التربية الروحية في فكر ابن قيم الجوزية

ـ مفهومها وأبعادها ـ

د. حسين بوداود ـ جامعة عمار ثليجي ـ الأغواط.

تمهيـد:

اهتمت بعض الدراسات[1] بالفكر التربوي عند ابن قيم الجوزية (691-751هـ/ 1292– 1350م)، وحاولت بعضها التوصل إلى أنه صاحب نظرية تربوية إسلامية، تهتم بالإنسان من كل جوانبه عبر أطوار نموه ومراحل حياته[2]. وإن كان اعتماد تلك الدراسات مركزا، بالأخص، على كتاب (تحفة المودود بأحكام المولود)، فإنه يمكن القول أن أغلب كتب ابن القيم لا تخلو من إشارات وآراء وتوجيهات تربوية. غير أن الأمر في هذا البحث سوف لا يكون منصبا على كل جهود ابن القيم التربوية، إنما سنكتفي بعرض الجانب الروحي من النظرية التربوية عند ابن القيم وذلك لجملة من الأسباب – في اعتقادنا – من أبرزها سببان:

1 – اتساع موضوع التربية مما يحول دون الإحاطة به الأمر الذي يجعله في حاجة إلى دراسة شاملة.

2 – إن النظرية التربوية الإسلامية في عمومها ترتكز أساسا على تربية الروح – وهذا ما يعتقده ابن القيم حسب رأينا – ولكن هذا بدون إهمال للجوانب الأخرى، إيجادا للإنسان الصالح المتوازن[3].

مفهوم التربية الروحية:

قبل تحديد مفهوم التربية الروحية عند ابن القيم، يمكن أن نشير إلى أن أمما وفلسفات قبل الإسلام، عرفت نماذج مختلفة من تربية الروح، كما نجد ذلك مثلا عند الهنديين القدماء، الذين مارسوا رياضات روحية بغية تخليص النفس من قيود البدن وذلك يتوافق مع نزعاتهم وعقائدهم[4]. وهو الأمر الذي نجده تقريبا عند (أفلاطون) (427-347 ق.م)Platon الذي يعتقد أن الجسم مقبرة النفس، وبالتالي، يجب تخليص النفس من الجسد، عن طريق التأمل العقلي[5]. ولقد مارس النصارى رهبانية عابها عليهم القرآن في قوله تعالى: **﴿وَرَهْبَانِيَّةً اِبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾** (الحديد: 37)[6].

ومجمل القول أن تلك الرياضات الروحية عرفت ب(التصوف). هذه الكلمة التي شاعت بين الناس، وأثارت أسئلة وبحوثا وجدلا حول مدلولها. فهل التصوف، إذن، من الصوف أو من الصفاء أو من الصفو؟ أو هي كلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية (صوفيا) التي معناها (الحكمة)[7]؟

تذهب بعض الدراسات أن كلمة (التصوف) ليس لها أثر في القرآن والسنة، ولا في كلام الصحابة والتابعين، وما عرفت في القرن الأول الهجري، وإنما نشأ مصطلح

(التصوف) في القرن الثاني للهجرة فقط[8]. لذلك نجد من يفضل استعمال مصطلحات أخرى، لعلها أقرب إلى الاصطلاح القرآني مثل: (التزكية). هذا المصطلح الذي ورد في مثل قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِينَ رَسُولاً مِنْهُمْ، يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِيهِمْ وَيُعَلِمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾** (الجمعة: 2)[9].

وقريب من ذلك مصطلح (**الإحسان**) الذي ورد في مثل قوله ﷺ، عندما سئل عن الإحسان فأجاب: (**أن تعبد الله، كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك**)[10].. [11]. واستعمل أيضا، (علم الباطن)، على غرار (الفقه)، الذي هو (علم الظاهر)[12].

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن عدم وجود مصطلح (التصوف) عند الرعيل الأول من المسلمين لا يعني عدم وجود ممارسات روحية عندهم، بل وجدت وتمثلت في الزهد، والانقطاع عن حطام الدنيا، والإقبال على الآخرة، وكان هذا الجانب هو أحد جوانب السنة النبوية الشريفة، له أئمته كما للفقه والحديث وعلم القرآن وعلم النحو أئمته[13]. ومع هذه الاختلافات، يمكن القول مع ابن القيم: «الاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»[14].

إلا أن تلك الممارسات الروحية الشرعية تحولت عند الأجيال اللاحقة إلى رياضة روحية وعبادة بدنية شاقة، فيها من الغلو والتنطع، فجاءت المواجيد فاسدة تبعا لذلك[15]. وصار التصوف الإسلامي خاضعا لمذاهب عقائدية، بعد أن تأثر بمصادر شتى، حتى انعدم وجه الاختلاف بينه، وبين رهبانية النصارى، وأفلاطونية اليونان الجديدة، وزرادشتية الفرس، وتصوف الهنود، وتأثر بمصطلحات الفلسفة اليونانية المنقولة عن السريانية[16]، حتى وصل التصوف الإسلامي إلى ابن القيم (في القرن الثامن الهجري) باهتا منحرفا عن أصوله الشرعية.

لكن ماذا كان موقف ابن القيم من (التصوف) على وجه التحديد؟ لعل المتتبع لسيرة ابن القيم ومؤلفاته يتوصل إلى أن ابن القيم «لم يشن ثورة على المتصوفة كالتي شنها شيخه ابن تيميه»[17] ويعتبر مؤلف ابن القيم الضخم (مدارج السالكين)، عرضا وعملا تحليليا ونقديا لكتاب (منازل السائرين) للإمام (أبي إسماعيل الهروي)[18] (الصوفي)، وهو أهم مصدر يعبر عن موقف ابن القيم من (التصوف) و(المتصوفة)[19]. فابن القيم يحدد موقفه أولا من كتاب (الهروي) في حد ذاته، وهذا الموقف مزدوج: فمن جهة يعارض ابن القيم (الهروي ويحمل حملة شعواء ضده، عندما وجده يبتدع مصطلحات، لا تستند إلى الكتاب والسنة مثل: (السكر) و(الفناء) و(التلبس)[20] إذ يقول ابن القيم في هذا الصدد: «شيخ الإسلام الهروي حبيب علينا ولكن الحق أحب إلينا منه»[21]. ومن جهة أخرى، يوافق ابن القيم، الهروي في منازل أخرى من منازل السائرين مثل: (المراقبة) و (الرضى)[22].

أما موقف الإمام ابن القيم من(التصوف) عامة، فإنما يتمثل في الدور الإيجابي الذي قام به، والذي تمثل في«محاولة غسل التصوف مما شابه من أوضار، وتطهيره مما لحق به من انحرافات»[23]. وفي هذا الصدد لخص الدكتور(صبري المتولي)[24]، جملة الانحرافات

التي واجهها ابن القيم، اتجاه موضوع التصوف، في العناصر الآتية اعتمادا على كتاب (مدارج السالكين):

1- فكرة (وحدة الوجود). 2- فكرة (الحلول). 3 – القول بسقوط التكاليف.

4 – التمييز بين الحقيقة والشريعة. 5 – تحكيم (الذوق والكشف و المواجيد) في إدراك المعرفة دون العلم. 6 – التعبد بما لم يشرع الله[25].

ولكن هل يفهم مما سبق أن مواجهة ابن القيم للانحرافات التي حلت بالتصوف هو رفضه للتصوف كلية؟ ما هي المنهجية الصحيحة للتربية الروحية من وجهة نظر ابن القيم وما هي وسائلها؟ وقبل ذلك كله إلى أي مدى يقول ابن القيم بضرورة (التصوف)؟

دواعي وضرورة التربية الروحية:

إن التربية الروحية عند ابن القيم ضرورة بشرية وفريضة شرعية.

فأما من حيث هي ضرورة بشرية، فهي نتيجة حتمية تفرضها طبيعة النفس البشرية ذاتها، «إذ النفس في الأصل جاهلة ظالمة، وقد حصل لها بالجهل والظلم من الخبث، ما يحتاج خروجه إلى السبك والتصفية، فإن خرج في هذه الدار، وإلا في كير جهنم. فإذا هذب العبد ونقي، أذن له في الدخول إلى الجنة»[26].

والتربية الروحية تفترضها طبيعة النفس أيضا، من خلال صفاتها. إذ يجب الترقي بالنفس، من الأمارة بالسوء، عبر اللوامة، إلى المطمئنة. لأن هذه الأخيرة هي غاية كمال النفس وصلاحها[27].

أما كون تربية النفس فريضة شرعية، فلأن ذلك فرض عين، ولا ينوب فيه أحد عن أحد[28].

إن الدراسة المتأنية، لمؤلف ابن القيم (مدارج السالكين)خاصة، توحي بأنه وأستاذه (ابن تيميه) كانا يحتلان مكانة عليا في المعرفة الروحية والذوق الباطني[29]. كما أن ابن القيم على وجه الخصوص، «مارس رياضات روحية عظيمة، وعاش تجربة إيمانية سامية، أفرزت ألوانا من المواجيد الصحيحة، حتى صار من محققي القوم، وأصبح قادرا على كشف مضامين مصطلحاتهم»[30]. وكذلك (ابن تيمية) (ت 728 هـ/1327م) يؤكد على ضرورة (السلوك) قائلا: «أعمال القلوب – والتي قد تسمى المقامات والأحوال – وهي من أصول الإيمان، مثل محبة الله ورسوله والتوكل على الله، وإخلاص الدين له والشكر له والصبر على حكمه والخوف منه والرجاء له وما يتبع ذلك هذه الأعمال واجبة على جميع الخلق»[31].

وسائل التربية الروحية:

إن العبادة، بمفهومها العام في الإسلام، هي الوسيلة الفعالة في تربية الروح[32]، ويدخل في هذا المعنى الذكر والدعاء واجتناب المعاصي، والقيام بالطاعات[33].

فأما بالنسبة إلى (الذكر)، فإن ابن القيم، يذهب إلى أن أهم الذكر على الإطلاق هو قراءة القرآن[34]، وتدبر معانيه. ذلك ل«أن القرآن مادة الهدى، والعلم والخير في القلب،

كما أن الماء مادة النبات»[35]. كما يذهب ابن القيم إلى أن الله دعا عباده لمعرفته بواسطة طريقتين:

- **الأولى**: التأمل في آيات (القرآن). وهي آيات الله المسموعة.
- **والثانية**: النظر في مفعولات الله. وهي آياته المشهودة[36].

وفي هذا المعنى قال الله تعالى: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾** (فصلت: 53). وتفسير ابن القيم لهذه الآية هو: أن القرآن حق، فأخبر الله أنه لا بد من أن يريهم، من آياته المشهودة، ما يبين أن آياته المتلوة حق[37].

والغاية من إنزال القرآن، على ما يرى ابن القيم، ليس مجرد التلاوة بلا فهم ولا تدبر. وإنما هي جمع الفكر على تدبره وتعقله، وذلك لقوله تعالى: **﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾** (ص: 29) «فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته: من تدبر القرآن وإطالة التأمل، وجمع ما فيه من الفكر على معاني آياته، وأسبابها، وغاياتها، وثمارها، ومآل أهلها، وتتل[38] في يده مفاتيح كنوز السعادة والعلوم النافعة، وتثبت قواعد الإيمان في قلبه، وتشييد بنيانه (...) وتوطيد أركانه، وتريه (...) ما لسالكيه، بعد الوصول والقدوم عليه، وقواطع الطريق، وآفاتها، وتعرفه النفس وصفاتها و(...)، وبالجملة تعرف الرب المدعو إليه، وما له من الكرامة إذا قدم عليه»[39].

إن هذا النص يلخص جملة ثمار تدبر القرآن الكريم. ثم يحدد الغاية النهائية من ذلك، والمتمثلة في ربط القلب البشري بخالقه وهي الثمرة الجوهرية من تربية الروح[40].

والتدبر في آيات الله المشهودة يؤدي إلى الغاية نفسها، وذلك على مستويات متعددة: الكون والحياة والإنسان. وفي هذا الصدد نحاول أن نقتبس جملة من النصوص المتفرقة يؤكد ابن القيم من خلالها على هذا المعنى.

يقول ابن قيم الجوزية في كتابه (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل): «هذه الجمادات والحيوانات المختلفة الأشكال، والمقادير والصفات والمنافع والقوى والأغذية، والنباتات التي هي كذلك، من الحكم والمنافع، ما قد أكثرت الأمم في وصفه»[41] وهي من أظهر الدلالات على وجود الخالق ومشيئته[42]. و من أمثلة ذلك «الحكمة من تنقل الشمس، فإنه لو كانت واقعة في موضع واحد لفاتت مصالح العالم، ولما وصل شعاعها إلى كثير من جهات العالم، لأن الجبال والجدران يحجبانها عنها»[43].

وكذلك مجموعات النحل اللواتي: «يأخذن في ابتناء البيوت، على خطوط متساوية، كأنها سكك ومحال، وتبنى بيوتها مسدسة، متساوية الأضلاع، كأنها قرأت كتاب (اقليدس)، حتى عرفت أوفق الأشكال لبيوتها، لأن المطلوب من بناء الدور، هو الوثاقة والسعة والشكل المسدس دون سائر الأشكال (...) إنها محتاجة إلى أن تبني بيوتها من أشكال موصوفة بصفتين:

- إحداهما أن لا تكون زواياها ضيقة حتى لا يبقى الموضع ضيقا معطلا.

- الثانية أن تكون تلك البيوت مشكلة بأشكال، إذا انضم بعضها إلى بعض وامتلأت العرصة فلا يبقى منها ضائعا (...)، فهداها سبحانه على بناء بيوتها على هذا الشكل، من غير مسطرة ولا آلة ولا مثال يحتذى عليه»[44].

ويقول ابن القيم في كتابه (مفتاح دار السعادة): «ثم تأمل الحكمة الإلهية في إخراج الأوقات والثمار والحبوب والفواكه، متلاحقة شيئا بعد شيء، متتابعة، ولم يخلقها جملة واحدة، فإنها لو خلقت كذلك على وجه الأرض، ولم تكن نبتت على هذه السوق والأغصان، لدخل الخلل وفاتت المصالح»[45].

ويقول في (شفاء العليل): «ويأتي الأعضاء كالكبد للقلب في إعداد الغذاء، والقلب للرئة، والرئة للقلب، في إعداد الهواء وإصلاحه، فالأعضاء موجودة في الشخص، إذا تأملتها، وتأملت أفعالها ومنافعها (...) علمت علما يقينا أن ذلك صادر عن خالق واحد»[46].

ويضيف ابن القيم، في كتابه (طريق الهجرتين) قائلا: «وكذلك النفس، فما يحصل لها من شر فهو منها ومن طبيعتها، ولوازم نقصها، وما حصل لها من خير فهو من فضل الله ورحمته (..) والإنسان جاهل بالضرورة كما قال الله تعالى: **﴿وَحَمَلَهَا اَلْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾** (الأحزاب: 72) (...) وتأمل أول نقص دخل على أبي البشر وسرى إلى أولاده، كيف كان من عدم العلم والعزم. قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾** (طه: 115) (...) وألهم مبدأ الإرادة، فالنفس لا تكون إلا مريدة عاملة، فإن لم توفق للإرادة الصالحة، وإلا وقعت في الإرادة الفاسدة والعمل الضار. قال تعالى: **﴿إِنَّ اَلْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ اَلْخَيْرُ مَنُوعًا إِلاَّ اَلْمُصَلِّينَ﴾** (المعارج: 19-22)»[47]. «فإذا تفكر الإنسان في نفسه استنارت له آيات الربوبية، وسطعت له أنوار اليقين، واضمحلت عنه غمرات الشك والريب، وانقشعت عنه ظلمات الجهل، فإذا نظر في نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمات، وأدلة التوحيد على ربه ناطقات»[48].

إن هذه النصوص، وغيرها كثير من النصوص المبثوثة في مؤلفات ابن القيم، دعوة صريحة إلى التأمل في شتى مجالات الخلق، في الآفاق وفي النفس، فهي بمثابة الجولات التي يقوم بها العقل، فيتوصل عن طريق الاستدلال إلى التوحيد. وعلى حد تعبير (أبي الوليد ابن رشد) (ت595هـ/1198م): «إن الموجودات إنما تدل على الصانع، لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[49].

إلا أن المعرفة الحاصلة من جراء ذلك، ليست غاية في حد ذاتها، إنما هي وسيلة تفضي إلى ربط الروح بخالقها، فيكون ذلك كله أداة تربوية فعالة.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نستشف من تلك النصوص التوجيه الإسلامي إلى البحث العلمي الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة، تجاوزا للنظر الفلسفي التجريدي عند اليونان[50].

وأخيرا نلمس في تلك النصوص تأكيدا على التفسير الغائي، وضرورته من خلال لفت الانتباه إلى حكم الله في الخلق، والدقة، والنظام، وهذا يعتبر دحضا للمذهب الآلي القائل بالمصادفة.

وبهذه الصورة التي يرسمها ابن القيم، يلتقي العقل بالروح، فيصير الفكر أداة تربوية فعالة، من أجل الرقي بها مما يعيقها عن السمو.

ولكن هذا التأمل العقلي الذي يدعو إليه ابن القيم، ليس على الطريقة الأفلاطونية، وإنما هو تأمل على المنهج الإسلامي، الذي يدعو إليه القرآن، مرتبط بمصادر التلقي الإسلامية، القرآن والسنة، خاصة، من حيث هي ضوابط شرعية، توجه العقل إلى مجال تفكيره، من جهة وتحدد هذا المجال من أجل الحيلولة دون ضلاله من جهة ثانية[51].

بعد محاولتنا لتبيان دور القرآن في التربية الروحية، من حيث هو أفضل (ذكر) من خلال ابن القيم سنحاول أن نبحث في نوع آخر من (الذكر)، ويتمثل ذلك في جملة أذكار وأوراد اليوم والليلة التي أمر بها الرسول ﷺ، وكان يمارسها، إذ كان عليه السلام يذكر الله في كل أحيانه[52].

ففي كتاب (طريق الهجرتين) نجد فصلا يتبع فيه ابن القيم وضعية السالك إلى الله، منذ أن يستيقظ، وكيفية الأوراد والعبادات التي يقوم بها. فبعد أن يحمد العبد الله أن أحياه بعد أن أماته «يقوم إلى الوضوء بقلب حاضر، مستصحب لما فيه، ثم يصلي ما كتب الله له، صلاة محب، ناصح محبوبه، متذلل، منكسر بين يديه (. . .) ويرى أن قرة عينه وحياة قلبه ولذته وسروره في تلك الصلاة فإذا فرغ من صلاة الصبح أقبل بكليته على ذكر الله، والتوجه إليه بالأذكار التي شرعت أول النهار فيجعلها وردا لا يخل بها أبدا، ثم يزيد عليها من الأذكار الفاضلة، وقراءة القرآن حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت، فإن شاء صلى ركعتي الضحى، وزاد ما شاء، وإن شاء قام من غير ركوع، ثم يذهب متضرعا إلى ربه، سائلا له أن يكون ضامنا عليه، متصرفا في مرضاته بقية يومه»[53].

فكمال عبودية العبد – كما يرى ابن القيم – إنما تتمثل في موافقته لربه في محبته ما أحب وبذل الجهد في فعله، وكراهته ما كره وبذل الجهد في تركه. وهذا إنما يكون للنفس المطمئنة لا للأمارة ولا للوامة[54]. ويتأسف ابن القيم ويتحسر على من فاتته فرصة ذكر الله قائلا: « كيف ينقضي الزمان، ويفوت العمر، والقلب محجوب، ما شم لهذا رائحة وخرج من الدنيا، كما دخل إليها، وما ذاق أطيب ما فيها، (...) فكانت حياته عجزا، وموته كمدا، ومعاده حسرة وأسفا»[55].

وفي إرشاد ابن القيم إلى هذا الأسلوب السهل في (الذكر)[56]، كوسيلة من وسائل التربية الروحية، عودة به إلى المنابع الأولى الصافية، إلى الجيل الأول من المسلمين، كيف كان يفهم ذلك من جهة، ومن جهة أخرى، هو رد على ما ابتدعته بعض الفرق الصوفية، من أذكار غير مشروعة حتى ذهب «بعضهم إلى أن الذكر بالاسم المفرد هو (الله الله)، أفضل من الذكر بالجملة المركبة كقوله: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر)

وهذا فاسد مبني على فاسد، فإن الذكر بالاسم الفرد غير مشروع أصلا ولا مفيد في شيء. وبالغ بعضهم في ذلك حتى قال: إن الذكر بالاسم المضمر أفضل من الذكر بالاسم الظاهر، فالذكر بقوله (هو هو) أفضل من الذكر بقوله (الله الله)، وكل هذا من أنواع الهوس والخيالات الباطلة المفضية بأهلها إلى أنواع من الضلالات»[57].

كيفية التربية الروحية ومراحلها:

إن تحقيق أهداف التربية الروحية لا تتأتى إلا من خلال المتابعة الدائمة للنفس، عن طريق محاسبتها، ومراقبتها، ومجاهدتها، وذلك لا يتم بطريقة تلقائية، إنما يتطلب منهجية دقيقة ذات خطوات ومراحل محددة. كل مرحلة تؤدي للمرحلة التي تليها، وكل خطوة تالية تتوقف على التي سبقتها. ولذا نجد ابن القيم يضع لمجاهدة النفس مراحل أربعة:

إحداها: أن يجاهدها على تعلم الهدى، ودين الحق، الذي لا فلاح لها ولا سعادة في معاشها ومعادها إلا به، ومتى فاتها علمه شقيت في الدارين.

الثانية: أن يجاهدها على العمل به، بعد علمه، وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها.

الثالثة: أن يجاهدها على الدعوة إليه، وتعليمه ما لا يعلمه، وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله من الهدى و البينات، ولا ينفعه علمه ولا ينجيه من عذاب الله.

الرابعة: أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله، وأذى الخلق، ويتحمل ذلك كله لله.

فإذا استكمل هذه المراتب الأربع صار من الربانيين، فإن السلف مجمعون على أن العالم لا يستحق أن يسمى ربانيا حتى يعرف الحق، وعمل به ويعلمه، فمن علم وعلّم يدعى عظيما في ملكوت السماوات»[58].

ويوضح ابن القيم في موضع آخر حقيقة العلم الذي يقصده في نصه السابق، والذي تنال به السعادة، إنه العلم الذي جاء به رسول الله ﷺ، ودعا إليه الأمة، وكان عليه هو وأصحابه من بعده، ومن اتبعهم على منهجهم وآثارهم[59].

إن هذا العلم هو العلم الشرعي، الذي هو ضرورة للتربية الروحية. مما نستنتج معه، الطابع العقدي الذي تتسم به التربية الإسلامية، كشأن أي نظرية تربوية. ويتجلى الجانب العقدي، في النظرية التربوية عند ابن القيم – ذات الطابع الإسلامي – في الأصل الميتافيزيقي (الغيبي) للروح. فما دامت الروح مخلوقة، ومصدرها علوي، من حيث أن الله خالقها، فإن هذا الخالق هو أعلم بما ينفعها، وما يضرها، وبالتالي ما وصف لها من علاج هو أصلح لها.

كما يمكن أن نستنتج من النص السابق، أن طلب العلم الشرعي، في رأي ابن القيم، هو أول خطوة وقاعدة أساسية، تستمد منها النظرية التربوية مبادئها، ومناهجها، وأهدافها.

أما المرحلة الثانية، فهي (العلم بالعمل). إذ يمثل العلم (النظرية). ويمثل العمل (التطبيق) لهذه النظرية، وعليه لا جدوى من أي نظرية غير مجسدة.

وهكذا نجد أن مفهوم العمل الصالح في الإسلام، مفهوم شاسع، يستغرق كل جوانب نشاط الإنسان، وهو يعد بذلك عبادة في مفهومها العام. غير أن العلم والعمل بالنسبة لابن القيم، لا يمثلان إلا نصف الطريق، في محاولة تربية النفس وأما نصف الطريق الآخر، فهو تبليغ العلم للآخرين، حتى يعم الخير والصلاح للمجتمع. إلا أن استجابة أفراد المجتمع –كما يرى ابن القيم– ليست بالأمر الهين فـ«الناس لهم إرادات وتصورات، فيطلبون منه أن يوافقهم عليها، فإن لم يوافقهم آذوه وعذبوه»[60]. وفي هذا إشارة إلى إلزامية الظاهرة الاجتماعية، كما يذهب إلى ذلك (إميل دور كايم) Imille urkeim (ت 1917م)[61] في عصرنا.

ولكن ابن القيم، لا يذهب إلى القول بوجود (قسر اجتماعي) سالب لإرادة الفرد، لأنه دعا إلى الصبر على العدوان عندما قال: «ثم تكون له العافية في الدنيا والآخر، كما كان للرسل واتباعهم (...) ومن ابتلى، من العلماء والعباد، وصالحي الولاة، والتجار وغيرهم»[62]، وهكذا يتحمل العبد الألم العاجل، تجنبا للألم الآجل[63].

وأقرب نموذج لابن القيم في هذا المجال، هو أستاذه ابن تيميه. فرغم الضغوط الاجتماعية التي تلقاها ابن تيميه في عصره، من طرف أعدائه، ومعارضيه، فإن ردود أفعاله كانت طيبة. فهو لم ينتقم لنفسه من أعدائه. يموت أحدهم، فيذهب ليعزي أهله[64]. ويلتمس العذر لبعضهم عند السلطان فيتعجبوا منه[65].

ونستنتج من كل ما سبق، أن التربية الروحية الإسلامية، كما يتصورها ابن القيم، ليست غاية، على عكس ما تصورتها بعض الفرق الصوفية الإسلامية. التي حصرت بذلك الإسلام في مجال ضيق. إنما التربية الروحية وسيلة، ولكنها وسيلة فعالة، تحقق جملة من الأبعاد – على ما نرى -:

1 – **بعد عقيدي (إيديولوجي)**: يتعلق بالدين الإسلامي في حد ذاته من حيث هو (رسالة ربانية)، يجب على اتباعها تبليغها، وفي هذا الصدد يقول ابن القيم: «ولما كان جهاد أعداء الله، في الخارج، فرعا عن جهاد العبد نفسه، في ذات الله (...) كان جهاد النفس مقدما على جهاد العدو في الخارج، وأصلا له»[66].

2 – **بعد سيكولوجي**: إن التربية الروحية، نجاة للفرد حتى لا يمزقه القلق، وتبعثره الوساوس لقوله تعالى: ﴿**أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد: 28). ومن هنا كان الإسلام حريصا على بناء النفس الإنسانية بناءا سليما. وهذا يتوافق تماما مع فطرتها ن من حيث أن خالقها أعلم بها.

3 – **بعد اجتماعي**: إن البناء الاجتماعي لا يتم إلا على أساس البناء السليم للأفراد، والذين يمثلون اللبنات الأولى لهذا البناء. وإن أي تغيير يرجى، إنما يجب أن تكون منطلقاته نفسية، وفي هذا المعنى جاء في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ (الرعد: 11). «فالعلاقة الروحية بين الله، وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها، تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان»[67]. أو بعبارة أخرى«العلاقة

الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع، هي في الواقع ظل العلاقة الروحية»[68] بين الإنسان وربه.

4 – **بعد حضاري**: وهو ما يجب أن يصبو إليه الإنسان في حياته، وإذا كانت الحضارة الأوروبية المعاصرة تعاني من خلل، فذلك لأنها لم تفلح في سد النقص السيكولوجي لأفرادها، كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف (الكسيس كاريل)[69]. لقد صار من أبرز ملامح هذه الحضارة القلق على المستقبل والخواء الروحي. وظهرت آثار ذلك في صورة الأمراض العصبية والعقلية والنفسية، والعته والجنون والشذوذ والانحراف والجريمة[70].

أما الحضارة الإسلامية فقد «خرجت من عمق النفوس، كقوة دافعة إلى سطح الأرض، تنتشر أفقيا من شاطئ الأطلنطي، إلى حدود الصين (...) حتى إذا ما وهنت عنها قوى الروح، وجدناها تخلد إلى الأرض شيئا فشيئا»[71].

ومن أجل هذا كله كانت تربية الروح هي القاعدة التي يقيم عليها الإسلام بناءه كله، تشريعاته وتنظيماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخلقية والفكرية[72].

إلا أن ذلك بدوره لا يتأتى إلا من خلال العمل الجاد والمستمر لمعرفة النفس البشرية، وذلك باكتشاف القوانين التي تتحكم في سيرورتها.

الهوامش:

(1) انظر مثلا: دراسة: عبد الرحمن النحلاوي: ابن قيم الجوزية: دراسات موضوعية، تحليلية، تربوية، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1411-1991 م، وانظر أيضا: دراسة د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ط1، القاهرة، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1983 م، الفصل الثالث، تحت عنوان: ابن قيم الجوزية: (التربية تبدأ منذ الولادة)، ص85-128.
(2) د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية، ص87.
(3) انظر: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ط7، بيروت، دار الشروق، ج1، ص27-29.
(4) انظر: حنا الفاخوري: و د/ خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، مؤسسة بدران للطباعة والنشر (بدون تاريخ) ص21-22.
(5) انظر: ا انظر: د/ محمد مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط: 2، بيروت-باريس: منشورات عويدات1981، ص135.
(6) أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404-1984 م، ص7. وانظر أيضا ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1967 م، المجلد الأول (علم التصوف)، ص863 ن وأيضا:
Henry corbin: Histoire de la philosophie islamique galli. mand. page 262 – 263
(7) انظر: الندوي: ربانية لا رهبانية، ص8.
(8) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(9) الندوي: ربانية لا رهبانية، ص8.
(10) الحديث متفق عليه.
(11) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(12) المرجع نفسه، ص10.

(13) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم، ط، 1986، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ص271-273.
(14) ابن القيم: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقهي. بيروت: دار الفكر(ب ت)، ج3، ص306.
(15) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص273.
(16) صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص274.
(17) المرجع نفسه، ص37.
(18) هو عبد الله محمد الأنصاري: ولد في قهندز من أعمال هراة عام 396هـ – 1005 م، وتوفى عام 481هـ – 1089 م، من مؤلفاته، ذم الكلام وأهله – طبقات الصوفية – ومنازل السائرين، الذي يعتبر ابن القيم أحد شراحه، بالإضافة إلى اللخمي (ت 680هـ) والقشاني (ت 720هـ) والفاركاوي (ت 795 هـ) (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط1، بيروت، دار الطليعة ن 1987م.
(19) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص377.
(20) المرجع نفسه، ص38.
(21) ابن القيم: مدارج السالكين، ج3، ص292.
(22) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص319.
(23) المرجع نفسه: ص38.
(24) هذا من خلال الدراسة التي نال بها شهادة الدكتوراه بعنوان: (منهج أهل السنة في التفسير، دراسة موضوعية حول مجهودات ابن القيم التفسيرية).
(25) انظر: صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص38-39.
(26) ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد حققه شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوطي، ط6، مؤسسة الرسالة – مكتبة المنار الإسلامية 1404 هـ – 1984 م، ج3، ص18.
(27) ابن القيم: الروح، حققه وعلق عليه، عارف الحاج، ط1، 1408 هـ– 1988 م، بيروت، دار إحياء العلوم (ب ت)، ص403.
(28) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص12.
(29) أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، ص74.
(30) صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص ص37-38.
(31) ابن تيميه: مجموع فتاوى ابن تيميه، الرباط، مكتبة المعارف (بدون تاريخ)، المجلد العاشر، ص ص5-6.
(32) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص63.
(33) ابن القيم: فضائل الذكر والدعاء، الجزائر، دار الشهاب (بدون تاريخ)، ص52.
(34) جاء في القرآن تسمية (القرآن) بالذكر في مثل قوله تعالى: ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ سورة الأنبياء، الآية 50، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ سورة القلم، الآية 52. (انظر: ابن القيم مفتاح دار السعادة و منشورات ولاية العلم و الإرادة. بيروت: دار الكتب العلمية (بدون تاريخ). ج1، ص43
(35) ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، دار التراث(ب ت)، ج1، ص110.
(36) ابن القيم: الفوائد. القاهرة: دار مصر للطباعة (بدون تاريخ). ، ص20.
(37) ابن القيم: الفوائد، ص21.
(38) تتل: وضع.
(39) ابن القيم: مدارج السالكين، ج1، ص451-452.
(40) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص42.
(41) ابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ط1، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة 1323هـ، ص231.
(42) ابن القيم: المصدر نفسه، ص232.

(43) المصدر نفسه، ص234.
(44) المصدر نفسه، ص67.
(45) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج1، ص244.
(46) ابن القيم: شفاء العليل، ص233.
(47) ابن القيم: ابن القيم: طريق الهجرتين و باب السعادتين. الجزائر: دار الضياء قسنطينة- دار القصر البليدة(ب ت)، ص112-113.
(48) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج1، ص382.
(49) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق د/ أبو عمران الشيخ وأ/ جلول البدوي: الجزائر، ش. و. ن. ت. 1982م، ص24.
(50) انظر بهذا الصدد: د/ محمد مرحبا: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ط3، الجزائر، م. و. ك. بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1988-1989م، ص37.
(51) انظر: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص ص 82-83.
(52) انظر: ابن القيم: زاد المعاد، ج2، ص365 وما بعدها.
(53) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص321-325.
(54) المصدر نفسه، ص227.
(55) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(56) المصدر نفسه، ص233.
(57) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص360.
(58) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص10.
(59) ابن القيم: الفوائد، ص102.
(60) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص15.
(61) انظر: إميل دور كايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، الجزائر ن موفم للنشر 1990م، ص41 وما بعدها.
(62) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص16.
(63) المصدر نفسه، ص16-17
(64) يقول ابن القيم: (وجئت يوما مبشرا له، بموت أكبر أعدائه، وأشهدهم عداوة وأذى له، فنهرني، وتنكر لي واسترجع. ثم قام من فوره إلى بيت أهله فعزاهم، وقال: إني لكم مكانه، ولا يكون لكم أمر تحتاجون فيه إلى مساعدة إلا ساعدتكم فيه). (انظر: مدارج السالكين، ج2، ص345).
(65) قد مدحه القاضي ابن مخلوف المالكي الذي كان من أشد معارضي شيخ الإسلام ابن تيميه، ومنافسيه، بقوله: ما رأيت كريما واسع الصدر مثل ابن تيميه، فقد أثرنا الدولة ضده، ولكنه عفا عنا بعد المقدرة، حتى دافع عن أنفسنا وقام بحمايتنا.
(انظر: الندوي: ربانية لا رهبانية، ص85-86).
(66) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص6.
(67) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين: بيروت، دار الفكر (بدون تاريخ)، ص52
(68) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(69) انظر مثلا.Alexis carrel: l homme cet inconnu , paris plon 1935 p 76-77:
(70) انظر: سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ط8، بيروت، دار الشروق، 1403هـ – 1983م، ص124
(71) مالك ابن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر كمال مسقاوي، وعبد الصبور شاهين: بيروت، دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص53.
(72) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1؟