصد.

ثم أشار إلى الفرق بين المريد والمراد، من خلال ألفاظ الصوفية وعباراتهم؛ لأنّ المتكلمين في هذا الباب أشاروا «إلى مبادئ الأحوال والمقامات بهذه اللفظة، فقالوا للمبتدئ مريد، وهو الذي يجتهد في طلب الحق، ويتكلف إصابته، ويشتغل به، وكل مريد فهو مراد بحاله، لأنه لا يصح أن يريد أمرا إلا وقد أريد به أنه يريد»[٣].

أما على غالب عرف الاستعمال عند طائفة الصوفية، فإن المريد هو المجهود في حاله، الذي يستقبله الأمور، والمراد هو الذي يستقبل الأمور، وكذلك يعبرون عن مثل هذا المعنى بالطالب والمطلوب، والقاصد والحق، والحامل والمحمول، والمتكلف والمطبوع، والمعين والممزوج، وكل ذلك يرجع إلى الفرق بين معنيهما فيما يقع في أحدهما على التكلف مع التعب والعناء، والآخر ينبع منه على سقوط العناء فيه عنه[٤].

والأصل[٥] في الفرق بين المريد والمراد يتضح من خلال حديث النبي – صلى الله عليه وسلم- إذ يقول:"لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها"[٦].

(١) انظر: السابق، لوحة ٣٧ أ.
(٢) انظر: السابق، لوحة ٣٧ أ.
(٣) الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٢ أ.
(٤) السابق، لوحة ٢٢ أ، ٢٢ ب.
(٥) السابق، لوحة ٢٣ أ.
(٦) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٢٢٦/٣٤.

٥-مقام الصالحين:

يرى ابن فورك أن تصحيح إرادة الإنسان يتحقق باستيفاء الأعمال الصالحة.

ثم يقسم الصالحين إلى أربع درجات: عابد وعالم ومحب وعارف، فالعابد يجد حلاوة العبادة لمعرفته بما وعد من الثواب، والعالم لا يكون عارفا إلا إذا كان مستعملا لعلمه متخصصا بالأحوال الحميدة، والمحب يجد حلاوة الخدمة لما يجد من لذة نعيم القرب وطيب المناجات، والعارف يجد حلاوة الطاعة لنظره إلى الإحسان السابق، والاصطفاء للخدمة[١].

٥-مقام المحبين:

ذهب ابن فورك إلى أنّ من أقام على خدمة الله تعالى أثمرته المحبة، ومعنى محبة العبد لربه هي قرب قلبه منه بالاستنارة والفرح به، والأنس بذكره، وعقد الولاية والإخلاص له[٢].

إنّ المحبة من المشاعر الإنسانية الملازمة بقوة للتجربة الصوفية، بل اعتبر **(ولتر ستيس)** الوعي الصوفي هو «المصدر الوحيد الذي يفيض منه الحب إلى العالم، وإذا ما كان التصوف سيكون هو أساس الأخلاق، فإنه سيكون عندئذ ينبوع الحب الوحيد»[٣].

لذا لم يتوان ابن فورك لحظة في التأسيس الإسلامي لنظرية المحبة، والدليل على ذلك، قوله: (سئل بعضهم عن أهل المحبة، فقال: روى عمر بن شعيب عن أبيه عن جده أن أبا رزين قال يا رسول الله –صلى الله عليه وسلم- ما الإيمان؟ قال: أن لا يكون شيء أحب إليك من الله، وأن تؤخذ فتحرق بالنار أحب إليك من أن تشرك بالله). وقد اشتمل هذا الحد على جميع أركان المحبة. ثم يقسم ابن فورك المحبين إلى ثلاثة أقسام[٤]، ولكل واحد منهم حال مخصوصة، وشرائط معينة، وذلك على النحو الآتي:

فالحالة الأولى من المحبة: محبة العامة يتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم وعطفهم عليهم، كما روي في الخبر عنه عليه السلام، أنه قال:«أحبوا الله

---

[١] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٧ أ. وقارن: لوحة ١٢ أ.
[٢] انظر: السابق، لوحة ٣٧ ب.
[٣] انظر: التصوف والفلسفة، ص٣٩٤.
[٤] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٦ أ، ١٦ ب. وقارن: اللمع، ص٨٦-٨٨.

لما أسدى إليكم من نعمه»[١]، وشرط هذه الحالة، سُئل سهل بن عبد الله عن المحبة، فقال[٢]: صفاء الود مع دوام الذكر؛ لأنه من أحب شيئا أكثر ذكره.

والحالة الثانية من المحبة، يقع من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته، وهو حب الصادقين المتحققين وشرطها، ما حكي عن أبي الحسين النوري، سئل عن المحبة، فقال: هتك الأستار، وكشف الأسرار[٣].

وأما **الحالة الثالثة** فهو من محبة الصادقين والقانتين، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله بلا علة، وصفة هذه المحبة ما سئل ذو النون فقيل: ما المحبة الصافية التي لا كدورة فيها، فقال: حب الله الصافي الذي لا يجوز فيه سقوط المحبة من القلب والجوارح، حتى لا يكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله ولله.

٧-الولاية:

أورد ابن فورك بعد ذلك مقام الولاية؛ لأنّ من أحبه الله تولاه ونصره وكلأه[٤]، مستندا في ذلك على آيات قرآنية، نحو قوله تعالى:(وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ)(الأعراف: من الآية١٩٦)، وقوله:(أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ) (يونس ٦٢-٦٣).

وفي رأينا أنّ هذا المعنى الذي ساقه ابن فورك متسق مع ما ذكره أئمة الصوفية حول لفظ الولي؛ لأنّ لفظ الولي له معان، منها:[٥] هو من يتولى الله سبحانه أمره، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق سبحانه رعاية عبده، ولا يدعه لأفعاله وأوصافه، ويحفظه في كنف حفظه.

٨-مقام المقربين:

إذا تولى الله إنسانا قربه إليه، والمقرب المأخوذ من نفسه الممكن باتخاذ الحظوة والقربة، وقد جعلهم الله أصنافا ثلاثة، فقال: أصحاب اليمين، والمقربين، والسابقين[٦].

---

[١] سنن الترمذي، ٦٦٤/٥.
[٢] نسب الطوسي هذا القول إلى سمنون، (اللمع، ص٨٦).
[٣] اللمع، ص٨٧. الرسالة القشيرية، ص٥٢٤.
[٤] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٧ ب.
[٥] انظر: الرسالة القشيرية، ص٤٣٦. كشف المحجوب، ٤٤٣/٢-٤٤٤. نفحات الأنس، ص١٠-١١.
[٦] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٧ ب.

٩-مقام المشتاقين:

يرى ابن فورك أن المرء إذا ذاق طعم القرب اشتاق، والشوق هيجان قلب المحب إلى المحبوب؛ لأن المشتاق يزداد حركة وقلقا ووجدا، فلم يجد لنفسه راحة[١].

١٠-مقام العارفين:

وهو مقام العاشق، وحقيقة المعرفة عند ابن فورك هي طلوع الحق على الأسرار بلطائف الأنوار، فأعرفهم بذلك أشدهم إقرارا بالعجز عن إدراك عظمته.

ثم يفرق ابن فورك بين المريد والعارف والخائف والمشتاق؛ لأن المريد يطلب ربه بأعماله، والعارف يطلب ربه بأنواره، والخائف يبكي على ذكر النار، والمشتاق يضحك من وصف ما في الجنة، والعارفون هم المتحيرون في عظمة الله تعالى[٢].

وفي السياق ذاته أثبت ابن فورك في كتابه **"الإبانة عن طرق القاصدين"** أقوالا لبعض الصوفية المبكرين، حيث يصور كل واحد منهم جانبا معينا من مناحي المعرفة، بيد أنّ الإمعان في قراءة هذه الأقوال يسوقنا إلى رسم سمات **للمعرفة للصوفية** في الأمور التالية:

أ-ربط ابن فورك بين التوحيد والمعرفة، فنقل تقسيم أحمد بن عطاء للمعرفة[٣]، الذي يقول:«المعرفة معرفتان: معرفة حق ومعرفة حقيقة، فمعرفة الحق معرفة وحدانيته بما أبرز للخلق من أسمائه وصفاته، ومعرفة الحقيقة لا سبيل إليها».

فالنوع الأول من المعرفة يوازي مفهوم التوحيد، عن طريق معرفة الله تعالى من خلال أسمائه وصفاته التي وردت في التنزيل الحكيم، أما معرفة الحقيقة فيعجز الصوفي عن إدراكها.

ب-أشار ابن فورك إلى علامة المعرفة، مثل: المحبة؛ لأن من عرفه أحبه، وأن يرى المرء نفسه في قبضة العزة تجري عليه تصاريف القدرة[٤].

ج-أبان ابن فورك عن الفرق بين العلم والمعرفة، فقد فرق قوم بينهما،

---

(١) انظر: السابق، لوحة ٣٧ ب.
(٢) انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٧ ب.
(٣) اللمع، ص٥٦.
(٤) اللمع، ص٥٧.

فقالوا ضد العلم الجهل، وضد المعرفة النكرة، فإنه قد يعلم الشيء من لا يعرفه، وإن كان لا يعرفه إلا من قد علمه، وأشاروا في الفرق بينهما إلى أن ما يسمى معرفة، فهو الذي يرجع إلى حال العالم إذا استعمل علمه، وعمل بمقتضاه، وبالغ فيه، وإن العلم ما يكون عليه في اعتقاد القلب للدين الحق بالخبر والنظر.

وجمع جامعون بينهما، فقالوا: كل علم معرفة، وكل معرفة علم، وأنه لا يصح أن يعلم الشيء من لا يعرفه غير أن قول القائل معرفة قد صار عند هؤلاء أخص من العلم؛ لأنهم لا يكادون يسمون العالم عارفا إلا إذا كان مستعملا لعلمه، متخصصا بالأحوال الحميدة[1].

وأيضا نجد من المقامات التي اهتم ابن فورك بتأصيلها، ما يلي:

-رضا الله تعالى عن العبد:

ساق ابن فورك عددا من الأقوال التي تبين ماهية رضا الله -عز وجل- عن العبد، نحو توفيقه إياه لما يرضاه، وإرادته له الخير، وأن يكون موافقا للطاعة في الدنيا، متعرضا للكرامة في العقبى[2].

ثم يقول-وفقا لمذهبه الكلامي- :«اعلم أنّ رضا الله ومحبته وذكره عندنا من صفات ذاته، وأن الله تعالى لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت على الإيمان، ساخطا على من يعلم أنه يموت على الكفر، وكذلك لم يزل ذاكرا بالخير من علم أنه يكون من أهل الخير. وكذلك ابتدأ جل وعز بذكر محبته ورضاه، فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[3]، وقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[4] ، فبدأ بذكر محبته؛ لأن محبتهم من محبته، ورضاهم عنه عن رضاه لهم وعنهم»[5].

-الفقر والغنى:

ذكر أبو بكر بن فورك أن الفقر ينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي «فقر الخليقة إلى الله، ومنها الفقر بمعنى عدم الأملاك من عرض الدنيا، ومنها فقر النفس، وهو ما استعاذ منه النبي عليه السلام»[6].

---

[1] انظر: الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٢ أ.
[2] انظر: السابق، لوحة ٦ ب.
[3] سورة البينة، من الآية ٨.
[4] سورة المائدة، من الآية ٥٤.
[5] ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٦ ب، ٧ أ.
[6] السابق، لوحة ٧ ب.

ثم أشار بعد ذلك إلى الفقر الذي تكلم فيه الصوفية وأشاروا إلى فضله، فإنه يُحكى عن الجنيد أنه سئل عن الفقير الصادق، ومتى يكون مستوجبا لدخول الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام فقال: إذا كان هذا الفقير معاملا لله تعالى بقلبه، موافقا له فيما منع حتى يعد الفقر من الله تعالى نعمة عليه يخاف على زوالها، كما يخاف الغني على زوال غناه، وكان صابرا محتسبا باختيار الله له الفقر، صائنا لدينه، كاتما للفقر، مظهرا للإياس من الناس، مستغنيا بربه في فقره، كما قال تعالى في كتابه: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[1]، فإذا كان الفقر بهذه الصفة دخل الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام، ويكفى في القيامة مؤونة الوقوف والحساب[2].

وأما الغنى فينقسم عند أبي بكر بن فورك إلى ثلاثة أقسام[3]، هي: غنى النفس، وهو المطلوب المحمود عند الجميع، والغنى بالمال، وهو موضع الخلاف، والاستغناء بالله تعالى.

وسئل الجنيد أيما أتم الاستغناء بالله تعالى أم الافتقار إليه؟، فقال[4]: الافتقار إليه موجب للغنى به، فإذا صح الافتقار إليه كمل الغنى به، فلا يقال أيهما أتم؛ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بتمام الآخر، ومن صحح الافتقار صحح الغنى.

ب-الأحوال:

عرّف ابن فورك الحال بأنه «ما يتحول فيه العبد، ويتغير به من نوازل قلبه، فإذا صفا تارة قيل له: حال»[5].

ومن أمثلة الأحوال التي تناولها بالشرح:

١-الأنس بالله تعالى:

ذهب أبو بكر بن فورك إلى أن الأنس بالله تعالى يثمر الطمأنينة، وهو ما ذكره في كتابه ﴿ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[6]، وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴾[7]،

---

[1] سورة البقرة، من الآية ٢٧٣.
[2] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٧ ب. وقارن: اللمع، ص٢٩٢.
[3] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٧ ب.
[4] انظر: ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٧ ب. اللمع، ص٢٩١. الرسالة القشيرية، ص٤٥٤.
[5] ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣٩ أ.
[6] سورة الرعد، من الآية ٢٨.
[7] سورة الفجر، آية ٢٧.

وفي قصة إبراهيم عليه السلام ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [١]، وذلك إذا أنس به اطمأن إليه، وهو أن يعتمد عليه، ويثق به، ويسكن إليه، ويستغني به، ويستكفيه في الاستعانة[٢].

٢-اليقين:

اليقين جزء من المعرفة[٣]، وقد ذكر الله تعالى في كتابه اليقين في مواضع على ثلاثة أوجه:[٤] علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين[٥].

وقال عليه السلام:"سلوا الله العفو والعافية واليقين"[٦]، وقال عليه السلام:" رحم الله أخي عيسى لو ازداد يقينا لمشى في الهواء"[٧]، وهذا عند بعض أهل العلم إشارة إلى عروجه، وأن يقينه كان زائدا على يقينه.

أما أصل معنى اليقين فهو المكاشفة[٨]، وذلك يكون على ثلاثة أوجه[٩]: منها مكاشفة العيان بالأبصار يوم القيامة، ومنها مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان في الدنيا، والثالثة: مكاشفة الآيات بإظهار القدرة بالمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء والإجابات.

وليس لزيادات اليقين نهاية، كلما تفهموا وتفقهوا في الدين ازدادوا يقينا على يقين، واليقين أصل جميع الأحوال، وإليه ينتهي جميع الأحوال، ونهاية اليقين على الأفكار، وتحقيق التصديق بالغيب، بإزالة كل شك وريب، بمشاهدة القلوب بصفاء النظر إليه تعالى مع إزالة التعرض ومعارضة التهم[١٠].

والأصل –كما يذكر ابن فورك- في هذا الباب أن اليقين حصول العلم عن شرط انتفاء عوارض الشك، ودواعي الشبه، فإذا اجتمع له الوجوه والمدارك فحصل العلم له من جميعها كان عين اليقين؛ لأن حق الشيء واجب، وخاصته ونهايته[١١].

---

[١] سورة البقرة، من الآية ٢٦٠.
[٢] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٣١ أ، ٣١ ب.
[٣] السابق، لوحة ٢٥ أ.
[٤] السابق، لوحة ٢٧ أ.
[٥] اللمع، ص١٠٢.
[٦] مسند الإمام أحمد بن حنبل، ١٨٥/١.
[٧] اللمع، ص١٠٢.
[٨] السابق، ص١٠٢.
[٩] السابق، ص١٠٢.
[١٠] السابق، ص١٠٣-١٠٤.
[١١] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٧ ب.

٣-المراقبة والمشاهدة:

ذهب ابن فورك إلى أنّ الأصل في المراقبة قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا ﴾[١]، وقوله عليه السلام لما سأله جبريل عليه السلام عن الإحسان، فقال: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[٢].

والمراقب أبدا ناظر إليه في جميع أحواله وسكناته وحركاته يعلم أنه بمرأى منه ومسمع، لا يخفى عليه منه شيء[٣].

أما المشاهدة فإنها ميراث المراقبة، وتلك مشاهدة القلوب، ومكاشفة الغيوب، بأنوار الأسرار في مطالعة الملك الجبار، عند صفائهم من الأدناس والأقذار، وخلوصهم من الأغيار والأضداد، وتلك حالة لطيفة أشار إليها القائل في قوله: كأني أنظر إلى عرش ربي بارزا، وكأني من صفاء المعرفة، وزيادة اليقين، والتحقق بالحال، حتى يصير الغيب له كالمشاهدة لما وجد في لطائف التقريب منه تعالى، وفوائد الشرح لصدره، والتنوير لقلبه حتى يكون كما قال القائل: كأنه ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق زال عنه الغفلات، واستولى على قلبه حكم ما غاب عن عينه كأنه له مشاهد[٤].

٤-الشكر:

ذكر أبو بكر بن فورك أن طبقات الشاكرين ثلاث، منهم من يشكر الله رغبة في ثوابه، ومنهم من يشكره تعالى رهبة من عقابه، ومنهم من يشكر تلذذا بالثناء عليه[٥].

٥-الحكمة ومعناها:

أما معنى الحكمة -كما يذكر ابن فورك- فمنهم من قال: العلم والعمل، ومنهم من قال: فهم القرآن، ومنهم من قال: هو النبوة لتأويل قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾[٦] والأصل في ذلك أن

---

(١) سورة الأحزاب، من الآية ٥٢.
(٢) صحيح البخاري، ٢٧/١.
(٣) الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٦ أ، ٢٦ ب.
(٤) السابق، لوحة ٢٧ أ.
(٥) ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٥ ب.
(٦) سورة البقرة، من الآية ٢٦٩.

كل ما أحكم متى منع من دخول الفساد فيه، فهو حكمة، فكل طاعة لله على شرط الصدق والوفاء والإخلاص حكمة، وأفعال الله تعالى كلها حكمة؛ لأنها وقعت على الوجه الذي أراد وعلم لم تختلف على علمه وإرادته وقوع واقع منها[١].

٦-حسن الظن بالله تعالى:

ذكر ابن فورك أن الأصل أن يكون العبد حسن الظن بالله تعالى بما هو عليه من صفات الرحمة والكرم والجود غير معتمد على ذلك، ولا أثر فيه، وذلك أنه تعالى قال في قصة من اعتمد ذلك وأمن نفسه، وقصر في عمله ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾ [٢]. وروي في الخبر عنه عليه السلام أنه قال: "أنا عند ظن عبدي بي، فليظن بي ما شاء"[٣].

ثم ربط حسن الظن به تعالى بقوة الرجاء؛ لأنه إذا تم رجاؤه حسن ظنه[٤].

فأما قوله: "أنا عند ظن عبدي بي"، فإنما أشار إلى عبد العبودية لا إلى عبد الملك، فإنه لا يضيف إلى نفسه بهذه الخصوصية إلا المؤمنين في سائر الآي والأخبار؛ لقوله تعالى:﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾[٥]، وقال تعالى:﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾[٦]، وإنما أراد بذلك أولياءه المخلصين في طاعته، فأما المقصر في الطاعة والعبادة، المتمني على الله، إذا قال: أنا حسن الظن به تعالى، فليس من جملة ما وصفهم بأنه عبده على التخصيص، فذلك لا يجب أن يقع الاغترار به، وإنما قال: فليظن بي، والأحمق يعتمد ويتمنى على الله [٧].

خامسا- ذكر القلوب وطهارتها:

لما كانت القلوب عند الصوفية هي أداة المعرفة، فإننا ألفينا ابن فورك يصرح بأنّ الله تعالى ذكر القلوب على أوصاف وأنحاء، وذلك من خلال ثلاثة أقسام، هي:[٨]

---

[١] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٣ ب.
[٢] سورة فصلت، آية ٢٣.
[٣] مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٣٩٨/٢٥.
[٤] انظر: الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٥ ب.
[٥] سورة الحجر، آية ٤٢.
[٦] سورة الإنسان، من الآية ٦.
[٧] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ٢٦ أ.
[٨] الإبانة عن طرق القاصدين، لوحة ١٣ أ، ١٣ ب.

أ-القلب المشروح المنور[١]: ويقصد به قلوب المؤمنين المهذبين، الذين ذكرهم الله بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾[٢]، وقال تعالى:﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[٣]، وهذا يسمى القلب المشروح المنور، بتطهير الله له من الكبر والشرك والنفاق والجحد وسائر العوارض التي تعرض فتمنع من رؤية الحق؛ لأن قلوب أهل الحق تنظر إلى ما تورات في الغيوب بأنوار اليقين عند حقائق الأمور، وهو معنى ما قاله علي بن أبي طالب حين سئل: هل نرى ربنا، قال: وكيف نعبد من لم نره، ثم قال: لم تره العيون في الدنيا بكشف العيان، ولكن رأت القلوب حقائق الإيمان، وقال تعالى: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾[٤]، فأثبت الرؤية للقلب في الدنيا. وقال صلى الله عليه وسلم: "اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك"[٥].

ب-القلوب الممتحنة بالتقوى، وهي قلوب الأولياء والأصفياء، كما في قوله :﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ۚ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٣﴾ [٦].

ج-القلوب المفتنة، وهي قلوب الكفار، وذلك مما ذكره في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[٧].

يتبين من خلال هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها ابن فورك أنّ القلب لا العقل هو وسيلة المعرفة وأداتها لدى الصوفية، وأنه متى صفا من العوارض والعوائق التي تمنع من رؤية الحق أصبح مؤهلا للإدراك الذوقي والمعرفة اللادنية، ومحلا للتجلي الإلهي.

---

(١) نوّه أبو بكر الكلاباذي (ت٣٨٠ هـ) بأنّ من أسامي الصوفيّة "النورية"؛ ثم يشرح كيف نور الله قلب "حارثة"، وما هي أوصاف منور القلب؟. [انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٧].

(٢) سورة الزمر، من الآية ٢٢.

(٣) سورة الأنعام، من الآية ١٢٥.

(٤) سورة النجم، الآية ١١.

(٥) صحيح البخاري، ١٧٩٣/٤.

(٦) سورة الحجرات، من الآية ٣.

(٧) سورة المائدة، من الآية ٤١.

خاتمة:

جاء هذا البحث موسومًا بعنوان (**بواكير الفكر الصوفي عند المدرسة الأشعرية: ابن فورك ت٤٠٦ هـ أنموذجا**) للتفتيش والتنقير عن إرهاصات الجانب الصوفي والروحي لدى المدرسة الأشعرية ورجالها الأوائل، كما أنه يُسلط الضوء على جهود ابن فورك الصوفية، وهو أحد أولئك الذين لم يلقوا عناية جديرة بهم في حقل الدراسات الصوفية بسبب الانحصار والتقوقع في دائرة بعض المتصوفة التقليديين الذين كثُر الاهتمام بهم، وتشعبت حولهم الدراسات والبحوث المعاصرة، وقد أبان هذا البحث عن عدد من النتائج، منها:

١. امتاز المذهب الأشعري منذ نشأته على يد أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) بالروح الصوفية، من خلال تلاميذه الذين زاوجوا بين المنهج الكلامي والمسلك الصوفي، وهذا يدل على أنّ بدايات التمازج والتداخل بين المذهب الأشعري والتصوف لم تكن وليدة القرن الخامس الهجري على أيدي أبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وإنما يمكن ردها وإرجاعها إلى فترة زمنية سابقة، أي منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا، على يد الحارث المحاسبي، ثم تطورت على يد أبي الحسن الأشعري وتلاميذه من أعيان المذهب الأشعري.
٢. لقد بدأ الاتصال المتبادل بين الصوفية والأشاعرة قبل ابن فورك بزمن طويل، بيد أنه استطاع أن يحدد -بوضوح- مسار المذهب الأشعري تأييدا للتصوف السني.
٣. كان هدف ابن فورك في دراسته للتصوف نابعًا -من الدرجة الأولى- من رغبته في رسم صورة معتدلة عن التصوف الإسلامي، وهذا ربما يلمح -بصورة غير مباشرة- إلى إصلاح التصوف والدور النهضوي الذي بدأ بعد ذلك على يد أبي القاسم القشيري.
٤. يتبين من تناول ابن فورك للمقامات والأحوال لدى طائفة الصوفية أنها جميعًا مستندة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وصادرة عن سلوك الصوفية المُبكرين، الذين يمثلون التيار الصوفي المعتدل.
٥. كان أبو بكر ابن فورك حريصًا على التقريب بين الاتجاه الكلامي والصوفي في مسألة التوحيد، وفي فهم أبعاده وطبيعته، وهذا يدل دلالة واضحة على انتمائه إلى مدرسة بغداد الصوفية التي يأتي على رأسها الحارث بن أسد المحاسبي.
٦. يغلب على التصوف عند ابن فورك الجانب الأخلاقي، فهو من أهم الجوانب من الناحية العملية الإيجابية.

٧. تشكلُ آراء ابن فورك الصوفية لمحات صوفية حقيقية ونادرة، وتدل على تفرده وإبداعه في "علم التصوف والإشارات"، وأنه لم يكن أصوليا فحسب، بل له آراء صوفية تستحق الإشادة والتقدير، فضلا عن أنني لم أقف على كثيرٍ من هذه الآراء والأقوال الصوفية في بطون كتب التراث الصوفي ومظانه الأساسية الموجودة في المكتبة العربية والإسلامية، مما يُوحي –على أقل تقدير- بأهميتها في سياق الدرس الصوفي وتشكلاته في فترة زمنية مبكرة.

لذا فإنني أوصي -في ختام هذا البحث- بضرورة دراسة تطور الفكر الصوفي ومراحله عند المدرسة الأشعرية ورجالها وأعلامها على مر العصور، موازاة بما تم بحثه في دراسات سابقة عن تطور الفكر العقدي والكلامي لدى هذه المدرسة.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا-المخطوطات:

١. ابن فُورك: أبو بكر محمد بن الحسن (ت٤٠٦هـ)، الإبانة عن طرق القاصدين والكشف عن مناهج السالكين والتوفر إلى عبادة ربّ العالمين، (مخطوط)، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، رقم المخطوط (٣٠٨).

ثانيا-المصادر والمراجع:

١. الإسفراييني: أبو المظفر طاهر بن محمد (ت٤٧١هـ)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وعلق حواشيه: الشيخ محمد زاهد الكوثري، ٢٠١٠، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

٢. الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٣٢٤هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ١٩٥٤، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

٣. الأموي: عماد الدين محمد بن الحسن بن علي (ت٧٦٤هـ)، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، بهامش كتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد لأبي طالب المكي، بيروت: دار صادر.

٤. البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ)، أصول الدين، ط١، ١٩٢٨، استنابول: مطبعة الدولة.

٥. التفتازاني، أبو الوفا (دكتور)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٣، ١٩٧٩، القاهرة: دار الثقافة.

٦. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، الفتوى الحموية الكبرى، دراسة وتحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، ط١، ١٩٩٨، الرياض: دار الصميعي.

٧. الجنيد: أبو القاسم (ت٢٩٧ه)، رسائل الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبد القادر، ١٩٨٨، القاهرة: برعي وجداي.

٨. الحفني: عبد المنعم (دكتور)، الموسوعة الصوفية: أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، ١٩٩٢، القاهرة: دار الرشاد.

٩. ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، ١٩٧٢، بيروت: دار صادر.

١٠. الديلمي: أبو الحسن علي بن محمد (ت٣٨١هـ)، سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي، ترجم الكتاب من الفارسية إلى العربية: د. إبراهيم الدسوقي شتا، ١٩٧٧، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

١١. ــــــــــــــــ، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق: د. حسن الشافعي، د. جوزيف نورمنت بل، ط١، ٢٠٠٧، (القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني).

١٢. الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ٢٠٠١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

١٣. السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (ت٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، ط١، ١٩٦٤، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

١٤. ستيس: ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، ١٩٩٩، القاهرة: مكتبة مدبولي.

١٥. سزكين: فؤاد (دكتور)، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، ١٩٩١، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، المجلد الأول، الجزء الرابع.

١٦. السلمي: أبو عبد الرحمن (ت٤١٢هـ)، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق: د. محمود الطناحي، ١٩٩٩، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٧. السيد: محمد صالح (دكتور)، أصالة علم الكلام، ١٩٨٧، القاهرة: دار الثقافة.

١٨. الشافعي: حسن محمود (دكتور)، فصول في التصوف، ط١، ٢٠٠٨، القاهرة: دار البصائر.

١٩. شرف: محمد جلال (دكتور)، دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، ١٩٩٩، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

٢٠. الشهرستاني: أبو الفتح محمد عبد الكريم (ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، بدون تاريخ، القاهرة: مؤسسة الحلبي.

٢١. صبحي: أحمد محمود (دكتور)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، ط٢، ٢٠٠٦، القاهرة: دار المعارف.

٢٢. ــــــــــــــــ، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، (٢) "الأشاعرة"، ط٥، ١٩٨٥، بيروت: دار النهضة العربية.

٢٣. الطوسي: أبو نصر السراج (ت٣٧٨هـ)، اللمع، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود، ود. طه عبد الباقي سرور، ١٩٦٠، (مصر: دار الكتب الحديثة-بغداد: مكتبة المثنى).
٢٤. عبد الرازق، أحمد جاد (دكتور)، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي، والتحديث الغربي، ١٩٩٥، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٢٥. ابن عساكر الدمشقي: أبو القاسم علي بن الحسن (ت٥٧١هـ)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، ٢٠١٠، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
٢٦. عزام: محفوظ (دكتور)، الأخلاق في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط١، ١٩٨٦، القاهرة: دار الهداية.
٢٧. عفيفي: أبو العلا (دكتور)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ٢٠١٣، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٨. ابن فُورك: أبو بكر محمد بن الحسن (ت٤٠٦هـ)، الحدود في الأصول، قدم له وعلق عليه: محمد السُّليماني، ط١، ١٩٩٩، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٢٩. ــــــــــــــــ، مشكل الأحاديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، ٢٠٠٣، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية.
٣٠. القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان (ت٤٦٥هـ)، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، ١٩٨٩، القاهرة: مؤسسة دار الشعب.
٣١. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت٣٨٠هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشرة وتعليق: أرثر جون أربري، ط٢، ١٩٩٤، القاهرة: مكتبة الخانجي.

٣٢. ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: د. إبراهيم خورشيد، د. عبد الحميد يونس، د. حسن عثمان، ط١، ١٩٨٤، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
٣٣. المحاسبي: أبو عبد الله الحارث بن أسد (ت٢٤٣هـ)، الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر عطا، ط٤، بيروت: دار الكتب العلمية،
٣٤. ــــــــــــــــــــ، العقل وفهم القرآن، تحقيق: د. حسين القوتلي، ط١، ١٩٧١، بيروت: دار الفكر.
٣٥. ــــــــــــــــــــ، المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها، تحقيق: عبد القادر عطا، ط١، ١٩٨٧، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
٣٦. المحمود، عبد الرحمن بن صالح (دكتور)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط١، ١٩٩٥، الرياض: مكتبة الرشد.
٣٧. مدكور: عبد الحميد (دكتور)، نظرات في التصوف الإسلامي، ط١، ٢٠٠١، القاهرة: دار الهاني.
٣٨. ابن الملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي المصري (ت٨٠٤هـ)، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبة، ط٢، ١٩٩٤، القاهرة: مكتبة الخانجي.
٣٩. موسى، جلال عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها، ١٩٨٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
٤٠. النشار: علي سامي (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٩، القاهرة: دار المعارف.
٤١. أبو نعيم الأصفهاني: (أحمد بن عبد الله ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٩٩٦، (القاهرة: مكتبة الخانجي-بيروت: دار الفكر).
٤٢. نيكلسون: رينولد (دكتور)، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، ٢٠١٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٤٣. الهجويري: علي بن عثمان الجلابي (ت٤٦٥هـ)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، ٢٠٠٤، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ثالثا-الرسائل الجامعية:

١. عبد الرجال: أشرف عبد الله، محمد بن فورك وآراؤه الكلامية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، ١٩٩٧، كلية الآداب، جامعة المنيا.