## الفصل الرابع

## الظاهر والباطن أو الفقه الصوفي

### عمق النظرة وجديتها

مَنْ منا ينكر أن في الإنسان باطنًا هو القلب والأفئدة، وظاهرًا هو الحواس؟ ومن يستطيع أن يُكذِّب أنَّ الإنسان يحوي سرًّا وعلنًا وخفاءً وجهرًا؟

ولا مراء في أنَّ كل فرد له بالنسبة للآخرين ظاهر يرونه وباطن يدق عنهم، وللنفس صوتها الخفي وصوتها المسموع، ولها دوافعها النفسية الداخلية وأفعالها الأخلاقية الخارجية.

والعالم قسمان: **عالم الغيب** أو الملكوت **وعالم الملك أو الشهادة**، والعلل والأسرار والنواميس خبيئة وراء الظواهر تحتاج إلى من ينقب عنها، ومهما بالغ الحسيون في الاعتماد على المادة والتجربة إلا أنهم يفسحون أيضا للحدس الباطني مجالاً للعبور من الملاحظات الخارجية إلى الفرض التفسيري الذي هو تصور باطني يكشف عن خفايا التجربة أو الربط بين الظواهر.

فالنظرة الصحيحة هي التي تتجاوز سطح الماء أو غياب الظاهر؛ للتعرف على الكنوز وخفايا الباطن، وهو التي توقن أن للدين جانبًا باطنيًّا تصديقيًّا وآخر عمليًا ظاهريًا، وأنَّ الإسلام اهتم بتربية الجوارح والأخلاق الظاهرة والأعمال الشرعية التي يقوم بها البدن، كما أعطى قدرًا كبيرًا للقلب وللضمير والإرادة وفاضت الآيات والأحاديث بالأعمال المنوطة بالقلب من رضا وصبر وخوف ورجاء وشكر، وبالأعمال المتعلقة بالظاهر من عبادات وجهاد.

وقد تحدَّث القرآن عن السر بمعنى ما استكن في القلب، وعن العلن بمعنى ما بدا على الجوارح فقال سبحانه ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾

[النحل:١٩] ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾[التغابن:٤] وأحيانًا يستخدم السر بمعنى الإخفاء عن الأعين والعلن بمعنى الظهور أمام رؤية الناس ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة:٢٧٣].

وبنفس هذا المعنى جاءت اللفظة في الآية (٢٢الرعد، ٧٥النحل) كما ذكرت في مقابل الإبداء (٧٧ يوسف) وتكررت ألفاظ النجوى والإخفاء والكِنّ في مقابل الإعلان والإظهار مما لا يخفى مع كل هذا على ذي لب أنَّ الإسرار وما في معناه عملٌ نفسي ونشاط داخلي،وليس المراد به صمت النفس صمتًا لا عقد فيه أو صمتًا يرادف الخلو وإلا ما تعلق به العلم بالإثابة أو العقاب.

وتبعًا لهذا فقد أجمع المفسرون لمثل هذه الآيات على أنَّ للإنسان أعمالاً مستكنة في الصدور كالنيات والسرائر يعلمها الحق بكليتها وجزئياتها لا يخفى عليه منها شيء كما يعلم ما تبديه الظواهر من سائر الأعمال والطاعات والأخلاق[1].

ويقول رسول الله مبينًا معاملة الحق للعبد: «**السر بالسر والعلانية بالعلانية**» وفي بعض الأحيان يستعمل لفظة جوَّانية وبرَّانية فيقول: «**من أصلح جوانيته أصلح الله برانيته**» مثلما نجد ذلك في أقوال سلمان الفارسي، وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وفي أقوال الربيع بن خيثم، وسعيد بن المسيب، ومطرف بن عبد الله، ومسلم بن يسار، وأبي حازم، فالتأمل السريع والنظر الخاطف يُدرِكان بجلاء شمول القرآن والحديث وتعرض السلف لكل الجوانب الإنسانية الداخلية والخارجية، ولعمري فهي النظرة التي تتفق مع طبائع الإنسان والأشياء.

---

(١) تفسير الفخر ج٨ : ١٦٠، وابن كثير ج٨: ٢٣٨،ج٦: ٢١٨، ٢٦١، وأبي السعود هامش الفخر ج٨: ٣٨٣.

## الصبغة العامة للنظرة الصوفية

اقتصر الصحابة والتابعون وتابعوهم من الزهاد على لفت النظر إلى الظاهر والباطن، وتوجيه العناية إلى إصلاحهما بالعلم والعمل، وكذا الصوفية فإنهم كانوا أوفياء للنصوص لفظًا وعملاً ومعاية، وقد تشربوا أقوال السابقين، وانتفعوا بنصائحهم في هذا المجال الذي نحن بصدده والحديث عنه حتى نبتت في قلوبهم جذور المعرفة وسمت سيقانها، وكان لهم مع الأصول التي ورثوها من الكتاب والسنة.

ومع مواعظ السلف أعمال عقلية تجلت في دقة التحليل والتقسيم والتصنيف، وفي قوة الربط بين كل قسم وسببه أو منبعه، وفي الشروح والتفاسير التي تعلقت بما حللوه، وفي كثرة الاستنباطات القلبية التي تشبه الفهوم العقلية التي يتوصل إليها رجال الظاهر بأدواتهم الحسية ومداركهم العقلية، مع العلم بأن هذه التحاليل أو الاستنباطات لم تكن خالية من النفحة العاطفية والذوقية القائمة على الرقة والتصفية، والمفعمة بالشعور الروحي العميق الوارد عن طريق المن والجود والعطاء الرباني.

ونستطيع أن نتصور خط الصوفية من البداية، وهو الخط الذي يبدأ من الشرع ويتجه إلى وجهتين:

**وجهة داخلية:** تعمد إلى إصلاح القلب.

**وطرف خارجي:** يبدو من تربية الجوارح وإعدادها عن طريق العبادات والمعاملات والأخلاق الإسلامية، ومهمة الصوفي هي أن يجمع الطرفين معًا في اتجاه صادق مخلص نحو الله، وفي تجرد كامل عما سواه، حال كونه صاعدًا من داخله وخارجه إلى ما فوقه، مستعطفًا مستحديًا إشراقات ربه وإلهاماته،

وعطايـــاه، وهو خط تمتزج فيه الأوامر الشرعية المتعلقة بالظاهر والباطن مَعًا مَعَ عواطف الإنسان ومشاعره، وهاتان السمتان تلازمان الصوفي عندما يعرض لكل جانـــب من جوانب المشكلة سواء منها ما يتصل بالمعنى، أو بالربط بين الشريعة والحقيقة، أو بالفهوم الخاصة بالعبادات، أو بالتأويل للنصوص.

## الظاهر والباطن

الشـــيء الظاهـــر في اللغة: هو الذي بان ووضح، والباطن: هو داخل كل شـــيء، فـــبطن الوادي داخله، وبَطُنَ الأمرِ عُرِفَ ما في جوانيته، وهما من أسماء الأضداد لغة فقط[1]، وعندما يعرفهما الصوفية يجعلونهما موسومين بسمات علمية عرفانـــية، ويفْصلون بينهما من حيث طبيعة الإدراك وأداته، والعلوم المحصلة لكل منهما، فيرى الخرَّاز أنَّ للأولياء لسانين: لسانًا في الباطن يُعَرِّفُهم صنع الصانع في المصنوع، ولسانًا في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين.

فلســـان الظاهر يكلم أجسامهم، ولسان الباطن يناجي أرواحهم[2] والأول متَّجه إلى اللـــه ساكنٌ معه، متطلع إليه لا يفشي سرًّا، ولا ينظر إلى غيره من أهل أو مـــال أو ولد أو خلق، وينال به العارف علوم الدراية، ويرتبط بالإيمان ارتباطًا كـــبيرًا، ويـــثمر لنا علوم اليقين، والإخلاص والمعرفة والتوكل، والمحبة، والإنابة، والـــتقوى، إلى آخر ما يتعلق بالقلب من مقام أو حال، ولا يخفى أن عين القلب هـــي الْمُدرِكـــةُ لكل العلوم الباطنية بنور ربِّها، كما ذهب إلى ذلك الطوسي والجيلاني.

أمـــا اللسان الثاني فيكلم الجسد بالحس والعقل، أو يسوس الظاهر بمكاسب الإدراك الحسي والعقلي، وهو واقف مع الشرع والأسباب، ويتحرك بالاجتهاد،

---

(١) طبقات السلمي: ٥٤.

(٢) نفس المرجع السابق.

ويعمل في ميدان علم الرواية أو الحديث والأحكام الظاهرة، وينظر إلى مصالح البدن والأولاد ومن تلزمه نفقته في الدنيا[1].

ولكل من اللسانين أيضًا علم وفقه، وبيانٌ وفهمٌ، وحقيقةٌ وحدٌّ، ولا يخلو كل منهما من الجانب العملي والعلمي، كما لا يخفى ما في هذا الأسلوب الصوفي من تقسيم وتفريع مُشبعين بالعاطفة والذوق، وإلى اللسانين معًا جاء قوله سبحانه: ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[لقمان:٢٠]، والظاهرة منها ما هو مادي كالرزق والأولاد، والصحة وكمال الخلق ومنها ما ليس ماديًا كالتوفيق إلى الطاعات، والقيام بفرائض الإسلام ونسكه- والباطنة كالهدايا القلبية بالشرح والقذف وإنارة البصيرة، وبث اليقين، والعلم بالله، والتعرف على حقائقِ وأسرار الأشياء[2].

وكما بين الله النعم الظاهرة والباطنة فقد حذّر من الآثام بنوعيها فقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾[الأنعام: ١٥١] وكذلك جاء النهي عنهما في الآية٣٣ -من سورة الأعراف والآية ١٢٠ من سورة الأنعام، والسيئات الظاهرة كالسرقة والزنى والربا وغيرها، والباطنة كالحقد والبغض والشحناء والكبر والضجر وغيرها من آفات القلب، وهما المرادان في قوله ﷺ: «**لا أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن**».

ومع إشارة القرآن والسنة الواضحة إلى الظاهر والباطن بنوعيهما، واعتناق الصوفية واهتمامهم بهما إلا أنه يُراعَي أن روح الدين تحض على العمل بصورة أكثر، بينما يعتني الصوفية بالجانب العرفاني، ومع كلٍّ فهما يلتقيان معًا عندما ندرك يقينًا أن العمل بالشرع والتمسك بالدين **هما طريق الصوفي للوصول إلى**

---

(١) أبو نصر الطوسي: اللمع: ٤٣، ٤٤ والفتح الرباني للجيلاني: ٢٦ والغنية له: ج١: ١٢٨.

(٢) تفسير القرطبي ٥١٥٥-٥١٥٦، ٢٥١٠ وابن كثير : ٢١٨: ٢٦١ ج٢، ٣١٦: ٣٥٦، ٣٥٧.

معارفه الذوقية كما التقيا عند أبي هريرة في قوله: حفظت من رسول الله وعاءين فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته قُطِع هذا البلعوم.

## تقديم الباطن وإعلاء شأنه

كثيرًا ما يصادف الباحث حين ينظر في العلاقة بين الباطن والظاهر مشكلة تبدو عويصة وغامضة، وتطفو على السطح حينما نسأل الصوفية أيهما مقدم رتبةً وأصالةً: الباطن أم الظاهر؟ وترد أقوالهم حينًا تقودنا إلى الاعتقاد بأن الباطن مقدم وحينًا آخر تدل على تلازمها، وعلى أن علوم الباطن لا تنال إلا بالسلوك على طريق الظاهر.

وبشيء من التدقيق ينحل الإشكال، خصوصًا، إذا راعينا ضرورة أن الصوفية يفرقون بين الباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص وبينه كمحل للواردات والمعارف الربانية والأسرار الإلهية.

والباطن بهذا المعنى لابد أن يكون نابعًا من السلوك الظَّاهري وناشئًا من السير على الشريعة.

أما الباطن بمعنى العقد الإيماني، وحسن التوجه، والخلو من الرياء والنفاق فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الظاهر؛ لأن أول حال المسلم الإيمان بالله، وهو لا يعتد به حقيقة إلا بالتصديق القلبي.

وأيضًا فالقلب مَجْمَعُ الخزائن، ومحل النظر الإلهي، ومعقد الإخلاص، ومنشأ الأعمال، والراعي للبدن، فلابد من الاهتمام به، وتنظيفه؛ حتى تصح الأعمال ويتطهر البدن، وإلا فإذًا كَلَّ الباطن كله، واعتلت الأعمال من أساسها: «**ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله،وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**».

ومن ناحية أخرى فإن الإنسان ينسب إلى القلب والنفس بلا واسطة ولا ينسب إلى الجوارح إلا بواسطة، فإذا نبه الصوفية بعد هذا على تعلق الأشياء بالقلوب، وعلى ضرورة أن يبتدئ السالك وكل مسلم بعمارة باطنة ثم بعمارة ظاهرة[1] وبينوا أن طهارته أصل كل الطهارات فقد نظروا إلى القلب بهذا الاعتبار التصديقي مثلما أكد الجيلاني وطاش كبرى زاده وشارح عين العلم؛ ولهذه الأسباب جاء السر مقدمًا في معظم الآيات القرآنية على العلانية، ودعا الرسول فقال: «**اللهم اجعل سريرتي خيرًا من علانيتي واجعل علانيتي صالحة**»[2] وقال:«**من أصلح سريرته أصلح الله علانيته**» وخطب عثمان فقال: «**أيها** الناس اتقوا الله في هذه السرائر فإني سمعت رسول الله يقول: **والذي نفسي بيده ما عمل أحدٌ قطُّ سرًّا إلا ألبسه الله رداء علانيته إن خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا**» وقال الإمام علي: من كان ظاهره أرجح من باطنه خفت موازينه يوم القيامة، ومن كان باطنه أرجح من ظاهره ثقلت موزاينه يوم القيامة[3] والباطن من هذه الناحية مغاير للحقيقة وإن كان مَحلاً لها.

## الشريعة والطريقة والحقيقة

الشريعة في اللغة: مُشْرَعَةُ الماء، أي مَوْرِدُ الشَّاربة، وهي أيضا ما شرع الله أي سَنَّ من الدين، والحقيقة من حَقَّ الأمر أي: أثبته وأوجبه، وكان على يقين منه وحَقَّ الخبر: وقف على حقيقته، أو صحَّ وثبت، أو وصل إلى منتهاه، وفيه ما يشعر ببطون الحقائق؛ ولذا سميت المرأة وكل ما تجب حمايته حقيقة.

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ٣١، ٣٢، ٤٩، ١٠٨ وطاش كبرى زاده مفتاح السعادة ج٣: ٢٦ وشرح عين العلم ج٢، ١٢٨، ١٣٤.

(٢) رواه أبو نعيم بسند غريب.

(٣) عماد الدين الأموي: علم القلوب هامش قوت القلوب: ٢٨٣ .

كقول ليبد:

أَتَيــتُ أَبــا هِــندٍ بِهِــندٍ وَمالِكــاً  بِأَسمــاءَ إِنّــي مِن حُماةِ الحَقائِق [1]

ويقــول القشيري مبينًا كلاً منهما: الشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشــريعة قــيام بمــا أمر الله، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر، والشــريعة أمــر بالــتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، والشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق[2] «وإياك نعبد» حفظ للشريعة، «وإياك نستعين» إقرار بالحقيقة كما بين أبو على الدقاق[3].

والسبيل الذي يسلكه الطالب والمؤدي إلى الكمال أو الموصل إلى الحقيقة هو المســمى بالطريقة، أو بتعبير اصطلاحي خاص بالقوم: هي الأمر اللازم لأرباب الحقــائق، والأحوال المختصة بهم في مقامات الكمال[4] فكأن الصوفية نظروا إلى الشريعة كمورد ومنهل يرده الظامئون إلى الاستقامة، والطالبون إلى الكشف عن خــبايا الحقائق ، فلما أتوها، أعطوا ظواهرهم لعلومها، ودرسوها دراسة وافية، ونفَّذُوهــا تنفيذًا دقيقًا، ونقوا بواطنهم، ووجهوها للــه قصدًا، وحبًّا ومطالعة، وصلوا من وراء ذلك إلى شهود الحق في صفاته وأفعالــه وأسراره، وانجلت أمام عين بصائرهم كنوز الحقائق وخفاياها، والحبل الذي ربط بين العبد وبين ربه سمي طريقة.

والشريعة في أحكامها التكليفية ومقتضياتها التنفيذية تسمى ظاهرًا، والحقيقة كثمرة من ثمار الشريعة وفائدة من فوائدها الجمة تلتقي مع الباطن في الموضع وهو

---

(١) مختار الصحاح: ٢٢١، ٢٥٩

(٢) الرسالة: ٤٦

(٣) الرسالة: ٤٦.

(٤) محمد السايح: بغية المستفيد: ١٦٦

القلب، وفي العلوم والأسرار والمكاشفات إن أريد بالباطن العلوم الحاصلة فيه، والواردة إليه من المخ والمواهب، أما إن أريد به التصديق أو العقد فقط فتكون الحقيقة أوسع معنى من الباطن بهذا الاعتبار، وأيضًا فالحقيقة بحسب تحقق بعض العباد بها، وعدم تحقق البعض تغاير الشريعة.

والشريعة باعتبار قدرة الجميع على تنفيذ أحكامها الظاهرة وعجز البعض عن إدراك أسرارها أو المكاشفة من خلال القيام بها تغاير الحقيقة، والثلاثة باعتبار مغايرتها يمكن أن نسمي الباطن إيمانًا والشريعة إسلامًا والحقيقة إحسانًا، والترتيب بينها على هذا النحو ترتيب منطقي وديني؛ لأن الإيمان بمعنى التصديق يلزم وجوده أولاً قبل الشريعة والعمل بها.

ثم إذا تحقق في قلب العبد وجبت الشريعة تنفيذًا وتطبيقًا ، وبالإخلاص في العمل والعبادة ينتقل الإنسان إلى حال الإحسان أو الشهود الحقيقي، وهذا هو الترتيب المناسب لحال الدعوة الإسلامية التي ابتدأت بإصلاح الباطن في العقيدة، ثم بتربية الظاهر وتنقية النفس عن طريق العبادة شريعة،ثم الوصول إلى كشف الأسرار وعلم التأويل إحسانًا.

ولكن هذا التغاير أمر اعتباري، كما قلنا، وفي الحقيقة يمكن التصريح بأن الشريعة والحقيقة والطريقة واحد بالنظر إلى أمر الله سبحانه ؛ بحيث يحكم العارف على الظاهر والأوامر الشرعية على أنها جملة الأسرار الربانية فهي من هنا حقيقة، ويرى الحقائق أنباءً وعلومًا إلهية جلاها الحق وأبداها كيفية المعارف الشرعية.

وقد ركز القشيري وابن عربي الشيخ زكريا الأنصاري على أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف

بـــه ســـبحانه أيضـــا وجبت بأمره[1] أو على حد تعبير ابن عربي عين الحقيقة، والشـــريعة حـــق، ولكل حق حقيقة، فحق الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما يـــنـــزل في الشهود منـــزلة عينها في باطن الأمر، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد، وما ثم حقيقة تخالف شريعة؛ لأن الشريعة من جملة الحقائق، والحقائق أمثال وأشباه[2].

والطـــريقة بمـــا أنهـــا وجبت بالشرع فهي شريعة وبما أنها من الأسرار فهي حقـــيقة، والـــثلاثة متحدة في الماصدق لا في المفهوم؛ لأن ما يصدق عليه شريعة يصـــدق عليه حقيقة، والعكس بالعكس، والتفرقة في المفهوم لا تعني اختلافهما؛ لأن الشـــريعة ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة ما بطن من أحكام الشريعة، كمـــا يقول زكريا الأنصاري ويسانده أحمد بن زروق والعز بن عبد السلام [3] والصـــوفية يطلقـــون لفظـــة التصوف، لتشمل هذه المعاني باتحادها ومغايرتها لا بمخالفـــتها ويستندون في بحوثهم المستفيضة هذه إلى ورود مادة الشريعة في خمس آيـــات، ومادة الطريقة في تسع، ومادة الحقيقة في مائين وتسع وثمانين آية، ولعل مرجع هذه الكثرة في مادة الحقيقة إلى أنَّ اسم اللـــه هو الحق، وأنه مطلوب كل ســـالك، والحقيقة معيار لكل معرفة شرعية أو عقلية، ولأن الشريعة بما فيها من صفة يقينية، وبما تحمل من أسرار فهي من عين الحقيقة[4].

كما يستدلون كذلك على أن الشريعة جاءت بمعنى الحقيقة بقولـــه سبحانه

---

(١) الرسالة القشيرية:٤٦.
(٢) ابن عربي الفتوحات المكية: ج٢: ٧٤٢ .
(٣) الأنصـــاري: الفـــتوحات الإلهية نقلاً عن هامش تحفة السفرة لابن عربي: ٩٥ وشرح الشـــيخ الأنصـــاري عـــلى الرسالة: ٤٦ وقواعد التصوف لابن زروق وزيد خلاصة التصوف للعز بن عبد السلام: ١٦،١٧.
(٤) طبقات الشعراني ج١: ٤.

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[المائدة:٤٨] ويقول جل شأنه ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا ﴾[الجاثية:١٨]، والجعل والأمر من أسرار الله سبحانه فالشريعة حقيقة من هنا، كما أن التوحيد واليقين شريعة حسبما نصت الآية ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾[الشورى: ١٣] والدين المشروع حسب نطق الآية هو توحيد الله، وما يقتضيه من الطاعات والإعراض عن الدنيا وزينتها، والتحمل بالأخلاق الفاضلة فالكل مشروع، دين واحد وملة واحدة ويجب أن يكون المراد من الدين شيئًا مغايرًا للتكاليف والأحكام؛ لأنها مختلفة متفاوتة وعلى هذا يتفق القرطبي والفخر الرازي والنسفي وابن كثير وأبو السعود[1].

وهكذا دلت تلك البحوث على مقدرة فائقة، وقلب واع، وعقل مستنير، وقد انفردوا بها دون غيرهم، ولم تكن موضوعًا لعلم آخر، وبذا قدَّموا للعلم الإسلامي المبني على الشريعة فُهُومًا قمينة بالتقدير والإعجاب ونظرات واستنباطات من الكتاب جديرة بالالتفات إليها والوقوف عندها.

## الصوفية طلاب شريعة دائمًا

بعد أن اتضحت أمامنا علاقة الألفاظ السابقة ببعضها من ناحية المفهوم، وثبت أن الباطن بمعنى التصديق أسبقها، ثم الشريعة،ثم الطريقة،ثم الحقيقة، وهي جميعها بمعنى واحد من ناحية الماصدق أو من ناحية كونها وجبت بالأمر الإلهي، نبين هنا علاقة الشريعة بالحقيقة من ناحية السلوك، وأيهما أعطاه الصوفية تقديرًا أكثر واهتمامًا أكبر وندرك يقينًا أن رجال الطريق قد اعتبروا علوم الشريعة ضرورية للسلوك أبدًا وقرروا أنه يجب على السالك أن يدرسها أولاً قبل التطلع

---

(١) تفسير القرطبي: ٥٨٣١ تفسير الفخر الرازي ج٧: ٢٦٨.وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٨: ٢٨ وتفسير النسفي ج١: ١٠٢ وابن كثير ج٧: ١٨٢، ١٨٣.

إلى الحقيقة؛ لأنه بالتصديق الباطني والاستقامة على الشريعة تنجلي القلوب وتأتيها الحقائق.

فالشريعة إذًا باب الحقيقة ومفتاحها، والشريعة بداية والحقيقة ثمرة وغاية، ولن يصل أحد منا إلى ما يشتهي إلا بعد ما يجتاز الباب الأصلي، وبعدما يدخل من الردهة الضرورية لها، وحتى إذا ما وصل السالك فإن الشريعة لا تفارقه بحال من الأحوال ؛ مهما أوتي من الحقائق وكوشف بالأسرار ومن هنا أكدوا على سبق الشريعة كمقدمة أساسية للحقيقة كما أظهروا تلازمهما ومشاكلتهما.

أمَّا **ضرورة سبق الشريعة** فلأنها في نظر السري والمكي حصن للسالك ومعيار أو ميزان دقيق له في كل مراحل سلوكه، وإذا بدأ المريد بها فإنه يؤمن عليه من الزلل والخطأ ويحفظ من الإلحاد والزندقة، ويتبين صحة الدقائق من فساد الهوى، ولهذه العلل حدثنا الجنيد أنه كان يسمع خاله السري يدعو له عقب انصرافه من مجلسه قائلاً: جعلك الله صاحب حديث صوفيًّا ولا جعلك صوفيًّا صاحب حديث[1].

ويُلقي المكي كثيرًا من الأضواء حول هذه العبارة فيخاطب كل سالك بأنك إذا بدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تَزهَّدْتَ وتعبدت تقدمت في علم الصوفية وكنت صوفيا عارفا[2]، وأما إذا كان العكس وابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت به عن العلم والسنن وأيضا فمن تكلم في علم الباطن على غير قواعد العلم الظاهر وأصوله فذاك من الإلحاد في الشريعة والوليجة بين الكتاب السنة[3].

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.

ومـــا دام الأمـــر كذلك فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديـــث؛ لأنه هو الأصل الذي تُفَرَّعُ عليه العبادة والعلم[1] بالحقائق والمعارف الربَّانية.

وإلى هـــذا ذهب أحمد بن محمد الحريري حين قرر أن الأمر كلـــه مجموع على فصل واحد وهو أن تلزم قلبك المراقبة ويكون العلم على ظاهرك قائمًا[2].

ونفـــس هـــذا الشرط يؤكده أبو على الثقفي والجيلاني وابن عربي[3] وجميع الصـــوفية والســـنيين والسلفيين وبناء عليه فإن الشريعة إمام وسابقة في الوجود والحكـــم والحكمة عند ابن زروق ويمكن الاكتفاء بها دون الحقيقة أو التصوف، ولا يمكن الاكتفاء بالحقائق أو التصوف دونها[4] وإلى هذه الجوانب مجتمعة أو إلى هـــذا الشـــرط الضروري يقول سبحانه ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة:١٢٢].

وقد نُبِهُوا على ضرورة التلازم بين الظاهر والباطن ، أو بين الشريعة والحقيقة ســـواء في مرحلة السلوك الأولي؛ حيث أوجبوا إصلاح الظاهر بالعلم مع إصلاح الباطن بالورع، وأعربوا عن سياحة الأول بالعلم والشرع والخلق، والثاني بالحال والوجـــد والكشف مع التلازم بين الجانبين على وجه الدوام حسبما فصَّل ذلك

---

(١) نفسه.

(٢) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج٢: ٢٥٣

(٣) طـــبقات السلمي ٨٩: الجيلاني: الفتح الرباني ٢٩، ١٥٢، ٤٧: ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٧٤٢.

(٤) ابـــن زروق: قواعد التصوف: صحيفة: ١٢ (القاعدة: ٢٠، ٢١، ٢٢) صحيفة: ١٥ (القاعدة:٢٦).

إبراهيم القرمسيني وأبو حفص النيسابوري[1] وأبو محمد الشعراني، وبما أنهما لا ينفكان فهما كالإسلام والإيمان، أو كالجسد والقلب لا حياة للمتدين ولا للإنسان إلا بهما، وأدنى مخالفة بينهما تؤدي إلى أعمق المخاطر كالإلحاد أو إلى الجهل والغرور عند المكي[2].

والنتيجة المرجوة والملحة من كل هذا هي ما جاءت على لسان الدسوقي في قوله: والشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة، والشريعة أصل والحقيقة فرع، ويوصي مريديه: أن يحبسوا أنفسهم في قمقم الشريعة، ويختموا عليها بخاتم الحقيقة وأن يجالسوا من جمع بين الشريعة والحقيقة كما يوصي الشيوخ أن يحكموا الشريعة والحقيقة، ولا يفرطوا؛ كي يصح الاقتضاء بهم فإنه ما سميت الحقيقة حقيقة إلا لكونها تحقق الأمور بالأعمال وتنتج الحقائق من بحر الشريعة[3].

ولأن الشريعة هي القاعدة، وهي الشجرة وهي النقية المنقاة الخالصة المخلصة والحقيقة ثمرة، فالثمرة لا تولد ولا تنضج إلا من الشجرة وعلى أغصانها، وهذا تنبيه قوي على التلازم بينهما في المراحل العليا من السلوك أو في مراحل الكشف بعد التلازم في بدايات السلوك.

وليس هذا فقط بل أكدوا على المشاكلة بين الظاهر والباطن، أو بين الدقة في تطبيق الشرع وبين وضوح الحقائق؛ بحيث يكون ظاهر الفقير في الاستقامة كباطنه لا يزيد أولهما عن ثانيهما في مظاهر الإخلاص وإلا جرح الصدق ودب

---

(١) طبقات السلمي: ٩٨: ١٠٠

(٢) قوت القلوب ج١/: ١٣٠، ١٦٥.

(٣) الطبقات الكبري للشعراني: ١٢٤، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٣.

الرياء على حد ما ذهب إليه أبو سليمان الداراني[1].

ويشـــدد المحاسبي على تطبيق المشاكلة في المجاهدة بمعنى أنه يجاهد باطنه تنقية وتصفية، ويجاهد ظاهره اتباعًا واقتداء؛ لأن من اجتهد في باطنه ورَّثه اللـــه حسن معاملـــة ظاهرة ومن حسن معاملة ظاهره مع مراقبة لباطنه ورَّثه اللـــه الهداية إلى أنواره[2]، ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩] وفي حـــال الصدق والإخلاص يصير كل أدب لأي من الجانبين عـــنوان الأدب في الجانب الآخر، ويصح أن نقول مثلا مع أحمد الحريري حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن[3].

وهـــذا المـــنهج الصوفي في تقديم الباطن، واحترام الشريعة، وجعلها أساسًا وضـــابطًا للحقيقة، جاءت به كثير منْ الآيات القرآنية التي حثتْ على التصديق وعـــلى العلم والعمل بالظاهر، ورتبت عليهما معًا فضل اللـــه في إدخال هؤلاء الطـــائعين والعابدين إلى رحاب الجنة، وبينت آيات أخرى على أنهم أهل الفلاح والطوبي والمآب والزيادة والهداية الخاصة والبشارة والنور، وهم خير البرية، وأهل الاســـتخلاف، والمنح اللدنية، والذين أدخلهم اللـــه في رحمته ورفعهم درجات ودرجات في الإيمان والعلم، وأنـــزل عليهم ملائكته بالتطمين والبشارة،وتولاهم بذاته في كل حال من أحوالهم.

ومـــن ناحـــية أخرى فإن كثيرًا من الآيات بينت أنه إذا انفصل الباطن عن الظاهـــر بأن تسلل الكفر أو النفاق أو الرياء إلى الباطن حبطت الأعمال، وأيضا

---

(١) الطبقات الكبري للشعراني ج١: ٦٨.
(٢) طبقات السلمي:١٦.
(٣) طبقات السلمى: ٢٩.

فإذا لم يقم العبد بأوامر الله و لم يلتزم حدوده فهو الفاسق أو الظالم[1].

وكل هذه الجوانب هي التي سعى إليها الصوفية بغية نوالها، أو حذروا من التفريط فيها خشية الردى والهلاك، ولا بأس أن نستمع إلى نيكلسون وهو يعلق على دقة هذه البحوث وقوتها، وعلى عمقها وشمولها ونفعها إذ يقول: والمتصوفون قد أدوا -دون ريب- عملاً جليلا للإسلام فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية وتطهير البواطن لا بالعمل الظاهري فحسب، قد مكنوا لملايين الناس من حياة غنية عميقة[2] كتلك التي عاشها صحابة رسول الله وتابعوهم.

**الشبه: تحريرها ودحضها**

بعد أن ظهر القول بوجود الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة هب الظاهريون يقولن: لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب السنة» وتلك هي **الشبهة الأولى**.

والرد على هذه سهل وبسيط يتجلى في كل ما سقناه من نصوص جاءت صراحة تحمل الدلالة على الألفاظ الأربعة السابقة، كما أننا نعلم أن أبا هريرة نال وعاءين من العلم هما الرواية والدراية، والأول بثه والثاني أسره، وروي عبد الواحد بن زيد قال سألت الحسن عن علم الباطن فقال: سألت حذيفة بن اليمان

---

(١) ( ٢٥البقرة، ٨٢ منها: ٥٧، ١٢٢ النساء، ٤يونس، ٢٣هود، ٢٣إبراهيم، ٨٨، ١٠٧ الكهف، ٢٣، ١٤الحج، ٥٨العنكبوت،٨لقمان، ١٩السجدة، ٣٧سبأ، ٢٢ الشورى، ١٢محمد، ١١البروج) (٣٨النور، ٤٥الروم، ٣٦الشورى، ٧٢طه، ٢٧٧ البقرة، ٥٧ آل عمران) (٩يونس، ٢٩الرعد، ٥٥النور، ٦٧القصص، ٣٣، ٢٣الشورى، ١١ الطلاق، ٧البينة).

(٢) الصوفية في الإسلام: ٩٠.

عن علم الباطن فقال: سألت رسول الله عن علم الباطن فقال: «**سألت جبريل عن علم الباطن فقال: سالت الله -عز وجل- عن علم الباطن فقال: «هو سر من سري أجعله في قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلقي**» وقال عنه الرسول ﷺ : إن من العلم «**كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الاغترار بالله**».

وأما «**الشبهة الثانية**» فتتلخص في أن ابن الجوزي، وابن القيم، وبرهان الدين البقاع قد أرجعوا آراء الصوفية الخاصة بالباطن والظاهر إلى ما ورد عن الشيعة؛ لأن القول باثنينية النصوص والدين بصفة عامة، والإدعاء بأن الحقائق سابقة على الشريعة ويمكن الاستغناء بها عند الوصول إليها دون الشرع هو بلا شك قول الشيعة الهاشمية والغلاة كالحارثية والمخرمية والإسماعيلية والقرامطة[1]؛ حيث يرون جميعًا أن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً، والظواهر أمثال مضروبة وتحتها معان باطنة فيها، واتباع الشرع جزء من العقاب الأدني عذب الله به قومًا لم يعرفوه حقًا، وزاد ابن القيم في اتهامه لرجال القوم أنهم يقدمون الوجد والكشف والذوق على الشرع عند التعارض، والرد على هذا الاتهام من عدة وجوه:

أولاً: إن الصوفية يختلفون عن الباطنية في السلوك والغاية، أما في السلوك فقد سبق توًّا بيان اهتمام الصوفية بالعلم الظاهري دراسة والسير عليه طريقًا، وبيان الملازمة و المشاكلة بين الشريعة وبين الحقيقة، أو بين ظاهر المريد وباطنة، مع إبراز المخاطر الناجمة عن إهمال الشرع في السلوك، وإزاء هذا امتدحوا بكل

(١) ،رجع: الشهرستاني(الملل والنحل ج١: ١٣٤، ١٣٥، ١٧٢)، القمي:(المقالات: ٨٥)، النوبختي (فرق الشيعة٧٤) د/ النشار (نشأة الفكر الفلسفي: ٣٨٠- ٣٨٤) ابن الجوزي (تلبيس إبليس ١٠٢) ابن القيم (مدارج السالكين ج ٢ :٧٠ج٣ ١٦٦) البقاعي (تنبيه الغبي: ٣٣).

فخر واعتزاز كل من كان كذلك حتى كان أبو علي الكاتب يقول عن أبي علي الـروز باري إنه سيدنا فقيل لـه في ذلك فقال: لأنه ذهب من علم الشريعة إلى الحقيقة، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة[1].

ومعـناه أن الروزباري قصد الشريعة أولاً فدرسها وتعمقها وطبقها فهُدِي مـنها إلى الحقيقة، وغيره من أمثال الكاتب هفت نفسه إلى الحقيقة، فلما دنا من رحابهـا نـيِّةً واتجاهًا ومحاولة اعتاصت عليه فأدرك أنه لن ينالها إلا بالرجوع إلى الشـريعة فعـاد واجتهد فيها؛ حتى كوشف على قدره، فلما كان الحال كذلك وابتدأ الروزباري من الباب ومن الأمر كان سيدًا للذين حاولوا أن يتخطوا الباب إلى ما في داخله، ثم تبين لهم وهمهم فعادوا إلى المدخل الشرعي الصحيح.

وأيضـا فإن العلماء مجدوا الشيخ أبا مدين الإفريقي (٥٨٠هـ)؛ لأنه وقف بظاهـره مـع الشريعة، وذهب بباطنه مع الحقيقة، فما انقطع لصحة البداية ولا رجع لعدم الغاية، والنص واضح لا يحتاج إلى تعليق.

**ثانـيا**: وأمـا اختلافهم في الغاية فإن رجال الطريق قصدوا من وراء القول بالظاهـر والباطن إلى التكامل الديني، والنفسي والروحي، وإلى محاولة التعمق في النصـوص وأسـرارها، أو تجلت غايتهم في تربية الظاهر، وتصفية الباطن، كي تنقشـع الحجب بين السالك وربه ليدرك المعاني الدقيقة، ويستنبط بنور ربه من أسرار الآيات ما يخفى عن الحس والعقل اللذين اجتهدا في ظاهرها.

ومـن هذه النظرة البريئة، والغاية المحمودة سلمت نياتهم وصحت أعمالهم، وتحققت مآربهم ، ولم يتخلوا عن الشريعة عندما بدت الحقائق أمام عين بصائرهم بـل نـادى كل منهم على الآخر وهو غارق في ساحات القرب، إياك أن تترك

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١: ٣٣١.

العمـــل، فقيل وما ذاك العمل؟ قال داود الطائي: دوام الطاعة لمولاك[1]، وتحاثوا فـــيما بيـــنهم على أن يرفع كل سالك جهد الطاعة كلما صعد درجة على سلم الوصـــل والقرب، وأن يترقى ظاهره بمقدار من يصاحب فيكون مع العوام فضة ومـــع المـــريدين ذهـــبًا ومع العارفين دُرًّا وياقوتًا[2] على حد تعبير يحيى بن معاذ الرازي، وإذا تحقق الدنو والقرب طولب بزيارات لا تطلب من أرباب البدايات، ولا يسمح العارف لنفسه بترك حد من حدود الشريعة مع كمال بصيرته[3].

كما اشترط الغزالي والسهروردي البغدادي، ومن زعم ترك التكاليف؛ لأنه وصـــل هـــتف الصـــوفية السنيون جميعا نعم وصل ولكن إلى سقر، وعدوه من الحمقـــى والغـــالطين، وبالتالي بعد كل هذا فإنه يبطل ادعاء المثيرين للشبه بأن الصـــوفية يـــتركون الشرع عند الوصول كما تأول الباطنية قول اللـــه سبحانه: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ ﴾ [المائدة :٩٢] بأن الذي يصل إلى الإمام ويعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلاغ[4].

كما يبطل زعم من ذكر بأن رجال الطريق يقدمون الذوق على الشرع إذا تعارضا، ولابد من القول بأن التشابه في الأثنينية للنصوص وللإنسان بين ما وجد عـــند الصـــوفية وبين ما وجد عند الباطنية لايؤدي إلى التطابق سلوكًا أو غاية؛ حيث وضحت وجهة الصوفية ونظرتهم إزاء الالتزام بالشرع بداية ووصلاً، وبدا ســـوء القصد عند الغلاة من وراء أفكارهم؛ لأنهم عمدوا إلى الإضرار بالإسلام،

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٤: ٣١٩.

(٢) تاريخ بغداد ج٤: ٢٠٩.

(٣) الغزالي مشكاة الأنوار: ٣٢- ٣٣ والسهروردي: عوارف المعارف ٧١.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ١٣٥.

وإنكار الشرائع، وإبطال الظاهر؛ لكي يسري باطلهم بعد ذلك[1].

**ثالثا**: وأرى كذلك أن مثيري الشبه جانبهم الصواب في تحديد اللون والقدر الذي يوجه له الاتهام، فاعتقادي أنهم عنوا بالصوفية الذين أشبهوا الباطنية من مزج التصوف بالفلسفة من دعاة الإشراق والفيض كابن سبعين والسهروردي المقتول وغيرهما من المتأخرين الذين اهتموا بالكشف وبما وراء الحس، والذين كان سلفهم مخالطين لإسماعيلية المتأخرين.... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقولهم[2] كما يقول ابن خلدون.

والذي يدلنا على ذلك صراحة هو ما وجدناه في تلبيس إبليس لابن الجوزي، وفي الفتاوى والرسائل والمسائل لابن تيمية، وفي مدارج السالكين لابن القيم من تقدير شديد للصوفية السنيين المعتدلين كشقيق ومعروف والداراني والأنطاكي والسري والجنيد وحاتم الأصم والشبلي وغير هؤلاء الذين التزموا الشرع بداية ونهاية، مما يقطع بأن اللوم انصب على المتفلسفين من الصوفية لا المتشرعين الصادقين.

وأحب أن أقول هنا: إن المعتدلين قد ساهموا بقدر كبير في حرب الخارجين والمداعين والمنتسبين والمتشبهين، فالفلسفيون والسنيون يلتقون عن احترام الشرعيين كما يلتقون عند ذم المفرطين، ولو أن ابن الجوزي وأشباهه من مدرسته حددوا منذ البداية أرباب الصبغة الفلسفية وشبهوهم بالباطنية لأراحوا واستراحوا، ولكانوا أكثر التزامًا لجادة الصواب.

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس: ١٠٢.

(٢) المقدمة: ٤٠٢.

## الفقه الصوفي في العبادة

اقتصر الفقهاء على دراسة الأحكام الظاهرة فقط ولم يعيروا الباطن كبير اهتمام، ولم يأخذوا في اعتبارهم منه إلا النية فقط، وجاء الصوفية فأفتوا الجميع بأن أحكام الجوارح شرط صحة أو وجوب، وأحكام الباطن شرط كمال، وللظاهر أثره في تنوير الباطن وللباطن أثره في إتقان وقبول الظاهر، واقتضاهم هذا أن يتأملوا كل حكم ظاهري سواء كان أصليًّا أو فرعيًّا تأملاً دقيقًا؛ ليستشفوا من ورائه ما يناسبه من معنى باطني؛ حتى تجمعت لديهم قواعد باطنية مقابلة للقواعد الظاهرة هي في مجموعها ما يسمى بالفقه الباطني أو الدراية أو الفقه الأكبر، وقد كشفوا فيه عما يجب أن تتحلى به القلوب بصفة عامة، وفي أثناء تأدية العبادة بصفة خاصة، وعما يجب أن تتخلى عنه من الرذائل والرياء المفسد للعبادة.

كما ربطوا بين أقل الفرعيات الفقهية وبين آداب الحضرة الإلهية التي تقتضي إفراده سبحانه وحده بالطاعة، وأيضا فقد اشتمل الفقه الباطني والمأخوذ من أسرار العبادة على إصلاح النفوس والأخلاق، أي إنه عم القلب والنفس والخلق والتوحيد النقي، مع الاهتمام البالغ بالفقه الظاهر، وإفراد الأبواب الأولى من المؤلفات الصوفية الطوال بالأحكام المتعلقة بصحة العبادة قبل الحديث عن فروع علم التصوف يدل دلالة قاطعة على مدى اهتمام الصوفية بهذه المسائل الظاهرة واعترافهم لها بالصدارة، وكونهم ضمنوا الأحكام ما يناسبها من أعمال الباطن دليل آخر على عدم إهمال هذا العلم الذي لم يلتفت إليه الفقهاء، ودليل كذلك على جدية سعي الصوفية نحو تكميل الإنسان وترقيه، وتدل تلك العملية بتمامها على أن رجال القوم كانوا فقهاء صوفية لا صوفية فقهاء.

## المنهج المتبع إزاء الفقه الأكبر

لما تركزت غاية الصوفية في هذا المجال على دراسة الفقه ظاهرًا وتطبيقه للتوصيل إلى محاولة الفهم والدراية لمعاني أحكامه وأسرارها لزم هذا أن يكون

منهجًا مناسبًا مع مطلوبهم، وقد حددوه في نقطتين بارزتين:

**إحداهما**: العلم بكافة الأصول والفروع في العبادة والقيام بها على خير وجه مع الاجتهاد الشديد في الطاعة لتنصلح بواطنهم فتدرك، وتبع ذلك أن يأخذوا أنفسهم بالعزائم دون الرخص، وأن يلتزموا إلتزامًا دقيقًا.

وظهرت **النقطة الثانية**: في ضرورة الأخذ بالأحوط فهم مع الأئمة إن اتفقوا ومع الأحوط إن اختلفوا أخذًا لأنفسهم بالعزيمة تطوعًا ونأيًا بها عن تلمس الرخص تورعًا[1] عملا بقول رسول الله ﷺ: «**لا يبلغ المرء درجة المتقين؛ حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس**».

## نماذج من أسرار العبادة وباطنيتها

شمل الفقه الباطني كل عبادة على حدة، وفصل لكل حكم ظاهري حكمًا باطنيًّا، وسنقتصر هنا على بعض النماذج التي توضح لنا كيف أدرك الصوفية غايتهم، وكيف وصلوا إلى تكميل جوانبهم الخارجية والداخلية، وكيف أن فقهم هو الفقه الشامل الذي يستطيع أن ترى عليه النفس تربية كاملة وعميقة دون أن يترك جارحة أو خاطرًا.

(أ) **الطهارة**: تعرض الظاهريون إلى الطاهرة المائية سواء قصد بها الصغرى أم الكبرى، كما تعرضوا للطهارة الترابية، وبينوا لكل منهما أحكامها الخاصة بهما، والمتعلقة بما يصلحهما أو يفسدهما، وأما رجال الطريق فقد تحدثوا عن مفهوم الطهارة في نظرهم، فجعلوه عامًّا شاملاً للظاهر والباطن، والأول كالقشر والثاني كاللب على حد مذهب الغزالي[2]، ويلاحظ أن تقسيم

---

(١) محمد عيد: المنهج الصوفي في الفقه الإسلامي: ٥،٧ . وانظر اللمع للطوسي في الأبواب الأولى.
(٢) الغزالي: الإحياء ج١: ١١٢ والأربعين في أصول الدين: ٣٥.

الغزالي هذا شبيه بتقسيم الفقهاء للطهارة إلى قسمين مائية وترابية فهنا أثنينية وعنده أثنينية.

ولكن ابن عربي يزيد الاثنين إلى أربعة فيقول إن الطهارة صفة تنزيه وهي معنوية وحسية، أو طهارة قلب وطهارة أعضاء معينة، فالمعنوية طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشبه وطهارة السر من النظر إلى الأغيار وطهارة الأعضاء متعددة: إذ لكل عضو طهارة معنوية[1] فقد ربَّع القسمة كما هي مربعة عند الفقهاء لشمول المائية إلى صغرى وكبرى وقيام الترابية مقامها، وجعل المعنوية أجزاء كما أن للحسية أعضاء مختلفة، وهذا يعني أن الصوفية جاروا الفقهاء في فهم الأحكام الظاهرة، وزادوا عليهم تلمس المعاني الباطنية وإن حاولوا أن يجعلوها مقابلة في صور التقسيم للآلات والأعضاء الحسية وللأحكام الفقهية الخاصة بالبدن، وأن يعقدوا أواصر صلة قوية بين كل معنى وحكم، كما شملت النفس والعقل والقلب.

والحق أنهم كانوا موضوعيين إلى أبعد الحدود حين تحدثوا عن علاقة الطهارة المعنوية بوجهها الحسي، فرغم أن الغزالي جعل الحسية قشرًا والمعنوية لُبًّا لكن لا ينبغي أن يفهم من ظاهر الكلام عدم القيمة للقشر أو إمكان أن يتخلق اللب بلا قشر، بل المثال أريد به معناه العلمي الصحيح الذي يدل على أنه لا وجود لأحد الوجهين بدون الآخر، وكما أن الحبة ككل لا توجد إلا بجسمها الظاهري وحقيقتها الكامنة تحته، ولا غناء لأي منهما عن الآخر فكذلك الأحكام الفقهية لا كمال لها في التحقق إلا بالشكل الخارجي والداخلي.

وكما أن الخلية النباتية كامنة في اللب ويتفتق عنها متخطيًا القشر، ونحن نرى النبتة بادية من هذا الظاهر فإنه لا يستغني كل منهما عن الآخر، وكذلك في

(١) الفتوحات ج١: ٤٣١.

الظاهر والباطن بالنسبة للطهارة ليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب[1] كما لا يخفى أن السر وإن كان أساسًا كالخلية تحت القشر لكن طهارة السر تتوقف على طهارة مقدمتها إلى أن ينتهي إلى طهارة الظاهر[2] والتأثير متبادل بينهما ، فللقلب معارف تنحدر آثارها إلى الجوارح، وتدخل من أحوال الجوارح أنوار إلى القلب.

والعلاقة بينهما كتلك التي توجد بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، الأول بدن والثاني نظامه وسره، الضرورة قاضية بعدم انفكاكهما، وإلا بقيت المادة صماء لا حركة فيها، وكان النظام معنى من المعاني لا قيمة له، ولا نستطيع أن نلمس آثاره ودقته وانضباطه، وأيضا فإنْ العابد تطهر بالماء فقط فإنه لا يتحقق بالنقاء المطلوب، وليعلم المريدون أن بحور الظاهر لا تفي بالطهارة الكاملة إذا نأى المتطهر عن البحر اللدني، وأن الماء الأجاج لا يغني وحده إذا لم يتحقق الإنسان بعذب الحقيقة.

**فكم من طاهر لم يتصف بطهارة إذا جاوزوا البحر اللدني واحتمي**
**ولو غاص في البحر الأجاج حياته ولم يفن عن بحر الحقيقة ما زكا[3]**

ومن المعقول والصائب أن تكون الآيات التي حثت على الطهارة أو تعرضت لها شاملة للمعنيين معا كقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[البقرة: ٢٢٢] وقال ابن كثير أي المتنزهين عن الأقذار والأذى، وقال سبحانه عقب آية الطهارة المائية بقسميها والترابية: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ

---

(١) الإحياء ج١: ١٨.
(٢) زاده: مفتاح السعادة ج٢: ١١٢ والأربعين في أصول الدين: ٣٥ وعين العلم ج١: ٥٦، ٥٧، ٢٥٢.
(٣) الفتوحات ج١: ٤٣١.

عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾[المائدة: ٦] أي من الذنوب[١]، وقال القرطبي: لتستحقوا الوصف بالطهارة التي يوصف بها أهل الطاعة[٢].

**الوضوء:**

ومما يدل على أن الصوفية جاروا الفقهاء في تفريغهم لأحكام الباطن جريًا على تقسيم الظاهر ما نراه من تلك الأحكام الباطنية التي أبرزوها مع كل شعيرة من شعائر الوضوء، فالمعاني التي ينبغي توافرها مع غسل اليدين إلى الكفين هي الجود والتوكل، ومهما نظف العبد يديه وأتقن غسلهما ظاهرًا وتوجه في ذلك إلى الله وحده ولكنه بخيل فما تحقق الغسل الكامل المقبول.

وكذا إن كان راكنا إلى الأسباب غير متوكل على الله يرى أن ما في يده أوثق به مما عند الله فما صفا كفه ولا زكت يده حقيقة يقول ابن عربي:

**وإن غسل الكفين وترًا ولم يزل ... بخيلاً بما يهوى على فطرة الألى**

**فما غسلت كف خضيب ومعصم ... إذا لم يسلح سيف التوكل منتضى**

وعلى المتطهر طبقًا للفقه الصوفي الكبير أن يجلي القلب بالطاعات، وينقيه، وأن يحافظ على بريقه كما يطهر فمه بالسواك، وأن يبرأ من الدعوى والكذب وطول اللسان مع المضمضة، وأن يرق ذوقًا وحالاً؛ حتى يتنسم ريح الاتصال عند غسل الوجه فيقول الغزالي: فاغسل وجه قلبك عن النظر إلى غير الله، وماء الوضوء إن استعمل بحقه الظاهري والباطني وسم العبد بسمة الحياء في وجهه، فإنه:

**إذا صح غسل الوجه صح حياؤه ... وصح له رفع الستور كما يشا**

---

(١) تفسير القرطبي ٨٩٩ وتفسير ابن كثير ج١: ٢٦٠.

(٢) تفسير القرطبي ٢١٠٥.

**وأيضا فعلى المتطهر أن يغسل يديه وذراعيه عن الامتداد إلى غيره سبحانه، وأن يتأمل معنى العبودية الكامل عند إمرار اليدين على الرأس حتى منتهى قفاه،** يقول الشيخ الأكبر:

**وإن لم يمس الماء قمة رأسه ولا وقفت كفاه في ساحة القفا**
**فما أنفك من رق العبودية التي تسخرها الأغيار من منزل القوى**

ومن سار على هذه الوتيرة سمع الحديث الإلهي بالأسرار عند مسح الأذنين، وهكذا تعمق الغزالي وابن عربي في هذه الأسرار المصاحبة لأعضاء الوضوء، كما شملت كذلك المسح على الخفين، والجبيرة، والتيمم، والجنابة، إلى أن يقول ثانيهما:

**وذاك في كل العبادات شائع وليس جهول بالأمور كمن درى**
**فهذا طهور العارفين فإن تكن من أحزابهم تحظى بتقريب المصطفى**
**إذا كان هذا ظاهر الأمر فالذي توارى عن الأبصار أعظم منتشى**[1]

ولا يخفى علينا هنا أن التناسب واضح بين المعنى الباطني وبين المعنى الظاهري، كما أن المعاني الخفية قد اتسعت؛ حتى شملت حقائق التوحيد والمقامات والأحوال والمعرفة، والطهارة على هذا النحو هي **«شطر الإيمان»** كما **يقول رسول الله.**

**والوضوء بهذا المعنى هو الذي يحقق النقاء الكامل من الذنوب كما ورد في أحاديث رسول الله ﷺ.**

روى الإمام أحمد ومسلم عن عقبة بن عامر قال: كانت علينا رعاية الإبل

(١) الغزالي : منهاج العارفين: ٨٧،ابن عربي الفتوحات المكية ج١: ٤٣١.

فجاءت نوبتي فرحتها بعشاء،فأدركت رسول الله ﷺ قائمًا يحدث الناس فأدركت من قوله: «**ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه،ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبلاً عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة**».

وقال مالك عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «**إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، شفإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء؛ حتى يخرج نقيًا من الذنوب**» رواه مسلم، ومما لاشك فيه أن هذه الفوائد باطنية، وأنها لا تتحقق إلا بحسن الوضوء وحسن التوجه.

**(جـ) الصلاة**

وعندما ينتهي السالك من الطهارة على النحو الذي أشرنا إليه ويريد الدخول في الصلاة فإن الصوفية اشترطوا أن تكون النية بالله ولله، أو كما يقول أبو سعيد الخراز: أن تقبل على الله تعالى كإقبالك عليه يوم القيامة ووقوفك بين يدي الله تعالى وليس بينك وبينه ترجمان وهو مقبل عليك وأنت تناجيه، وتعلم بين يديه من أنت واقف فإنه الملك العظيم[1] وإذا كبر تكبيرة الإحرام فعلى المصلي أن يستشعر التعظيم مع الألف، والهيبة مع اللام، والمراقبة والقرب مع الهاء، ولا يكُنَّ في قلبه حين ينطق بها إلا الكبرياء لله وحده حسبما فهم أبو النصر الطوسي.

وأما الأدب الباطني في القراءة فهو أن يشاهد العابد بسمع قلبه ما يتلوه كأنه يسمع من الله، أو كأنه يقرؤه أمام الحق، ويذكر عهد الله وميثاقه في وحيه،

(١) السراج: اللمع: ٢٠٥.

**ويدرك أن الذكر والقراءة لا يجوزان بالمشافهة فقط وإلا كان غفلة بل لابد أن يكونا تلاوة وتدبرًا وتأملاً** بمشاهدة القلب للمعاني والأسرار[1]، وإذا ركع نصب وتدلى كأنه قائم أمام العرش، وعظم الله بقلب لا يحس عظيمًا سواه، كما يذوق حلاوة القرب والدنو في مذلة السجود.

وباختصار شديد ينبغي لمن يصلي صلاة كاملة في الظاهر والباطن أن يراعي الحضور القلبي والتفهم والتعظيم والهيبة والخوف والرجاء والحياة[2]، وهي الأمور التي عناها الرسول ﷺ في قوله:«**إذا أتيتم الصلاة فأتوها وعليكم السكينة والوقار**»وقوله: «**إنما الصلاة تمسكنٌ وتنادم وتواضع**» وسأله علي- رضي الله عنه- أفضل الصلاة فقال« **ما حضرت فيها القلوب وخرقت فيها العيون، وخلصت فيها النيات، وفاضت فيها العبرات**».

وفي الحديث القدسي «**إنما أتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتي، ولم يستطل على خلقي، ولم يبت مصرًّا على معصيتي، ورحم المسكين والأرملة وابن السبيل**» ويقول الرسول : «**ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها**» و«**من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا**» وكم من قائم حَظُّهُ من الصلاة التعب والنصب، وهكذا تدلنا النصوص على أن الفهم الصوفي للعبادة عميق دقيق.

وبالطبع ليست الصلاة وحدها التي حظيت بهذه الفهوم الباطنية بل قد تناولوا الصيام والزكاة والحج والذكر والقراءة وكل عبادة بمثل ما تناولوا به الصلاة، وإنما اقتصرنا على الصلاة فقط كنموذج على أن الصوفية عبروا من الظاهر إلى الباطن

---

(١) الغزالي: منهاج العارفين ضمن مجموع ٨٨.

(٢) انظر تفصيل هذا في الإحياء ج١: ١٤٤، ١٥٢ ومفتاح السعادة ج٣: ٣٧ وعين العلم ج١. ٧٠- ٧٢ والإنسان الكامل ج٢: ٩٠-٩١.

رغبة منا في الإيجاز وخوف التطويل.

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن الصوفية أصابوا عين الشريعة وباطنها، وإنهم بنظراتهم الثاقبة، وفهومهم الواسعة قد أدركوا حاجة الإنسان ظاهرًا وباطنًا وقدموا له الغذاء من كل جانب مستمدين ذلك من نصوص الكتاب والسنة ومراميها، ومدركين أن كل عبادة ذات صلة باطنية بالروح وظاهرية بالجسم المادي، أو أنها تغذي عقل الإنسان وروحه وبدنه، وتعطي كلا منها نصيبه، وتوازن بين شتى الاتجاهات.

وبعض العبادات لا تقتصر على الناحية الشخصية أو الدينية أو الأخروية فقط بل قد تحقق أهدافًا اجتماعية وإنسانية أخرى كالزكاة والصدقات وكالحج في بعض جوانبه، وبعضها يعذب الجسم والنفس ولكنه يصلحهما من وراء مظاهر التذليل والتهذيب كالصوم.

## التفسير والتأويل

لدراسة هذه المشكلة ينبغي أن نعمق إلى جذورها، وأن نلقي نظرة شاملة في إيجاز عن المحاولات الأولى للتفسير وتطورها، ثم نبين القواعد التي تؤهل العالم لخوض ميداني التفسير والتأويل، وبعد ذلك نقف مع نماذج التأويل وقفة تأمل نتبين من خلالها ملامح التأويل الصائب والتأويل الخارج الذي كان مدعاة إلى هجوم العلماء الظاهريين على هذا النوع بصفة عامة، والذي -بسبب المبالغة فيه، وتحميل الآيات ما لا تحتمل، وبث الأفكار الخاصة، وطيها بين الآيات- هب رجال الظاهر يوجهون الطعنات إلى كل هذا اللون من الفهم القرآني، ويندون بتلك المحاولات، ويتهمونها بالخروج والشطط عن جادة الصواب.

### البيان القرآني: مراحله وتطوره

القرآن -دون بقية الكتب المقدسة - حمل طبيعتين:

**طبيعة الإعجاز:** في أسلوبه وألفاظه وغيبياته ومعانيه وبلاغته وفصاحته، وبحكم هذا فإن النبي تحدى أرباب البيان به كما هو مقرر ومعروف.

**وأما الطبيعة الثانية:** فإنه رغم التفوق البياني واللفظي والتركيبي إلا أنه ليس مستغلقًا على الأذهان، أو مستبهمًا على الشرح بل صلح للإبانة عن أسراره، وللكشف عن معانيه، ولمخاطبة البشر آمرًا وناهيًا، ومخبرًا ومبينًا، وهاديًا ومرشدًا، والعلة في ذلك تكمن في انتشال الخلق من الضلال إلى الهدى بتصريف الآيات وبتفريع الأدلة، وفي تعريفهم بربهم، وتوضيح الطريق المستقيم الذي ينفعهم دنيا وآخرة.

وإلى تلك الطبيعة التبيانية تشير الآيات ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ﴾ [البقرة:٩٩]، ﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾[البقرة:١٨٥]،

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[النحل:٨٩]، ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ ﴾[النور:٣٤].

وطبقًا لهذه الطبيعة فإن اللـــه سبحانه أمر نبيه أن يبينه للناس فقال: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[النحل:٤٤]، وقال: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾[النحل:٦٤] وليس البيان مقصورًا على النبي فحسب بل حثَّ اللـــه عقول البشر على تدبره وتأملـــه فقال جل شأنه: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ ﴾[ص:٢٩]، وأمر المؤمنين جميعًا أن يبينوه فقال: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ ﴾[آل عمران:١٨٧] وقال رسول اللـــه ﷺ: **«أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه»**.

وبناء على تلك الحقيقة بمعانيها الواسعة فإننا نشير على وجه الإيجاز إلى بعض الأدوار التي مر بها البيان القرآني، وإلى الجهود التي بذلت في هذا الصدد وسمات كل دور وجهد.

**الدور الأول: البيان النبوي**

لما خاطب اللـــه نبيه قائلاً: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[القيامة: ١٩] قذف في قلبه وأظهر على لسانه أسرار القرآن ومعانيه وأحكامه، فقام النبي ببيان المجمل من الصلاة، وكيفياتها وأوقاتها، وعدد ركعاتها وكذا الزكاة، والصوم والحج وغيرها من الأحكام الأخرى، ويبدو أن النبي ﷺ لم تنحصر مهمته في الوقوف على ما جاء في القرآن وبيانه فقط بل تعدته إلى أسرار أخرى، وإلى أحكام لم ترد أساسًا بين آيات القرآن ؛ حتى أنه أضاف بعضًا من الأحكام كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وتحريم الحُمُر الأهلية وكل ذي ناب من السباع والقضاء باليمين

مع الشاهد وغير ذلك[1].

وعلى هذا يحمل قولـــه ﷺ: «**ألا وإني أوتيت الكتاب ومثلـــه معه**» على أنه شامل للبيان المفصل والمبين والمعمم أو المخصص لآيات القرآن وللوحي الباطني المماثل للوحي الظاهري، ومن هنا فإن التفسير النبوي للقرآن المتمثل في السنة القولية والفعلية والتقريرية فوق أنه مبين وشارح وقاضٍ بالحكم على المعنى القرآني فإنه يعد المرجع والأصل الذي لا ينبغي ولا يجوز أن يحيد عنه أي مفسر، والذي كان مسيطرًا على كل الأفهام طوال بعثة رسول اللـــه صلوات اللـــه عليه.

## الدور الثاني: اهتمام الصحابة بالتفسير

ومع أن الصحابة وجدوا في رسول اللـــه ﷺ المصدر الصحيح لتفسير القرآن وتأويلـــه إلا أنه ينبغي العلم أن الصحابة لم يركنوا إلى هذا تاركين كل المهمة على الرسول وإنما أقبلوا عليه يسألونه ويستفسرون منه، ويتلقون على يديه علوم القرآن من قراءته إلى تجويده إلى فقهه وإعرابه يحفزهم على ذلك عوامل:

منها: أن القرآن عربي وهم عرب، وبمكنتهم التعرُّف قدر الجهد على مرامي ألفاظه وغايتها، وكذلك فإنهم كانوا يدركون مقدار المسئولية التي تقع على عاتقهم من ناحية التبليغ، كما يعلمون أن الظروف تؤهلهم لتلك المهمة؛ حيث يعيشون مع الرسول، ويرون الأحداث التي نـــزل بسببها القرآن حدثًا حدثًا من بدايته إلى نهايته، وهم على جانب كبير من الطلاقة والإجادة للغة القرآنية، وأيضًا فإن القرآن رغَّبهم في ذلك فقال: ﴿ بَلْ هُوَ ءَايَـٰتٌۢ بَيِّنَـٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾[العنكبوت:٤٩] وحذرهم من عاقبة الإهمال فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ ﴾[البقرة:١٥٩]، وقال لهم الرسول: «**بلغوا**

(١) تفسير القرطبي: ٣٤

عني ولو آية».

وعلاوة على ذلك فإن العمل بأحكام الإسلام يقتضي فهم القرآن والوقوف على أحكامه، وتبليغه للغير لا يخلو من معرفة ألفاظه ومعانيه، وتلك أهداف الإعراب والتماس الغرائب لا الإعراب اللغوي فقط، كما أن تدبر القرآن لا يتم بصورة مقبولة إلا بفهم معانيه، والعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابًا في فن من الفنون ولا يستشرحونه فكيف بكلام اللـــه الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم[1] لهذا كلـــه نالت دراسة القرآن لدى الصحابة اهتمامًا بالغًا يليق بجلال القرآن في ذاته وبحاجتهم إليه في حياتهم الأولى والآخرة، وامتازت تلك الدراسة بميزات هامة:

**أولاها**: التعمق النظري الدقيق، وطول الأناة والتروي، وبذل الجهد مع التحري وصولاً إلى حقائق القرآن، أو طلبًا لمصادر تفسيره إلى درجة أن ابن عمر أقام على حفظ البقرة ثماني سنين، وشُغِلَ بالُ ابن عباس لمدة سنتين بسبب المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول اللـــه ﷺ حتى أجابه عمر بأنهما حفصة وعائشة[2].

**وثانيتها**: فإنَّ الذي أحيا هذه الفهوم التي توصل إليها الصحابة هو قيامهم بمزج النظر بالعمل والتطبيق، أي إنهم لم يقتصروا على مجرد النظر وإنما نقلوه إلى ميدان التنفيذ، ولقد افتخروا بهذا فقال ابن عمر: كان الفاضل من أصحاب رسول اللـــه في صدر هذه الأمة لا يحفظ من القرآن إلا سورة أو نحوها، ورزقوا العمل بالقرآن، وإنَّ آخر هذه الأمة يقرءون القرآن منهم الصبي والأعمى ولا يرزقون العمل به[3] ورأوا أنَّ العلم لا منفعة ترجى من ورائه على وجه شرعي إلا

---

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج٢: ١٧٦.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٢

(٣) نفسه ٣٤، ٣٥.

بالعمل فقال معاذ: اعْلَمُوا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم اللـــه بعلمه ؛ حتى تعملوا[1].

**وثالثها:** فإنَّ الذين يتصفحون كتب التفاسير يدركون حقيقة هامة هي أن الصحابة لم يتَّحِدوا في فهم القرآن بل تفاوتوا شرحًا وتفسيرًا وفقهًا وتحصيلاً، وأنهم قد اختلفوا في أسباب النـــزول، وفي بيان المراد من الآية وهم يعيشون في عصر الرسول، وكثيرًا ما كان يقوم النبي بتصحيح وجهة النظر الصائبة كما حدث عندما تجادل ضحايان في قول اللـــه تعالى: ﴿ لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [التوبة:١٠٨] فقال أحدهما: مسجد قباء، وقال الآخر: مسجد المدينة فقال النبي: «**هو مسجدي هذا**»[2].

واستمر الاختلاف في الفهم بعد انتقال رسول اللـــه ﷺ، وظل كلٌّ يفتي في الآية على حسب فهمه وما وصل إليه من سنة رسول اللـــه مثلما جاء في تفسير قولـــه سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[التوبة: ٣٤] قال أبو ذر: هي فينا وفي أهل الكتاب، وقال معاوية: ما هي إلا في أهل الكتاب، وقال ابن عمر: هذا قبل الزكاة فلما أنـــزلت جعلها اللـــه طهرًا للأموال.

وترجع **أسباب الاختلاف إلى** أن الصحابي قد يعبر عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، وتدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع الاتفاق على المسمى، فكلٌ نبه على وصف مع بقاء الذات واحدة، وأحيانًا يذكر أحدهم من العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع لا على سبيل الحصر أو الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه بينما يذكر الآخر بعض أنواع غير

---

(١) رواه الترمذي في التفسير ومسلم في الحج.

(٢) السيوطي: الإتقان: ج٢: ١٧٧-١٨٣ وانظر (التاج ج٤: ١٣٢ والبخاري في التفسير)

التي ذكرها الأول؛ لنفس العلل أيضًا.

وقد يعود الاختلاف إلى أن اللفظ محتمل للأمرين؛ لكونه مشتركًا لفظيًّا أو متواطئًا في الأصل، أو إلى أن كلاً منهما فسَّر بناء على قراءة معينة، أو عَبَّر عن المعنى بلفظ غير اللفظ الذي عبر به صاحبه وإن رجعا إلى المعنى الأصلي فهما يتقاربان في المعنى وإن تباعدا في اللفظ.

وبالنظر في هذه الأسباب نقول مع ابن تيمية: إنه اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وإنه كان قليلاً جدًّا، ومع كونه متنوعًا فإنَّ أقوالهم فيه ترجع إلى شيء واحد، وإذا ما تعارضت وأمكن الجمع بينها فعلنا وإلا رُدَّ الأمر إلى ما ثبت لدينا عن السمع، فإن لم نجد سمعًا وكان للاستدلال طريق إلى تقوية أحدهما رجح ما قوي الاستدلال فيه، وإن اشتبه الأمر بلا سمع ولا استدلال أخذ بمراد الله بلا تهجم على تعيينه، وينزل منزلة المجمل قبل تفصيله[1].

وإنما جعلنا هذا الاختلاف من المميزات لتفسير الصحابة؛ لأنه يُغني البيان، ويقويه ويوسع المعنى،ويسهِّل العمل بالقرآن لدى كثير من الأفراد والجماعات؛ بحيث يجد المحتاج مندوحة وفسحة له بين هذه الفهوم.

وأما المنهج الذي سلكه الصحابة في تفسيرهم فيعتمد على أصلين أساسيين:

**أحدهما**: ما أُثر عن رسول الله ﷺ وما استمعوا إليه منه.

**وثانيهما**: اللغة العربية وما ساقه العرب في أقوالهم وأشعارهم مما يوضح الألفاظ ويبين غريبها، وطبقًا لهذين فإنهم كانوا يسألون فيجيبون بما أجاب به الرسول أو يقولون ما أعلنه ابن عباس: «إذا سألتموني عن غريب القرآن

---

(١) نفس المراجع السابقة.

فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب» وكان إذا سئل عن الشيء من القرآن قال فيه هكذا وهكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا، مثلما سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿ وثيابك فطهر ﴾ قال: «لا تلبس ثيابك على غدر» أما سمعت غيلان الثقفي يقول:

**فإني بحمد الله لا ثوب غادر لبست ولا من سوءة أتقنع**

وبمثل هذا استدل في تفسير لفظة «زنيم» و«ذواتا أفنان» و«فإذا هم بالساهرة»[1] ومع كل هذا فإننا نجد من بين الصحابة من أحجم عن التفسير، ومنهم من أكثر فيه وكان موردًا للطالبين، فما وجهة نظر كل من الفريقين ومن أبرز رجالهما؟

## أبرز المكثرين في التفسير من الصحابة ومكانتهم

للعوامل التي بيناها والتي حفزت جمعًا من الصحابة على دراسة القرآن الكريم نرى أنه قد برز لفيفٌ من الصحابة في هذا العلم بروزًا حقق لهم التفوق على غيرهم، وذلك كأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمر، وأبي موسى الأشعري ممن تلقوا هذا النوع من العلوم في المدينة.

ولست أوافق ماسنيون على قوله: إن علم التفسير إنما ولد في العراق والكوفة خاصة، كما لا أوافق الدكتور الشيبي الذي نقل عن السيد حسن الصدر قوله: إن ابن عباس أول من أملى في التفسير من شيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[2]؛ حيث استند الثلاثة إلى عبارة الطبري الذي صرَّح فيها بأن عليا هو أول من تكلم في تفسير القرآن[3] وهم يريدون بلا شك أن يجعلوا هذا العلم من ثمار الحركة

(١) تفسير القرطبي: ٢١.
(٢) د/ الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع: ٤١١، ٤١٤.
(٣) تفسير الطبري المقدمة ٧-٨.

الشيعية تمجيدًا لها عند الصدر وتأكيدًا لمذهب الشيعي في تثبيت أواصر الصلة بين التصوف والتشيع، ولَمْزًا من «ماسينون» إلى أن هذا العلم نشأ بفضل المؤثرات الأجنبية التي حملها رجال الشيعة إلى الإسلام؛ ولكني على يقين من أن البحث العلمي النـــزيه يدحض هذا كلـــه ويثبت

**أولاً**: أن جمعًا من الصحابة تكلموا في هذا العلم طوال عصر النبي وهم بين ساحات المدينة أو حول الكعبة من الذين جاوروا بها، وذلك قبل أن تبرز حركة التشيع أصلاً، أو قبل بزوغ حركة التشيع المذهبي في الكوفة، كما ورد على لسان رسول اللـــه نفسه حين حث الناس أن يأخذوا القرآن من الأربعة المشهورين الذين وردت بفضلهم السنة.

**وثانيًا**: فإنَّ عليًّا يعتبر فعلاً من المرموقين في علم التفسير بشهادته لنفسه ؛ حيث قال: سلوني عن كتاب اللـــه فواللـــه ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نـــزلت أم بنهار أم في سهل أم في جبل؟ وإنما حزت هذا؛ لأن اللـــه وهب لي قلبًا عقولاً ولسانًا سئولاً[1].

وبشهادة ابن عباس كذلك له،ومع هذا فإنه يجب العلم أن هذا البروز لم يطرأ لـــه في الكوفة ولا بعد أن صار أميرًا للمؤمنين ومن حولـــه شيعته، وإنما كان هكذا في أيام أبي بكر وعمر وعثمان عندما كان يفتي ويحدث ويرجع إليه عمر في الأقضية.

كما أنه لم يكن وحده في تلك الساحة بل أنه ذكر جابر بن عبد اللـــه ووصفه بالعلم فقال لـــه رجل: تصف جابرًا بالعلم وأنت أنت!! فقال: إنه كان يعرف تفسير قولـــه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ

(٢) تفسير القرطبي: ٣٠

مَعَادٍ ﴾[القصص:٨٥][1]، وسُئل عن ابن مسعود فقال: علم القرآن والسنة ثم انتهى وكفى بذلك علمًا[2] وابن مسعود هذا هو الذي أسس علم التفسير في الكوفة قبل ذهاب علي- رضي الله عنه- إليها، وقبل ظهور التشيع فيها.

**وثالثا:** فإنَّ الحقائق شاهدة بأن ابن عباس نبغ في هذا العلم قبل أن يتشيع لابن عمه عليّ؛ حيث كان يصطحبه عمر إلى مجالس كبار الصحابة ويراه أهلاً للجلوس بينهم؛ لنبوغه في هذا المضمار على أثر دعاء النبي له بذلك، وذلك عقب رسول الله مباشرة، ولما رحل إلى مكة بعد انفصاله عن عليّ أقام بها وأسس مدرسة التفسير العظيمة التي ما زلنا عالة عليها حتى اليوم، والتي اشتهرت بمدرسة التفسير بالمأثور بعيدة عن أي لون شيعي.

والنتيجة التي أريد الوصول إليها على وجه قاطع بعيدًا عن التزيف والتحريف واتباع الهوى هي أن المدينة تعتبر المدرسة الأولى التي تأسست فيها علوم الإسلام عامة ومنها التفسير بصفة خاصة.

**أما المدرسة الثانية:** فهي مدرسة مكة التي انتشر فيها هذا العلم على أيدي من نزح إليها مبكرًا كابن عمرو وعبد الله بن سلام ثم عبد الله بن عباس؛ ونظرًا لمكانته، ولمنزلة الرجال الذين التفوا من حوله، وللتوسع في هذا العلم فإن ابن تيمية يعدها المدرسة الأولى[3]؛ ولكن لا يغيب عن أذهاننا أن أساتذتها تخرجوا من مدرسة المدينة، كما أحب أن أقول إن اللون البياني الذي خرج من أفواه الصحابة كان إسلاميًا بحتًا يخضع لما روي عن الرسول، أو يتمشى مع روح الإسلام ونصوصه وقواعده، وإنه نشأ في البيئة العربية، وعلى الأرض العربية، ومن

---

(١) تفسير القرطبي: ٢٢.
(٢) الإتقان ج٢: ١٨٧.
(٣) الإتقان ج٢: ١٨٩.

عقول عربية لا بتأثير شيعي أجنبي على حد ما يلمز «ماسينون» ويهدف غيره ممن ذكرنا.

## المقلون في التفسير وحجتهم

فإذا برز جماعة من الصحابة وبزوا في التفسير فإن عددًا منهم كأبي بكر وعمر وعثمان توقفوا عن هذا اللون من العلم، ويعلل الدكتور الشيبي مسلك هؤلاء بأنهم خافوا الخروج عن الجادة؛ لقصور في علمهم وهو تعليل كما رأينا فيه شطط **لعدة أسباب منها:** أن السيوطي أرجع عدم ورود كثير من الأقوال إلى تقدم وفاتهم[1] على حين أرجعه القرطبي نقلاً عن ابن عطية إلى التورع والاحتياط مع الإدراك والتقدم، وكأن الواحد منهم خاف أن يقول قولاً لا يوافق مراد الله فيخطئ، ومن الجائز أن يُقْتدى به في هذا الخطأ؛ لكونه صحابيًّا، ولذا توقف من توقف لا قصورًا ولا عجزًا وإنما ورعًا وتقى كما يقول أبو بكر: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، وأين أذهب، وكيف أصنع؟ إذا قلت في حرف من كتاب الله بغير ما أراد الله تبارك وتعالى، أو أن التوقف كان عن المشْكل لا المحكم[2]، أو كان فيما لا يرد فيه نص يفصله أو يوضحه، أو أنهم أحجموا عن التفسير المتكلف، أو أنه كان لاشتغال من ذكرنا بمؤازرة رسول الله سياسيًّا وعسكريًّا، ثم التفرغ لرعاية مصالح الأمة بعد ذلك.

فلكثرة المهام التي ألقيت على عاتقهم، والاهتمام بالحياة العامة وشئون الدعوة ثم الدولة جعلهم يوجهون نشاطهم إلى تلك المهام دون التفرغ للعلم وتدريسه، وهو الأمر الذي احتمله كثير من الصحابة ممن وقفوا حياتهم لهذه المهمة، وإنما قلنا دون التفرغ لتدريس العلم ولم نقل لدرسه ؛ لأنهم درسوا

---

(١) الإتقان ج٢: ١٨٧.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٩

وحازوا علمًا كثيرًا بدليل ما ورد عنهم في التفسير متناثرًا هنا وهناك، وأنهم كانوا محط السائلين مثلما ورد أن رجلاً سأل عمر عن قولـــه سبحانه: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾[الأنبياء:٣٠] ولو لم يكن عمر صاحب أهلية ما سئل وما وافق ابن عباس على تفسيرها، وبدليل أن عمر كان لـــه نظرات عميقة في كثير من الآيات كسورة النصر وآخر آية نـــزلت في القرآن، فقد درسوا وعَلَّمُوا ولم يسعفهم الوقت للقعود في حلقات التدريس، ومن هنا لم يشتهروا كثيرًا في هذا الميدان، أو أنهم كانوا مقلين لا معدمين.

## الدور الثالث: جهود التابعين وتابعيهم

تركز اهتمام الصحابة في مجال علوم القرآن على الإقراء، والتجويد، والشرح والتبيين، وتربية التلاميذ من الذين اتبعوهم، وعلى أكتاف هؤلاء التابعين ومن تلاهم وقع عبء تثبيت التفسير ونشره وتوسعته متبعين في ذلك المنهج الذي يبدأ بتفسير القرآن بالقرآن فما أُجْمِلَ في مكان قد يُفَصّل في مكان آخر، فإن أعياهم ذلك لجئوا إلى السنة ثم أقوال الصحابة، إلا أن التابعين وتابعيهم توسعوا في الاستنباط والاستدلال بصورة أكثر مما كان عليه أساتذتهم من الصحابة.

وكان من أوسع المهتمين بهذا العلم علي بن أبي طلحة ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وابن جريج، وعطاء بن دينار والسدي، وكلهم نقلوا عن ابن عباس، كما تتلمذ أبو العالية عَلَى أُبي بن كعب، وتخرج على أيدي ابن مسعود عدد لا بأس به من رجال الكوفة، وأخذ الثوري وشعبة عن السدي، كما أخذ عنه أسباط بن نصر، واعتبر تفسيره أمثل التفاسير.

وقد زكّى الشافعي تفسير مقاتل بن سليمان، وقال ابن عدي في الكامل عن

الكلبي: وهو معروف بالتفسير وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع[1] كما برز بين هذه المدرسة الضحاكَ بن مزاحم، ووكيع بن الجراح، وسفيان بن عيينة، وشعبة بن الحجاج، ويزيد بن هارون، وآدم بن أبي إياس، إسحاق بن راهويه، وروح بن عبادة.

**الدور الرابع: التفاسير التخصصية**

وبعد عصر تابع التابعين، وبعد ظهور التخصص العلمي نشأت ألوان متعددة من التفاسير؛ لتخدم جوانب خاصة فيه، وذلك بجانب استمرار التفسير بالمأثور الذي تمثل في تفسير ابن جرير الطبري، وابن أبي حاتم، وابن ماجه، والحاكم، وابن مردويه، وابن المنذر، وأسبق هذه الاتجاهات بعد المأثور هو التفسير اللغوي الذي نال اهتمامًا كبيرًا لدى المشتغلين بعلوم اللغة خدمة للقرآن وإعرابه من جانب وتذليلاً لفهمه على عقول الداخلين في الإسلام ممن ليسوا بعرب من جانب آخر.

ومن ناحية ثالثة فهو إثراء للغة في حد ذاتها، وقد عُني بهذا الاتجاه بعض علماء اللغة الذين أبرزوا أوجه المعاني المحتملة فيه طبقًا لأوجه الإعراب التي تحتملها جُمَلهُ، ونقلوا قواعد النحو ومسائلـــه وفروعه إلى داخل الأبنية القرآنية، كما اهتموا بالغريب من الألفاظ، وبالتراكيب من حيث وجوه البلاغة، ومن هؤلاء الزجاج وابن الأنباري، والراغب، والسجستاني، والواحدي، ويحدد لنا الفراء سير هذا اللون من التفسير فيقول: أول من صنف في ذلك العلم -أي معاني القرآن- من أهل اللغة أبوعبيدة، فعمر بن المثنى، ثم قطرب بن المستنير، ثم الأخفش، وصنف من الكوفيين الكسائي، ثم الفراء، وإن كان هذا اللون لم يخل

(١) تفسير ابن كثير المقدمة ١٢، ١٣، ١٤.

من الآثار وأسانيدها، وتفاسير الصحابة والتابعين والفقهاء[1].

وثَمَّ لون آخر اهتم بالقصص والأخبار كتفسير الثعلبي، أو اهتم بمسائل الفقه وسردها وتحريرها والدفاع عن الأقوى منها كتفسير القرطبي بينما زج بعض العلماء بمسائل الحكمة والفلسفة والمنطق بين سطور التفسير كالفخر الرازي والألوسي، وعني بعض آخر بإبراز المذهب الخاص به في الكلام كمحمود بن عمر الزمخشري المعتزلي في كتابه الكشاف، كما تعتبر التفاسير الصوفية كتفسير التُستري والسَّلمي والقشيري وغيرها من التأويلات التي أفصحت عن أذواق أصحابها وأحوالهم وطرائقهم.

## التفسير والتأويل تعريفاً وتفرقة

التفسير في اللغة: تفعيل من الفَسْر وهو البيان والكشف، وقد يطلق التفسير على التعرية للانطلاق يُقال: فسرت الفرس إذا عريته لينطلق، والكشف من معاني التفسير ضرورة[2]، وفي الاصطلاح: كشف ما غُطي، وبيان المعاني المعقولة، فكل ما يعرف به الشيء ومعناه فهو تفسير وسواء تعلق بمعاني الجمل أو اختص بمفردات الألفاظ والإبانة عن غريبها[3].

وقال الألوسي: هو علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك كمعرفة النسخ وسبب النـــزول[4].

وأما التأويل فهو في اللغة من آل إليه أولاً مآلاً رجع أو من آل الملكُ رعيته

(١) الفراء: معاني القرآن ج٢: ١٢.
(٢) مختار الصحاح ١٤٠-١٤١ ومقدمة روح المعاني للألوسي
(٣) الخازن لباب التأويل ج١: ١٠
(٤) الألوسي: روح المعاني ج١: ٤.

سابقهم. ويقال أوَّلَ الشيء إليه رجعه، وأوَّلَ الحكم إلى أهلـــه ردّه إليهم، وأوَّلَ الكلام دبّره وقَدّره، وأوَّلَ الرؤيا عبرها، ومنه تأوَّلَ فيه الخير أي توسمه وتحراه وفي الاصطلاح هو: رد الشيء إلى الغاية، والمراد منه بيان غايته المقصودة منه أو بيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية[1].

وقال أبو محمد الحسين البغوي: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتملـــه تلك الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط[2]. وهو غير محظور على العلماء.

وبعد أن عرفنا كلاً منهما لغة واصطلاحًا نسأل: هل هما بمعنى واحد أم مختلفان؟ والعلماء في ذلك فريقان:

**الفريق الأول:** يرى أبو عبيد وابن جرير الطبري التفسير والتأويل متفقان في المعنى والغاية، فهما بمعنى التفسير والمرجع والمصير، ولذا سَمَّى الطبري كتابه شاملاً للبيان وللكشف أو للتفسير و التأويل فدعاه جامع البيان عن تأويل آي القرآن[3] وزعم الفيروزأبادي أيضًا أن التأويل والتفسير شيء واحد، وهما بمعنى الإبانة وكشف المغطى[4] فهؤلاء مزجوا بين التفسير الذي هو الإيضاح العقلي لظاهر النص واللفظ وبين التأويل الذي هو كشف المعاني والأسرار عن طريق الاستنباط الخاص بالعلماء الراسخين في العلم، وجاء حديثهم عن كل من النوعين شاملاً لما يخص كلاً منهما من ناحية اللغة ومن جهة الاصطلاح.

**الفريق الثاني:** ونحن مع الذين يميزون بين التفسير والتأويل لعدة وجوه:

---

(١) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٨٠.

(٢) نفسه.

(٣) الطبري: جامع البيان ج٦: ٢٠٤، ٢٠٥

(٤) د/ الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ٤٠٨.

**أولاً**: تدلنا مادة التفسير في اللغة سواء أريد بها الفسر أو التعرية على قربها من الظاهر ودنُوِّها من معاني الكلمات والتراكيب الظاهرة، والمستفسر عن شيء لا يطلب سوى المعنى العام؛ ليزول عنه الجهل بذلك الشيء، أما مادة التأويل فتحمل معاني أعمق من مجرد المعنى الظاهر كالسياسية التي تستلزم الحكمة لدى من يسوس، كالولاية والتحارب، ومنها أوَّلَ اللـــه عليك أي رد عليك ضالتك، وأوَّلَ الكلام دَبَّره، وأوَّلَ الخير توسمه، وكل هذه المعاني المحتملة ذات صلة بالحكمة وبالتأمل الدقيق وراء مجرد النظر السطحي، وفيها إشارات إلى مطلوب الصوفية من الولاية والتوسم والهداية الخاصة مما يجعلها أعمق من التفسير.

**ثانيًا**: وقد ذهب مذهب التفرقة بين التفسير والتأويل جمع من العلماء كالماتُريدي الذي قال: إن التفسير هو القطع بالبيان، والتأويل ترجيح أحد المحتملات، ويقر أبو طالب الثعالبي أن التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازًا والتأويل تفسير باطن اللفظ، وحدد الزركشي وأبو العباس الأزدي مجال التفسير بأنه يعتمد على الرواية والنقل بينما يعتمد التأويل على الاستنباط والدراية، وبيَّن الراغب الأصفهاني أن ميدان التفسير أعم من التأويل ؛ لأنه يشمل تفسير الألفاظ والمفردات في الكتب والعبارات بصفة عامة أي سواء كانت إلهية أم غيرها، أما التأويل فخاص بالجمل والمعاني في الكتب الإلهية فقط.

وذكر حاجي خليفة أن التفسير يتعلق بالتراكيب التي لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا والتأويل توجيه اللفظ ذي المعاني الكثيرة إلى واحد منها فحسب، ويرى الصوفية أن التفسير ما كان للعقل والكسب مدخل فيه، وما يمكن تحصيلـــه بأسباب العلم العادية، وأما التأويل فهو ما كان للوهب فيه كبير دخل، أو ما اعتمد على المنة والفضل وتوقف على الاستنباط والرسوخ في العلم والدراية، وما كان ثمرة من ثمار الصفاء القلبي.

واستنادًا إلى كل ما سبق فإن الذين يرون التمييز بين المجالين كانوا حريصين كل الحرص على أن يجعلوا عناوين مؤلفاتهم في الكشف عن معاني القرآن دالة على مقصدهم، وذلك كالسلمي الذي سمَّى كتابه: الحقائق، وكالقشيري في لطائف الإشارات، وعلاء الدين علي بن محمد البغدادي الصوفي في لباب التأويل، وهو مختصر معالم التنـــزيل للبغوي، وكإسماعيل حقي في روح البيان، وكاليافعي في الدر النظيم، وكالألوسي في روح المعاني، وكابن عجيبة في البحر المديد.

فهؤلاء أصحاب نظرات فاصلة بين التفسير والتأويل، وقد ألفوا فيهما، وأطلقوا على مؤلفاتهم عناوين تبرز من أول نظرة اتجاههم وغايتهم على حين أطلق رجال التفسير عناوين مناسبة لما فحوا عليه في مؤلفاتهم.

ثالثا: وقد استند هؤلاء الذين يفرقون بين التفسير والتأويل على ما جاء في كتاب الله؛ حيث بين الحق سبحانه أن التأويل من سيما المحسنين والراسخين وأهل الاجتباء، وأنه يتعلق بالرؤيا وببعض الأحداث الكشفية، وبالمشكل من القرآن والمحتمل لعدة وجوه، أما تعلقه بالرؤيا التي تعتبر عادة رمزية حسية تكمن في طياتها بعض الحقائق والإشارات، وتكون الرؤيا عادة صورة لأمر يراد من وراء ظاهرها فقد اختص به يوسف عليه السلام كما قال سبحانه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾[يوسف:٦] وكما حدثنا الحق في الآيات (٢١، ٣٦، ١٠٠، ١٠١) من سورة يوسف وكلها تشير إلى أن يوسف بن يعقوب نال معرفة تعبير الرؤيا بتعليم اللـــه لـــه ومَنِّه عليه واجتبائه؛ ولأنه كان من المحسنين، وكأنها أمورٌ لها اعتبارات خاصة بالتأويل، كما أن لها عناية شديدة لدى طلابه من الصوفية.

وأيضًا فإن للتأويل معان خفية تبْطُن وراء الظاهر الواضح كما جاء في قصة موسى مع العبد الصالح ؛ حيث جاءت الأحداث الظاهرة مخالفة لما عليه الإلف

والعادة مما أثار دهشة موسى أكثر من مرة ولم يطق صبرًا على ما يرى، وطلب تفسيرًا لما يشاهد، فلما أجابه العبد لم يجبه باستعمال كلمة سأفسر لك، أو سأشرح وأبين لك بل قال: ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف:٧٨] ولو كانت الأحداث من الأمور التي يمكن تعليل ظاهرها بشكل واضح لعبر بالتفسير بدل التأويل، وقد حدثتنا الآيات كما هو معلوم أن الله علم هذا العبد لدنيًّا، وآتاه رحمة خاصة من عنده (الكهف: ٦٥)، ومثل هذه الحالة هي التي تعلّق بها رجال الطريق.

ومن بين المجالات التي عمل فيها التأويل ما كان متشابهًا من القرآن كما قال سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[آل عمران:٧] فقد استخدم الحق لفظة التأويل مع الآيات التي تعتبر مشكلة بالنسبة إلى علمنا وبيَّن أنه يعلم تأويلها كما يعلمه الراسخون في العلم على قول من أقوال المفسرين أنفسهم، وعلى حد القراءة التي تقف عند كلمة العلم، وكذلك وردت لفظة التأويل مع الآيات التي تحتمل عدة أوجه وتثير الاختلافات في وجهات النظر، وقد أوضح الحق أن الذي يقدر على كشفه وتجليته إما الرسول وإما أهل الاستنباط فقال سبحانه: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[النساء:٨٣]، وقال سبحانه ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[النساء:٥٩].

وقد اتضح من جميع الآيات التي تذكر كلمات التأويل أن أربابه أصحاب أهلية خاصة، كما برزت حقيقة هامة مؤداها أن القرآن يحتاج إلى تأمل وتدبر،

وباعتباره كتابًا إلهيًّا فإن المناسب لشرحه هو استخدام كلمة التأويل، ولذا جاءت تلك اللفظة في سبع عشرة آية، بينما ذكر الحق لفظة تفسير في آية واحدة هي قوله جل شأنه: ﴿ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان:٣٣] فلما كان المثل القرآني أجلى وأوضح من المثل الإنساني استعمل معه لفظة التفسير، وهذا يقودنا إلى أن هذه اللفظة ذات صلة بالمعنى الظاهر الجلي في حين أن الكلمة الأخرى تتصل بالمعاني العميقة الباطنية بصورة أولى.

وبالإضافة إلى ما جاء في القرآن فإن السنة قد أفصحت عن مجال التفسير ومجال التأويل إفصاحًا لا يقبل الريب أو الشك، وقد حددت لكل منهما ميدانه وإطاره، مثلما جاء في صحيح ابن حبان من حديث ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا وحدًّا ومطلعًا**» وفي رواية أخرى: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف منها حد ولكل حد مطلع**» وفي رواية ثالثة: «**ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع**»[1] وروى أبو نعيم من حديث ابن عباس «**القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه**».

والظاهر: ما ظهر من المعاني والباطن: ما تضمنته الآيات من الأسرار، والحد: منتهى ما أراد الله للحرف من معنى، والمطلع: ما يتوصل به إلى إدراك الغامض من المعاني والأحكام ؛ حتى نقف على بعض مراميه، والذلول: المطيع لحامليه، والواضح: المعاني فلا تقصر عنه أفهام المجتهدين، ومعنى الوجوه: أنه ذو معان متعددة فيجب حمله على أحسنها.

والحديث الأول مقبول لدى بعض المحافظين من أهل السنة، ودال على أن القرآن له ظاهر يتعلق به التفسير وهو المراد بكونه ذلولاً في الحديث الثاني، كما

---

(١) الإحياء ج١: ٨٨ والطبري في التفسير ج١: ٢٢.

أن لـــه باطنًا هو المطلع والوجوه، وبهذا الظاهر والباطن وبتلكم الوجوه أقر الإمام علي وابن مسعود وأبو الدرداء، وقال ابن عباس: إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه ولا تبلغ غايته، أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل وقد جعل التلاوة والتفسير شيئًا واحدًا يختص بالظاهر وجعل التأويل مختصًّا بالباطن.

وأوضح من ذلك ما جاء أيضًا على لسانه في مقام التفرقة حين قال: التفسير أربعة: وجه تعرفه العرب بلسانها ولغتها وآخر لا يعذر أحد بجهالته وهو المأخوذ من ظاهر الآية، ويفهم منه الشرع والتوحيد، وثالث تعرفه العلماء باجتهاد واستبطان، ورابع لا يعلمه إلا اللـــه وهو ما يجري مجرى الغيوب كقيام الساعة والروح[1]،والنوع الثالث هو المراد بالتأويل وهو الذي دعا النبي ﷺ ربه لابن عباس أن يهبه اللـــه إياه في قولـــه «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**» وفي رواية عكرمة :«**اللهم علمه الحكمة**» وفي رواية عبد الوارث «**اللهم علمه الكتاب**»[2]، فالتأويل هو الحكمة المنوطة بأسرار الكتاب وهو منة من اللـــه وفضل في مقابل التفسير المتعلق بالأحكام الظاهرة وإلى هذا ذهب القسطلاني والسيوطي[3].

## القواعد العامة التي تجب مراعاتها في التفسير والتأويل

لابد لكل مفسر أو مؤول أن يكون عالمًا بعلوم اللغة كالنحو والاشتقاق والتصريف، ومعرفة الأحكام، للكلمة العربية؛ بحيث يتعرف الطالب على الكلمة

---

(١) الألوســي: روح المعاني ج١: ٦-٧، الحلية ج١: ٦٥، ومفتاح السعادة: ج٢: ٦٤، والحلية ج١: ٢١١ والإتقان: ج٢: ١٨٧.

(٢) البخاري: المجلد الثاني: ٣٤.

(٣) إرشاد الساري ج٧: ٢ والإتقان ج٢: ١٨٠.

وشرحها وإعرابها، ويكون متبحِّرًا في ذلك لا يلتبس عليه اختلاف الوجوه، وأن يكون جامعًا لعلوم المعاني والبيان والبديع، وأن يعتبر الحقيقة أصلاً والمجاز فرعًا، وبجانب هذا فلابد وأن يحوز علوم القراءات، وأصول الدين، والفقه، وأسباب النـــزول والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمفصل[1]، والمبهم، والعموم والخصوص، وأن يراعي موافقة تفسيره لأهل العلم من رجال الخبر والسند، وأن يتدرج فيه من الشرح الذي روي عن النبي إلى ما جاء عن الصحابي إلى ما وافق اللغة إلى التفسير بالمقتضى[2].

## القواعد الخاصة بعملية التأويل

الغوص من الخبر واللغة إلى الأسرار الخفية، أو من الظاهر إلى الباطن لا يكون إلا بعد تعذر الظاهر، فإن لم يتعذر فتوجيه الكلام إلى الأفصح والأظهر يكون أولى من توجيهه إلى غيره ما وجد السبيل إليه، ويتفق الطبري والقرطبي على أن الحقيقة أصل،ولا يجوز العدول عنها إلى المجاز أو الإنكار من كلام العرب إلا بعد تعذر حمل اللفظ على الواضح أو المعروف أو الأشهر أو الظاهر[3].

ويضيف ابن عربي قاعدة أخرى هي أن يكون اللفظ كذلك قابلاً للتأويل، وأفصح في صدر التفسير المنسوب إليه أنه لا يئول ما لا يقبل التأويل، ولا يحتاج إليه وأنه لا يورده أصلاً، إن أوَّلَ بعض الأحكام المرادة لظاهرها فإنما يئولها ليعلم به أن للفهم إليه سبيلاً، ويستدل بذلك على نظائرها إن جاوز مجاوز عن ظواهرها[4].

---

(١) انظر: روح المعاني ج١: ٥، ٦، إرشاد الساري ج٧: ٢، الإتقان ج٢: ١٧٦، ١٧٩، تفسير القرطبي: ١٤٩٩، والكشاف ج١: ٣، وتفسير الطبري: ج١٦: ٣٩.

(٢) تفسير الطبري ج٩: ٢٢٣، ج٨: ٣٣٧، ج١١: ٢٦، ج٦: ٣١٧،تفسير القرطبي: ١٤٩٩.

(٣) تفسير ابن عربي ٣، ٥

(٤) الفتوحات ج٢: ٦٤٨، البحر المديد لابن عجيبة ج١: ٤، وروح المعاني للألوسي ج١ : ٦، وتفسير الطبري ج٢: ١٥، ج٩: ٢٩٩.

وعند تأويل الآيات القابلة لـــه يشترط رجال القوم أيضًا أن يتوافق التأويل مع الروح العامة للقرآن ومع الاستعمال اللغوي، ولا بد من هذا الشرط، وأن يمكن التطبيق بينه وبين الظواهر المرادة، وأن نجد لها سندًا مما روي عن رسول اللـــه ﷺ، وإلا فغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته ولا برهان يؤكد سلامته[1].

## القواعد الخاصة بالعالم المؤول

وأما المؤول فيشترطون فيه أن يكون متميزًا بخصائص ذاتية وعلمية وسلوكية:

**أما الخصائص الذاتية:** فلابد أن يكون ذا موهبة مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها،يقظان النفس، درَّاكًا للمحة وإن لطف شأنها، منتبهًا إلى الرمزة وإن خفي مكانها، لا كزًّا جاسيًا ولا غليظًا جافيًا، متصرفًا ذا دراية، متصفًا باليقظة الشعورية والرقة الوجدانية وأن يكون مع هذا صحيح المقصد حسن النية[2].

وبجانب هذه المميزات الذاتية فإنه يجب أن يكون متصفًا بالسعة العلمية، وأول ذلك إحكام التفسير الظاهر إذ لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إتقان ما بدا ومن ادعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يتجاوز الباب[3] ويستتبع ذلك التبحر في علم اللسان، والعلوم الدينية عامة، والسر في ذلك كما يوضحه ابن عربي أن للظاهر

---

(١) نفس المراجع السابقة.

(٢) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٧٩، الزمخشري: الكشاف ج١: ٣، الألوسي: روح المعاني: المقدمة.

(٣) لطائف المنن: ١٢٠، تفسير القرطبي: ٢٩، روح المعاني ج١: ٦

أنوارًا تشرق على القلب عند العلم والعمل به، ولقد ألقى الله إلى المسلمين القرآن فزكى بظاهره نفوسهم فإذا هو ماء ثجَّاجٌ وروى بباطنه قلوبهم فإذا هو بحر مواج[1] ويصور حال الصوفية في تمسكهم وإحكامهم للظاهر والعروج منه إلى الباطن فيقول: فلما أرادوا الغوص ليستخرجوا درر أسراره طغى الماء عليهم – وهو الماء الثجاج – فغرقوا في تياره لكن أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأودية على السواحل جواهر ثاقبة ودررًا، وأنبتت الجداول على الشاطئ جواهر ناضرة وثمرًا[2] أي إن الظاهر فاض على الباطن وأشرق عليه أنوارًا، فلو حرم الإنسان نفسه من أنوار الظاهر ما وجد المشاعل التي يحملها في يديه ؛ ليرى الأسرار الخفية في البواطن، وبالتالي فلا يتقدم لهذا الخطر في التأويل إلا من رسخت أقدامه في العلوم الظاهرة[3]، وتوسع في علوم التصوف مقالاً وحالاً وذوقًا.

وإذا قلنا إن الصوفية يقرون الظواهر على ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما أفهمهم حسبما يصرح ابن عطاء الله السكندري فإنهم يقررون مع هذا الجانب الهام حقيقة أخرى بارزة ألا وهي: أن القرآن في كل آية من آيات الله وفي كل لفظة وما تحتمله من جميع الوجوه يُعتبر علامة مقصودة لمن أنزلها بتلك اللفظة الحاوية ذلك اللسان على تلك الوجوه، وأيضًا فإن منزلها عالم بتلك الوجوه كلها[4] وأما الخلق فهم متفاوتون في النظر فيها فكل من فهم من الآية وجهًا فذلك الوجه هو مقصوده بهذه الآية في حق هذا

---

(١) تفسير ابن عربي: ٣، ٥.

(٢) نفسه.

(٣) ابن عجيبة: البحر المديد ج١: ٣

(٤) نفسه.

الواجد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله[1].

وعلى هذا فوجوه الآيات مجتمعة لا يعلمها إلا الله، وكل فرد من العبيد يفهم قدر جهده وقدر ما يفتح له، وإذا كان الأمر كذلك فليس من حق صاحب فهم أن يدعي أولوية هذا الفهم عن غيره أو أن يستبعد المعاني الأخرى سواء كانت ظاهرة أو باطنة[2].

وبناء على تلك الحقيقة بما يترتب عليها فإن الصوفية في تأويلاتهم لا ينكرون المعنى الأصلي بل يبقونه على ما هو عليه ويفهمون إلى جانبه فهومًا أخرى، وأيضًا فتفسيرهم أو تأويلهم ليس إحالة أو تبديلاً للمعاني المرادة وضعًا، وإنما هو فهم يثري هذه المعاني ويكشف عن بعض كنوزها المستترة وراء سطحها.

هذه هي الجوانب العلمية التي يجب أن يتميز بها المؤَوِّل وأن يهتدي على ضوئها، وأما ما ينبغي أن يستعين به من الناحية السلوكية فهو الزهد في الدنيا، وصحبة أهل الأذواق من أرباب الفضل والكمال، وإذا لم يسر الصوفي على هذه القواعد الذاتية والعلمية والسلوكية فسكوته عن هذا الأمر العظيم أسلم، واشتغالـــه بما يقدر عليه من علم الشريعة أولى وأتم[3]، ولا يخفى أخيرًا أن الصوفية قد اشتركوا مع رجال الظاهر في وضع كل القواعد التي سبق بيانها، وقد اتفقوا عليها.

---

(١) الفتوحات ج٢: ٦٤٨، وانظر البحر المديد لابن عجيبة ج١: ٦.

(٢) ابن عطاء الله: لطائف المنن: ١٢٠

(٣) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٧٦، ١٨٢، وابن عجيبة: البحر المديد ج١: ٣.

## التأويل ليس تفسيرا بالرأي

لا شك أن الذي حفز العلماء إلى وضع القواعد العامة والخاصة بالتأويل هو ما جاء في القرآن من دعوة إلى الاستنباط بعد التدبر والتفكر، وقد أرادوا أن يسلحوا الخائض في الآيات بأسلحة تمكنه من اجتياز هذا الخضم العظيم خوفًا من الزلل،و بعدًا عن اتباع الهوى والرأي، وحتى لا يقع العبد تحت قوله ﷺ: «**من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار**» وروى جندب بن عبد الله قال: قال رسول الله: «**من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فأصاب فقد أخطأ**»[1].

وإنما يكون الشرح رأيًا إذا غلب من غير دليل يقوم عليه، أو من غير معرفة عند قائله بأصول العلم وفروعه، أو إذا اقتصر القائل على مجرد الرأي دون التوسع في المعاني المرادة، أو اتباع أقوال السلف وذلك لغلبة الهوى على تحري الحقيقة والخضوع لمقتضياتها كما يقول ابن الأنباري، أو أن القائل قال قولاً ويعلم أن الحق خلافه، أو أن الحديثين خاصين بالخوض في المتشابه والمشكل دون الاستئناس بأقوال الصحابة والتابعين وبقية رجال السلف[2] في هذه المسائل الشائكة إلى آخر ما ذهب إليه ابن عباس والبيهقي وابن عطية والقرطبي، والسيوطي، والألوسي، وابن عجيبة الحسني، والخازن في تفسير الحديثين السابقين.

ومن الواضح أن التفسير أو التأويل إذا خضع للشروط والقواعد السابقة وسلم القصد كما بَيَّنَا لا يكون رأيًا ولذا يقول ابن عطية: وليس يدخل في هذا

---

(١) أخرج الأول أبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وأخرج الثاني أبو داود والترمذي والنسائي وقيل غريب.

(٢) الإتقان ج٢: ١٧٩-١٨٠، تفسير القرطبي ٢٧-٢٩، وتفسير الألوسي ج١: ٦، وتفسير الخازن ج١: ٥.

الحديث أن يفسر اللغويين لغته، والنحويين نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر[1] ووافقه القرطبي قائلاً: هذا صحيح وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء كما يقرر أن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح[2].

وقال علي بن محمد المشهور بالخازن: أما التأويل وهو صرف الآية على طريق الاستنباط إلى معنى يليق بها محتمل لما قبلها وما بعدها، وغير مخالف للكتاب والسنة فقد رخص فيه أهل العلم[3] وعلل ذلك بأن الصحابة فسروا وأولوا واختلفوا، ومن هنا فإن إشارات الصوفية وتأويلهم الخاضع للأدلة والبرهان وللشروط والقواعد هي فهوم مقبولة لا مردودة، وليس رأيًا نابعًا من جهل أو هوى، وبعد كل هذا نأتي إلى الأدوار التي مر بها التأويل وألوانه.

## مراحل التأويل وخصائصه

إن المتأمل في اللطائف التي تركها المهتمون بهذا العلم، وفي الطرق التي تناولوا بها القرآن تأويلاً واستنباطًا يدرك أن أرباب هذا المجال قد تنوعت آثارهم باعتبار القرب والبعد من الظاهر، وباعتبار الفهم الباطني الذي يهدف إلى خدمة النص فقط، أو الذي يرمي إلى خدمة أغراض علمية أو سلوكية أخرى، ولذا رأينا أن نتتبع هذه المراحل مرحلة مرحلة مبينين خصائص كل منها:

### المرحلة الأولى: اللطائف السلفية

ما زلنا قريبي عهد من القول بأن : الصحابة أول من فسر بعد رسول الله ﷺ، وتلك حقيقة هامة يضاف إليها كذلك أنهم أسبق من أوَّلَ آيات القرآن

---

(١) تفسير القرطبي ٢٨.

(٢) نفسه.

(٣) الخازن: الباب التأويل ج١: ٥.

واستخرج منها معان باطنية وأسرارًا ربانية رشحت بها أذواقهم، وفاضت بها أحوالهم، وكانت نتيجة للشعور الرقيق والوجدان المتأمل المرهف، والنظرات الثاقبة؛ حتى أن عمر نفسه سمَّى عبد الله بن عباس بالغواص[1] لكثرة ما قام به من جهود في البحث عن المعاني الخبيئة وراء الظاهر، كما نبع هذا السبق أيضًا من يقين الصحابة بأن القرآن له ظاهر وباطن وإشارة وإمارة، ولطائف ودقائق وحقائق مثلما ذكر الإمام علي وسرده المكي في علم القلوب[2].

وللأذواق الراقية، والفهوم الدائبة، واعتناق فكرة السعة في المعاني القرآنية، والوصول إلى كثير منها قال الإمام علي أيضًا: لو شئت أن أوقر سبعين بعيرًا من تفسير فاتحة الكتاب لفعلت[3]، ومن المسلم به بداهة أن ظاهر السبع المثاني من سورة الفاتحة لا يستوعب هذا العدد من النوق، فلابد أن يكون مراد هذا الصحابي هو الفهوم الخاصة التي لا يطلع عليها إلا أرباب القلوب والصفاء.

هذا وقد شارك التابعون وتابعو التابعين وكثير من الذين ينتسبون إلى السلفية الأولى بصفة عامة في هذا الدور، واصطبغوا بصبغته، ولا بأس أن نسوق بعض الأمثلة في التأويل لتتضح الحقائق التي أشرنا إليها.

يقول الله سبحانه عما زعم الشيطان: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡ ﴾[الأعراف: ١٧] ويرى ابن عباس في تأويلها أن قوله جل شأنه: «من بين أيديهم» أي أشككهم في آخرتهم. «ومن خلفهم» أي أرغبهم في دنياهم، «وعن أيمانهم» أشبه عليهم أمر دينهم، «وعن شمائلهم» أشهي لهم المعاصي، وفي رواية علي بن أبي طلحة والعوفي عن ابن عباس

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج ٢:١٣٩.
(٢) المكي: علم القلوب: ٢٧.
(٣) نفسه.

أيضًا أنه قال: «من بين أيديهم» من قبل دنياهم، «ومن خلفهم» أمر آخرهم، «وعن أيمانهم» من قبل حسناتهم، «وعن شمائلهم» من قبل سيئاتهم[1]، ووافق ابن عباس على تأويلـــه هذا كل من قتادة، وابن جريج، وإبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة والسدي، بينما قال مجاهد: «من بين أيديهم» «وعن أيمانهم» من حيث يبصرون، «ومن خلفهم» «وعن شمائلهم» من حيث لا يبصرون.

وظاهر الآية كما نرى يدل على جهة الأمام والخلف واليمين والشمال، ولكننا رأينا ابن عباس يؤول كل جهة ظاهرة إلى حدث فعلي يتصل بالمؤمن، ويصرفها عن المكانية إلى هذه الأحداث دون أن تنقطع كل مناسبة بين الجهة وما تدل عليه من معنى وراء ظاهرها؛ لأن الأيدي إن أولت إلى واقعة الآخرة فالمناسبة قائمة ؛ لكون الأيدي تدل على الأمام والقيامة أمام أجل الإنسان، فالأمامية تجمعها وإن قربت في الظاهر ونأت في المعنى الباطن، وإن أريد بالأيدي الدنيا فالمناسبة واضحة لأن الدنيا تحت أيدينا وأمام أعيننا ننال منها ما نحتاجه.

وقولـــه جل شأنه «من خلفهم» إن أولت إلى الدنيا ؛ فلذمها وحقارتها بخلاف الآخرة فهي نصب الأعين؛ لأهميتها وشرفها فالجامع بين الخلف بمعنى الجهة والخلف بمعنى الدنيا هو الورائية قربت في الجهة أو حقرت في الدنيا، وإن أريد بالخلف الآخرة فلأنها تجيء عقب الدنيا ووراءها، وأما المناسبة بين قولـــه تعالى «عن أيمانهم» فلأن جهة اليمين محمودة، والحسنات تحمد ويحمد فاعلها، وتلك على عكس جهة الشمال وأفعال السيئات، فلم ينفصل التأويل عن الظاهر انفصالاً يعوزه السند، وتنقصه المناسبة.

وأوضح من هذا المثال في صحة التأويل وجلاء المناسبة ما نراه عند عمر وابن عباس حين ألقى الأول هذا السؤال على أجلاء الصحابة فقال: «ما تقولون في

(١) تفسير الطبري ج٢١: ٣٣٩-٣٤٠، وتفسير القرطبي ٢٦١٢، وابن كثير ج٣: ٣٩٠.

قولـــه تعالى ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴾؟ فأجاب البعض بأنه سبحانه أمرنا أن نحمده ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وهذا تفسير بالظاهر من السورة. بينما سكت البعض؛ ولكن عمر أحَسّ معنى آخر وراء هذا المعنى الظاهر فقال لابن عباس: أكذاك تقول؟ قال: لا. قال: فما تقول؟ قال: هو أجل رسول اللـــه أعلمه له، قال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول»[1].

والمناسبة بين المعنى الظاهر وبين تأويل ابن عباس تتمثل في أن الأمر بالاستغفار يدل على دنو الأجل[2]، وتحقيقًا لذلك فقد أكثر الرسول من الدعاء وطلب المغفرة مبينًا للسيدة عائشة أن السورة علامة لـــه على قرب الرحيل[3]، ولنفس هذا الفهم وراء الظاهر بكى العباس كبكاء عمر فقال لهما الرسول: «ما يبكيكما؟» قال العباس: «نعيت إليك نفسك» فرد على حالهما وذوقهما قائلاً: «إنه لكما تقولان» وفي رواية «صدقتما نُعِيَتْ إلي نفسي»[4].

وكذلك أول عمر آخر آية نـــزلت وهي: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾[المائدة:٣] قائلاً حينما سألـــه الرسول عن سبب بكائه «أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص» قال الرسول: «صدقت»[5].

وأول سلمان الفارسي أو عبد اللـــه بن مسعود على شك من الراوي قول اللـــه سبحانه ﴿ تُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ ﴾ [الروم: ١٩]

---

(١) صحيح البخاري ج٥: ١٨٩-١٩٠، ج٦: ٢٢٠-٢٢١.
(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج٧: ٤٨٧.
(٣) تفسير القرطبي ٧٣٣٣.
(٤) نفسه.
(٥) تفسير ابن كثير ج٣: ٢٣.

بأن معناها سيخرج المؤمن من كافر والكافر من مؤمن، ولما دخل النبي على بعض أزواجه فوجد عندها امرأة حسنة النعمة فقال: «**من هذه؟**» قالت زوجته: هي إحدى خالاتك. قال: «**إن خالاتي بهذه البلدة لغرائب وأي خالاتي هذه؟**» قالت: خالدة ابنة الأسود بن عبد قال: «**سبحان الذي يخرج الحي من الميت**»[1]؛ لصلاحها وكفر أبيها واستهزائه.

وذهب إلى هذا التأويل كل من الحسن البصري، وابن جرير، الأول تابعي رقيق، والثاني مفسر من رجال الأثر والظاهر، وأما ابن كثير وهو سلفي كذلك فإنه توسع فيها، وجعلها شاملة لخروج الحي من الحب والنوى، وهما من النبات،والإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان والولد الصالح من الكافر وبالعكس إلى غير ذلك من العبارات التي تنتظمها الآية وتشملها[2]، وهذا يدلنا على أن الآية على عدة معان ظاهرة وباطنة الأمر الذي يجوز تعدد التأويلات ووجوه الاستنباط المتنوعة لا المتضادة.

ويضاف إلى الآيات السابقة قوله سبحانه ﴿ **وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ** ﴾[الرعد:٤] حيث يقول فيها الحسن البصري إنها تدل على أنه خلق الأرض متجاورات وغير متجاورات، وترابها واحد وماؤها واحد، وفيها زرع وجنات، وهي متفاوتة في الثمار من حلو إلى حامض، وفي الصغر والكبر، واللون والطعم،وكذلك الناس خلقوا من آدم ثم نزلت عليهم من السماء التذكرة فترق قلوب وتخشع وتخضع، وتقسو قلوب فتلهو وتجفو، وقد وافقه مجاهد على هذا قائلاً: كمثل صالح بني آدم وخبيثهم

(١) تفسير الطبري ج٦: ٣٠٨

(٢) تفسير ابن كثير ج٢: ٢٩٧، ج٦: ٣١٤.

وأبوهم واحد، وعلق الطبري على عبار مجاهد بأن: الذي نوع الثمار على أرض واحدة هو المخالف بين خلقه فيما قسم لهم من هداية وضلال، وتوفيق وخذلان، فوَفَّق هذا وخذل هذا، وهدى ذا وأضل ذا، ولو شاء لسوَّى بين جميعهم كما لو شاء لسوى بين جميع الثمار التي تشرب شربًا واحدًا[1].

ومن البين أن مجاهد بن جبير يعتبر من أكثر الذين أفاضوا في مسائل التأويل واشتهروا بها، وكذلك أبو العالية تلميذ أبي بن كعب، كما أن الطبري والنسفي وابن كثير وهم من مفسري الأثر المتمسكون بالسلفية وافقوا على تأويلات قرآنية متعددة.

وإذا كان الصحابة هم فاتحو هذا الباب من الفهوم، وهم أساتذة السلفيين فإنهم لم يقتصروا على تأويل الجُمَلِ والتراكيب الفسيحة بل تعرضوا إلى تأويل الحروف، ومحاولة التعرض لإشاراتها وأسرارها رغم اعتراف بعضهم بأنها سر الله فلا تطلبوه[2] كما قال عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، ويقول أبو بكر: في كل كتاب سر، وسره في القرآن أوائل السور[3].

ويرى ابن عباس أن العلماء عجزوا عن إدراكها[4] ومع كل فيعتبر هذا الصحابي من الذين تعرضوا بصورة كبيرة لتأويل الحروف إذ يقول هو وعكرمة في «ألم» : إن كل حرف دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته، فالألف إشارة إلى أنه أول آخر أزلي أبدي، واللام إشارة إلى أنه لطيف، والميم إلى

(١) تفسير الطبري ج١٦: ٣٤٥، ٣٤٦.
(٢) حسنين مخلوف: صفوة البيان ٩، ١٠
(٣) ابن عجيبة: البحر المديد ج١: ٢٠.
(٤) صفوة البيان: ٩.

أنه مجيد منان محسن[1]، ويؤولها في مرة أخرى بقوله والمراد بها أنا الله أعلم ويُؤَول «الر» أنا الله أرى و«المص» أنا الله أفصل[2]، و«كهيعص» بأن الكاف إشارة إلى الكافي والهاء من هاد، والياء من حكيم، والعين من عليم، والصاد من صادق[3]، وينشد الدريني:

الكاف كافي ثم هاء هادي وعالم وصادق مبلدي[4]

وهذا اللون من التأويل يستند إلى أن العرب كانت تنطق الحرف الواحد تدل به على الكلمة التي هو منها، كما أنه سند قوي لكثير من الفهوم الصوفية المتعلقة بالحروف، ولا تناقض بين ما قاله الصحابة من العجز عن تفسير الحروف أو بيانها وبين ما فهمه ابن عباس من أسرار فيها إذ ربما أرادوا بالعجز القصور عن إدراكها على وجه قطعي، أو الإحاطة بجميع مراميها وهذا لا يتنافى مع محاولة كشفها لا على القطع أو محاولة حلها حلاً جزئيًا لا شاملاً، وربما قصدوا أن عامة العلماء يعجزون عن إدراك أسرارها، أما خاصتهم أو الراسخون في العلم منهم فقد ينكشف لهم من بطونها ما لا ينكشف لغيرهم.

على أنه يمكن القول: إن هذه المعاني الكامنة وراء الحروف لا تخضع في استنباطها لقاعدة ثابتة كأن يكون الحرف عين الكلمة المرادة أو فائها أو لامها، بل ربما يكون هذا أو ذاك، وكذلك لا مناسبة بين تأويل الحرف وظاهره إلا في أن الحرف يكون ضمن مبنى الكلمة الدالة على المعنى المؤول فقط، وظني أن هذه التأويلات للحروف ليست من قبيل التفسير ولا من قبيل التأويل وإنما هي من محاسن المعاني التي ترد الحروف بين تركيبها، ولابد أن نعتبرها كذلك؛ لأننا نفسر أو نؤول كلمة لا معنى لها وهي الحرف.

---

(١) اليافعي الدر النظيم:١٢.

(٢) تفسير القرطبي ١٣٥

(٣) أبو بكر السجستاني: غريب القرآن:٣.

(٤) عبد العزيز الدريني: التيسير في علوم التفسير:٣.

## تقريرات ودفوع

إنما سقنا هذه المرحلة من التأويل على أيدي الصحابة ومن والاهم لنبين صراحة أن التأويل ساير التفسير في عهد رسول الله ﷺ، وإنه كما أقر النبي كثيرًا من البيان وأصلح بعضًا منه وأقر تأويل البعض وصدق على بعض الاستنباطات، ولقد غاص الفهم الباطني وراء اللفظ الظاهر ومنطوقه، واعتمد على مهارات وأذواق خاصة لم يحظ بها إلا الغواصون من الصحابة.

ومن الناحية الشكلية فإن التأويل قد اتسم بالرقة في الفكرة واللفظ، وتعلق بالآيات ذات الوجوه المتعددة دون الآيات قطعية الدلالة التي يصعب معها صرفها عن المعنى الظاهر، و لم تنفصم عُرَى الصلة بين المعنى الباطني والمعنى الظاهري، و لم يفقد الفهم العميق دليله من القرآن أو السنة أو اللغة، كما أن المؤول لم يدع أن فهمه هو المراد الوحيد أن ما دونه غير محتمل، وكانت عملية التأويل شاملة على أيدي الصحابة ومن جاء بعدهم الذين حذو حذوهم للكلمة والجملة والآية القرآنية كما شملت الحرف وسره.

وبالأمثلة التي سقناها وبهذه التقريرات يندفع أولاً ما ذهب إليه الدكتور جعفر حين قرر أن تأويل القرآن إلى معان وتعدد وجوهه فكرة وجدت جذورها عند القبليين من اليهود الذين أعلنوا أن كل نص في الكتاب المقدس يمكن تفسيره على أربعة وجوه، ويرمزون إليها بالحروف (ب، ر، د، ص) فالباء رمز إلى الكلمة بشات أو شرح، والراء اختصار للفظ رميز أي إشارة، والدال من داريش أي موعظة، والسين من سور أي سر، وقد امتزجت هذه الفكرة ببعض المبادئ الفلسفية الشرقية كالتناسخ ثم رحلت إلى الفلسفة اليونانية ومن ثم تبناها فيلون (٣٠ق – ٤٠ق) ثم تلقفها أوريجين الفيلسوف الصوفي المسيحي (١٨٢-٢٥١م) فاقترح ثلاث جهات للنص، ولا يستبعد الدكتور جعفر أن تكون تلك الفكرة قد وصلت إلى المحيط الإسلامي عن طريق التراث الهلليني الإغريقي ضمن ما وصل من أفكار خاصة وأنّا نجد بعض هذه الجهات ينطبق تمامًا على نظيرها لدى بعض

الصوفية المسلمين على حد رأيه[1].

**ثانيا:** يبطل كذلك ما أكده الدكتور الشيبي والدكتور السيد خليل حين عقدا وجه شبه بين ما قالـــه إكليمانس الإسكندري من تعدد المعاني في النصوص الدينية وبين ما يوجد عند المسلمين، ويقطع الشيبي أن هذه الآراء هي الأصل في التفسير الرباعي عند الإمام علي، إذ لا يستطيع منكر أن ينفي الصلة الظاهرة القوية بين ما رآه إكليمانس وما رُوي عن علي بن أبي طالب على كل حال.

كما أنه أصل لتأويلات الصوفية والشيعة أيضًا، وزكّى كلامه بما جاء في مقدمة ابن خلدون من أن العرب كانوا إذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدون منهم ويتهم ابن عربي أنه نقل الخبر المشهور ما من آية إلا لها أربعة معان ونسبه إلى النبي ﷺ مع أنه للإمام علي في نظر الشيبي[2].

ومع ما لهذه الموازنات من قيمة تاريخية؛ خصوصًا لدى المهتمين بالدراسات المقارنة، ومع أن الدكتور جعفر تحاشى القول بتأثر الصحابة في ميدان التأويل بغيرهم من أهل الكتاب أو الفلاسفة، وقصر التأثر على المجال الصوفي، وصرح الشيبي بامتداد التأثر إلى عصر الصحابة، ومع أن ما سقناه كفيل بالرد على هذه التهم إلا أننا نضيف إليه أمورًا هامة:

**منها:** أن الخبر المشهور جاء بروايات متعددة عن الرسول ﷺ مما يقطع بصحة نسبته إليه لا إلى الإمام علي، وقد قام الرسول بتأويل بعض الآيات، ولا يعقل أن يكون النبي قد تأثر بغير الوحي الذي نـــزل عليه، كما أن الصحابة -حتى على

---

(١) د/ محمد كمال جعفر: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ١٥٨-١٥٩.

(٢) د/ الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ٤١٧-٤١٨.

فرض أن بعضهم كان يسأل أهل الكتاب قبل بعثة الرسول صلوات اللـــه عليه إلا أنهم بعدها -كانوا يعتمدون على الإسلام اعتمادًا كليًّا خاصة بعدما حذرهم النبي من السماع لليهود، وبعدما دعاهم إلى عدم تصديق أهل الكتاب أو تكذيبهم، على أنه يمكن القول مع ابن خلدون أيضًا أن أهل التوراة الذين عاشوا بين العرب كانوا يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حِمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية[1].

فمقدار الاستفادة بهم محدود وضئيل، ومن المقطوع به مع هذا أن الصحابة والتابعين وهم الذين غرسوا بذور التأويل لم يدركوا بدايات الترجمة أو دخولها إلى المجتمع الإسلامي، فالقول بأن التأويل بوجوهه كان أثرًا من آثار الفلسفة قول متهافت للغاية، ولو أن الدكتور جعفر فصل القول بين التأويل القريب الذي يرتبط بالمعنى الظاهري ويجد سندًا من كتاب أو سنة أو لغة وبين التأويل البعيد الذي تعرض إلى النظريات الفلسفية وزج بها في عمق المعاني الباطنية للآيات، وحكم بأن اللون الأول خال من التأثير والتأثر وهو نتيجة ضرورية للفهوم الخاصة والاستنباطات التي قام بها الصحابة ومن والاهم.

بخلاف اللون الثاني الذي يخدم أغراضًا خاصة، ومذاهب فلسفية معينة فإنه بلا شك مشوب بالتأثير، واعتقادي أنه أراد هذا النوع الثاني الذي اتسم بالمبالغة والمغالاة، وعناه بتأثر رجالـــه بأصحاب الآراء السابقة.

نقول لو فرق بين القريب والممزوج لكان معقولاً ومقبولاً ما ذهب إليه من دعوى التأثير؛ ولكن عدم التفرقة وإلقاء التهمة على عاهنها وعمومهًا يجب أن ينظر إليه بعين الحذر جدًّا؛ خصوصًا في الدور الذي نحن بصدد الحديث عنه، وبالإضافة إلى كل هذا فإن الصوفية لا يتركون الظاهر بينما غيرهم لا يرون إلا الباطن.

---

(١) المقدمة: ٤٣٩

## المرحلة الثانية: تنوع الفهوم الصوفية المقبولة وغاياتها

إن الصوفي مع كتاب اللـــه ليس كالمفسر من رجال الظاهر يقف عند منتهى نظره الكسبي أو العقلي، وإنما رجل الطريق يخضع في فهمه للآيات إلى أحوالـــه وصفائه، و صحوه أو سكره، وقربه أو بعده، وحضوره أو غفلته، فكلما ترقى العبد في حالة الحضور والصفو كان نوالـــه من الفهم الباطني للقرآن أكثر وعطاؤه أغدق، وكلما خلص من أحوال التقلب والتردي، وارتداد الأحوال العروجية واستقرت نفسه على اليقين والثبات كانت نظراته أدنى إلى السوانح الربانية والواردات الحقانية، وظلت هذه المعاني الباطنية مترقية متجددة، وبحسب المواهب والاستعدادات الروحية التي هي منحة خالصة من فضل اللـــه سبحانه وتعالى[1] تكون السعة والكثرة في فهم النص ويكون الكشف عن أسرار القرآن وخفاياه، كما تخضع الفهوم أيضًا إلى الترقي في مقام التأمل والتدبر أثناء تلاوة القرآن، وهو مقام جعلـــه الصوفية ذا منازل أدناها أن يسمع العبد القرآن كأنه يسمعه من صحابي، ثم ينتقل إلى المنـــزل الثاني فيحس أنه يسمعه من نبي ثم يترقى؛ حتى يسمعه من جبريل، ثم يصل إلى الذروة العليا فكأنه يسمعه من الحق، وكل مرحلة من هذه المراحل لها إلهامها وإشراقها على قلب المستنبط أو المتأمل.

ولهذه الأحوال الخاصة بالعبد والممنوحة له، ولتلكم المنازل التي يتدرج فيها بين سطور وأنوار القرآن تتنوع الفهوم وتتكاثر؛ لتخدم القواعد الخاصة بالسلوك، أو تفصح عن أذواق عرفانية ذات صلات بالحقائق الإلهية، ولكل دوره الفعال في التأثير والتنشيط الروحي الذي يبعث على تنمية المشاعر النبيلة وتحصيل مكارم الأخلاق[2] وأبرز ألوان هذه المرحلة من التأويل الصوفي لونان هامَّان ينبغي تناولهما؛ لنقف على خصائصهما:

---

(١) د/ جعفر: التصوف طريقًا: ١٦٤-١٦٥.

(٢) د/ جعفر: التصوف طريقًا ١٦٠

**أولا: اللون القريب**

هذا اللون لا يتقيد بزمن معين وإنما يشمل كل تأويل كان قريب المأخذ، سهل الفهم، بريئًا من المنـــزع الشخصي، ويعتبر الحسن البصري أول من وضع في ذلك تأليفًا أعقبه التستري ثم السلمي ثم القشيري وآخرون، ولا يكاد مؤلف صوفي يخلو من الآيات المتفرقة والأمثلة المتناثرة الداخلة في هذا الباب.

وإذا ما تأملنا معهم بعض هذه الأمثلة وجدناهم يبرزون عقيدتهم من خلال التأويل، كما يضعون قواعد علم السلوك ويستخرجونها من بواطن النصوص، وأيضًا تعنُّ لهم بعض المعاني واللطائف التي تخدم المريدين، والتي يستفيدون بها في حياتهم، والتي تثري جانب البيان القرآني، وتزيد المجال الذي يُعْنَى بالكشف عن معاني القرآن وأسراره خصوبة وسعة، ومن ذلك قولـــه سبحانه ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[الفاتحة:٥]

(أ) **فمن ناحية العقيدة**: يروي السلمي في حقائقه أن أبا حفص الفرغاني قال: من أقر بـــ إياك نعبد وإياك نستعين فقد برئ من الجبر والاختيار[1]، وبراءته من الجبر تكمن في إثبات الفرق عند قولـــه «إياك نعبد» لكون العبد أثبت لنفسه عبادة وعملاً، وبراءته من القدر في قولـــه «إياك نستعين» لتبريه من الحول والقوة ولجوئه إلى الاستعانة باللـــه وحده.

وفي الآية رد على الجبرية وعلى القائلين إنه موجب بالذات دون الاختيار والمشيئة، كما أنها تبين أنه سبحانه فاعل مختار إذ تنص على إثبات العبادة والاستعانة للعبيد، ونسبتها إليهم بقولهم «نعبد ونستعين» وهي نسبة حقيقية لا مجازية، واللـــه لا يصح وصفه بالعبادة والاستعانة التي هي من أفعال عبيده بل العبد حقيقة هو العابد المستعين واللـــه هو المعبود المستعان، وكونه جل شأنه

(١) نقلاً عن تفسير القرطبي: ١٢٦.

مستعانًا يستحيل معه عدم الاختيار والمشيئة والقدر[1]، ولذا كانت العبادة من أنفع الدعاء عند ابن تيمية.

وكما طلب منهم العبادة بالجوارح أمرهم أن يفردوه بالرجوع إليه من دعوى القيام بالفعل من العبادة وذلك بصدق التبري من الحول والقوة كي لا يدعي العباد أنهم قاموا بالعبادة من تلقاء أنفسهم بإرادتهم وحولهم[2]، فالآية بين العبد وبين ربه كما قال جل شأنه في الحديث القدسي: فإذا قال عبدي: «**إياك نعبد وإياك نستعين**» قال الله: «هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل» وحق الله فيها توحيده واستعانته، ونصيب العبد منها العبادة والإسلام وهو الفرق، وكذلك يفعلون في كل آية يشمون منها معنى عقائديًا أو قاعدة توحيدية كقوله سبحانه: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[النحل:٦٢] فيرون أن الاضطرار لدى العامة إنما يكون بمثيرات الأسباب فإن زالت زال اضطرارهم.

أما الأولياء والكمل في العبودية فإنهم يشهدون قبضة الله الشاملة المحيطة فهم مضطرون دائمًا؛ لأن الاضطرار تعطيه حقيقة العبد إذ هو ممكن مضطر إلى مُمِد يُمِدُّه ومَدَد يُمَدُّه، ولا يزيل العبد هذا الاضطرار لا في الدنيا ولا في الآخرة فهو محتاج إلى الله على الدوام[3]، ومستعين به أبدًا.

(ب) **وأما القواعد** التي استقاها الصوفية من خبايا الآيات وساقوها للمريدين؛ كي تكون نبراسًا لهم وهاديًا إليهم على الطريق وضابطًا لهم في السلوك فإننا نلحظها كذلك معهم في الآية التي معنا من سورة الفاتحة إذ يُؤَوِل ابن عطاء الله قائلاً: إياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة، إياك نعبد إسلام إياك

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج١: ٦٥-٦٦، ٨٧.
(٢) ابن عطاء الله لطائف المنن: ٨، ٩، ١١٢، ١١٤.
(٣) نفسه.

نستعين إحسان، إياك نعبد عبادة، وإياك نستعين عبودية، إياك نعبد فرق وإياك نستعين جمع[1] أي إنه يضع قواعد العبادة الظاهرة والباطنة للمريدين؛ كي يعبدوا الله صادقين مخلصين، وأظهر ما ترد القواعد في مثل قوله سبحانه ﴿ فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾[البقرة:١٥٢] حيث يشيرون فيها إلى ذكر اللسان وذكر القلب أو هما معًا، ويبينون أن ذكر اللسان تسبيح وتحميد وتمجيد وقراءة قرآن، وذكر القلب التفكر في دلائل ذاته وصفاته، ودلائل تكليفه وأحكامه، وأوامره ونواهيه، ووعده ووعيده، وأسرار مخلوقاته[2].

والعبد يترقى من ذكر اللسان إلى ذكر القلب ؛ حتى يستغرق الذاكر في شهود المذكور وحتى يبقى منه أثر[3]، ولا شك أن هذه القواعد وتلكم التحليلات ما وجدت بين التفاسير إلا بعد ما وردت على لسان الصوفية وفاضت بها أذواقهم، كما أن هذه الضوابط قد عادت على الأحكام الخاصة بالعبادات والمعاملات بفهوم واستنباطات أضافت إلى الفقه الأصغر فقهًا أكبر وأوسع مدى كتأويلهم الطهارة بالعمل الصالح، وكونها شاملة لطهارة الماء وللطهارة من الذنوب[4]، وكتأويلهم للاستغفار في قوله تعالى ﴿ وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾ [الذاريات: ١٨] بأنه من شهود عبادة الإنسان ليلاً لا من الذنوب ؛ لتقدم قوله: ﴿ كَانُوا۟ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴾ وإذا كانوا كذلك فاحتمال بقاء الذنب بعد الهجوع نادر وقليل.

ويشهد لصحة هذا الفهم ما روي عن بعض رجال الظاهر أنفسهم في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [النحل: ٩٨] أن

---

(١) نفس المصدر ١٠٨ وابن عطاء الله ينقل عن شيخه أبي العباس المرسي تلميذ الشاذلي.
(٢) تفسير الخازن ج١: ٣٤،٣٥، والقرطبي ٥٥٢، وابن كثير ج١: ٢٨٢، ٢٨٣.
(٣) المكي: علم القلوب ١٧، ١٨، ١٩.
(٤) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٣: ٢٨١، ج٢: ٢٢٢.

الاستعاذة عقب التلاوة من خوف العجب بها مستندين في ذلك إلى ورود الآية بلفظة الفعل الماضي أي إذا فرغت من القراءة فاستعذ ؛ حتى لا تشهد فعلك فتغتر، كما كان الرسول يستغفر عقب الصلاة مع أنها كفارة لذنب فَمِمَّ يستغفر إلا من التقصير أو الغرور برؤية العبادة أو الغفلات فيها؟ وهكذا نراهم في كل شعيرة أو نسك يضيفون فهمًا جديدًا مع الفهم الظاهري، وحكمًا باطنيًّا مع المعنى التفسيري الواضح؛ كي يقدموا للمريدين خاصة وللعلماء عامة صورة من الاستنباطات الواسعة والمعاني الحسية والأحكام الشاملة لإصلاح ظاهر الإنسان وباطنه، والقواعد العامة التي تفيد جمهور العلماء وخاصتهم.

(جـ) **ومن ناحية أخرى** فقد مُنِحُوا كثيرًا من الإشارات ولطائف المعاني المرتبطة ببواطن الآيات والتي تفصح عن سعة الحقائق القرآنية ويتغذى بها السالكون وغيرهم خاصة في المجال العرفاني، أي إذا تعمد الصوفية استخلاص عقائدهم من تأويل الآيات؛ ليبثوا الإيمان على أسس توحيدية وبأسلوب استنباطي لا منطقي ولا جدلي، وإذا توسعوا في استخراج القواعد والضوابط الفقهية والسلوكية؛ ليستقيم عمل الإنسان الباطني والظاهري، وخلقه العام والخاص، وصفات قلبه وجوارحه فإنهم هنا قد فُتِحَ عليهم في مجال الحقائق والأسرار بما يغني الطالبين ويشبع القاصدين للجانب الذوقي والعرفاني.

وهم في هذا النوع من الفهوم كغيره لا يهملون باب الظاهر بل يدخلون منه دخولاً أوليًّا ثم يغوصون في العمق مثلما فعل القشيري حين عرض للآية موضع الشاهد الرئيس من سورة الفاتحة، فقد حدثنا عن جزالة الصيغة وعذوبتها على السمع، ودقتها في التراكيب والترتيب فبين أنه ابتدأ سبحانه بذكر المعبود في إياك نعبد،وهو أتم من الابتداء بذكر صفته وهي الاستعانة، ثم عرج بعد ذلك على الرقائق فقال: إن العبادة تشير إلى بذل الجهد، والاستعانة تخبر عن استجلاب الطول، وبالعبادة يظهر شرف العبد الطائع، و بالاستعانة يحصل اللطف للعبد،

وفي العبادة وجود شرفه، وبالاستعانة أمان تلفه، وفي العبادة نـــزهة العابدين ومستروح المريدين، ومربع الأنس للمحبين، ومرتع البهجة للمحبين والاستعانة إجلال لنعوت الكرم، ونـــزول بساحة الجود، وتسليم إلى يد حكمه؛ ليقصد المريد بأمل فسيح ويخطو بخطو وسيع[1].

وإذا وازنّا بين أقوال المفسرين في هذه الآية أو في غيرها وبين ما قالـــه رجال الطريق، وما ذاقوه من حكم ومواهب وجدنا الرقة في البيان والسعة في الحقائق والعرفان عند هؤلاء،بل أعطى الصوفية لهذا الجانب أهمية وأكثروا من المعاني الباطنية عن أشباههم في الدور السلفي الأول كما يظهر في تأويل قولـــه سبحانه: ﴿ فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾؛ حيث قال ابن عباس في تأويلها: ذكر اللـــه إياكم أكثر من ذكركم إياه وقال جبير: اذكروني بطاعتي أذكركم بمغفرتي، ويُؤوِّل الحسن البصري: اذكروني فيما افترضت عليكم أذكركم فيما أوجبت لكم على نفسي ويرى أبو العالية والسدي والربيع بن أنس: إن اللـــه يذكر من ذكره، ويزيد من شكره، ويعذب من كفره[2] بلا تحديد لذكرنا إياه أو ذكره لنا بينما يوسع الصوفية عن هذا بكثير في بيان ذكر العبد لله، وذكر اللـــه للعبد فيقول ذو النون: من ذكر اللـــه ذكرًا على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء، وحفظ اللـــه عليه كل شيء، وكان لـــه عوض من كل شيء.

ويذكر المكي في (علم القلوب) والقشيري في (لطائف الإشارات) أنواعًا محتملة من الذكرين فيقولان: اذكروني على وجه الأرض أذكركم وأنتم في بطنها، أو اذكروني وأنتم لي أذكركم وأنا لكم، واذكروني بنسيان غيري أذكركم بكشف الحجب لكم عن وجهي؛ حتى تنظروا بنوري إلى نوري، واذكروني

---

(١) القشيري: لطائف الإشارات ج١: ٦٠-٦١.

(٢) ابن كثير في التفسير ج١: ٢٨٢ – ٢٨٣، والقرطبي ٥٥٢.

بالقلب والجوارح واللسان أذكركم بالرؤية والجنة والرضوان، أو اذكروني بترك كل حظ أذكركم بأن أقيمكم بحقي بعد فنائكم عنكم، أو اذكروني مكتفين بي عن عطائي وأفضالي أذكركم راضيًا بكم دون أفعالكم، أو فاذكروني بذكري لكم ما تذكرون، ولولا سابق ذكري ما كان لاحقُ ذكركم، أو فاذكروني بقطع العلائق أذكركم بنعوت الحقائق، أو اذكروني بالتذلل أذكركم بالتفضل، أو اذكروني على الباب من حيث الخدمة أذكركم بالإيجاب على بساط القربة بإكمال النعمة، أو اذكروني بتصفية السر أذكركم بتوفية البر، إلى غير ذلك من الأوجه الكثيرة التي ساقها القشيري.

وقال المكي: إن أبا سعيد النيسابوري في كتابه (الإشارة والعبارة) أوصل الآراء في الآية إلى ثلاثين وجهًا[1].

فيتضح بعد هذا مقدار التوسع في الحقائق وتنوعها وشمولها عما كان الأمر عليه عند الأوائل، وليست هذه الحالة الوفيرة بمستهجنة ولا مستبعدة وإلا ما ساقها القرطبي وهو أميل إلى رجال الظاهر من الصوفية، وما قال في تفسير الآية بعدما ساق قول ذي النون السابق.

**تنبيه:** قال أرباب المعاني: ربط سبحانه وتعالى بني إسرائيل بذكر النعمة فقال: «اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم» وأسقطه عن أمة محمد، ودعاهم إلى ذكره فقال «اذكروني أذكركم» ليكون نظر الأمم من النعمة إلى المنعم ونظر أمة محمد ﷺ من المنعم إلى النعم[2] فكونه يسوق آراءهم بين كتابه وهو ذو صبغة تفسيرية فقهية دلالة على احترامه الشديد للمعتدلين من رجال القوم وهذا هو منهجه،

---

(١) المكي: علم القلوب: ١٧-١٩، القشيري لطائف الإشارات ج١: ١٤٩-١٥٠، الخازن في التفسير ج١: ٣٥.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٨٢.

على أن تفسير ابن كثير وهو بالمأثور وأميل إلى الظاهرية ما خلا من مثل هذه التأويلات، وضمها إلى معاني الآيات الظاهرة، وهذا كلـــه يدلنا على قبول وتقدير هذه التوسعات في وجوه المعاني المحتملة، وسنـــزيد هذه النقطة بيانًا بعد قليل.

**استنتاج** وإذا أردنا أن نضع تحت أيدينا خلاصة مركزة لنتائج الدراسة في هذا اللون من التأويل وجدناها تتركز في النقاط الآتية:

(أ) إن الصوفية طرقوا ما طرقه رجال الظاهر من المعاني ولمسوها لمسًا رائعًا كما اهتموا باللفظ والقالب؛ ولكن لا لذات اللغة بل لخدمة الحقائق والرقائق وتوفية للاستنباطات كما فعل القشيري، وكما فرق ابن عطاء اللـــه بين قولـــه تعالى: «إياك نعبد» وبين إياك أعبد لو وردت الآية على هذا النحو،فذكر أن قولـــه نعبد بنون التعظيم والجمع؛ صالح لشمول الطاعة للجوارح الظاهرة والآلات الباطنة كالقلب بخلاف أعبد فليس لها الشمول، وهو نمط يسلكه كذلك رجال الظاهر كابن كثير ليستخرجوا منه بعض الحقائق مثلما ذكر أن اللـــه حول الكلام من الغيبة في قولـــه ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ إلى المواجهة بكاف الخطاب ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ لأن العبد لما أثنى على اللـــه فكأنه اقترب وحضر بين يدي اللـــه تعالى؛ فلهذا حدثه الحق بما يفيد الحضور والقرب منه جل جلاله[1].

وإنما قلنا إن الصوفية نظروا للألفاظ من ناحية تركيبها وصياغتها؛ لتفيد في المعنى والحقيقة لا اللغة ؛ لأنهم نأوا بأنفسهم في تأويلاتهم عن البحوث اللغوية كالإعلال والإبدال والأحكام الإعرابية المتعددة واختلاف القراءة باختلاف

(١)تفسير ابن كثير ج١: ٤١

اللهجات.

(ب) ووضح من الأمثلة التي قمنا بتحليلها وبيان تأويلها أن الصوفية عالجوا كثيرًا من مسائل علم الكلام وردوا على الفرق داخل أبنية التأويل وبإشاراتهم الرقيقة وعباراتهم الدقيقة التي خلت من تعقيد الأدلة المنطقية، ولم يعبئوا بالجدل وكثرة التفريعات بقدر ما عنوا بالتأثير على القلب، وإصلاح النفس واعتدال الفكرة من واقع روح النص و منطوقه.

(جـ) وكثيرًا ما حاولوا الاستدلال على مفهومهم من الكتاب والسنة، تلكم الفهوم التي سعى لنيلها وإدراكها مع الإقرار بعظيم فائدتها كل من الصوفية السنيين كأبي حفص الفرعاني، وذي النون، والتستري والسلمي والمكي والقشيري وابن عطاء الله وغيرهم، ومن الصوفية السلفيين أي الذين ينسبون إلى السلفية كالهروي وابن تيمية وابن قيم الجوزية، ولم يفت هؤلاء وهؤلاء أن يدعموا أذواقهم في موضع ما بأدلة قرآنية وفي موضع آخر بأحاديث قدسية أو نبوية.

وقد استمعنا إلى طرف منها أثناء العرض السابق، كما يشترطون ألا تتصادم فهو مهم مع نصوص أخرى حسبما مر في القواعد الخاصة بالتأويل والمؤول.

(د) ولعل الذي أفسح المجال أمام الصوفية في التأويل وأمام بصائرهم لينكشف لها كثير من الحقائق الخفية هو ورود الآيات في بعض الأحايين على وجه عام بلا تحديد بوجه أو كيفية أو طريقة و أسلوب، وذلك كآية الذكر السابقة فإنها سيقت دون تقييد بنوع يخص ذكرنا لله أو كيفية له أو نمط معين.

كما جاء قوله تعالى في الحديث: «**من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه**» على نفس طريقة التعميم لا التقييد،

ولا ريب أن العام يفتح الآفاق أمام العقل والقلب ليتصورا فيه كثيرًا من الوجوه وهو محل للجولات الفكرية والمواهب الذوقية، وما يصل فيه المفسر أو المؤول لا يعد خرقًا للفظة ولا تعديًا لحدوده لكونه فسيحًا ذا شجون.

(هـ) وواصل المعتدلون في هذا اللون من التأويل الحفاظ على الصلة بين المعنى الظاهر وبين المعنى الباطن، واكتفوا بأن يشيروا إلى ما يحسونه حقًا دون أن يغوصوا في الباطن غوصًا يحيل السر إلى أشكال، والاستنباط إلى تعقيد، ودون أن يخدموا نظريات عقلية سابقة، ومن هنا فإن البعد بين ما ورد على ألسنتهم من معانٍ وبين ما جاء في التفاسير الخاصة برجال الظاهر ليس غائرًا لدليلين:

**أحدهما**: أن أقوال المفسرين قد تقترب كثيرًا جدًّا من التأويل الصوفي كقول القرطبي في تفسير آية الفاتحة السابقة ونُطْقُ المكلف به إقرار بالربوبية، وتحقيق لعبادة الله، وطلب العون والتأييد منه وحده[1] ويقول ابن كثير: لا نعبد إلا إياك ولا نتوكل إلا عليك، وهذا هو كمال الطاعة،والدين يرجع كلـــه إلى هذين المعنيين، والأول تبرؤ من الشرك والثاني تبرؤ من الحول والقوة[2] وهذه الأقوال دانية الظلال مما قالـــه رجال القوم في هذا اللون

**ثانيهما**: شهادة المفسرين من أرباب الظاهر لهذه الفهوم، وذلك كالطبري رغم شدة تمسكه بالمأثور فإنه يقول عن التأويل إن لـــه وجهًا مفهومًا وإن كان أقل في الاستعمال[3]، وأما القرطبي فإنه يجعل الصوفية مع رجال الظاهر تحت عبارة واحدة يستخدمها كثيرًا هي قوله: قال أهل الحق في مقابل الفلاسفة

---

(١) تفسير القرطبي: ١٢٦.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ٤١.

(٣) تفسير الطبري ج٦: ٣٠٩.

والمبتدعين وأهل الأهواء، والمعتزلة والجهمية، ولو رآهم خارجين ما جعلهم في عداد أهل الحق، ولأدخلهم بتأويلهم في عداد المبتدعة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يقول عن رجال الظاهر: قال علماؤنا، مستعملين هذه العبارة وحدها أما حينما يستدل بآراء الصوفية يذكر أكثر من عبارة، فيسميهم أرباب المعاني، أو علماء الباطن، أو أرباب الحقائق، أو علماء الصوفية، أو أرباب المعرفة والإشارة معترفًا لهم بمضمون هذه الألقاب ومدلولاتها العملية والذوقية والعرفانية.

وفوق هذا فهو يجل المنصفين منهم بالاسم كالجنيد والسري وذي النون، ويستخدم لغتهم كلفظة الرقائق والدقائق بين سطور كتابه كما يعتني بآرائهم في التفسير بالحرف[1]، ويستشهد بتأويلهم كما في الآية (١٠ من سورة البقرة). ويقول عقب فهومهم وتأويلهم للآية (١٢ من نفس السورة): وهذا صحيح. وفي قولـــه تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة:٣١] قال علماء الصوفية علمها بتعليم الحق إياه.

ولا يخفى أن استعمال جملة علماء الصوفية في سياق الآية التي تتحدث عن تعليم اللـــه لآدم يحمل شدة تقدير لآراء القوم وعلمهم، وأحيانًا يقدم رأيهم في آية ما على آراء المفسرين الظاهريين كما في الآية (٣١ من سورة البقرة) وقد يتبنى وجهة نظرهم وكأنها رأيه الخاص ويسقط نسبتها إليهم مثلما فعل في الآية (٤٠ البقرة) وأبلغ من هذا كلـــه أن يبني حكمًا شرعيًّا على تأويلهم بصفة خاصة كما جاء في قولـــه جل شأنه: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ﴾ [البقرة:٣٥] قال: قال بعض العارفين: السكنى تكون إلى مدة ثم تنقطع فدخولهما في الجنة كان دخول سكنى لا دخول ثواء، ثم أردف قائلاً: وإذا كان هذا فيكون فيه

(١) تفسير القرطبي: ٩٢، ٩٣، ١٧، ١٢٨، ١٣٥

دلالة على ما يقولـــه الجمهور من العلماء: إن من أسكن رجلاً مسكنًا لـــه أن يملكه بالسكنى ولـــه أن يخرجه منه إذا انقضت مدة الإسكان.

وبالإضافة إلى هذا فنراه إذا نشبت معركة بين رجال الظاهر وبين الصوفية من جراء التأويل يقود المعركة في تحفظ وأمانة وحيدة علمية ؛ حتى لا يجرح مكانة الصوفية المعتدلين، فيحدد أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف، وإن مال في النهاية لرأي رجال الظاهر فإنه يمر على معارضيه من رجال القوم ويتركهم آمنين بلا تهجم أو تأنيب كما في الآية (٣٤ البقرة)[١].

ومن هذا ترى أن القرطبي أجلّ الصوفية علمًا وعرفانًا وتأويلاً وبيانًا، وعدهم من أجلاء العلماء وأهل الحق، وكذلك يعترف ابن تيمية وهو عدو لدود للخارجين منهم بأن ما قصده هؤلاء من تأويلهم نفيًا أو إثباتًا حق، ومعانيه صحيحة المدلول والمقتضى[٢]، وبهذا نكون قد أتينا على طبيعة هذا اللون من التأويل وسماته ومدى صلة رجالـــه بالمفسرين ورجال الظاهر.

## ثانيا: الفهوم الرمزية

إذا اعتمد التأويل في اللون الأول القريب على التوسع في الحقائق المستوحاة من الظاهر والكامنة تحت تراكيبه فإن التأويل الرمزي في صبغته التي نتحدث عنها هنا يقوم على أمرين بارزين:

**أولهما:** إقرار الظاهر على طبيعته ومراميه.

**وثانيهما:** استخدام الألفاظ الظاهرة كرموز في المجال العرفاني أو السلوكي حسبما يجول في خاطر العارف، أو على حد ما ينتابه من شعور، وما يرد إليه من

---

(١) ارجع إلى القرطبي : ١٧٢، ١٧٦، ١٧٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٩٥، ٢٨٢، ٢٥٥، ٢٥٤.
(٢) السيوطي الإتقان ج٢: ١٧٨.

أذواق ومواهب، وما يعتريه من أحوال، فكل ولي ينـــزل الألفاظ منازل رمزية خاصة، ولا يدعي أن تأويلـــه أو رمزيته تلك هي المرادة لظاهر الآيات، أو أنه حقيقة باطنة تحت الشبكة الحرفية والمباني اللفظية للآية موضوع الرمزية كما كان الأمر في اللون الأول، وإنما يؤكد أنه يرمز ويلغز فقط، وأنه استخدم الألفاظ كنايات عن معان لديه وفي نفسه قد لا تكون محتملة حقيقة في باطن النصوص.

ومن أمثلة ذلك ما جاء على لسان الشبلي في قولـــه تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾[البقرة:١٨] قال: هذه صفة العارف لأن اللـــه قال للكافر والزنديق صم عن استماع الحق، بكم عن التكلم به، عمي عن النظر إلى الآخرة فهم لا يعقلون أمر الهوى والدنيا والعارف الصديق هو بعكس ذلك أو هو بضد هذا الوصف فهو صم لا يسمع غير الحق من الحق، بكم لا ينطق إلا بالحق من الحق، عمي فلا ينظر إلا للحق بالحق.

وقيل صم عن المشاغيل، بكم عن الأباطيل، عمي عن التماثيل، فهم لا يعقلون غير خطاب الملك الجليل، وقيل صم عن الورى، بكم عن الهوى، عمي عن الدنيا فهم لا يعقلون غير البر والتقوى[1]، فقد أقر الظاهر وفصله، ثم استخدم ألفاظ الآية رموزًا لمعان أخرى تصح مع العارف.

ومن الذين ضربوا بسهم في هذا الاتجاه محيي الدين بن عربي، وعبد الكريم الجيلي، وابن عجيبة الحسني المتوفى (١٢٢٤هـــ)، واليافعي والدريني، وإسماعيل حقي، ومن تأويلاتهم الإشارية ما قالـــه ابن عربي مع قولـــه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة:٢١-٢٢].

(١) المكي: علم القلوب: ١٢٠-١٢١.

فقد بين أولاً أن اللـــه نسب خلق العبيد سابقهم ولاحقهم إلى نفسه، وأنه خلق الأرض؛ لتكون مقرهم ومسكنهم، والسماء لتظلهم، وأنـــزل من السماء ماء، فأخرج به النبات من الأرض؛ ليكون رزقًا للناس، ولعلهم يتقون نسبة الفعل إلى غيره سبحانه فيتنـــزهون عن الشرك في الأفعال عند مشاهدة جميعها من الله.

ويضيف ابن عربي إلى هذا التفسير الظاهري تأويلاً من النوع السابق القريب مبينًا أن اللـــه دعا الناس إلى التوحيد، وأول مراتبه توحيد الأفعال، فلهذا علق العبودية بالربوبية ليستأنسوا برؤية النعمة فيحبوه ويشكروه، وخص ربوبيته بهم ليخصوا عبادتهم به، ثم بعد ذلك يحول ألفاظ الآيتين إلى رموز نفسية، وأحوال سلوكية فيقول: إن اللـــه أهدى لهم أراضي نفوسهم، وبنى عليها سماوات أرواحهم، وأنـــزل من تلك السماوات ماء هو علم توحيد الأفعال، فأخرج به من تلك الأرض نبات الاستسلام والأعمال والطاعات و الأخلاق الحسنة؛ ليرزق قلوبهم منها ثمرات الإيقان والأحوال.

ونفس هذا التأويل الرمزي يستخدمه في قولـــه تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة:٢٥].

فيستخدم النار في الآية السابقة (آية ٢٤ سورة البقرة) رمزًا للاحتراق بثورة النفس وشرر الطبع، والمراد بالنفس المحترقة بثورتها هي النفس المصروفة عن الروح القدسي والنسيم الرحماني، المقطوعة بالمألوفات الحسية واللذات البدنية مع تعلقها وحنينها إليه، وفي مقابل هذا يجعل الجنة رمزًا للنماء والزيادة والخصوبة النفسية، والأنهار هي علوم ترد إلى السالكين من روضات القدوس تنقع غلة المتعطشين للشتاقين، والرزق المتشابه هو المقامات التي تتصف بها نفس السالك، والثمرات

هي الحكم والمعارف التي تثبت للقلب حين التجرد، وتحجب عنه بالتوغل في الأمور الطبيعية عند التعلق، ثم تعود حين التخلي والتجرد ولذا يقول ذائقها: ﴿ قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ﴾ [البقرة:٢٥].

وأما الأزواج التي للقلب فهي النفوس القدسية المطهرة عن دنس الطبائع وكدر العناصر[١]، فقد أحال ابن عربي العناصر السماوية والأرضية والملكوتية إلى رموز لمعان يبتغيها ويقصدها، كما أحال الجيلي الشجرة في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾[الأعراف:١٩] إلى الظلمة الطبيعية، فإذا لزم الأمر الإلهي ولم يستمع لهوى النفس نجاه الله، وإلا كان في ظلمة الطبائع ونزل إلى دركها، ومن أكل منها طرد من القرب الإلهي الوحي إلى البعد الجسماني لكونه أجاب مطالب الجسد[٢].

وكما رمز ابن عطاء بالأمر بذبح البقرة في الآية (٣٦ البقرة) إلى النفس، وقال بقرة كل إنسان نفسه والله أمرك بذبحها، وقال في تأويل قوله سبحانه: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ ۝١٧ قَالَ هِيَ عَصَايَ ﴾ إلى قوله ﴿ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ ﴾[طه:١٧-١٨] يقال للولي: وما تلك بيمينك أيها الولي، قال هي دنياي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي وهي أعضاؤه، ولي فيها مآرب أخرى، فيقال له: ألقها فناء عنها، فألقاها فكشف له عن حقيقتها، فإذا هي حية تسعى، ثم يقال له خذها ولا تخف، ولا يضره أخذها حين أخذها بإذن كما ألقاها بإذن، أي أنه أخذها من الوجه الذي ألقاها به فأطاع الله في أخذها كما أطاعه في إلقائها، هذا ومن المعلوم أن موضوع العصا دار حول عصا حقيقية وحسية وضعها الله سرًا إعجازيًّا لموسى[٣].

---

(١) تفسير ابن عربي: ٢٨، ٣٠، ٤٥-٤٦.

(٢) الإنسان الكامل: ج٢: ٣٣، ٤٠.

(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن: ١١٠، ١١٦

وبعد فهذا قل من كثير بدا فيه الفهم الصوفي والرمز القرآني بعيدًا عن المعنى الظاهري، ونائيًا عن الأسرار الخفية في باطن الآيات، وظهر أرباب هذا اللون التأويلي الرمزي وكأنهم أعرضوا عن المعنى الظاهر إعراضًا كليًّا، فهل الأمر على هذا النحو أم أن رمزيات الصوفية للآيات معان إضافية لا تنكر المعنى الأصلي ولا تتجاهله؟ وللإجابة على هذا التساؤل سنورد الحقائق التالية:

## الرمزية لا تغير الحقيقة ولا تنكرها

لا بأس من قبول هذا اللون من التأويل أو الفهم،لأنه ليس ممعنًا في الإعراب، ولأن أصحابه فهموا معان لها وجهاتها وقدرها وأثرها على النفس وقد استخدموا الآيات كرموز لمعان باطنية دون أن يدعوا أولوية لفهومهم على المعاني الظاهرة، ولم يستبعدوا مضمون الآيات الظاهري والباطني من حسابهم بل دخلوا إلى رموزهم بعد تقرير المعنى الظاهر وتوضيحه؛ ليدللوا على أنهم لا يجهلون المعاني الظاهرة، ولا يهملونها ولا يستبدلون بها المعاني المجازية التي أشاروا إليها.

وتأكيدًا لذلك فيكفينا أن نرجع إلى ما قالـــه الشبلي حين ذكر أن الآية في المثال الذي سقناه لـــه تستعمل للكافر والزنديق وللولي والصديق، ثم فصل القول مع كل من الفريقين والأول ظاهر والثاني رمزي، ولم نسمع عن صوفي ادعى أن فهمه هو مراد الآية فقط بل إن تقي الدين محمد بن علي القشيري، والشيخ مكين الدين الأسمر، ومحيي الدين بن عربي يصرون على أن ما يسمعه الصوفي شيء وما يمكن أن تُتَرجمه نفسه وتحيلـــه إلى معان هو شيء آخر لا يلغي التفسير الواضح، ولا يتجاهلـــه وإن اختلفت المعاني التي تموج في نفس الصوفي عن هذا الظاهر.

وبالتالي فلا خطر على ما قامت به من استيعاب مضمون النص وتطبيقه عليها حسب ظروف التجربة التي تمر بها النفس في كل مرحلة من مراحل السلوك، ويصوغ ابن عطاء السكندري هذه الحقيقة التي نستند إليها في قبولنا

لهذه الخواطر الرمزية مع الآيات القرآنية صياغة تبرز هذا المسلك فيقول: اعلم أن تفسير هذه الطائفة بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره وما دام الأمر كذلك فلا يصدنا عن قبول هذه المعاني ذو جدل ومعارضة ممن يزعم أن المعاني إحالة لكلام اللـــه عز وجل وكلام رسوله، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن اللـــه ما أفهمهم، وربما فهموا اللفظ ضد ما قصده واضعه[1].

ومما يعضد هذا الدفاع ما نلمسه من مسلك أرباب التآليف الصوفية كإسماعيل حقي، وابن عجيبة الحسني، واليافعي حينما نراهم يصدرون الحديث عن الآية بالتفسير الظاهر ثم يذكرون الإشارات مثلما فعل الألوسي أيضًا، أو يمزجون الظاهر والباطن مزجًا تتضح فيه معالم كل منهما.

على أنه يمكن القول إن الذي شجع الصوفية على استعمال الألفاظ القرآنية رموزًا لمعان يستشعرونها هو أقوال وجهود رجال الظاهر من المفسرين أنفسهم كأبي عبيد الذي صرح أن القصص القرآني ظاهرها الإخبار بأحوال الأمم الماضية وإهلاكهم أو نجاتهم، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم ووافقه ابن النقيب على هذا[2].

وبناء عليه فيجوز الرمز باعتبار هذا المقصود الباطني، والقرطبي؛ رغم أنه منع القياس اللغوي في القرآن،وحذر من الرمزية فيه كقول بعض رجال القوم: ﴿ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴾ يشير إلى قلبه فإنه يمنعه مهما كان الغرض صحيحًا على حد تعبير القرطبي إلا أننا نراه في سرد آداب القرآن يحرم تأويلـــه

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن: ١٢٠

(٢) السيوطي الإتقان ج٢: ١٨٤-١٨٥.

في أمور الدنيا فقط ..[1] ومضمونه أنه جائز في أمور الآخرة، ونراه كذلك أثناء التفسير للآيتين (٢١،٢٢ من سورة البقرة) اللتين أخذناهما مثالاً للرمزية القرآنية عند ابن عربي يوضح أن المراد بالناس الذين أمروا بالعبادة إما الكافرون وإما المؤمنون، فإن أريد الأولون تكون العبادة على الظاهر أي عبادة للـــه بلا شركة، وإن أريد المؤمنون فلابد أن تكون العبادة بمعنى التوحيد الخاص الذي هو إفراد الحق، وعدم رؤية الفعل إلا منه، وترك الغير والسوى؛ لأن المؤمن موحد بالمعنى العام، وبين أيضًا أن المراد بالخلق إما التقدير، وإما الإنشاء، والاختراع والإبداع.

وقال عقب تفسير الآية (٢٢): ودلت الآية على أن اللـــه أغنى الإنسان عن كل مخلوق[2]. وارتضى بين تفسيره هاتين الآيتين كثيرًا من أقوال الصوفية.

وأما ابن كثير فصرح في شرح نفس الآيتين بأن اللـــه هو المنعم على عبيده بإخراجهم من العدم إلى الوجود، وإسباغه عليهم النعم الظاهرة والباطنة وساق بعض الأحاديث الناهية عن أي شرك، والداعية إلى التوحيد الخالص كقول رسول اللـــه عندما سمع رجلاً يقول: ما شاء اللـــه وشئت يا رسول اللـــه فقال: «**أجعلتني للـــه ندًّا !**» وقال: «**لا تقولوا ما شاء اللـــه وشاء محمد؛ ولكن قولوا ما شاء اللـــه وحده**» فقال ابن عباس: لا تشركوا به شركًا أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء[3].

وكل هذه الأقوال في التفسير الظاهر هي التي كانت أساسًا لرمزيات ابن عربي في هاتين الآيتين حينما رمز بهما إلى توحيد الأفعال والاستسلام، والأعمال والطاعات، والأخلاق الحسنة، وكأنه جعل المعاني الظاهرة سندًا قويًّا لـــه في

---

(١) تفسير القرطبي: المقدمة: ٢٨-٢٩، ٢٤.

(٢) تفسير القرطبي ١٩٤ – ١٩٥ – ١٩٨.

(٣) تفسير ابن كثير ج١: ٨٦

رمزياته، ومقصده الأسمى لا يختلف على وجه يقيني عما قرره ابن كثير من صيانة وحماية جناب التوحيد، وبهذا يقترب التأويل في هذا اللون الرمزي مع التفسير الظاهري وتقوم بينهما أواصر الصلة القوية في الأصول والغاية.

وفوق هذا كلـــه فإن الذي أعطى إشارة الصحة الواضحة للرمز بالآية في مقام الموعظة الحسنة ما ورد عن رسول اللـــه ﷺ حين دخل على الإمام علي وفاطمة ليلاً فقال لهما: «**ألا تصليان؟**» فرد علي قائلاً: إنما أنفسنا بيد اللـــه فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف النبي ﷺ ولم يرجع إلى علي بشيء، قال الإمام ثم سمعته وهو مدبر يضرب فخذه ويقول: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾ فالمراد بالإنسان هذا الكافر بدليل قولـــه بعدها ﴿ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾[الكهف:٥٤-٥٦] وهو إشعار بالتخصيص[1]، فإذا قالها النبي في حالة علي المؤمن دل هذا على أنه يجوز استعمال ما هو خاص بالكفار أو بمناسبات معينة في أحوال تخص المؤمنين والسالكين إذا كان القصد إشحاذ الهمم وبعث النفس على الاستقامة.

## الفهم الرمزي في القرآن تفسير بالنظير

إن هذا الفهم الذي يستخدم اللفظ القرآني فيه رمزًا لا يسمى تفسيرًا ظاهريًّا ولا تأويلاً باطنيًّا، ولا ينبغي أن يكون ذلك، وإلا كان كمسلك الباطنية الذين يرون أن فهومهم هي مرادات النصوص وإن اصطدمت مع الظاهر لها والصوفية لا يدعون هذا لطريقتهم، وإنما يرون أنها من قبيل اللغز أو الإشارة فحسب، أو من قبيل الدقائق التي تنكشف لأرباب السلوك، وهو ما سمى بالنظير لما ورد به القرآن فإن النظير يُذَكِّر بالنظير، أو هو قياس الباطن على الظاهر كما ذهب إلى

(١) القســـطلاني: إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: ج٧: ٢٤٠-٢٤١، وتفسير ابن كثير ج٥: ١٦٧.

ذلك كل من أبي الحسن الواحدي، وابن الصلاح، والنسفي في العقائد[1] وهي ثمرة الإيمان على حد تعبير سعد الدين التفتازاني[2].

ويفرق ابن كثير بين ذكر الشيء ومقابلـــه فيمنعه في القرآن وبين الشيء ونظيره فيجوزه، ويعتبر الأول تضادًا والثاني تشابهًا وبجانب أنه فهم بالنظير أو بالقياس فإنه يتضمن خصائص أخرى تجعلـــه جديرًا بالاستقلال والتميز هذه الخصائص: هي ما يقوم به الصوفي من عقد الشبه بين حادثة تاريخية محكية في القرآن وبين حالة رتيبة وعادة راسخة متكررة في الحياة الإنسانية التي يحيا فيها هذا السالك ويعيش في تجربتها الدينية، ثم يقوم بتحويل الحوادث المحكية في النصوص إلى دروس تخدمه في سلوكه وتقوم نفسه، وتصلح لغايته التي يدأب جاهدًا من أجلها، ألا وهي تكميل نفسه وتصفيتها وحفز الغير عليه مثل هذا الصنيع ومن أجل هذا يعمد إلى الألفاظ والصور الحسية في الآيات فيستخدمها كرموز لحقائق أو أوجه نشاط نفسية، ويحكم سياقها إحكامًا متقنًا دون أن يخل بالمعاني الأصلية المنوطة بهذه الألفاظ،ولا يغفل الحقائق التاريخية المرتبطة بالنصوص، إذا كانت العملية كذلك كانت لفتة روحية قيمة ومتقنة مع غاية القرآن من إصلاح النفس وتهذيبها[3].

## المرحلة الثالثة: التأويل الممزوج

وإذا استطعنا أن نجد سندًا لقبول التأويل القريب وأن نلتمس مبررًا لوجود التأويل الرمزي فإننا قد نعدم ذلك حينما ننظر في آثار بعض الصوفية الخاصة بهذا المجال، والذين اهتموا بتأويل النص وتسخيره لخدمة آراء مسبقة ونظريات جاهزة،

---

(١) السيوطي: الاتقان ج٢: ١٨٤.
(٢) د/جعفر: التصوف طريقًا: ١٦١-١٦٩.
(٣) د/جعفر: التصوف طريقًا: ١٦١-١٦٩.

وابتعدوا عن المعنى الظاهر ومناسباته ابتعادًا يجعل الصلة بين المعنى الباطني وبين الظاهري تكاد تكون منعدمة، ونستطيع أن نسوق بعض النماذج التي يظهر منها كيف أنهم لووا عن النص، وأخضعوا أجزاءه لأفكارهم الخاصة، والتي تبدو الرمزية فيها بعيدة كل البعد.

وتأتي فهومهم للآيات نتيجة عمل العقل والتفلسف أكثر منها شعورًا ذوقيًّا ورقة وَجْدية، وثمار تأويلهم أدخل في باب الاستشراق والتنظير منها في باب النفع النفسي والروحي وخدمة السلوك والطريق والمريدين.

(أ) **ونبتدئ أولاً:** بالأمثلة التي خدمت النفس والمعرفة،وصدرت عن افكارهم فنلتقي في البداية مع الغزالي حين يُؤوِّل قولـه سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ﴾[سورة النور:٣٥] فيقول مرة: إن هذه الآية أمثلة لمراتب العقول، فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني، ووجه الشبه بينهما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور وكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفاض عليها نور العقل، وإذا قويت النفس وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات معها بالفكرة الصائبة فهي الشجرة،لأن الشجرة ذات أفنان وكذلك الفكرة ذات فنون،فإن بلغت درجة الكمال وحصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن ازدادت كمالاً وكاد زيتها يضيء وأتتها المعقولات كأنها تشاهدها وتطالعها فهي المصباح ،فما زاد بعد ذلك من المعارف فهو النور على نور، أي نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري، ونسبة العقل إلى هذه الأنوار كنسبة السرج إلى النار العظيمة التي طبقت الأرض، وتلك النار هي العقل الفعال

المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية[1].

ولا يخفى أن جذور هذه الأفكار وتسلسلها ومراتبها ومصطلحاتها من الأمور المعروفة في المجال الفلسفي لا المجال الذوقي.

وفي مشكاة الأنوار يُؤَوِّلها تأويلاً آخر يخضعها فيه للأرواح البشرية الخمسة، فيرمز بالمشكاة للروح الحساس، وبالزجاجة للروح الخيالي، وبالمصباح للروح العقلي، وبالشجرة للروح الفكري، وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار للروح القدسي، ويبالغ مبالغة شنيعة فيقول:

وفي الأولياء من يكاد يستغني عن مدد الأنبياء كما يكاد الزيت يضيء ولو لم تمسسه نار[2]، ولعلـــه لا شك قصد من عنوان كتابه: (معارج القدس) أن يبتدئ العروج من العقل الهيولاني؛ ليصعد إلى العقل الفعال ، وهو مراده في التأويل الأول، ثم قصد بكتابه مشكاة الأنوار، تلكم الروح التي تكون محلاً للأنوار كما تكون المشكاة كذلك وهو (التأويل الثاني)، ومن المعلوم أن هذين الكتابين منسوبان حقًّا للغزالي، ولا خلاف في صحة تلك النسبة لأن الفخر الرازي قد نقل عنهما لأبي حامد ضمن تأويلـــه لهذه الآية في كتابه (مفاتيح الغيب).

وبالتالي فاحتمال الدس على الغزالي في المؤلفين بعيد و بذا تصح هذه التأويلات عنه على وجه قاطع.

وفي هذا الجانب الخاص بالقوى النفسية واتصالها بالمعرفة نجد ابن عربي يُؤوِّل استسقاء موسى في الآية (٦٠ من سورة البقرة) بأنه طلب نـــزول أمطار العلوم والحكم والمعاني مبينًا أن الاثنتي عشرة عينًا هي مياه العلوم، وهي على عدد

(١) الغزالي: معارج القدس: ٦٣.
(٢) مشكاة الأنوار: ٣٥-٤٠.

المشاعر الإنسانية التي تنحصر في الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة، والقوة النظرية والعملية، وفي الآية (٩٧، ٩٨ من نفس السورة) يرمز باليدين إلى العقل الأقدس والروح الأول الذي هو روح العالم، ويقابلـــه آدم الذي هو النفس الكلية الناطقة التي هي قلب العالم، وذريته هم النفوس الجزئية.

أما جبريل فهو العقل الفعال، وميكال روح الفلك السادس وعقلـــه المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقلـــه المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه وذاته.

أما الملكان في الآية (١٠٢ من سورة البقرة أيضًا) وهما في الظاهر هاروت وماروت فهما في نظره العقل العملي والعقل النظري المائلان نحو النفس، ومثل هذه الرموز لا يقبلها عقل ولا دين ولا سند من لغة، ودرجة المزج والإقحام الجريء لحرمة النص واضحة وملموسة.

(ب) ونأتي ثانيًا إلى التأويلات التي تتصل بالمنح والمواهب فنرى ابن عربي كذلك يحدثنا مرارًا عن التجلي الذاتي والصفاتي خاصة في تأويل الآيات (١١٧، ١٢٠، ١٤٢، ١٤٣ من نفس السورة)، وقد نقل بتعسف أوصاف الكفار إلى ساحات الولاية والأولياء، فزعم في رمزيته بالآيات من (٧-٢٧ من البقرة) أن الأولياء كفار لسترهم المقام كالملامتيه، وختم اللـــه على قلوبهم ؛ لأنهم اتخذوها بيته فلا يدخلـــه أحد سواهن وختم على سمعهم فلا يصغون إلا إلى كلام ربهم، وجعل على بصرهم غشاوة وهي غطاء العناية فلا ينظرون إلى شيء إلا ولهم فيه آية تدل على الله.

ومن هنا فهي غشاوة محمودة، والعذاب من العذوبة أي أنهم استعذبوا عقاب

أعداء الله، وهؤلاء الأولياء ينقضون عهد اللـــه من بعد ميثاقه ؛ لأنهم بايعوه مع رؤية الفعل، وثبوت الإرادة، فلما ازدادوا قربًا علموا أنه هو المعاهِدُ والمُعاهَدُ لأن الفعل لـــه فنقضوا رؤيتهم لفعلهم وسلموا الأمر لـــه وحده، وهم مضلون لأنهم دلوا الناس على اللـــه وحيروهم عندما كشفوا لهم جلالـــه وجمالـــه فكانوا بذلك محيرين (٥١ الكهف). وهَمَّازون عيَّابون لأنهم يطلعون كل مريد على عيوب نفسه ليقومها (١١ القلم) وهم الفُجَّار في سجين ؛ لأنهم فجروا عيون المعارف، وحبسوا أنفسهم وسجنوها (٧ المطففين)، ومن صفاتهم أنهم عن صلاتهم ساهون لصلاتهم به لا بهم، فسهوا عن فعل أنفسهم لمشاهدتهم لـــه (٥ الماعون) وهم يراءون الناس ليعلموهم وليقتدى بهم في أفعالهم، فما راءوا لسمعة أو شهرة، وإنما للتعليم والاقتداء (٦ الماعون).

وهكذا صرف كل صفة للكافرين والضالين إلى الأولياء الصادقين مدعيًا أنه مما أكرم اللـــه به هذه الأمة أن جعل لأوليائها حظًا من نعوت أهل البعد عن اللـــه بطريق القرينة فيقع الاشتراك في اللفظ والمعنى ويتغير المصرف، كما أن الحرص يذم مع المال ويمدح مع العلم، وكذا الحسد مذموم في تمني زوال النعمة محمود بمعنى الغبطة، وعندما يكون في الإنفاق والحكمة فالذم بالإطلاق والمدح بالتقييد[1] فكذلك الصفات السابقة مذمومة بالإطلاق محمودة بالتقييد.

(جـ) ومن ناحية ثالثة فإنهم زجوا بأفكار الوجود بين التأويلات واستخدموا لها رموزًا تبعد كثيرًا عن هذه الجوانب، مثل قول ابن عربي في تأويل قولـــه جل شأنه: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴾ إلى قولـــه ﴿ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَرًا ﴾[نوح:٥-١٢] أي دعاهم إسراراً ثم دعاهم جهارًا، أو دعاهم إلى اسمه الباطن وأحديته الغامرة لكثرة الأسماء المنسوبة إليه لعل أرواحهم تقبل

(١) تفسير ابن عربي ج١: ١-٤٠، ٧٢-٧٣، ٧٤-١٠٠، والفتوحات المكية١٧٧-١٨٢.

دعوته بالنور الاستعدادي الأصلي، ودعاهم إلى الاسم الظاهر وأحديته القامعة لكثرة الأسماء الداخلة تحته فلم يجيبوا لغلبة أحكام الكثرة عليهم، وبعدهم عن الوحدة الباطنية، واستيلاء أحكام التعينات المظلمة الجرمانية عليهم.

وقال: دعاهم ليلاً من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب، ودعاهم نهارًا من حيث ظاهر صورهم فلم يستجيبوا لكونه دعاهم فرقانًا أي تفصيلاً ونظرًا إلى كل حالة حالّة ولما كانوا أهل فرقان وكثرة فإنهم بحكم هذا لا يقبلون التوحيد والتنـــزيه والتجريد، ولو دعاهم من باب طبيعتهم فجمع بين الدعوتين لأجابوه، ولكن نوحًا وهو في مرتبة الجمع يعلم الفرق، ويطلع على مراتب قومه، ويعذر الكل ويعلم أن إنكارهم عين الإقرار، وفرارهم عين الإجابة بالفعل لا بلبيك، إذ أنهم ستروا أنفسهم بالكفر ليبقوا عمار الدنيا، وليظلوا أربابها، وهذه الحالة استجابة فعلية لا قولية[1].

وأيضًا قد اهتم أبو محمد عبد اللـــه بن أسعد اليافعي (٨٥٣ هـــ) في كتابه (الدر النظيم) بخاصية التراكيب القرآنية، وربطها بالوجود والخلق، وصرح بأن البسملة أربع كلمات، وحروفها محصورة في الألف واللام والباء والحاء والراء والسين والميم والنون والهاء والياء، ومنها انبعاث القدرة، فمن الباء مع وجَد تَكَوَّن عَالَمُ الملك الشاهدي، ومن الباء مع السين تكون عالم الملكوت العلوي، ومن الباء مع الألف تكونت الأسماء، ومن اللام مع الهاء ترتيب الأطوار، ومن الراء مع الحاء ظهرت الرحمة، ومن النون مع الباء ظهرت حكم القبضتين.

وإذا أضيفت لفظة اسم إلى رب برز منها التعظيم والعلو، وإذا أضيفت إلى اللـــه برزت الرحمانية؛ لأن الربوبية تظهر بحقائق الوجود، والألوهية تظهر بقهر

(١) ابن عربي: فصوص الحكم: فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية : ٥٠-٥٤

حقائق الموجودات، ثم يقول بعد جولاته هذه إن الفهوم في القرآن يجب أن تكون على هذا النمط؛ لنقف على أسرار حروفه وتركيبها مع بعضها ومع الألفاظ الأخرى، ولنستشف أسرار عالم الملك، وعالم الخلق،وعالم الأمر، وسر المبتدأ والمنتهى، ومراتب التوحيد، وشجرة الأكوان، وأسرار المكونات[1]، وكذلك فعل أحمد بن محمد بن عجيبة (١٢٢٤هـ) حين فصل الحروف وقرن سر كل حرف معه[2].

## إبطال هذا اللون من الفهوم

بعد أن ضربنا بعض الأمثلة في مجالات متعددة، ورأينا كيف كان هذا النوع من الرمزية مغاليًا ومبالغًا فيه، وكيف أن أربابه سخروا النص لآراء خاصة إلى حد يخرج عن حقيقة اللفظ ومجازه، وينبو عن الذوق، ويقذف بصاحبه بعيدًا عن الجادة، وفي مناطق الزلل والوهم، ويجعله حاكمًا بالظن والتخمين لا بالسند والدليل، لذا فنحن من جانبنا نرفض هذا اللون وسواء صحت نوايا أربابه من الصوفية أم فسدت كالباطنية من الشيعة.

وسواء وجدنا بعض الأدلة التي تصلح أن تكون أساسًا لهذه الرمزية كالحديث الذي رواه الديلمي والبزار عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله قال: «**إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم نوره فمن أصاب يومئذ من نوره اهتدى ومن أخطأ ضل**» وكقول أُبي بن كعب في آية النور التي أولها الغزالي إن الممثل به المؤمن، وإن المشكاة صدره، والمصباح الإيمان والعمل،والزجاجة قلبه، وزيتها هو الحجج والحكمة التي تضمنها، وأخبرنا أن المؤمن يتقلب في خمسة أنوار: كلامه وعمله، ومخرجه ومصيره ووافقه ابن عباس فقرر أن الآية مثل ضربه

---

(١) اليافعي الدر النظيم: ٩-١١.

(٢) ابن عجيبة انظر البحر المديد ج١: ٢١-٢٤، ١٣٦-١٣٨.

اللـــه لطاعته المتنوعة، وكما يكاد الزيت الصافي يُضيء قبل مس النار كذلك قلب المؤمن يكاد يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم فإذا جاءه زاده هدى ونورًا على نور[1].

فهذه الأقوال تصلح سندًا يقوي رمزية الغزالي في آية النور، خاصة إذا ما عرفنا أن الآية تمثيل وليس يمتنع في التمثيل أن يتوسع المرء فيه على حد قول القاضي أبي بكر[2]، وأن القرطبي أكد أن اللـــه خلق العقل نورًا هاديًا، وأرجع الضمير في قولـــه «مثل نوره» إلى الدلائل التي يقذفها اللـــه في قلب المؤمن، وهي نور ومرتبة واحد بعد واحد وتنبيه بعد تنبيه[3].

ومال ابن كثير إلى أن اللـــه شبه قلب المؤمن، وما هو مفطور عليه من الصفاء والنقاء، وما يرد عليه من هدى القرآن بالقنديل من الزجاج الشفاف الجوهري، والزيت الجيد المشرق الذي لا كدر فيه[4].

ومع أن الغزالي في تأويلـــه للآية استند على مثل هذه الأقوال ورمز بها للعقل والروح باعتبار تدرجهما وعروجهما إلى التسامي والترقي لما في طبيعتهما من نورية وصفائية إلا أنه يختلف عنهم في اللغة التي تحدث بها ؛ حيث جاءت مصطلحات السلف إسلامية تحمل طابع الإيمان والهداية، بينما كسيت ألفاظ الغزالي بمسحة فلسفية لا مواراة فيها ولا جدل، ومن الناحية الموضوعية فإن السلف لم يزيدوا على أن أخبروا بنورية العقل والروح، وأن الآية مثل للمؤمن في ترقيه على درجات الإيمان والعمل، وتعرض الغزالي إلى رسم صورة جدلية عقلية

---

(١) تفسير ابن كثير ج٦: ٦٠-٦٥.
(٢) تفسير القرطبي ٤٦٥٥.
(٣) تفسير القرطبي ٤٦٤٨-٤٦٥٦
(٤) تفسير ابن كثير ج٦: ٦١.

صعودية تبدأ من الهولاني لتنتهي عند الفعال، أو عرض الآية على قوى النفس قوة قوة، وعارضها بالأرواح الخمسة التي نادى بها.

ومثل هذه العملية والتغالي فيها كانت سببًا بلا أدنى شك إلى السقطة الشنيعة التي وقع فيها حين جوز استغناء بعض الأولياء عن مدد الأنبياء إذا عرجوا إلى الروح القدسية، ونقول بعد هذا وسواء وجدنا بعض الأدلة التي نستأنس بها أم لم نجد فإنه ما من شك في أن أحدًا لا يوافق على الرمزية المتكلفة التي رأينا طرفًا منها لعدة أسباب:

**أولاً**: إنه يجب أن نحافظ على الطابع القرآني بعيدًا عن النظريات العقلية و عن تعقيداتها وأوهامها، وأن نبقيه كما أنزله الله ميسرًا للفهم في ظاهره، ممكنًا له في باطنه، متسمًا بطابع السهولة والقرب من كل الأفهام ؛ ليظل داني الثمار، وفي متناول العقول، ولتبقى له غايته ككتاب رحمة وهداية قال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[القمر:١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠] وقال جل شأنه: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴾ [مريم:٩٧] أي أنزلناه بلسانك العربي، وجعلناه سهلاً على من تدبره وتأمله، فلفظه ومعناه ميسران ليتذكر الناس.

**ثانيها**: ومن أجل الحفاظ على هذه الغاية دعا النبي ﷺ إلى الترفق في التأويل، ونبذ الغموض والإيغال والتحريف والانتحال، وإخراجه عن موضعه، وحثنا على حرب من يتجرأ على القرآن فقال: «**إن في أمتي قومًا يقرأون القرآن ينثرونه نثر الدقل يتأولونه على غير تأويله**» فإن رأيتم ذلك فجاهدوهم، واقعدوا لهم كل مرصد، وكونوا من العدول المدافعين عن كلامه كما قال النبي: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عُدُولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**» أخرجه أبو يعلي.

فعلى المنصفين أن يردوا الأصناف الثلاثة وهي شاملة للتأويل المغالي الصوفي، وللتأويل المحرف الشيعي، ولخوض أرباب الرأي وللذين لا تمكنهم قدراتهم العلمية على تفسيره؛ ولكن يتجرءون ويفسرون، ولكل من يُؤَوِل القرآن على غير موضعه حسبما شرح ابن عباس معنى التأويل المغالى والمحرف[1].

ومع أننا قلنا إن القرطبي قبل التأويل القريب، وبعض الرمزيات الصوفية إلا أنه رفض المغالاة والتكلف، وبدا في أول تفسيره هادئًا إزاء هذه الفهوم يدحضها برفق، ويردها بأدب، ثم بعد شوط من التفسير انقلب جريئًا عنيفًا في صد أرباب هذا التيار، وكثيرًا ما استخدم ألفاظ التجريح[2] المعروفة عن بعض النقاد القدامى، والمعاصرين كابن الجوزي، والبقاعي.

ومن العجيب مع هذا أن الغزالي؛ حث في كتابه «قانون التأويل» على عدم الوقوع في التأويلات البعيدة التي تنبو عن الأفهام، أو التي لا يتبين فيها وجه التأويل أصلاً ! [3]، فلا ندري كيف خالف نص القانون الذي وضعه ؟!.

**ثالثها:** وإذا كان الأمر كذلك فإن المغالاة والتكلف قد يوقعان في الزلل، ويجران إلى الفتنة عند من لم يستجب لنداء الترفق، واقتفاء آثار الصحابة وخطاهم، ولدى من آثر التعمق، وقد يقوده مسلكه المتشدد إلى الإيهام والالتباس، ولذا قال ابن عباس منبهًا ومحذرًا: من أوغل فيه برفق نجا ومن أوغل فيه بعنف هوى[4] وكأن القرآن حسبما نفهم من هذا النص يحتاج إلى إيغال على أي حال، فهو ليس سهلاً خفيفًا حتى ينال ببساطة وسذاجة؛ ولكنه سهل عميق

---

(١) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٤٨.
(٢) تفسير القرطبي ٣٤٢: ٤٨٢٧.
(٣) الغزالي: قانون التأويل ضمن مجموع ٢٣٩.
(٤) السيوطي الإتقان ج٢: ١٨٤ وروح المعاني للألوسي ج١: ٧.

يحتاج إلى جهد وإيغال، ومع ضرورة هذا التعمق ينبغي أن ندخل فيه بحذر وبرفق خشية التردي والسقوط ؛ حتى لو كنا من أهل الإيغال كعبد الله بن عباس، وعلي بن أبي طالب اللذين امتنعا عن شدة الغوص مع المعرفة؛ صيانة ورعاية لأنفسهما أو خوفًا على غيرهما.

وقال ابن مسعود أيضًا: ما أنت بمحدث قوم حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة[1]، وقال قتادة: طلب قوم التأويل فأخطأوا التأويل وأصابوا الفتنة[2]، وكذلك نهى سفيان بن حسين عن الشناعة فقال: إياك والشناعة في الحديث فإنه قلما حملها أحد إلا ذل في نفسه وكذب في حديثه[3] ولهذه النصوص استقبح ابن تيمية والسيوطي وابن عجيبة الإبهام والإلباس مع اتفاقهم على حسن نوايا القوم[4]، وهم منصفون إلى حد بعيد.

**رابعها**: وأوضح الغزالي في قانون التأويل أن بعض الآيات قد يكون كثير الاحتمالات، وقد تتسع طرقه، ولا تنحصر لطالب، وعندئذ طالب العلماء أن يكفوا عن تعيين المراد عند تعارض الاحتمالات، وحكم بأن التوقف عن التأويل أسلم وربما يقصر علم الإنسان إزاء تعدد الطرق فيضيق ذرعًا بالوجه المطلوب، فإذا حكم على كل من الصورتين جاء حكمه نتيجة الظن والتخمين، والسلامة في ترك الحكم، وتجنب القطع بوجه دون وجه، قال: ولست أرى أن أحكم بالتخمين.

وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن يوم القيامة، إذ لا

---

(١) صحيح مسلم ج١: ٦٣ النووي.
(٢) تفسير الطبري ج٦: ١٨٩.
(٣) صحيح مسلم ج١: ٦٣.
(٤) الإتقان ج٢: ١٧٨، ١٨٤، البحر المديد: ج١: ٤.

يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال له: لم حكمت علينا بالظن؟ وليس عليك إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل[1] وهذا أصون للنفس ، وأبعد لها عن الزلل خصوصًا فيما لا عمل فيه، وإذا كان الحال كذلك فمن باب أولى ألا نُحَمِّل الآيات ما لا تحتمل، وكان على الغزالي أن يطبع توجيهات نفسه قبل غيره.

(١) قانون التأويل ضمن مجموع: ٢٤٠،٢٤٢



obeikandl.com

## الصراع بين الفقهاء والصوفية

رغم أن الفقهاء أو رجال الظاهر كان لهم في الإسلام خدمات جليلة سواء في مجال الحديث والتفسير، أو الفقه والفتيا والقضاء واللغة والمغازي وغيرها من علوم الملة، كما كان لهم دور كبير في نشر هذه العلوم وبثها بين طلابها، وكان للصوفية كذلك تعلق بهذه العلوم الظاهرية، واهتمام كبير بآداب السلوك والمعاملة، وعلوم الأخلاق والفضائل كالمقامات والأحوال وإصلاح النفس وتصفية القلب، ولهم مذاقات خاصة في التوحيد، ونظرات ثاقبة في الدنيا والهوى، وتطلع إلى الآخرة والعقبى.

رغم كل هذه الميزات لدى هؤلاء وهؤلاء إلا أنه كما هي العادة لم يسلم الفريقان من شن الحملات المتكررة على بعضهما، وكثيرًا ما تطور الصراع إلى حد الدس والكيد والقتل، وسنتناول في هذا الجزء بذور الاختلاف في وجهات النظر عند الصحابة، ورجال السلف، ثم نَتَتَبع تطور هذه البذور إلى حروب فكرية طاحنة بين رجال الطريق وعلماء الظاهر، وأسباب ذلك وطبيعة الاختلاف وحجمه.

### بدايات الاختلاف

فهم الصحابة والتابعون الإسلام فهمًا واسعًا شاملاً، وكانوا علماء يطلبون رضا الله بعلمهم، ويعملون لعمران آخرتهم به، وقد شغلوا بتزيين بواطنهم وتطهيرها، وتجميل سرائرها وترقيتها، كما زينوا الظواهر وأحكموا الجوارح، ولزموا الورع والتقوى، وكانوا بذلك طلاب علم وعمل، ورجال ظاهر وباطن على وجه حقيقي، بل كانوا فوق هذا كله مسلمين على وجه مرضي ومقبول وكامل، ولذا صورهم المكي فقال: قبض رسول الله عن ألوف من صحابته كلهم علماء بالله، فقهاء عن الله، أهل رضوان من الله تعالى، ولم ينصب إلى

الفتيا ولا حملت عنه الأحكام والقضايا إلا بضعة عشر رجلاً[1].

وأبرز ما شغل به كل من الصحابة والتابعين خمسة أشياء: قراءة القرآن، وعمارة المساجد، وذكر اللـــه تعالى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر[2]، ويود كل منهم لو أن أخاه كفاه الفتيا، وكانت تلك الحالة هي السمة الغالبة على روح الرجال في هذا العصر؛ ولكن الذين يتصورون أنه لم ينشأ اختلاف أصلاً واهمون، لأننا نري في هذا الوقت صورتين من صور الاختلاف:

**إحداهما عامة** غير محددة، وشائعة غير مقيدة بأشخاص ويكتفي دعاتها بالدعوة إلى الصدق والإخلاص في العلم والعمل والسلوك ويحاربون العالم الفاجر، والناسك المبتدع أو المدعي، أو المرائي، ومن أشهر هؤلاء الإمام علي حين أشاد بالعلماء الربانيين، ومن كانوا على سبيل النجاة، وذم الرعاع الذين يميلون مع كل ريح، وقال: ما قطع ظهرًا في الإسلام إلا رجلان: عالم فاجر، ومبتدع ناسك، فالعالم الفاجر يُزَهِّدُ الناس في عملـــه لما يرون من فجوره، والمبتدع الناسك يُرَغب الناس في بدعته لما يرون في نسكه، وكذلك حَذَّرَ عمر من العالم الفاجر ومن الجاهل المتعبد[3]، والنموذج الفاضل للعالم عندهم هو الرجل العالم العابد الذي يخشى اللـــه كما هو عند ابن مسعود.

**وثانيتهما** صورة محددة وفيها مواجهة بين طرفيها، وقد بدأت في عصر الصحابة على وجه ضيق جدًّا من ناحية الأطراف والأشخاص، وعلى وجه محدود من ناحية المسائل موضوع الاختلاف، واتصفت طبيعة الاختلاف بالتنوع لا بالتضاد، وإذا غضضنا النظر عن الاختلافات ذات الطابع السياسي كيوم الثقيفة،

---

(١) الغزالي الإحياء ج١: ٢٩، وقوت القلوب ج١: ١٤٧، ١٤٨، ١٥٨.
(٢) المكي: قوت القلوب ج١: ١٢٤-١٣٥.
(٣) المكي: قوت القلوب ج١: ١٢٤-١٣٥

والاختلاف بين الستة الذين رشحهم عمر، وما تبع ذلك من خلاف عليٍّ مع طلحة والزبير ومع معاوية لكونها تتصل بالجانب التاريخي السياسي لا العملي الفقهي لوجدنا أن أظهر اختلاف يناسب ما نحن بصدد دراسته، ويتشابه إلى حد كبير مع ما كان بين الفقهاء والصوفية في القرن الثالث هو اختلاف وجهة النظر بين أبي ذر ومعاوية في عهد عثمان والذي أدى إلى نفي الخليفة لـه إلى الربذة خارج أرض المدينة، وهو مشهور ومسائلـه محصورة في الدعوة إلى الزهد من أبي ذر وهجومه على مظاهر الترف والثراء التي عاش فيها معاوية.

ولقد اتسعت هذه الصورة في عصر التابعين سواء في عدد الأطراف أو تعدد المسائل حتى كان الحسن البصري يخالف الفقهاء ويخالفونه، ويهاجمهم لإقبالهم على الدنيا كما حدث فرقد السنجي عنه[1]، وكان البصري أيضًا يتكلم في بعض علماء البصرة وذمهم، كما كان أبو حازم وربيعة المنيان يذمان علماء بني مروان، ويهاجم الثوري وأيوب وابن عون وابن المبارك علماء الدنيا على وجه سافر ممن كانوا يقيمون في الكوفة، وانتقد الفضيل وإبراهيم بن أدهم ويوسف بن أسباط بعض علماء الدنيا من أهل مكة والشام[2].

وهذا يؤكد لنا أن الصراع بدأت خيوطه رقيقة بين الصحابة ثم ازدادت نسجًا في عصر التابعين ؛ حتى كان على أشده في كل مكان، ثم اتسع وتلبد فيما بعد ذلك، كما أنه كان منصبًا على المخالفين والمبتدعين من رجال الزهد، وعلى المفرطين والمقصرين وطلاب الدنيا من العلماء، فالقول بأنه بدأ أصلاً في القرن الثالث عندما انفصل الصوفية بعلمٍ وَزِيٍّ واسْمٍ قول خال من الدقة والتحري، نعم تعمق واتسع وتطور ووصل إلى سفك الدماء على أيدي الحكام لبعض الصوفية ؛

---

(١) الغزالي الإحياء: ج١: ٢٩.

(٢) المكي: قوت القلوب ج١: ١٣٤-١٣٥

ولكنه كان حلقة متسعة في تلك الفترة و لم تكن هي بداية السلسلة.

## أسباب الاختلاف

ولسائل أن يسأل ما هي الدواعي التي وجدت ؛ حتى كانت سببًا في تطوير هذه الاختلافات من صورة هادئة إلى لون صاخب حانق تقطع فيه الرقاب؟

وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الأسباب متنوعة الأغراض متعددة الجوانب فهي إما أسباب عامة وطبيعية، وإما أسباب ترجع إلى رجال الطريق أنفسهم، وإما أن تعود إلى المنكرين من رجال الظاهر، وتحت كل هذه الأنواع أسباب فرعية كثيرة، ولكي نوفي الموضوع حقه ينبغي أن نفصل كل نوع مع دواعيه الخاصة به؛ لنتعرف معًا على مناطق العلل وبيوت الداء، وحتى نتبين بصورة واضحة دوافع كُلٍّ وغاية عدائه بعد ذلك.

## أولا: الأسباب ذات الطابع العام

من الخطأ أن نقول: إن الصراع بين الفقهاء والصوفية كان هو الصراع الوحيد بل كانت تلك الفترة التي اشتعل فيها أوار العداء بين الفريقين مسرحًا لاختلاف العلماء في كل فن، بينهم وبين غيرهم، أو بين أبناء الفن الواحد، كل فريق لـــه وجهة أو مذهب معين يدافع عنه ويصب جام غضبه على مخالفيه كالاختلاف بين المعتزلة والسنة أولاً، ثم الأشاعرة ثانيًا داخل أبنية علم الكلام، أو بين الحنفية والمالكية في إطار الفقه، وكذا في علم النحو بين البصريين والكوفيين، وكثيرًا ما كان علماء فن ما يشيدون به دون غيره، ويعتبرون ما سواه من العلوم قليل النفع عديم الثمرة مثلما فعل محمد بن أحمد الطائي المتكلم وهو يشيد بفنه قال:

**أيهـــا المغـــتدي ليطلـــب عـــلمًا  كـــل عـــلم عـــبد لعـــلم الكـــلام**

تطلب الفقه كي تصحح حكمًا ثم أغفلت منزل الأحكام[1]

ويمكن أن يفسر انتشار الصراع واحتدام الاختلافات في القرن الثالث والرابع بأنهما: هما العصران اللذان اتسعت فيهما الحركة العلمية، وازدهرت في الدولة الإسلامية، ومن الطبيعي أن تنشب المعارك العلمية في فترات التكوين العلمي والتوسع فيه؛ لأنها تخصب العلم من ناحية، وقد جبلنا على مجابهة الجديد من ناحية أخرى.

ومن هنا يقول ابن زروق: ما ظهرت حقيقة قطُّ في الوجود إلا قوبلت بدعوى مثلها، وإدخال ما ليس منها عليها ووجود تكذيبها[2]، فالجديد مثير وحافز على التوثب، فلا عجب أن نجد اختلافًا بين الفقهاء وبين الصوفية في مثل هذا الجو.

## ثانيا: أسباب تخص رجال الطريق:

يمكن أن نلخص الدواعي التي نشأت بين الصوفية، وأثارت حفيزة الفقهاء عليهم في عدة جوانب منها ما يتعلق بحقائق الصادقين وسير العارفين كرقة إدراك الصوفية وثماره[3]، وهو مما تستغربه العقول وتنكره، أو يظنه البعض إضعافًا للدليل العقلي والنقلي خاصة عندما يراهم يكثرون من الحديث عن الفراسة والذوق والبرهان والتحديث، وأيضًا فإن بعض رجال الطريق لم يحافظ على أسراره بل أذاعها مما كان سببًا في ثورة الظاهريين عليهم، ولو أنهم فعلوا ما فعله الجنيد وأبو عبد الله القرشي من إصرارهم على عدم الحديث على الملأ وخاصة[4] بين

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١: ٣٥٠.
(٢) أحمد بن زروق: قواعد التصوف: ١٤.
(٣) أحمد بن زروق: قواعد التصوف ١٢٩.
(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ١٠، ١٢.

الفقهاء لخففوا من حدة الصراع، وسلموا بأنفسهم وبعلومهم، وصانوا أسرارهم من كيد الكائدين وإنكار الجاحدين.

ومن أهم الدواعي التي ألّبت الجو على رجال الطريق ما يتصل ببعض المثالب التي سببها المتشبهون، والمدَّعون، وجلبوا بها العداء عليهم وعلى المخلصين من السالكين، ومنها التساهل في أمر من الأمور، أو إساءة الأدب في مناسبة أو وقت، أو حدوث نقص في فعل من الأفعال، أو التعلق برخصة فإن مثل هذه النقائص تجلب الإنكار عليهم من المحب والعدو لما لهم من فضل وكمال[1]، ومن كان على حالهم هذا فإن أدنى نقص يشوهه ويبعث السخط عليه.

بالإضافة إلى أن الطريق قد سار فيه طلاب الحاجات والمدعون الذين يرومون منفعة دنيوية، وشهرة من وراء التستر بالصلاح ولبس الخرقة والمرقعة، ولما لم يستطيعوا ستر حالهم على الدوام فإن أخطاءهم محسوبة لا عليهم فحسب بل على جميع الطالبين والمريدين المخلصين، ومما هيج الفقهاء على الصوفية كذلك شدة اهتمام السالكين بالباطن، وجلوسهم في الخانقاوات مما دفع رجال الظاهر على عدائهم خشية أن يكون هذا المسلك إضعافًا لمركز الشريعة، خاصة إذا سمعوا صراحة من شاعر كجلال الدين الرومي يستهين بالشريعة في صلب قصائده منشدًا:

**حينما يتجلى الوصف القديم ... يحرق الكليمُ الوصفَ الحادث**

**والحاصل أن المرء عندما يبلغ الوصال ... تصير الدلالة معه في سوء حال**

**لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح ... صار طلب العلم الآن أمرًا قبيح**

---

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٢٧.

حيث إنك بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم أمر غير مقبول[1]

وطريق الخير بعد الخير تافه إلا للتعليم، والمرآة ما دامت قد صفت فمن الجهل القيام بصقلها من جديد، وإذا جلست في حضرة السلطان فالبحث عن الرسالة والرسول غباء، والاستمرار في العمل بعد الوصول ضياع للعمر، وهكذا كانت تلك الكلمات ومثيلاتها تستأهل من الفقهاء ومن كل المسلمين وابل الكيد والطعن، ويستحق قائلها أشد أنواع الحدود الزاجرة حتى ولو كانت على حساب رقبته.

وعلاوة على ذلك فقد لعب غموض المصطلحات دورًا كبيرًا في إثارة الأحقاد على الصوفية كما كان الإيقاع والرقص من المهيجات التي أطلقت الألسن تنهش في مكانة وصحة الطريق خاصة ما لاقوه على لسان ابن الجوزي في تلبيس إبليس.

## ثالثا: أسباب تخص المنكر

وأما الأسباب التي تخص الفقهاء فإن بعضها يرجع إلى الغيرة على الدين والحفاظ عليه، والتي قد هيجتها دواعي التقصير والتشبه والدعوى وغيرها مما سبق عند المستصوفة، وقد يستند الفقيه في هجومه على الصوفي إلى اجتهاد في فرع من الفروع أو يرغب في سد ذريعة، ومثل هذا لا غبار عليه ولا لوم، وأحيانًا ينشأ الإنكار من رجال الظاهر ؛ لأنهم طلبوا الدنيا وركنوا إليها ومالوا عن مطلوب علمهم وبذا صاروا أعداء لطلاب الآخرة[2]، أو أنهم تشدقوا بالشريعة وحسدوا رجال الطريق؛ لحصولهم على النعمتين الظاهرة والباطنة، أو لعدم التحقق، وضعف الفهم، والقصور في العلم، والجهل بالمقتضى، أو انبهام البساط، أو لمجرد

---

(١) تاريخ التصوف في الإسلام: ٢٤٦-٢٤٩.

(٢) الشنحيطي: الجيش الكفيل: ٦٠-٦١.

العناد[1]، والرغبة في التصدي فقط، وصم الآذان عن محاولة الفهم.

ولو أنهم فتحوا قلوبهم وآذانهم وحاولوا التعرف على مذاقات القوم لخففوا من غلواء إنكارهم، بل ولجاز أن يسلموا للصادقين صحة ما هم عليه، كما هو حال الشيخ عز الدين بن عبد السلام، والشيخ مكين الدين الأسمر من نكران على القوم فلما اجتمعوا بأبي الحسن الشاذلي في موقعة المنصورة، وسمعوا منه صاح الشيخ عز الدين: هلموا إلى هذا الكلام القريب العهد من الله تعالى فاسمعوه، ولما خالطهم رأى حسن الطريقة قال: إنها طريق جمعت أخلاق المرسلين[2]، وكذلك كان ابن دقيق العيد شديد الإنكار على السيد البدوي والصوفية عامة فلما بدا له صدق البدوي من وقعة مباشرة معه أنشد بعدها مدافعًا.

**أهل المناصب في الدنيا ورفعتها ... أهل الفضائل مرذولون عندهم**
**قد أنزلونا لأنا غير جنسهم ... منازل الوحشة في الإهمال بينهم**
**يا ليتنا قد قدرنا أن نعرفهم ... مقدارهم عندنا أو قد رأوه هم[3]**

وأخيرًا لو خلا الطريق من الادعاء والتشبه والغلو والتفريط والإفراط، وصدق الجميع، وأنصف الفقهاء، وسلموا واقتربوا ففهموا لالتقى الجميع كما التقى صحابة رسول الله، وكما اتسعت جدًّا رقعة الوفاق في عهد التابعين وتابعيهم؛ ولكن يبدو أن الاختلاف سمة الضعف والقصور هنا وهناك حتى أنه من العسير أن يخلص جميع الصوفية، وأن ينصف جميع الفقهاء، أو يسكت أرباب الآخرة على تفريط بعض رجال الظاهر وإقبالهم على الدنيا والسلطان، وانتفاعهم المادي من وراء علمهم، كما لا يجوز أن يغض الفقهاء نظرهم عما يدور بين الصوفية من المثالب التي أشرنا إليها.

---

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٣٠.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ١٠، ١٢
(٣) الشنجيطي: الجيش الكفيل: ٦١.

**هل ما بين الفريقين اختلاف أم خلاف؟**

رأينا قبل أن نتحدث عن طبيعة الصراع بين الفريقين أن نميز بين جذوره، وهل ترجع إلى الأصول أو إلى الفروع فنرى كما جاء في قواعد أحمد بن زروق أن الصوفية والفقهاء يجمعهم أصل واحد يلتقون جميعًا عنده ويتم الاحتجاج به، وتحوم كل الآراء حوله، وتتنوع الاجتهادات في إطاره وهو التمسك بعقيدة واحدة، والاتفاق على شريعة تحكم سلوك كل فرد وعلاقاته كما تحكم الجماعات وعلاقاتهم.

ومن هنا نقول: إن الشريعة أصل عام تفرع عنها التصوف باهتماماته الخاصة في المعرفة والسلوك، وتفرع عنها الفقه بمسائله، وبقية العلوم بموضوعاتها، ولزم بوجه عام أن يأخذ الصوفي عن الفقيه فقهَه، وأن يأخذ الفقيه عن الصوفي الصادق طريقته في الزهد والتصفية ومراقبة النفس ورعايتها، أو يلتزم الفقيه بالقيام بحقوق الفقه الظاهرة والباطنة، ويلتزم الصوفي بالفقه والتحقق فيه وبه، وكذا المحدث لابد أن يَفْقَهَ ما يرويه، ويعمل به في الظاهر ويخلص لـــه في الباطن ويتصفى عليه ويقال هذا في كل علم من العلوم.

وأحب أن أقول إن المعتدلين من رجال الطريق قد التزموا بهذا فاستمسكوا بالأصل الواحد، ونبعوا منه وأخلصوا لـــه وقالوا: يلزم الرجوع من التصوف إلى الفقه وقد يكتفى بالفقه دون التصوف ولا يكتفى بالأخير عن الأول واعتبروا أن صُوفِيَّ الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم؛ لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقًا، ومن أجل هذا كان مذهب الصوفي في الفروع تابعًا لأصحاب الحديث وللفقهاء، فكان الجنيد ثوريًّا، والشبلي مالكيًّا، والحريري حنفيًّا، والمحاسبي شافعيًّا، والجيلاني حنبليًّا، وهم أئمة الطريق كما قال ابن

زروق[1].

وبناء على ما صح من قيام الفقه والتصوف وبنائهما على أصل واحد، وتفرعهما عنه يكون ما بينهما من فروق أو عداء هو اختلاف يمكن أن يتلاقى أربابه في نقاط معينة، أما إذا كان العداء ناشئًا من التفرق حول الأصول بمعنى أن يكون لكل فريق أصل يتبعه فالآراء المبنية على الأصول المتعددة هي خلاف لا اختلاف، ولا يمكن لأصحابه أن يجتمعوا عند نقطة ما إلا إذا تنازل أحد الخصمين عن الأصل الذي يتمسك به، ويدافع عنه، ويستدل عليه، أو إذا قامت الحجة على فساد هذا الأصل وأحقية الثاني، وهذا النوع ليس موجودًا عند الصوفية والفقهاء لاتفاقهما أصلاً ومنبعًا.

## طبيعة الاختلاف وحجمه وغايته

وانبثاقا من النقطة السابقة واستطرادًا منها ندرك أن طبيعة الهجوم الصوفي على الفقهاء لم يكن منصبًّا على علمهم ومسائله؛ لأن الصوفية يقدسونه ويحتاجون إليه في جميع مراحل السلوك، وإنما انصب فقط على سلوك بعض الفقهاء المقبلين على الدنيا، أو الواقفين على أبواب السلاطين، أو المتكسبين بالعلم، أو المباهين به والمهتمين بظواهرهم فحسب، كما أوضح ذو النون المصري، وأبو محمد عبد الله الشعراني (٣٥٣هـ) والغزالي[2].

أما هجوم الفقهاء على الصوفية فقد انهال على الجانب العلمي وما فيه من أذواق ومكاشفات، وعلى الجانب السلوكي وما يحوي من شطحات وانحرافات، أما بالنسبة لحجم العداء فمن الخطأ المبالغة فيه مهما بلغ ذروته في بعض الأحيان

---

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٦، ١٧، ١٥، ٢٥، ٢٦، ٣٦، ١٢٧.

(٢) انظر طبقات السلمي: ١١، ١١٠، والإحياء ج١: ٦١.

إلى حد القتل الجماعي فيما عرف بمحنة غلام الخليل[1] لأن ما تحت أيدينا من نصوص تقدر حجم الاختلاف من جانب الصوفية في عدد المقبلين على الدنيا والذين لا يراعون حرمة العلم من رجال الظاهر، وتحصره من جانب رجال الظاهر في عدد المغالين من الصوفية، وبذا يتحدد الكم الصوفي والكم الظاهري ولو تحديدًا إجماليًّا.

وبدون تعصب نستخلص أن الصوفية في تحديد خصومهم وتوجيه اللوم إليهم كانوا أكثر تدقيقًا وجدية، وأفسح صدرًا من الفقهاء الذين لم يحدد أكثرهم خصمه من الصوفية تحديدًا -ولو بالنوع والكيف- يسلم معه المعتدلون من رجال الطريق من أذى وكيد خصومهم، بل كثيرًا ما شمل العداء الظاهري جميع الصوفية المستقيم والخارج مما كان سببًا في إزهاق أرواح بعض الأبرياء والمخلصين.

وكما فقد بعض الظاهرية التدقيق فإنهم فقدوا معه روح التسامح الذي يجب أن يتحلى بها العلماء أصلاً؛ لكي يتوصلوا بسبيلـــه إلى فهم وجهة النظر الأخرى بطريقة هادئة، وإن كنت أقول رغم الحملات التي شنها الطرفان على بعضهما إنه لم تنقطع أواصر الصلة بين المنصفين والصادقين من الفريقين.

ولا بأس أن نقدم بعض النماذج الدالة على استمرار الصلات العلمية والودية والتقديرية بين الطرفين ؛ لكي يلتئم الحجم فيشمل ثلة من هنا وثلة من هناك ؛ ولكي يظهر حرص الجميع على الحقيقة.

---

(١) وهو أحمد بن محمد بن غالب (٢٧٥) الذي كان من الزاهدين ثم انقلب على الصوفية وكـــاد لهم وألب عليهم وقد اشتهر بالكذب والوضع في الحديث (تاريخ بغداد ج٥: ٧٨-٧٩)

## (١) علاقة التقدير بين الصوفية والفقهاء

نقدم هنا صوَرًا لا تقبل الشك ولا التأويل تدل على احترام الزهاد والصوفية للفقهاء ورجال الظاهر، وأنهم تلقوا عنهم أو صاحبوهم وأثنوا عليهم، من ذلك: أن داود الطائي والفضيل بن عياض كانا تلميذين لأبي حنيفة[١].

وتأسف معروف الكرخي؛ لأنه لم يصلِّ الجنازة على أبي يوسف القاضي تلميذ أبي حنيفة، ورأى في منامه أن اللـــه أعد لأبي يوسف قصرًا فسأل فقيل له: بتعليم العلم وصبره على أذاهم[٢].

واعترف بشر بن الحارث بفضل الإمام أحمد عليه؛ لأن ابن حنبل طلب العلم لنفسه ولغيره بينما بشر طلبه لنفسه فقط، ولأن الإمام اتسع في النكاح وقصر عنه بشر، ولأن الأول نصب إمامًا للعامة و لم يستطع الثاني[٣]، كما كان بشر وخالد بن خداش صاحب السنن يتواددان ولقد دامت صحبتهما طويلاً[٤].

وكان الصوفية يسألون أحمد بن حنبل في مسائل العلم والزهد[٥]، وأخذ أبو الحسين أحمد بن الحسين الصوفي عن عبد اللـــه بن أحمد بن حنبل عن أبيه، وأثنى الإمام الغزالي على أبي حنيفة والشافعي وأحمد؛ لعلمهم ولزهدهم وتجردهم مؤكدًا على أنهم نالوا الفقهين معًا[٦]، إلى غير ذلك من نواصع الأمثلة التي تبرز اللقاءات الودية والعلمية بين رجالنا وأجلاء الفقهاء.

---

(١) زاده: مفتاح السعادة ج١: ٢٥٠، ٢٣٦، ولقد سبق أن قلنا :إن الصوفية تورعوا عن مذهب أبي حنيفة وذلك على وجه الغالب والأعم ولا يمنع أن يسلك عليه البعض من الزهاد والصوفية كالحريري الذي سبقت الإشارة إليه.

(٢) زاده: مفتاح السعادة ج١: ٢٥٠، ٢٣٦

(٣) الإحياء ج٢: ٢١.

(٤) الخطيب: تاريخ بغداد ج٨: ٣٠٥، ج٦: ٢٣٥.

(٥) الخطيب: تاريخ بغداد ج٨: ٣٠٥، ج٦: ٢٣٥.

(٦) الإحياء ج١: ٢٢، ٢٦.

## (٢) رد الاحترام من الفقهاء للصوفية

لم يكن احترام الصوفية للفقهاء من جانب واحد لحاجة رجال الطريق إلى علوم الآخرين، وإنما كانت العلاقة القائمة على التقدير والاحترام متبادلة و لم تخل من انتفاع الفقهاء بعلوم ودقائق الصوفية، وهذا هو السر في أن أبا حنيفة كان يثني على داود ويزوره في خلوته[١]، وكان إسماعيل ابن علية وهو من رجال الحديث والحفاظ يقتدي بسفيان الثوري والفضيل ابن عياض[٢].

أما الشافعي فكان يجلس بين يدي شيبان الراعي كما يجلس الصبي في المكتب، ويسأله كيف يفعل في كذا وكذا؟ فيقال له مثلك يسأل هذا البدوي ؟! فيقول: إن هذا وفّق لما أغفلناه[٣]، واجتمع رجال الحديث يومًا عند بشر فوعظهم ونصحهم أن ينزعوا شهوة حَدِّثَنَا وأن يعملوا بالحديث فالعمل زكاته[٤].

وتمنى سليمان بن حرب دهرًا رؤية بشر فلما رآه قال: الحمد لله الذي لم يمتني حتى رأيتك[٥]، واستفاد أحمد بن حنبل من حاتم الأصم آداب المناقشة والصحبة[٦]، ولما سألوه عن سر تقربه من معروف الكرخي وهو الإمام الفقيه قال ابن حنبل: عنده رأس الأمر تقوى الله عز وجل[٧].

وكذلك أجلّ الإمام أحمد إبراهيم بن طهمان الصالح الزاهد، وكان به علة فَاتَّكأَ فلما ورد ذكر الصالحين قام فاستوى وقال: لا ينبغي ذكر الصالحين على

---

(١) مفتاح السعادة ج٢: ٢٥٠.
(٢) البغدادي: تاريخ بغداد ج٦: ٢٣٥.
(٣) الإحياء ج١: ٢٠.
(٤) تاريخ بغداد ج٧: ٧١.
(٥) نفسه.
(٦) إحياء ج١: ٢٠-٢١.
(٧) قوت القلوب ج١: ١٥٣.

جلوس، وسمّى دار يحيى بن زكريا دار الصديقين[1].

وأطلق على بشر بن الحارث رابع سبعة من الأبدال، وشبهه بعامر بن قيس الذي كان لـــه مكانة في نفس ابن حنبل[2]. وأحال المسائل الخاصة بعلم القوم إلى أربابها كأبي حمزة البغدادي، ووصف الرجال بالصدق والإخلاص، ونبه على سؤالهم[3]، وأخذ عن بدر بن المنذر بن بدر المغازلي الصوفي (٢٨٢هـــ) أحاديث الزهد ونسبها إليه تكريمًا وإجلالاً[4].

وأعجب ابن كيسان النحوي بتأويل الجنيد في القرآن، وقال له: لا فض اللـــه فاك وقال الدارقطني عن بنان بن محمد الحمال الصوفي(٣١٦هـــ): ذا كان شيخًا فاضلاً وصالحًا[5]، وبهذا كلـــه نرى أن الأكثرية الصالحة من الجانبين تعانقوا ودًّا، وتزاوروا منفعة وتعلمًا، وأن الأقلية التي هاجمت بعضها بعضًا انحصر هجوم كل طرف على الفريق المغالي والمتشبه والمدعي من الصوفية، أو على المفرط في حقوق العلم الظاهر ومقتضياته من الزهد والتقوى والورع من الظاهرية، ولا حرج في هذا النهج من العداء بشرط أن يسلم من الفتن العامة، وأن يسلم من الدس والكيد والطعن بلا وجهة.

وإنما صح هجوم أرباب الباطن على تهاون أرباب الظاهر، وسلم عداء أرباب الظاهر وانتقادهم لأرباب الباطن المغالين أو المدعين أو الجاهلين أو المنتحلين؛ لأن رسول اللـــه ﷺ بين أن العلماء قسمان:

---

(١) تاريخ بغداد ج٦: ١١٠-١١١، ج٧: ٧٣.
(٢)نفسه.
(٣) قوت القلوب ج١:
(٤) تاريخ بغداد ج٧: ١٠٤.
(٥) تاريخ بغداد ج٧: ٢٤٦، ١٠٢، ١٠٤.

**قسم** أتاه اللـــه علمًا فبذلـــه ولم يشتر به ثمنًا قليلاً فهؤلاء مع الكرام الكاتبين، وتصلي عليهم طير السماء، ويأتون يوم القيامة شرفاء.

**وقسم** ضنوا بعلمهم واشتروا به ثمنًا قليلاً، وهؤلاء يلجمون يوم القيامة ويعذبون على رءوس الخلائق، ويقول رسول الله: «**لا تجلسوا عند كل عالم إلا عالم يدعوكم من خمس إلى خمس: من الشك إلى اليقين، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن الرغبة إلى الزهد، ومن الكبر إلى التواضع، ومن العداوة إلى النصيحة**» وسئل أي الناس أعلم؟ فقال: «**أعلمهم بالحق إذا اشتبهت الأمور ووقعت المشكلات وإن كان يزحف على إسته**» ويقول: «**ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه؟** قالوا: بلي. قال: «**من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من مكره، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه**» وبهذا يميز بين العلماء العاملين المخلصين الزاهدين وبين المفرطين من الجهلة أو المغرورين بعلمهم.

obeikandl.com

# الباب الخامس

## الأفكار الصوفية المتعلقة بالذات الإلهية

obeikandl.com

obeikandl.com

## الفصل الأول

## موقف الصوفية من الفرق وعلم الكلام

### تمهيد

امتاز الإسلام بكتابه الذي فصل كل شيء، والذي ساق الله فيه من الأدلة ما يدحض به كل باطل أو بدعة، وذكر الحق بين ثناياه قرابة الخمسمائة آية كلها تدل على وجوده بأنواع شتى من التدليل؛ ولذا حافظ الرسول ﷺ في كل مناقشة على أن يستند إلى القرآن مع فطنته وكمال عقله وعصمته، ومع ورود الوفود ذات الثقافات المتعددة عليه، والتزم صحابته هذا المنهج الإسلامي؛ لما وجدوا في الكتاب والسنة غنى وشمولاً لكافة المباحث الإلهية.

وفي استطاعة القرآن أن يبقى جديدًا أمام كل الأحداث لا يبلى ولا يخلق ولا تنفد حججه أو تقصر أدلته، ويستطيع المسلم أن يحصل على درجة اليقين الكامل عند تدبر آياته، وإنه ليضع العقل البشري في ميزانه الصحيح، ويعترف بقدراته طورًا ويخاطبه على ذلك، وينبهه بعجزه طورًا آخر ويطالبه بعدم تخطي حدوده وإمكانياته، ويحثه على التسليم إزاء المواقف التي لا تدخل في نطاق مداركه كمسائل الصفات والمتشابهات.

ولكن يبدو أن الإنسان لا يستطيع أن يستمر طويلاً كابتًا غروره فسرعان ما يحس تحت دافع ذاتي أو سياسي أو اجتماعي برغبة ملحة في أن يقود الأمر بعقله وتفكيره وألا يستسلم إلى سلطة خارجية مهما كان مصدر تلك السلطة، وهنا قد يشرع الإنسان في خوض أفسح الميادين تيهًا وأعتاها لجاجًا، ونحن في غنى عن هذا الخوض في ميادين علم الكلام ما دام الحق قد تكفل لنا ببيانها.

والحق أنه كما سبق في القسم الأول من الدراسة نرى أن الزهاد قد رفضوا

الفرق الناشئة وحاربوا رجالها وأفكارها، وشددوا قبضتهم في الهجوم عليهم إلى درجة اتهامهم بالكفر ورفض الصلاة عليهم أو الدفن بجوار مقابرهم، وقد كانت الحرب شاملة لكل الفرق من الرافضة وعموم الشيعة والقدرية والخوارج والمرجئة والمعتزلة، والتزموا طريقة في غاية التحفظ إزاء هذه المذاهب فمن كان لديه القدرة على الرد عليهم خشي أن يلوِّث لسانه أو أن ينقض طهارته بالحديث معهم والخوض في مسائلهم كما فعل مطرف بن عبد الله[1].

ومن لم تكن لديه القدرة على الجدل لم يستحِ من الإفصاح عن ضعفه إزاء الرد ولم ير ذلك عيبًا واكتفى بأن قلبه ينكر حالهم وأقوالهم وكأنه لم ير أن عدم القدرة على الجدل نقصان في العلم، لأن الابتعاد عن هذه المسائل والتحرز منها تمام وكمال وذلك على غرار ما أجاب به حسان بن عطية الزاهدُ غيلانَ الدمشقي[2] القدري، كما لم يشاركوهم في مسائلهم التي تحدث فيها الفرق واستمسكوا بمنهج الكتاب والسنة وآثار السلف حسبما دعا إلى ذلك سفيان الثوري وشقيق البلخي ومحمد بن أسلم وعمرو بن دينار، وسفيان بن عيينة[3].

ولقد أفعمت قلوبهم باليقين الناشئ من هذا المنهج ولم تستطع حجج الفرق وتدبيج أهلها لها أن تستلفت أنظارهم أو تثير مشاعرهم أو تزحزحهم عما هم عليه من يقين بالمنهج السلفي الصادق، وبناء عليه فإن أصول هذا المنهج قد ثبتت في القرن الأول والثاني على أيدي العلماء والزهاد، وحينما جاء الصوفية فيما بعد وهالهم ما رأوا من التفرق والاختلاف سلكوا مسلك أسلافهم من الزهاد في عداء الفرق ومناهجها وأفكارها؛ حيث كان جمهور الصوفية المعتدلين امتدادًا صادقًا

---

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٥: ١٥.
(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٦: ٧٢.
(٣) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٨: ٧١ ج٩: ٩، ج٧: ٢٩٦.

في مجال علم الأصول للمذهب السني أو السلفي الأول الذي ساد القرنين الأولين وظلوا محافظين على التمسك بالكتاب والسنة والأثر.

وكما اتفق الزهاد مع المشتغلين بعلم الظاهر في عصر التابعين وتابعيهم فإن الصوفية كذلك اشتركوا مع السلفيين الصادقين من رجال القرن الثالث وما بعده في عداء الطريقة التي عالج بها المتكلمون مسائل علم الكلام كما كانوا حربًا شعواء على التفرق والاختلاف حول هذا المسائل.

وقد ساعد الصوفية على قيامهم بهذه المهمة بصورة لم يتمكن منها سواهم ما نراه عند الصوفية من قوة اليقين وانتشار طريقتهم ابتداءً من القرن الثالث انتشارًا جعلهم قوة يستهان بها، وأمكنهم من أن يكونوا أداة قوية في البناء وفي التصدي لأعدائهم إلى حد أنهم يعتبرون الجماعة الدينية المترابطة أو الحزب الديني القوي بلغتنا المعاصرة الذي يستطيع أن يوجه أفراده إلى ما يريد، خاصة وأن مريديه كانوا يستجيبون لتوجيه شيوخهم في السلوك والفكر الديني استجابة تدفعهم إلى التنفيذ الصادق لكل ما يلقى عليهم وكانوا يتفانون في سبيل ذلك.

ويضاف إلى هذا حسن الثقة التي كان يتمتع بها رجال الطريق بين عامة المسلمين وكثير من خاصتهم، ويشترك معنا في وجهة النظر هذه آدم متز إذ يقول: وكانت الحركة الصوفية هي الحركة العلمية التي ضمت أعظم القوى الدينية في ذلك العهد وتعتبر علومها من أوسع العلوم وأكثرها نجاحًا[1] في ذلك العصر، ولتلك القوة استطاعت أن تغرس مبادئها في نفوس معاصريها وأن تحفر لها مكانًا في قلوب المسلمين إلى اليوم وأن تتصدى لكل معاند أو مخالف وتتربص بالمتكلمين وفرقهم في كل مكان من بلاد الرقعة الإسلامية، وسنرى كيف هاجموا البدع والأهواء فرقة فرقة ومذهبًا مذهبًا وأعلنوا منهجهم في التمسك بالسنة والأثر.

---

(١) متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٢٦٧، ٢٦٨.

## حرب الأهواء والبدع عامة

ما أن بدأ الصوفية يدرجون بين أجواء وبقاع القرن الثالث؛ حتى لاحظوا بشكل واضح انتشار الآراء الشاردة والأفكار التي لا ترجع إلى حكم السنة ولا تتشابه كثيرًا مع أفكار القرنين الأولين كما لاحظوا تفتت الجماعة الإسلامية وانقسامها إلى أشلاء فكرية متعددة، ولو أن هذا التفرق كان مقصورًا على مجرد الخلافات الفقهية أو النظر في المسائل الاستنباطية إذًا لهان الأمر وسهل على نفس الصادقين والمخلصين، ولكن الذي راعهم بشدة هو ارتباط هذا التفرق بالأصول الإسلامية وبالعقيدة نفسها.

ولذا لم يتوان رجال الطريق عن بيان شيوع هذا الخلاف وحربه وكشف أسبابه والدعوة الصارمة لتركه والتخلي عن سبيلـــه ومنهجه، وفي هذا الصدد حدثونا عن خطورة الهوى وأنه أس الداء ومبعث البدعة والسبب الرئيسي وراء التمزق الفكري الذي ساد المجتمع آنذاك فيقول أحمد بن عاصم الأنطاكي (٢٢٧): لا جور كموافقة الهوى[1] ويصف زمانه وما فيه من تغير منشدًا:

**أخـــبر أخـــبارًا تقـــادم عهدهـــا ... وكـــيف بـــدا الإسلام إذ كان باديا**

**وكـــيف نمـــا حـــتى اســـتتم كماله ... وكـــيف ذوى إذ صار كالثوب باليا**

ثم يستطرد:

**لأني في دهـــر تغـــرب وصـــفه ... فصـــار غريـــبًا موحش الأهل قاصيا**

ويعلل هذا الفساد قائلاً:

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٨٨.

وذاك لأن الناس قد آثروا الهوى على الحق سرًّا وجهرًا علانيا
فهذا زمان الشر فاحذر سبيله فإن سبيل الشر يردي المهاويا[1]

ويتفق أبو حفص النيسابوري (٢٧٠هـ) وأبو عثمان الحيري (٢٩٨هـ) على أن تأمير الهوى على إنتاج الإنسان وتفكيره وترك الاحتكام الكلي إلى السنن هو الداعي الذي جر إلى البدع والآراء الكثيرة، كما عرف أولهما البدعة بأنها التعدي في الأحكام وترك الاقتداء والاتباع[2].

وهذا بلا شك هجوم صارخ على الفساد الفكري الذي انتشر واتسع ابتداءً من ذيوع التفرق، وهو كشف عن الدواعي وراء هذا الخلاف ثم علاج لتلك المشكلة بالعودة إلى الاتباع والاستمساك بالكتاب والسنة.

## التصدي للمعتزلة

تعتبر فرقة المعتزلة من أولى الفرق التي هاجمها الصوفية بعنف وبلا هوادة؛ لقلة اعتداد هذه الفرقة بالأخبار المأثورة، ولأن التأثير الفارسي قد بدا على تفكير المعتزلة في معالجة مسألة القدر وهي المسألة التي تعد من كبريات مسائلهم خاصة وأن بعض أساتذتها كانوا فرسًا هاجروا إلى العراق، ولعل حنين الجبائي إلى الفارسية هو الذي دعاه إلى تأليف كتاب في التفسير بنفس تلك اللغة.

كما نجد بين أقوال شيوخهم آراء تدل على تأثرهم بالمذهب الغنوصي كقول أحمد بن حائط: إن للعالم خالقين أحدهما قديم وهو الله والآخر حادث وهو كلمة الله عيسى، وأيضًا فإن اهتمامهم بوحدة الذات وتنزهها عن الكثرة يشبه ما يذهب إليه المسيحيون في علم العقائد على حد ملاحظات آدم متز[3]،

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٩٦-٢٩٧.
(٢) السيوطي: صون المنطق والكلام: ١١٧، والحلية ج١٠: ٢٤٤.
(٣) متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٣٨٣-٣٨٤.

استنادًا إلى قول الشهرستاني الذي قرر أنهم تأثروا منذ عهد المأمون بالفلسفة خصوصًا في مسألة العلم الإلهي والصفات، وأبرز من تأثروا بالأفكار الفلسفية هم النظام والجاحظ وإبراهيم بن سيار، وقد أدخل الأخير فكرة التولد وأفرط في الميل نحو الطبيعيين من الفلاسفة[1]، وبالإضافة إلى هذه العوامل فقد قالوا بخلق القرآن وكانوا من بين أجرأ الفرق في الحكم على الصحابة[2].

كل هذه العوامل قد أثارت حفيزة الصوفية على هذه الفرقة ؛ علاوة على منهجهم الذي أولعوا فيه بالجدل ورأوا أن المختلفين على صواب وجعلوا للعقل سلطة تسمح لـــه بتحديد الحسن والقبح.

فلا غرو بعد ذلك أن نجد أبا سليمان الداراني (٢١٥هـــ) يفرق بين ما عليه الصوفية في مسألة القدر وبين ما عليه المعتزلة حال كونه يهاجم القدرية آل الاعتزال معًا فيقول: كيف يعجب عاقل بعمله، وإنما يعد العمل نعمة من الله، إنما ينبغي لـــه أن يشكر ويتواضع، وإنما يعجب بعملـــه القدرية الذين يزعمون أنهم يعملون، فأما من زعم أنه مستعمل فبأي شيء يعجب[3].

وكذلك شدد التستري هجومه على الفرقتين ضمن حملته على عموم الفرق[4]، وكما حاربهم رجال الطريق في فكرة القدر فقد حاربوهم في القول بخلق القرآن؛ حيث كتب بشر المريسي المعتزلي إلى منصور بن عمار يسألـــه عن تلك المشكلة فرد ابن عمار الصوفي: أما بعد .. عافانا اللـــه وإياك من كل فتنة فإن يفعل فأعظم بها نعمة وإن لم يفعل فهوالهلكة، كتبت إلى أن أعلمك القرآن

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل ج١: ٣٣، ٣٦، ٣٧.
(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام: ٢٩٤.
(٣) أبو نعيم الحلية ج٩: ٢٦٣.
(٤) أبو نعيم: الحلية ج١٠: ٢٠٦، ٢٣٣

مخلوق أو غير مخلوق؟ فاعلم أن الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل والمجيب فتعاطي السائل ما ليس لـه بتكلف والمجيب ما ليس عليه، واللـه تعالى هو الخالق وما دونه مخلوق والقرآن كلام اللـه غير مخلوق فانته بنفسك وبالمختلفين في القرآن إلى أسمائه التي سماه اللـه بها تكن من المهتدين، ولا تبتدع في القرآن من قلبك اسمًا فتكون من الضالين ﴿وذر الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون ﴾[1].

وأما إسحاق بن إبراهيم الحنظلي الذي وصفه أبو نعيم بقوله: كان للآثار مثيرًا ولأهل الزيغ والبدع مبيرًا فقد أنشد في مشكلة خلق القرآن فقال يمدح حال إسحاق أحمد بن سعيد ويذم القائلين بالخلق:

قـــربي إلى اللـــه دعـــاني ... إلى حـــب أبي يعقـــوب إســـحاق
لم يجعـــل القـــرآن خلقًـــا كمـــا ... قـــد قالـــه زنديـــق فســـاق[2]
جماعـــة الســـنة أدابـــه ... يقـــيم مـــن شـــد عـــلى ســـاق

وموقف الصوفية في الاستناد إلى الشرع وفي العقل معروف ومشهور وقد مر في أكثر من موضع، كما سبق الاستدلال على صدق المهاجمين للمعتزلة في مدرسة البصرة من القسم الأول فلا داعي لذكره هنا خوفًا من التكرار؛ ولكن الذي يهمنا الآن هو أن يتضح في ذهن الباحثين أن الصوفية ظلوا على ولاء لعصر السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم وأنهم اقتفوا آثار الزهاد في صد الفرق والتمسك بالكتاب والسنة إزاء المشاكل التي دارت في عصرهم.

وأما ما ورد في الطبقات الكبرى للشعراني من أن الشيخ أفضل الدين قال:

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٣٢٦.
(٢) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٣٤.

كثير من كلام الصوفية لا يتماشى مع ظاهره إلى على قواعد المعتزلة[1] وضرب الشيخ محمد المغربي الشاذلي مثالاً لهذا الإيهام في التشابه فقال: اعلم أن طريق القوم مبني على شهود الإثبات وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة في بعض الحالات وهي حالة شهود غيبة الصفات في شهود جمال الذات حتى كأن لا صفات[2] فهذا لا يعني حقيقة وجود تشابه بين الصوفية والمعتزلة في بعض المسائل وفي كيفية علاجها لعدة أمور منها:

(أ) إن هذا التشابه ليس قائمًا على حقيقة وجوهر المسائل بل هو لا يعدو التشابه الظاهري فقط، ومعناه أن المسائل لو فهمت على حقيقتها لظهرت القطيعة بين النظرة الصوفية والنظرة الاعتزالية، ومن المعلوم أن العبرة في الحكم دائمًا على الحقائق والمعاني.

(ب) والتشابه في الشهود الذاتي الذي تمحى فيه الصفات أمام بصيرة الصوفي حينما يغلب عليها جمال الذات يختلف عما عليه المعتزلة من نفي الصفات؛ لأن المعتزلة وصلوا إلى هذه النتيجة بالدليل العقلي وثبتوا عليها، بينما وصل الصوفي إلى حال الغيبة عن الصفات تحت قهر أنوار الذات بالذوق والحال فهما مختلفان سبيلاً ومنهجًا، وفوق هذا فإن المعتزلي لم يتراجع عما قرر.

أما الصوفي فإنه عندما يعود إلى حال الصحو العلمي يؤكد إثبات الصفات ولا ينفيها، ومن الضروري أن يكون حكمنا على رجال الطريق خصوصًا في هذه المسائل في حال الصحو لا السكر، وطبقًا لهذا الفرق فقد اختلفوا في النتيجة أيضًا.

---

(١) الطبقات الكبرى: ج١: ١٠

(٢) الطبقات الكبرى: ج١: ١٠.

(جـ) ومما يدعم ردنا هذا ما نراه عند الشيخ محمد المغربي إذ يبين أن حال التشابه رغم كونه ظاهريًّا ومختلفًا في الطريق والغاية كما قلنا ومع كونه محدودًا من ناحية عدد المسائل فهو ضيق من ناحية الزمن أيضًا، ولذا يقول الشيخ عن حال الصوفي في المثال الشهودي الذي ساقه: هي عزيزة المراد، شديدة الإبهام، موقعة في سوء الظن في السادة الكرام لشبهها بمذهب المعتزلة ولا شبهة في تلك الحالة، فلينتبه السالك لذلك وليحذر من الوقيعة في القوم[1].

فكأنه بعد أن قرر عزة المراد لم يشد بها وإنما اعتبرها ذات إبهام، ولو كان الصوفية لا يرون بأسًا في التشابه بينهم وبين المعتزلة؛ لسكت الشيخ المغربي عند هذا الحد، أما وهم لا يحبون هذا ويرونه مخالفًا لما هم عليه في الأصول والمنهج فإننا نلحظ أنه نبه إلى أن هذا التشابه الظاهري ربما يوقع في الصوفية أو يكون مدعاة لسوء الظن بهم لشبههم بالمعتزلة ثم بعد ذلك ينفي تمامًا التشابه ويحذر السالكين من الوقيعة في رجال الطريق ويرى أن التشابه ليس من شيم الصوفية العلمية ولا من مقاصدهم الفكرية وهو يجر العار عليهم وإن ما حدث فإنما يكون من باب الاتفاق بين ثمار الأحوال وبين ما دَبَّجَهُ المعتزلة من المنطق والمقال.

## الصلة بين المعتزلة والشيعة

إن ما تحت أيدينا من نصوص يثبت قوة الصلة بين الشيعة والمعتزلة ويوضح أن الذي هيأ ذهن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد على الخروج عن النمط السلفي الذي كان عليه الحسن البصري هو صلة هذين المؤسسين بالشيعة؛ حيث تتلمذ واصل على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وعنه أخذ الاعتزال،

(١) الطبقات الكبرى ج١: ١٠.

وكذلك تتلمذ عمرو على هذا الأستاذ الشيعي وأخذ عنه الأصول[1]، ولما انفصلا عن الحسن البصري وكونا مدرسة الاعتزال عاد زيد بن علي بن الحسين فاتصل بواصل بن عطاء وتتلمذ عليه، فلذلك صارت الزيدية معتزلة[2]، وقد وافقهم في الأصول كلها إلا الإمامة، وبالغ الزيدية فرفعوا سند مذهب المعتزلة إلى الإمام على وهو من هذا براء.

كما أن طريقة ابن بابويه القمي الشيعي في كتابه (العلل) تذكرنا بطريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء[3]، فقد تبادل رجال الفرقتين الانتفاع والتعلم، ومن هنا فإننا ندرك كيف التقى واصل وعمرو على فكرة واحدة ومذهب واحد؛ لكونهما نبعا من أصل واحد، وهو المنبع الشيعي وبذا تكون مدرسة الاعتزال وليدة الشيعة في بعض جوانبها كما هي وليدة القدرية الأولى في بعض آخر.

وأيضًا فإن روح التقارب بينهما هي التي حدت بزيد بن علي إلى التلقي عن واصل دون بقية عملاء عصره وتعتبر عملية الهجوم على الصحابة من أبرز الأواصر التي ربطت بين الفرقتين أو بين رجالهما ربطًا قويًا، ولذا لم يغب عن ذهن الصوفية كل هذا كما لم يخف عليهم ما في الفرقتين من ألوان الخروج والشطط مما حداهم إلى مهاجمتهم والوقوف في وجههم.

## رفض الإرجاء البدعي

وكما رفض الزهاد سابقًا الإرجاء المذهبي كما بينا في القسم الأول فإن الصوفية كانوا يرجون رحمة اللـــه مع الإيمان والعمل والقيام بالطاعات والاجتهاد

---

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ج٢: ١٦٣-١٦٥.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ٣٣.
(٣) آدم متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٨١، ٩٧.

فيها، وحاربوا بشدة الإرجاء بمعنى الفصل بين الإيمان والعمل والادعاء بأن الإيمان لا تضر معه المعصية، وهو الرجاء الكاذب في قول أحمد بن عاصم الأنطاكي: إياك والرجاء الكاذب[1].

وتكفل أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي بالرد على هذا النوع البدعي وأفاض في دحضه[2]، وهذا يعني أن رجال الطريق من الصوفية قد سلكوا مسلك الزهاد من التابعين وتابعيهم وابتعدوا عن هذه الألوان المذهبية ووقفوا لها بالمرصاد محافظين على المنهج السني.

## نبذ علم الكلام جملة

ومما يؤكد سلفية الصوفية وصدقهم إزاء التمسك بالكتاب والسنة واتفاقهم مع أرباب هذه النزعة من رواة الحديث والمفسرين ما نراه من تصديهم لعلم الكلام وبيان تهافت وبطلان طريقته في علاج المسائل وأنها لا تؤدي إلى يقين إنما تجر إلى البدع والزيغ وتنشأ من الأقيسة والآراء والأهواء الفاسدة كما أنها تسلك منهجًا لا يحقق الاطمئنان والاتفاق بقدر ما يدفع إلى التفرق والاختلاف.

ويرى الصوفية أن السير في هذا العلم نهايته وخيمة، وعاقبته خسران، والاشتغال به مضيعة ومفسدة، ولذا فيجب تركه والاشتغال بالحقائق وبما ينفع السالكين، ومن أجل هذا أعلن إبراهيم الخواص أنه: ما كانت زندقة ولا كفر ولا بدعة ولا جرأة في الدين إلا من قبل الكلام والجدال والمراء، واعتبر أبو طالب المكي علوم الكلام من مصنفات الهوى والمعقول والقياس المرفوض، وهي من الأباطيل والدعاوى والبدع، وما دام الأمر كذلك فقد نادى ممشاد الدينوي على المريدين أن يركبوا الأهوال ويشتغلوا بالأوراد ويباشروا الحقائق ليتحصنوا من

---

(١) الحلية ج٩: ٢٨٨.

(٢) الحلية ج١٠: ٢٣٣.

أصحاب الكلام حتى لا يخرجوهم من دينهم[1].

وقد نجم عن تمسك الصوفية بموقفهم هذا والتزامهم الطريق السلفي والسني في العقائد أن اقتربوا من دعاة هذه النزعة وشكّلوا معًا قوة دفاع واحدة وإن خاض كل واحد منهم المعركة من جبهة معينة، فما رأيناه وسمعناه عند رجال الطريق نقرؤه عند البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل)؛ حيث كره البحث والتنقيب في الغوامض، وبين أن أهل العلم الصحيح رفضوا الكلام.

وأنكر أبو جعفر الطبري (٣١٠هـ) في كتابه (صريح السنة) ما أثير في عصره من مشاكل كلامية ودعا إلى العودة لمنهج السلف الصالح، وتشدد أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي (٣٦٠) في هجر هذه البدع ودعا الناس ألا يكلموا أرباب الفرق ولا يسلموا عليهم ولا يجالسوهم ولا يصلوا عليهم، وحث الأمراء على أن يعاقبوا كل متكلم على قدر بدعته بالضرب أو الحبس أو القتل، ونقل عن أبي أحمد بن محمد الخطابي (٣٨٨ هـ) أن مقالاتهم سريعة التهافت كثيرة التناقض، ومذاهبهم فاسدة لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل.

وما نشأت هذه المقالات أو المذاهب إلا من ضعف اليقين، وبمثل هذا قرر أبو القاسم اللالكائي (٤١٨هـ) في كتابه أصول السنة[2] وأما أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي فقد قسم المتكلمين في كتابه الفَرق بين الفِرق إلى أرباب بدع شنعاء: كالباطنية والبيانية والمغيرية والخطابية ممن اعتقد ألوهية الأئمة أو قال بالحلول والتناسخ، أو كبعض الخوارج الذين أحلوا ما حرم الله فهؤلاء

(١) السيوطي: صون المنطق والكلام: ١٢٠، ١٧٣، ١٨١، ١١٧.
(٢) نفسه: ١٣١، ١٣٢، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣-١٣٦، ١٧٢، ١٧١، ١٣٧-١٤٧، ١٤٨-١٦٨

ليسوا من الأمة.

وهناك قسم آخر بدعته أخف كالإمامية أو الزيدية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة فهم من الأمة في بعض الأحكام وليسوا منها في البعض الآخر[1].

وعلى هذا النمط من رفض الكلام وفرقه سار ابن حزم وأبو بكر الخطيب البغدادي وأبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري وأبو مظفر بن السمعاني وابن الصلاح وغيرهم، وأيضا فإن موقف الصوفية من علم الكلام وتمسك المعتدلين السنيين منهم بعدم الخوض في مسائله على غرار ما فعله المتكلمون قد عقد أواصر الصلة بينهم وبين الحنابلة حتى أعجب أحمد بن حنبل بشيبان الراعي، وغير رأيه في المحاسبي وحمد سيرة أبي عثمان الوراق، واحترم أبا حمزة البغدادي من أبناء القرن الثالث الهجري، وأطبقت ألسن الحنابلة في القرن الرابع على أن بدرًا المغازلي من الأبدال[2].

ولو سلك الصوفية مسلك المتكلمين أو حادوا عن السلفية أو غيروا وبدلوا ما استحقوا ثناء ابن حنبل وتلاميذه من بعده عليهم وما تحقق الوفاق بينهم وبين الحنابلة المنصفين، ويجب العلم بأنني أعني بالسلفية الصوفية من كانوا يمثلون الغالبية العظمى من رجال الطريق المعتدلين الذين نالوا رضا الجميع من رجال الظاهر مفسرين ومحدثين وفقهاء، وأستثني أرباب النزعة الفلسفية ابتداء من الحلاج ثم السهروردي المقتول وابن عربي وابن الفارض وابن الرومي، ومن على شاكلتهم ممن أثاروا الشبه بأقوالهم وأدخلوا كثيرًا من الآراء الفلسفية بين أذواقهم.

فهؤلاء لم يكونوا بين صفوف المجاهدين السنيين ضد المتكلمين، أو لم

---

(١)ابن طاهر: الفرق بين الفرق: ١٣، ١٤

(٢) أبو نعيم: الحلية ج١٠: ٣٠٥.

يرتضـــهم دعاة السنة جندًا في صفوفهم، ولم يقتربوا من السلفيين والحنابلة كما اقترب الصوفية المعتدلون أو السنيون.

ومن ناحية ثالثة فإن تلك النـــزعة السلفية لهؤلاء المعتدلين من الصوفية كما قربـــت بينهم وبين السنيين من رجال الظاهر ومن الحنابلة، وكما فرضت عليهم طريقة معينة في معالجة مسائل التوحيد فإن هذا الاتجاه قد جعلهم يتجهون دائمًا صـــوب رجال الحديث ويقتربون منهم ويخالطونهم أو يدينون بمذاهبهم في أصول الدين وفي الفقه.

وهـــذا هو السر في أن أبا عبد الرحمن عبد اللـــه بن مسلمة بن قعنب وأبا بكـــر الشبلي وأبا طالب المكي وأبا بكر محمد بن الوليد بن خلف ومعظم صوفية إفريقيا كانوا مالكية، وأن أبا إبراهيم إسماعيل بن يحيى وأبا سعيد الاصطخري وأبا زيـــد محمـــد بن أحمد المروزي وأبا حامد الغزالي وأبا سعيد محمد بن عبد اللـــه والقشيري والرفاعي وأبا حفص السهروردي وكثيرًا غير هؤلاء كانوا شافعية.

كما كان الجنيد على مذهب أبي ثور، وكان الجيلاني حنبليًّا[1] أي أنهم كانوا يجـــتمعون حول المذهب وشيخه على قدر ما لديه من سنة أو على حد استناده عـــلى السنن والآثار، وهو أمر يبين مدى احترام الصوفية لاتجاههم السني في كل صوب علمي وأصل ديني.

## مناقشة المتكلمين ومحاججتهم

لم يقـــف الصـــوفية مـــن الكلام والمتكلمين موقفا سلبيًّا، ولم يتحرجوا من

(١) ابـــن خلكان: وفيات الأعيان ج١: ١٩٦، ١٩٧، ٣٢٣، ٤٠٥ ج٢: ٣٩، ج٣: ٣٣٥، ٤٣٠، ٣٥٠، ٣٧٥، ج١: ٨١، فوت الوفيات ج٢: ٢، الوفيات ج١: ١٥٤، ١٨٨، ج٣: ١١٩، ٣٩٣، ج٤: ٢٣.

مناقشتهم والرد عليهم كما تحرج الزهاد ونأوا بأنفسهم عن هذه المسائل أو حتى ذكرها على ألسنتهم، وإنما تعرض الصوفية لأرباب الفرق يناقشونهم ويحاججونهم بطريقة إقناعية نصية واستنباطية لا جدلية منهجية أو عقلية صرفة، ويبدو أن الصوفية أرادوا أن يتسلحوا بقوة الحجة الدينية ليجابهوا بها الحجة البرهانية العقلية التي يدبجها المتكلمون حتى كان لبعضهم من ضوئها وقوتها أو حدتها ما لم يكن للجدليين، وذلك كأحمد بن عاصم الأنطاكي الذي وصفه محمد بن يوسف فقال: دخلت مسجدًا فرأيت فتى قد اكتنفه الناس قيامًا وقعودًا يسألونه عن علم طريق الآخرة وعن معرفة الآفات الواردة فيجيبهم بلسان ذرب في الحكمة، متسع في المعرفة، قريب من كل حجة، بلسان قد بَذَّ بِعَزْوِ سننه فرسان الكلام.

وكان الأنطاكي يرى أن أنفع الكلام ما وافق الحق وكان خارجًا من عين القلوب[1]، فقد فاق الأنطاكي بحجته كل حجة كلامية ولم يستطع متكلم أن يقترب من رحابه وإلا قطعه، وتحقيقًا لهذه المهمة وأداءً لحق الجهاد فإن الصوفية ناقشوا المتكلمين غير هيابين، ولم يثنهم عن الدفاع قصور لدى البعض أو هزيمة في حلبة ما، ومهما سبب لهم إصرارهم على المناقشة من حرج في بعض الجولات، فإن ثقتهم في المنهج السني والأدلة النقلية والاستنباطية لم تتزعزع.

فها هو ذو النون المصري يناظر رجلاً من المتكلمين في شيء من الكلام، فيستظهر عليه المتكلم فيأمر ذو النون شابًّا آخر من المريدين الجالسين حوله فيرد عليه ويفحمه فيعجب به شيخه[2]، ولم يكترث أو يتحرج من موقفه إزاء خصمه، ولم يفقد اليقين في منهجه الذي استخدمه في هذه المجادلة، ولم تجذب أنظاره الطريقة التي أدار بها المتكلم المناقشة حتى ظفر عليه؛ لاعتقاد ذي النون أنها

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٩٦، ٣٠٠، ٢٨٣.

(٢) نفسه ج٩: ٣٨٦.

ليست بعلم نافع وليست نابعة من قلب صادق.

وبالرغم من أن ذا النون كان على علم بالفلسفة إلا أنه لم يقبل أن يستعملها منهاجًا، حتى في لحظات انتصار الخصم عليه؛ لأنه لا يريد لنفسه شيئًا، إنما يحسن القصد إلى الله ويقف على أحكامه وبراهينه فإن استجاب لها الآخرون فقد استجابوا لأمره سبحانه وإلا فلا، والواقع أن هذا اليقين قد أغنى الصوفية عن الحاجة إلى الجدل وقد كفاهم الشعور بالحرج حتى لو فاز عليهم الخصوم.

## اهتمام الصوفية بالأصول

ينبغي أن نعلم أن الصوفية رغم حربهم لعلم الكلام وفرقه إلا أنهم لم يهملوا أصول الدين وحقائقه، بل نبغ فيها من بينهم الكثيرون، وما أدل على ذلك من أن كُتّاب الطبقات قد أبرزوا هذا الجانب عند حديثهم عن الترجمة لكل منهم، فيقول السلمي وأبو نعيم عن منصور بن عمار: هو من حكماء المشايخ[1] وكان لآلاء الله واصفًا وعلى بابه عاكفًا يحوش العباد إليه ويلح في المسألة عليه[2] وامتاز ذو النون بالنظر والتذكر ثم النطق بالحقائق[3].

وقيل عن سعيد بن العباس الرازي هو: الواثق بالوصول الناطق بالأصول التارك للفضول الذي نبذ الآراء وعدد الآلاء[4] وأحكم عمرو بن عثمان المكي الأصول وأخلص في الوصول[5].

وأما ابو القاسم الجنيد فهو موصوف بخالص الإيقان، عالم بمودع الكتاب،

---

(١) طبقات السلمي: ٣١.
(٢) الحلية ج٩: ٣٢٥.
(٣) نفسه ج ٩: ٣٣١، ج١٠: ٧٠.
(٤) نفسه ج٩: ٣٣١، ج١٠: ٧٠.
(٥) طبقات السلمي: ٤٧ والحلية ج١٠: ٢٩١.

وكلامه بالنصوص مربوط وبيانه بالأدلة مبسوط فاق أشكاله بالبيان الشافي، واعتناقه للمنهج الكافي وإحكامه الأصول، ولذا كان كلامه مقبولاً على جميع الألسنة[1]، وقالوا عن محمد بن يعقوب: العارف بالأصول، العازف عن الفضول، أحكم علم الآثار وأتقنها وعن حسن المسوحي: أحكم علم الأصول، وسهل له سبيل الوصول وعن محمد بن موسى المعروف بابن الفرغاني: حاز علم الأصول والفروع.

وكان أبو بكر الواسطي عالمًا بالأصول وعلوم الظواهر، وأبو عبد الله محمد بن خفيف متثبتًا وأبو الحسين علي بن ماشاذه عالمًا بالأصول وبارعًا في الفروع وعارفًا بالله[2].

وبالنظر في هذه الأقوال ندرك أن الصوفية أقبلوا على علم الأصول بمعناه العام الشامل لأصول الدين وأصول الحديث وأصول الفقه؛ لأننا نلحظ أن كُتّاب الطبقات حينما يريدون أن يعينوا نوع الأصول، وأنه خاص بالتوحيد أردفوا بعده في ترجمة من اتصف بهذا العلم عبارات التذكر والتدبر واليقين والتحقق والآلاء.

وإذا أرادوا بيان أصول الحديث وأن الصوفي ناله ذكروا ما يشير إلى ذلك أو يعين المراد من الكلمة كقولهم: كان راويًا، وإذا كان قد نبغ في أصول الفقه ذكروا كلمة الفروع والظاهر، وإنما استخدم الصوفية لفظتي الأصول والتوحيد ولم يستعملوا لفظة الكلام نفورًا من اللفظة الأخيرة حتى لا يصيبهم ما أصاب المتكلمين وحتى لا يشتركوا معهم في عنوان اصطلاحي، وإن اشتركوا معهم في لفظة علم التوحيد الذي أطلق على البحث في المسائل الخاصة بالإلهيات والنبوات والقيامة؛ لأن لفظة التوحيد وردت في السنة واستعملت عنوانًا لعبارة الوحدانية،

---

(١) الحلية ج١٠: ٢٥٥ والسلمي ٣٦.

(٢) الحلية ج١٠: ٢٨٧، ٣٢٢، ٣٤٩، ٣٨٤، ٣٨٥، ٤٠٨.

ولذا لم يتورع الصوفية من استعمالها كما تورعوا من استخدام لفظة الكلام.

وقد بان لنا كذلك أن الصوفية قام نظرهم في الأصول على التأمل والتذكر والنقل والأثر والاستدلال بالآيات الكونية والنقلية على ما يريدون، وقد ابتعدوا وهم يرغبون الناس في الله عن التشقيق والمبالغة، و لم يتعرضوا إلى المسائل التي لا يحتاجها المسلم في عقيدته كالجوهر والعرض، واتسمت معالجتهم لمسائل التوحيد بجانب النقل والأثر بصبغة ذوقية، وأضفوا على آرائهم مسحة عاطفية، وعلى ألفاظهم ألوانًا من الإشارة والرمزية واللطافة، وقد اعتبروا منهجهم السني والسلفي هو المنهج الكافي والعلاج الشافي دون مناهج المتكلمين.

## التصوف يبتر وشائج علم الكلام

إذا قلنا إن الصوفية قد هاجموا الفرق وطريقتها في معالجة مسائل التوحيد ومنهجها، ودعوا إلى أصول دينية تقوم على احترام المنهج السني والسلفي، وتبتعد عن الإغراق والغلو، فإن البعض قد يعترض على ما قلناه مستدلاً بحال المحاسبي في تشقيقه الكلام، وبأشعرية الغزالي، ثم الفخر الرازي مع العلم بأنهم ارتادوا الرياض الصوفية ونهلوا من ثمارها وصاروا أعضاء عاملين بين روادها وشيوخها.

وللرد على هذه الشبهة نقول: إن التصوف قد قطع صلات هؤلاء بعلم الكلام وأعادهم إلى الطريق والمنهج الصوفي المعروف والذي أبرزناه مرارًا، وإن كانت عودة كل منهم تفاوتت سرعة وبطئًا، أو دفعة واحدة، أو على مراحل حسب حال كل منهم وحسب صلاته بالكلام قبل سلوك طريق القوم.

والحقيقة البارزة عند الصوفية السنيين أنهم يلزمون كل مريد يحب أن يسلك الطريق بأن ينبذ كل ما يخالف صبغتهم السلفية، خصوصا في مجال العقائد وميدان الأصول، وهاكم الشواهد الدالة على صدق ما نذهب إليه.

**أولا: المحاسبي:** من المقطوع به أن هذا الصوفي كان قبل شكه وقبل تصوفه يشقق الكلام ويستخرج بعضه ثم يرد عليه ببعض آخر إلى حد أن هجره الإمام أحمد بن حنبل، وكانت تلك الحالة نفسها مدعاة للتشكك فيه عند أناس آخرين، ولعلها هي التي بعثت ثورة الشك في نفسه هو، ولندعه يصور لنا هذا بقوله: وقد تبين لي ذلك فيما مضى من عمري، قد كنت أقول القول ثم يتبين لي أنه خطأ فأرجع عنه، فما كانت عند ربي لو أقمت على حالي تلك.

فقد أثبت أنه كان يدبج القول ثم يدحضه من تلقاء نفسه، فلما شفى الله علته وعاد إلى كامل رشده عمد أولاً إلى رد الفرق ومنهجها، وتأتي الصفحات من (١٠٩ إلى ١١٣) من كتابه الرعاية لحقوق الله تتحدث عن بدع المعتزلة والجهمية والخوارج والمرجئة ويَعُدُّ أفكارها بين خواطر المعصية والشر والغرة ويحذر من جملتها، وفي باب الغرة بالجدل[1] يعرض لذم المغترين به، ويرد على المختلفين من أهل الأهواء وأهل الأديان مبينًا أن منهم الضال الذي لا يفطن لضلالته لتوسعه في اللجاج، وهم شعب وفرق كل واحدة تكفر الأخرى وهي مغترة بجدلها، وتنتفي هذه الغرة باتهام النفس بأن يقول: لا آمن أن يكون ما أقوله على غيري حاصل فيَّ وحينئذ يبصر كل من يختبر نفسه ضلالته ويتشكك في آرائه وتتزعزع الثقة في براهينه، وهذا هو المخرج الذي اجتاز منه المحاسبي حاله الأول إلى حال التصوف والسلفية الصادقة، وإذا ما وقف هذا الموقف تساءل: ما المنقذ؟ فيلبيه نداء الشرع ويقوده إلى الكتاب والسنة.

ولقد وصل هذا الصوفي إلى شاطئ السلامة ومرفأ الأمان وعاد نشيطًا متحمسًا يدعو الناس إلى الصراط المستقيم ويدلهم على المصدرين الرئيسين وعلى هدى الجماعة وسيرة السلف الصالح، وصار يردد دائمًا في كل مناسبة من

---

(١) الرعاية لحقوق الله: ٥٤٦-٢٥١.

المناسبات آيات الحق وأحاديث الرسول ﷺ مبتعدًا كل البعد عن الجدل والمراء ناصحًا غيره أن يرجعوا عن الأهواء والمجادلة بالرأي إلى صريح النص ونوره؛ لأن رسول الله ما جادل وما كلم أحدًا بالمقاييس ودقيق الكلام، ولو كان ذلك هدى كان هو أولى به وعليه أقوى، فلم يقم الحجة إلا بالتنزيل وبناء عليه فترك الجدل والخصومات من السنة[1]، ولما استقام أمره على هذا الوضع السني ولزم النهج القويم غير الإمام أحمد رأيه فيه وأكبره وشهد له أنه على سنة[2]،كما اعتبره أبو بكر الباقلاني من جملة أهل السنة ومن ألد أعداء المعتزلة[3]،ولا ينبغي أن يفهم هذا على أنه كان أشعريًّا؛ لأن هذه الفرقة لم تكن قد ظهرت بعد.

فالسنية التي كان عليها هي السنية أو السلفية الأولى، وشبيه بحال المحاسبي أبو الفتح الأرغباني (٤٩٩هـ) إذ كان يناظر فأمره شيخه بتركها فأقلع عنها ولزم الطريق[4] وعزل نفسه عن القضاء واختلى في بيته وبنى للصوفية دويرة من ماله.

## ثانيا: الغزالي

تتلمذ أبو حامد على إمام الحرمين بنيسابور وظل يدرس ويستوعب حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة ثم انتقل إلى بغداد عام (٤٨٤هـ) ودرس بالمدرسة النظامية حتى عام (٤٨٨هـ) ثم خرج إلى الحج (٤٨٩هـ) ومنه توجه إلى دمشق ثم إلى بيت المقدس ثم عاد إلى دمشق واعتزل بالمنارة الغربية من الجامع، وبتتبعنا لآراء الغزالي ومصنفاته نستطيع أن نتبين أنه مر بأربع مراحل حتى أجهز على صلته بعلم الكلام.

---

(١) نفسه.

(٢) البغدادي: تاريخ بغداد ج٨: ٢١٣-٢١٥، طبقات الشعراني ج١: ٦٤.

(٣) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة: ٣، ٤.

(٤) وفيات الأعيان ج٢: ١٥٣.

**المرحلة الأولى:** في هذه المرحلة يتحمس الغزالي لعلم الكلام ويرى أنه ضروري وهام والاشتغال به من فروض الكفاية لأن مقصوده إقامة البرهان على وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل والتدليل على إمكان وقوع المعجزة للرسل وعدم استحالتها، خصوصًا بعدما قضى الذهن في بادئ الأمر بإمكانها، ولكن الغزالي وهو يرمي بقدمه في ساحات علم الكلام يقذفها بحذر وينبه على أن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم ولا يقدم هذا العلم للمصدقين المؤمنين أو الكافرين الجاحدين وإنما يقدم للمقلدين من أصحاب الفطر الذكية والفطنة النقية ممن لديهم نوع ريبة كما يقدم لأهل الضلال ممن نتفرس فيهم الذكاء وقبول الحق، وإذا قدم فإنما يكون على قدر الملقى إليهم وحاجتهم كي يعودوا إلى الصواب[1]

وبعد أن أقر علم الكلام تشيع بلا شك لمذهب أستاذه وتحمس للأشاعرة، مصرحًا بأن الله اجتباهم من صفوة عباده، وهم عصابة الحق وأهل السنة، خصهم الله من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين، وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين وامتدحهم بصفاء الأسرار وطهارة الضمائر وعمران الأفئدة بنور اليقين حتى اهتدوا إلى أسرار ما أنزله الله على لسان نبيه وصفيه محمد ﷺ[2].

وكما امتدح الفرقة في قصدها وأفئدتها أثنى عليها في منهجها الجامع بين الشرع والعقل، مؤكدًا على أن الرشاد لا يستتب لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر كما أنه لا يهتدى إلى الصواب من اقتفى محض

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢-٨.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢-٨.

العقـــل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر فالجمع بين الشرع والعقل هو المنهج القويم الذي ارتضاه الغزالي في هذه المرحلة، ولذا فقد حارب الحشوية المستمســـكين بظاهـــر الـــنص والمعتزلة المهتمين بالعقل[1]، وهكذا كان الغزالي واضحًا في موقفه، صريحًا مفصحًا عن معتقده في هذا الدور من حياته.

**المـــرحلة الثانـــية**: وتبدأ هذه المرحلة عقب تصوفه وشفائه من شكه مباشرة والـــتي يقول في أعقابها عن علم الكلام: فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصودي[2] ويبدو الغزالي في هذا النقد أمينًا مع العلم وصادقًا مع نفسه مبينا أنّ النقد يمكن أن ينصب على جانبين:

**الجانب الأول**: ويتوجه إلى العلم في ذاته ومسائلـــه وأغراضه وغايته.

**والجانـــب الثاني**: ويتصل بنفس الناقد وآمالها ورغباتها ومطلوبها من العلم، فعـــن الجانب الأول قرر الغزالي أن علم الكلام واف لغرضه حافظ لعقيدة أهل الســـنة حـــارس لها عن تشويش أهل البدعة، ولقد ساق اللـــه طائفة المتكلمين وحـــرك دواعـــيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثـــة، وتربعت طائفة منهم على سنام الأمر فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة في وجه البدعيين.

وعمومًا فهذا العلم قد أدى الغاية المنوطة به خاصة عند المتقدمين، أما الخلف فـــلم يبلغ كلامهم الغاية القصوى، ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق.

وعـــن الجانب الثاني وهو المتصل بذات الناقد فقد أحس أبو حامد أن علم

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢-٨.

(٢) المنقذ من الضلال ١٣٢-١٣٧.

الكلام لم يعد يشبع مطلوب نفسه، وأنها طامعة في أكثر مما كانت تقنع به قبل تصوفها، بمعنى أن إحساسه يريد أن يستكمل شيئًا ذاتيًّا لنفسه إما أنه يريد قضايا أشد وضوحًا، أو يريد علمًا أرحب منهجًا وأعمق مسائل، وفي هذا الحس تضاءل نفع علم الكلام فقال عنه: إنه غير واف بمقصودي ثم قال: وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً... فلم يكن الكلام في حقي وافيًا[1].

وترتب على هذا في بدايات تلك الحالة النفسية أن اهتزت قيمة هذا العلم في نظر الغزالي اهتزازًا جعله يقصر المقصود من الكلام على حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة عن السلف لا غير ويصر على أن ما وراء ذلك من كشف لحقائق الأمور فيجب أن يكون بمعتقد مختصر، وبما يوازي مائة ورقة فقط من حجم الاقتصاد في الاعتقاد، وأن يكون بقاؤه مرهونا بمناظرة مبتدع أو معارضة بدعة بما يبطلها، أو يصرفها عن قلب العامي إن زاغ عن الحق بنوع جدل فيرد إليه بمثله قبل أن يشتد التعصب في الأهواء[2].

وهنا كما سمعنا تبرز نبرات السلفية وترد عبارات التحديد الكمي لعلم الكلام بصورة أدق من سابقتها كما يتشدد في التحديد الكيفي والنوعي لعلاج المسائل وفي إذاعة أفكار علم الكلام وهي انتقالة لم تكن موجودة من قبل.

المرحلة الثالثة: وإذا انتقل انتقالة يسيرة حين قرر علم الكلام السني مع الجدل المختصر والمحدود، فقد أتبعها في هذه المرحلة وفي كتابه (فيصل التفرقة) بمرحلة أقوى حملة على علم الكلام وأكثر تحمسًا واقترابًا من السلفية، فرغم أنه منع تكفير الفرق بعضها لبعض ما داموا متمسكين بكلمة التوحيد صادقين بها غير

---

(١) نفسه.

(٢) الإحياء ج١: ٢٠-٣٧.

مناقضين لها.

وكره الغلو والإسراف في تكفير كل فريق لخصمه[1] إلا أنه ولأول مرة يجوز للخصم أن يسمي خصمه ضالاً أو مبتدعًا: أما ضالاً فمن حيث أنه ضل عن الطريق عنده، وأما مبتدعًا فمن حيث أنه ابتدع قولاً لم يعهد من السلف الصالح التصريح به ولا يكفر إلا عند تغيير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد والعقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام فيجب تكفيره قطعًا، فلم نسمع من الغزالي قبلُ هذه التصريحات بالتكفير أو التضليل أو التبديع، وليت هذا فقط بل راح يفصح بوضوح عن تحقق الإيمان بغير طريق علم الكلام فيقول: ومن ظن أن مدرك الإيمان الكلام والأدلة المجردة والتقسيمات المرتبة فقد ابتدع، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عباده.

وإذا قيست أدلة المتكلمين ومقدار نفعها بنفع النصوص كان نصيب الأولى قليلاً رديئًا، ونصيب النقل أوفى وأجزى بل الأنفع الكلام الجاري في معرض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن[2] وهي مقبولة عند الجميع بخلاف أدلة علم الكلام فإما أن يعجز عنها العامي، أو ترسخ العناد في نفوس المستمعين على حد تعبيراته، وهكذا اقترب الغزالي من نهايته مع علم الكلام ووقف على حافة الوداع، وأوشك أن يلقي عليه النظرة الأخيرة، وإن لوحظ أنه لا يشيعه إلا بالطعن والتجريح والانتقاص.

**المرحلة الرابعة**: وفي كتابه (إلجام العوام) يجهز على بقية صلته بعلم الكلام، إذ يتبنى بوضوح وجهة النظر السلفية مؤكدًا أن ما في القرآن من أدلة تصلح للعامي والمثقف وتبرئ كل مريض وداء، فالأولى الرجوع إليه وإلى سنة النبي ﷺ،

(١) فيصل التفرقة: ١٣٤، ١٧٥، ١٨٧.
(٢) نفسه: ١٩١، ٢٠٢-٢٠٣.

وما كان عليه السلف الصالح.

ولا حجة بظهور الفتن والخلاف بيننا وبين أرباب الأديان الأخرى كمدعاة لقيام علم الكلام؛ لأن الصحابة والتابعين توسعوا في مسائل الفقه والفرائض، ولم يخوضوا في مسائل علم الكلام بالطريقة التي اتبعت فيه مع وجود اليهود والنصارى معهم، واعتمدوا في كل نقاشهم على القرآن والسنة، ويصر على أن الاستدلال بالقرآن ينفع الجميع كالماء الذي يرتوي به الطفل والشاب والشيخ فالأولى اتباع ما هو شفاء ورحمة.

ومن استجاب كان الفوز حليفه وإلا فالسيف أردع، وإنما كان كذلك لأن أدلة علم الكلام وترتيبها وتقعيدها والتدقيق في المسائل واحدة وراء الأخرى وإثارة الشبهات والرد عليها قد يشفى به واحد ويُضَرُّ به آخرون ويقول ما نصه: وما أخذه المتكلمون وراء ذلك -أي الكتاب والسنة- من تنقير وسؤال وتوجيه وإشكال، ثم اشتغال بحله فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به: المشاهدة والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبع المتكلمون وفشت صناعة الكلام.

وساق الغزالي على اعتقاده هذا دليلين: أولهما الدليل العقلي وهو: إما كلي يتلخص في أن الرسول ﷺ دل الخلق على صلاحهم في الآخرة ولا سبيل إلى معرفة العقل بأحوال الآخرة إذ لا مجال له فيها، وجاء النبي بما ينفع في الدنيا والآخرة وعرفنا صدقه لا بالعقل ولكن بتتبع أحواله، والصحابة أعرف الخلق به ﷺ وبلغته وأحواله فالأولى الرجوع إليهم، وهم لم يدعوا الناس إلى مثل ما جاء به المتكلمون، وإما أن يكون الدليل العقلي تفصيليًّا ويتجلى في فكرة التقديس والتنزيه التي جاء بها القرآن، والتصديق بكل ما جاء به الرسول، والاعتراف بالعجز والسكوت عن السؤال، ولا يكفي كف الظاهر بل لا بد من كف الباطن

والتسليم لأهل المعرفة.

وثانيهما: البرهان السمعي الذي يفيد أن البحث والتفتيش بدعة، وكل بدعة مذمومة ونفيها محمود وهو السنة، فالحق مذهب السلف، هذا ما دلل به الغزالي لإثبات وجهة نظر المنهج السني والسلفي، وقد وصل إلى هذا القرار وتلك العقيدة بعد أدوار وتدرج[1]، وإنما لم يتخلص نهائيًّا وعقب الشك مباشرة؛ لقوة الصلة التي كانت بينه وبين علم الكلام، والمهمة التي اطلع بها بين رجاله مما لم يستطع معها التخلص دفعة واحدة، أو أن انتماءه إلى الأشعرية الذين اتسموا بأهل السنة والجماعة وكانوا أقرب إلى مذهب السلف في نظره من غيرهم هو الذي أخَّر رحيل الغزالي عن علم الكلام الجدلي.

وقد يكون وهو المهم والآكد أنه كلما أمعن في التصوف ازداد ورعًا وبغضًا لهذه البدع الكلامية، وعظم في نفسه الاستخفاف بوجهة نظر المتكلمين، حتى إذا ما تعمق في التصوف ورق ذوقه ودع طرق الكلام غير آسف عليها، ولكن مهما قيل في توديعه لعلم الكلام والفلسفة فإنه لم يسلم من رذاذهما وبعض تأثيرهما كما سيأتي.

## ثالثا: الفخر الرازي

وأخيرا فإن محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) كان على مذهب أبي الحسن الأشعري، وظل على ذلك حتى التقى بأحد الفقراء فهداه الله إلى طريق القوم ثم رجع عن مذهبه إلى مذهب أهل السنة من الصحابة والتابعين[2] وكانت رجعته ذات مرحلة واحدة وفورية، ومن ناحية أخرى فإن توبته قد أعقبها ندم على ما مضى حيث قال: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام،

(١) إلجام العوام: ٨٥-٩٠، ٦٢-٩٢، ٩٣، ٩٧.

(٢) طاش كبرى: مفتاح السعادة ج٢: ١١٧.

وبكى[1].

ورأى كذلك أن من شروط التوبة رد المظالم فرد جميع ما كان يعتقده وأقر بإثبات الصفات مع التفويض، واعتقد أن الكل من الله سبحانه وأن كل ما هو أكمل وأفضل فهو منسوب إليه فعلاً وما هو عيب ونقص ينسب إلى العبد تأدُّبًا[2] كما هو مذهب السلف، واتسمت حياته بعد التوبة بالجد في العمل والصدق والإخلاص والمجاهدة لأرباب الجدال حيث جرى بينه وبين المعتزلة مناظرات متعددة[3].

وألف كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) أو المسمى (بكتاب الفرق في شرح أحوال مذاهب المسلمين والمشركين) والذي فصل فيه بدع المعتزلة والخوارج والمشبهة والمرجئة والجبرية والأشاعرة متبعًا في ذلك كله المنهج التاريخي، ولنستمع إلى وصيته التي ألقاها على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني في الحادي والعشرين من المحرم عام (٦٠٦هـ) أي قبل وفاته بأيام، وتعتبر غاية مثلى للأتقياء يقول فيها: اعلموا أني كنت رجلاً محبًّا للعلم، فكنت أكتب في كل شيء لا أقف على كمية ولا كيفية سواء كان حقًّا أو باطلاً أو غثًّا أو سمينًا، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات،

---

(١) د/سامي النشار: مقدمة كتاب اعتقادات فرق المسلمين للرازي ٢٣، ٢٤ .

(٢) نفسه.

(٣) مفتاح السعادة ج٢: ١١٧.

وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.

ولهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد، فهو كما هو والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما قَرَّ به قلمي أو خطر ببالي، فأستشهد وأقول: إنك علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة.. إلى أن يقول: ديني متابعة سيد المرسلين، وكتابي القرآن العظيم وتعويلي عليهما[1].

فهذا النص مع طوله يبين لنا كيف كان الرازي شغوفًا بالعلم بلا تمييز بين طيبه وخبيثه، ثم أقلع عن ذلك واختبر المناهج الكلامية وكثرة التفريعات في هذا العلم، وانتحال الغموض والمضايق فوجدها خالية من الفائدة فودعها إلى الكتاب والسنة ورجا الله أن يعامله على حسن قصده لا على ما أنتج وألف، وليس من شك في أنه لولا التصوف لبقى المحاسبي والأرغباني والغزالي والرازي غارقين في اتجاهاتهم المتفرقة.

## السنية السلفية كما نطق بها الصوفية

لعلك تقول إن الصوفية رفضوا علم الكلام الجدلي وتحدثوا في علم أصول الدين، ونبذ الذين اشتغلوا بالجدل ثم دخلوا طريق فرقهم وناقشوهم وحاجوهم،

(١) د/النشار: مقدمة اعتقادات فرق المسلمين: ٢٤-٢٥.

وتقـــول كذلك إنك ادعيت أنهم سلفية مستمسكون بالسنن والآثار، فهل لذلك مـــن دلـــيل يفصح عن منهجهم ويبين عن مسلكهم؟ والإجابة على هذا السؤال سبق للمتأمل الإشارة إليها والإبانة عن منطوقها.

ولكنـــنا في هذه الفقرة من الحديث نذكر صريح أقوالهم الدالة على الطريق الذي اتبعه الصوفية في علم الأصول خاصة، ونخص بالذكر رجال القرنين الثالث والرابع لأنهما القرنان اللذان شهدا نشاطًا كبيرًا لكل الفرق، فكان لا بد للسلفيين والصـــوفية المعتدلين من عمدهم أن يبرزوا منهجهم وأن يعلنوه على الملأ كشاهد عـــلى ســـلامة معتقدهم، وكرد فعل للمناهج الكلامية التي غزت بلا هوادة ولا رحمة عقائد المسلمين آنذاك، وكدعوة صادقة إلى الطريق الذي ينجي من مهالك التفرق والاختلاف ومن الخضوع لتأثير الهوى، مع العلم بأن الصوفية أصروا وهم عـــلى حـــق أن السنة هي التي تعطي اليقين وما سواها من مناهج العقل لا يصل إليها وقد يثمر شكًا.

ونبتدئ أولاً برجال القرن الثالث فنرى أحمد بن عاصم الأنطاكي يقول: كل مـــن اعتصم باللـــه عصم من الهوى الذي يقعد المريد ويلهي العاقل، والاعتصام باللـــــه إنمـــا يكون بالاستمساك بكتابه الذي هو هداية اللـــه للعقول أو حجة اللـــــه على خلقه وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام وكل واحد من العبيد إما آخذ بحظـــه أو مضيع نفسه فلا حمد لآخذ ولا عذر لتارك[1] ومن هنا ناشد الجميع أن يفيئوا إلى سبيل الهدى فقال:

هـــلم إليَّ الآن إن كنـــت طالـــبا ... سبيل هدى أو كنت للحق باغيا

فعـــندي مـــن الأنـــباء علم مجرب ... فمـــنه بإلهـــام ومـــنه سماعـــيا

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦-٢٩٧.

فصبح صحيح محكم القول واضح أعـز من الياقوت والدر غاليا[1]

ومـن المعلوم أنه قال هذا بعد بيان فساد عصره وانتشار الشر والتفرق فيه، وسـأل أحـد المريدين ذا النون المصري قائلاً: دلني على طريق الصدق والمعرفة فقـال: يا أخي أدِّ إلى اللـه صدق حالتك التي أنت عليها على موافقة الكتاب والسنة، وإياك أن تترك ما تراه يقينا لما تراه شكًّا[2] وأعلن أبو علي الجوزجاني أن اتباع الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وعزمًا وعقدًا ونية، هو أصح الطرق وأبعدها من الشـبه لأن اللـه يقول: «وإن تطيعوه تهتدوا» وكما سئل: كيف التحقق بهذا الطـريق المستقيم أجاب: بمجانبة البدع، واتباع ما اجتمع عليه الصدر الأول من عـلماء الإسلام وأهله، والتباعد عن مجالس الكلام وأهله، ولزوم طريقة الاقتداء والاتباع[3].

وبنفس هذه الدرجة في الاتباع والاقتداء واحترام السنن والآثار سار صوفية القـرن الرابع، ولم تغرهم كلمات الأشعري البراقة لينتقلوا إلى فرقته بل ظل أبو بكـر الطمستاني (٣٤٠هـ) يهتف من عمق شعوره: الطريق واضح، والكتاب والسـنة قائمة بين أظهرنا، فمن صحب الكتاب والسنة وعزف عن نفسه والخلق والدنـيا وهاجر إلى اللـه بقلبه فهو الصادق المصيب المتبع لآثار الصحابة، ومن سلك مسلكهم واختار اختيارهم كان منهم ولهم تبعا[4].

وعـرف إبراهـيم بـن شـيبان بالتمسك بالمصدرين وبشدة الهجوم على المدعـين[5]، وربي أبـو العباس بن القاسم (٣٤٢هـ) مريديه على لزوم السنة

(١) أبو نعيم: الحلية ح٩: ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦-٢٩٧.
(٢) نفسه ج٩: ٣٨٦.
(٣) الطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٧٧.
(٤) الحلية ج١٠: ٣٨٢.
(٥) طبقات السلمي: ٩٨.

والجماعة، وهو الشيخ الذي اعتبر من أحسن مشايخ وقته وله لسان في علوم التوحيد[1].

ووصف أبو نعيم كلاً من إبراهيم بن محمد النصرآباذي (٣٦٧هـ) وأحمد بن عطاء (٣٦٩هـ) وأحمد بن معاوية، وأحمد بن مهدي، ومحمد بن يوسف بن سعدان ومحمد بن الحسين الحوربي بأنه كان متميزًا بحفظ السنن والعمل بالآثار[2] ومدح الخطيب البغدادي الحسين بن أحمد (٤٠٤هـ) وبكر بن شاذان (٤٠٥هـ) بأنهما كانا أمينين صالحين يتمسكان بالسنة والأثر[3].

## النقل يشهد لمسلك القوم

من المسلم به أن القرآن والسنة بينا ما يحتاجه المسلم في عقيدته على وجه دقيق، وغير محتاج إلى عمل عقلي كبير وكانت آيات التوحيد ومسائل الألوهية من الوضوح بما لا يدع للعقل مجالا في المراء أو الجدل ولم يرِد الله سبحانه أن يترك للعقل فرص التخمين والتخريص فيما يتصل بذاته أو صفاته أو أفعاله، وإن سمح له بالفقه والفهم في أحكامه وتشريعه، ويوم أن خضع العقل لسلطان النقل وبيانه تحقق للمسلمين وحدة الجماعة ورابطة الأمة، ويوم أن حاول العقل التطاول والتشرف على مجالات ليست من طاقته يوم أن ضاعت تلك الوحدة وتمزقت الرابطة وذهب المسلمون بأفكارهم وآرائهم وفرقهم بددًا إلى درجة أن انتقلت الغيرة الحقيقية على الجماعة الإسلامية ووحدتها إلى الغيرة على الفرقة وطريقتها، ولأن الكتاب والسنة فصَّلا كل شيء عن الجانب العَقَدِي فقد جاءت النصوص الدينية تبين ما يأتي:

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٠٣.

(٢) الحلية ج١٠: ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠٢، ٤٠٧.

(٣) تاريخ بغداد ج٧: ٩٧ ج٨: ١٥.

(أ) حثنا القرآن على لزوم الطريق المستقيم وعدم الانخراط في متاهات العقل ووساوس العدو فقال سبحانه: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وقال جل شأنه مبينًا الأمر بإقامة الدين بمعنى الوحدة فيه ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣].

وبين القرآن أن الذي يحفظ للمسلمين الطريق الواحد والدين الواحد، والذي يربط بينهم بعروة لا تنفصم هو كتاب الله فقال: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وحبل الله الممدود من السماء إلى الأرض هو القرآن، وهو المتين، وهو النور المبين، وهو الشفاء، والنافع، وهو عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه.

كما ورد في حديث رسول الله ﷺ، وإذا كان القرآن أصدق الحديث فإن «أحسن الهدي هدي رسول الله» وطوبي لمن وسعته السنة ولم يعدها إلى بدعة كما روي عنه أيضا صلوات الله عليه، وبعد أن أمر الله بلزوم الطريق المستقيم وإقامة الدين الواحد وبين أن الكتاب والسنة هما المحققان لهذا، فإن النبي أمر المسلمين أن يلزموا الجماعة التي استجابت لهذا النداء فقال: «**عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة**» واعلموا أن «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»

(ب)وفي مقابل هذه الدعوة إلى الدين الواحد والأمة الواحدة على نور وبصيرة من القرآن والسنة، فإن الإسلام حذر من التفرق والتخبط بين دياجير الآراء في وضح النهار وبعدما أسفر الصبح فقال سبحانه: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ

تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] فإن القرآن صبح مسفر ونهار مشرق فلا ينبغي الاختلاف معه كما قال الرسول: «**لا تهيجوا على أنفسكم في وضح النهار**» فإنه إنما يهلك الناس بعد البينات بالمحدثات المخالفات وتزيين الضلالات المضلات وبالأهواء المغريات وتحريف المحكمات والاختلاف المنهي عنه هو الاختلاف في الأصول لا في الفروع، أو هو الخصومات في الله حسبما روي عن سيد الخلق كذلك.

(جـ) وكما نهى عن التفرق فقد حذر من الابتداع واتباع الأهواء والرأي فقال صلوات الله عليه: «**اتبعوا ولا تبتدعوا، وإنما هلك من كان قبلكم لما ابتدعوا في دينهم وتركوا سنن أنبيائهم وقالوا بآرائهم فضلوا وأضلوا**» وقال: «**والذي نفسي بيده ما ابتدع رجل في الإسلام شيئًا ليس في كتاب الله منزلا إلا لما خلف خير له مما ابتدع، إن أملك الأعمال خواتيمها ومن شقَّ شُقَّ عليه فدعوني ما ودعتكم؛ إنما هلكت الأمم باختلافهم على أنبيائهم**» وبين النبي أن من مشى إلى «**صاحب بدعة ليوقره فقد أعان على هدم الإسلام**» ونهى عن استقباله بالبشر. أما من أعرض عن صاحب بدعة بُغْضًا له في الله ملأ الله قلبه أمنًا وإيمانًا، ومن انتهر صاحب بدعة رفع الله له مائة درجة وروى ابن عمر كذلك عنه صلوات الله عليه أنه قال: «**إياكم والركون إلى أصحاب الأهواء فإنهم بطروا النعمة وأظهروا البدعة وخالفوا السنة ونطقوا بالشبهة وتابعوا الشيطان**» ويروي أبو هريرة وأنس وجابر عنه تحذيره من الرأي الذي يؤدي إلى التهمة في الدين والضلال في العقيدة.

(د) وحذر الإسلام من الجدل الذي لا يتسم بالحسن أو الذي لا يقوم على الاستدلال بالنص والاستنباط بالعقل منه، فقد حدثنا أبو أمامة عن رسول الله ﷺ قال: «**ما ضل قوم قط إلا أوتوا الجدل**» كما نهى عن الرياء فقال:

«**ذروا الرياء فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد ولكن رضي بالتحريش وهو المراء في الدين**» وكرر النهي عن الرياء في عشرة مواضع من نفس الحديث، وروى الترمذي بسنده عن رسول الله قوله: «**أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقًّا**».

(هـ)وكما نهى الرسول عن الاختلاف والبدع والأهواء والآراء والمراء فقد نهى عن تشقيق الكلام وتفريعه، حسبما روى معاوية وفاطمة وسعد وأبو هريرة وقال أيضًا: «**إنما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم**»، وسأل رجل عمر بن الخطاب عن آيتين متشابهتين فعلاه بالدرة، وتعجب عمر من سائل آخر سأل عن خلق القرآن وقاده إلى علي فلما سمعها وجم، ثم رفع علي بن أبي طالب رأسه وقال: «سيكون لكلام هذا نبأ... ولو وليت من أمره ما وليت لضربت عنقه».

ومن المعروف أن الصحابة حاربوا القول بالقدر ولم يخوضوا في مسائل الاستواء والصفات وغيرها، فإذا ما حارب الصوفية الفرق وعلم الكلام وكثرة التفريعات وطريقة الجدل عند المتكلمين فإنهم بذلك يتبعون هذه النصوص، ويستمعون إلى نصائحها وينأون عن تحذيراتها، ويستجيبون لمنهجها ويقتفون آثار السلف الصالح.

## التأثير الصوفي في الأشعري

إذا علمنا سابقًا أن هجوم الزهاد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري قد انصب على الخوارج والشيعة والقدرية، وشمل في القرن الثاني هذه الثلاثة، ثم تعداها إلى الفرق الجديدة كالمرجئة والمعتزلة والمشبهة ثم وجه الصوفية طعناتهم طوال القرنين الثالث والرابع إلى هذه الفرق مجتمعة، وأعلنوا رفضهم لها ولأفكارها ومنهجها، وأعربوا صراحة عن تمسكهم بالكتاب والسنة والآثار، وقد

بنوا دراساتهم في أصول الدين على هذا المنهج السني، وعلى اقتفاء خُطا الصحابة والتابعين وتابعيهم.

وإذا أضفنا إلى هذا أن عمد الحركة الصوفية كانوا يَحْيَوْن في القرنين المذكورين وأن الحركة الصوفية كانت كما قلنا أقوى الحركات الدينية تأثيرًا وسعةً وانتشارًا، وأن رجالها كانوا أجرأ من غيرهم في النقد وأشد تحمسا ودفاعا عنه ودحضًا للباطل، وأنهم كانوا أرباب علم وعمل وذوق وحال، إذا وقفنا على كل هذا أدركنا عدة حقائق هامة

منها أن رجال الحركة الروحية من الزهاد والصوفية خصوصًا في القرون الأربعة الأولى قد تعقبوا الفرق منذ نشأتها وعلى طول بزوغها وامتدادها، وهاجموهم بلا هوادة وناقشوهم وجادلوهم بالحق، ورفضوا علم الكلام ومسائله.

وأيضًا فإن هؤلاء الرجال كانوا من أكبر دعاة الحركة السنية السلفية، وأن علم التوحيد الصوفي القائم على الكتاب والسنة والمرقق بالشعور والذوق كان أسبق من ظهور الأشعري ودعوته إلى المذهب السني الجديد.

وما دام الحال كذلك، وما دام الأشعري قد ولد (٢٦٠هـ) وتتلمذ على محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، وظل على اعتزاله قرابة الأربعين عامًا ثم اختلف مع أستاذه وناظره، فأفحمه ودعا إلى المذهب الجديد الذي عرف بمذهب أهل السنة أو الأشاعرة نسبةً إليه، فلا نستبعد أن يكون ما وصل إلى آذان الأشعري خلال فترة اعتزاله من لدغات النقد الصوفي للفرق عامة وللمعتزلة بصفة خاصة وما قاموا به من دعوة إلى السنة والأثر.

بالإضافة إلى جهود رجال الحديث والتفسير في هذا الصدد وما بذله الإمام أحمد بن حنبل هو الذي دفع أبا الحسن الأشعري إلى التفكير في ترك الاعتزال

وهيأ ذهنه إلى إعداد المذهب السني المبتكر، وجعله ينادي بأن العقل ينقض بعضه كما ذكر الشهرستاني، وإن كنت أقول إنه رغم أن الأشعري أعلن أنه يتمسك بالكتاب والسنة وبما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث وبما يقوله الإمام أحمد بن حنبل، وأنه يعول على كل هذا ولا يبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ولا يقول على الله ما لا يعلمه[1].

إلا أننا نرى أن الصوفية لم يستهوهم هذا المذهب رغم إعلان صاحبه عن خطته، والتي تبدو مقبولة ومطابقة لوجهة النظر الصوفية، ولم يكترثوا طويلاً بالأشعرية، وما دار في أجوائهم من اعتدال أو تحريف؛ لأنهم لم ينسوا أن صاحبها كان معتزليًّا ثم كون فرقة أخرى، وأن كثيرًا من المسائل التي بحثها الأشاعرة لم تدر بخلد الصحابة ورجال السلف من بعدهم، فالقول بأن الصوفية أشاعرة من البداية إلى النهاية كما هو رأي عماد الدين الأموي غير مطابق لما ذكر، ولأننا لم نقرأ عن صوفي في القرن الثالث أو الرابع التقى بالأشعري أو تتلمذ عليه، ومن تتلمذ عليه فيما بعد رجع عن مذهبه كما هو الحال عند الغزالي، بالإضافة إلى ما يلي:

(أ) إنه قد اتضح أن الأشعري حينما أعلن عن مبدئه السابق كان يترضى الخصوم من الصوفية والسلفيين على حد سواء، فلا يعدو إعلانه مجرد الفرضية فقط؛ لأن ما قاله عن منهجه لم يتطابق تمامًا مع سلوكه في تقرير مسائل المذهب، ولم يخلص للسلفية إخلاصًا كاملاً مما أظهر مذهبه على أنه طريقة تلفيق تجمع بين النقل والعقل دون أن تميز الأول تمييزًا بارزًا وتغلبه بطريقة ملموسة، الأمر الذي جعل ابن القيم الجوزية يتهمه بأنه ظل معتزلاً

(١) الأشعري: الإبانة: ٧-٩، ١١.

لاعتماده الكثير على العقل[1]، ولم يرضَ ابن خلدون عنه تمامًا، وإن تخفف في الحكم عليه فقال انه ترمط بين الطرق[2]، وكنا نريده متحيزًا للسنية متمسكًا بما عليه السلف كما قال في منهجه.

(ب) هذا من جانبه هو، أما من ناحية تلاميذه فإن المذهب لم يسر على ما أراده له صاحبه بل تلقى على أيديهم كثيرا من التغيير، فها هو أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) يضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، ويخالف الأشعري في أكثر من مسألة مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، والعرض لا يقوم بالعرض، ولا يبقى زمانين، وقال بأن البقاء ليس وصفًا زائدًا على الذات، مخالفًا بذلك كله الأشعري[3].

ومن هنا فإن الباقلاني لم يواصل حمل أفكار الأشاعرة المتقدمين عليه كما هي، بل تم على يديه تعديل المذهب من بعض الوجوه حتى قرب من رأى المعتزلة[4]، وازداد هذا التحريف على أيدي من جاء بعده حتى انتهى إلى طريقة المتأخرين التي حوت قانون المنطق وبعض المسائل الفلسفية الإلهية والطبيعية وصارت بأفكارها ومصطلحاتها مباينة للطريقة الأولى[5] كل هذا أظهر الأشاعرة أمام الصوفية بصورة غير مرضية، كما أثار شعور الحنابلة عليهم حتى شنوا حملة على القشيري المتوفى (٥١٤هـ) فاضطروه إلى ترك بغداد.

ومن هذه الحادثة أرَّخ ابن عساكر مبدأ وقوع الانحراف بين الحنابلة

---

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٢٨٧ نقلا عن المنتظم ١٧.
(٢) المقدمة: ٣٩٦.
(٣) الغزالي: فيصل التفرقة: ١٣١.
(٤) د/محمود الحضيري، د/أبو ريده: التمهيد في الرد على الملاحدة للباقلاني: المقدمة: ١٤، ١٥.
(٥) مقدمة ابن خلدون: ٣٩٧.

والأشاعرة[1] وكانوا قبل ذلك في هدنة نسبية.

## هل التصوف طريقة أم فرقة

الاتفاق قائم على أن التصوف طريقة أولاً ومنذ النشأة؛ لاتفاق أربابه كما قلنا في الأصول وتشعبهم إلى طرق باعتبار أسلوب التربية الذي يتبعه كل شيخ في تسليك مريديه، فالطرق تتبع القواعد والأوراد، ثم لما دخل بين رجاله المدعون والمحرفون وأدخلوا تغييرًا في الأصول المتفق عليها سابقًا بين السالكين ولدى جمهور المعتدلين السنيين طرأت كلمة الفرق على تنوع الاتجاهات والمشارب والأذواق،وبعد طروّ لفظة الفرقة صارت تستخدم كلمة طريقة إن نظر إلى الشيخ وعلاقته بالمريد، وما يستتبع ذلك من إلزام وأوراد، وإن قصد بيان وجهة نظر البعض في أصل من الأصول استعملت كلمة فرقة بدل طريقة، وهذا هو الاستعمال الدقيق الذي يستشفه كل من تتبع بدقة حديث القوم عن التقسيم.

وقد يخلط البعض بينهما فيستخدم الطريقة مرة والفرقة أخرى؛ لكونه قصد في تقسيمه أسس القواعد التربوية والاتجاهات الأصولية كما فعل الهجويري في كشف المحجوب.

وتعتبر تلك النقطة من المسائل التي لم يتعرض لها الباحثون كثيرًا، إذ يؤكد الدكتور سامي النشار أن أول من تعرض لها الشيخ مصطفى عبد الرازق في بحث ألقاه في مؤتمر تاريخ الأديان بليدن (١٣٥١هـ/ ١٩٢٢م) وسجله الدكتور النشار في صدر تحقيقه ونشره لكتاب (اعتقادات فرق المسلمين) للفخر الرازي، وقد اهتم فيه الكاتب بإثبات كون الصوفية فرقة استنادًا إلى أن ابن النديم ذكرهم في كتابه (الفهرست) تحت اسم (فن من فنونه الخمسة) التي قام عليها كتابه، واعتبر هذا مجرد إشارة لكونهم فرقة في مقابل المعتزلة والمرجئة، ومتكلمي الشيعة

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية: ج١: ٢٨٧.

الإمامية والزيدية، والمجبرة، والمشبهة، ومتكلمي الخوارج.

ثم عاد الكاتب الكبير فقال: ليس هناك من اعتنى بتمييز مذهب الصوفية باعتبارهم فرقة مستقلة وتبيين فرقهم الفرعية إلا فخر الدين الرازي ٦٠٦هـ[1] ونحن من جانبنا نرى أن المؤرخين للفرق إزاء هذه الفكرة قسمان:

**القسم الأول**: رجال دعتهم الحاجة إلى تمييز فرق الصوفية في أواخر القرن الثالث؛ لخروج بعض شيوخ القوم عن السنة المستقيمة وتطرف البعض الآخر كالحلاج وأضرابه، فرأى هؤلاء التنبيه على السوي المعتدل صونًا للحق وأربابه وكشفًا للمارقين وأفكارهم، وحرصًا منهم على أن يبقى التيار الصوفي المعتدل صافيًا وأن يجردوه من علائقه ومن الدخلاء عليه أو من الذين حاولوا العبث بأصوله وقواعده؛ لذا قاموا بالتمييز بين ما هو غث وما هو ثمين، وما هو خبيث وما هو طيب، ولأن الوقت الذي بدأ رجال الطريق المخلصون يضعون التقسيمات لأول مرة في نهاية القرن الثالث هو الزمن الذي بدأت فيه الفرق الكلامية تأخذ شكلها النهائي، خصوصًا بعدما ظهرت الأشعرية، فلزم إزاء هذا بيان حال الصوفية وأين هم من تيارات عصرهم، وهو تمحيص ضروري لتنجلي به الأمور وتنكشف على ضوئه المنازع والغايات، كي ينال المستقيم حقه من التقدير والمنحرف ما يستحقه من التعرية.

وليس بدقيق ما قيل من أن الفخر الرازي أول من اعتنى بتمييز مذهب الصوفية وتبيين الفرق الأصلية لديهم والفرعية لأنه مسبوق برويم بن أحمد الصوفي المشهور المتوفى (٣٠٣هـ) بل كان تقسيم رويم أدق في بابه من تقسيم الرازي لأنه فصل فصلاً محكمًا بين الفرقة الأصلية والفرق الدخيلة الفرعية، ولأن تقسيمه الطرق إلى فرق قام وبني أصالة على اعتبار الاختلاف في الأصول لا غير.

---

(١) د/ سامي النشار اعتقادات فرق المسلمين للرازي: ٦-١٦.

أما الفخر الرازي فإن تقسيمه رجال القوم إلى فرق نظر إلى جوانب العبادات والاعتقادات، ومن المعلوم أن العبادات والعادات اعتبارات لا ترد كثيرًا كأسس تقوم عليها الفرق، أما المعتبر في منشأ الفرق هو الاعتقادات كما نلحظ من كتاب (الملل والنحل)، ولأن رويم بن أحمد كان صادقًا ودقيقًا حين بين الدوافع التي جعلته يقوم بتقسيمه ثم بعد ذلك وضع ثَبْتَ الفرق في شكل منظم ومسلسل وغير متداخل.

أما عن الدواعي التي حدته إلى القيام بالتقسيم فإنه يقول فيها: (لما رأيت الطالبين قد تحيروا والمريدين قد فتروا، والمتعبدين والعلماء بما غلب عليهم من سلطان الهوى قد سكروا لما رأوا المنتسبين إلى علم المعرفة على طبقات مختلفة، ومقامات متفاوتة من استصغار الأحوال وأهلها والتراخي عن الأعمال والإعراض عنها، تسوروا على ذرا قصرت عنها مقاماتهم عجزًا عن بلوغها واغترارًا بما سمعوه من علوها احتجت أن أعلم السبب الذي أوقعهم في هذه الشبهة)[1] وأرجع الشبهة إلى استعجال المنزلة قبل وقتها عجزًا عما عمل فيها الصادقون وبذله المحققون، وإلى الجهل بطريق السالكين إليها وإغفال التقوى عما لها وعليها ثم قال: (فلما رأيت ذلك من أمرهم دعاني داع إلى التبيين لأمورهم، والنداء لمن سمع منهم والكشف عن سببهم، والتحذير عن مثل غرهم ومن أين أتوا؟ وعلى ماذا عولوا؟، وبم تعلقوا؟ وفيما إليه ذهبوا، فنقبت عن سرائرهم بالمسألة لكبرائهم والمباحثة لأئمتهم في تكوين المكونات على اختلافهم في الأصول والمقامات إلى أصلين عظيمين تمسكت كل فرقة منهم بأصل[2].

ثم أخذ في بيان الفرق دفعًا للظن وكشفًا للباطل وإفصاحًا لأسباب الفرقة

---

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء ج١٠: ٢٩٧.

(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء ج١٠: ٢٩٧.

وبيانًا للناجية المهدية السنية السلفية فقسمها إلى خمس فرق:

**الأولى**: رأت أن المكونات بسبب وبلا سبب فعلاً وقولاً لله الواحد القهار، ولم يفرقوا بين فعل القديم وفعل المحدث فنسبوا إلى الله الخير والشر، والهدى والغي، والعذب الفرات والملح الأجاج، وهؤلاء يميلون إلى الجبر وغاب عنهم إيجاد الله للأشياء على طبائع متفاوتة ودواع متباينة استعدادًا للقيام بما نيط بها، ولذا أعرض عنهم وعن مسلكهم روم وذمهم.

**الثانية**: جماعة اطلعنا على عجائبهم في مقاماتهم، وعلى طرقهم في سيرهم، وعلى تنقلهم في تيه مضلات العقول، وقد خدع المغرور منهم بمكانه فهم أسوأ حالاً ممن خرَّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق.

**الثالثة**: ومنهم من أنس بالفناء في مكانه، واستبطن البقاء مع أهل زمانه فلا هو بعلم الفناء يقوم ولا على روح البقاء يدوم، عمه طغيانه ولم تختلف عليه أحكامه، ولم يعرف الحق من الباطل، ولا الظاهر من الباطن، ولا فرق بين المخلوق والخالق، ولا الفاعل والمفعول، ولا الفعل من الانفعال، فكان كمن: «اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله».

**الرابعة**: ومنهم من رأى أنه مكن له في مقامه ولاحت له الأحكام فلم يكن لها عنده مكان إلا علق منها على الخلق، وإنما علقوها على الخلق لرؤية آثارهم وحضور إرادتهم والمشاهدة منهم في أنفسهم من بين عقل متين وهوى مائل فتمكن منهم الجهل واستوثق منهم العجب؛ بحيث لم ينفع فيهم علاج العلماء ولم يصل إليهم لطيف حكمة الحكماء.

**الخامسة**: وهي الفرقة التي ارتقت باستقامتها، وعلت باستحابتها وتمكنت من

مقاماتها، و لم تنتقل من مقام لمقام إلا بعد إحكام الأول، و لم يتعلقوا بعلم لم يحلوا منه مقام أهله، وقد صحبوا الأحوال في أوقاتها بالوفاء، وتفقهوا بالعلم إلى أن أداهم ذلك إلى علم المعرفة فأذعنوا لله إذعان المحققين، وهم في ذلك كله خالون منها بعلاقة الحق التي عنها نشأت العلوم الزاكية، فهم الذين ارتقوا إلى إشارات التوحيد ووصلوا إلى درك اليقين[1].

وبهذا التقسيم أبعد رويم الفرق الشاردة عن الفرقة المعتدلة، وبين الأصول التي شردت بمعتنقيها، والأصول التي استقام حال أربابها عليها، وأشار إلى أن الفرقة المتمكنة هي التي علمت عن الله حكمه وعملت به وأخلصت له العبادة، واستجابت عزيمتها لدواعي الخير ، وأرجعت الأمر لله دون غرور ولا تفريط ولا إفراط، فليس غرض رويم إلا تعرية المقصرين وتمحيص المعتدلين وإظهار هؤلاء وهؤلاء أمام الأعين.

ولعل ابن النديم حين قال: الفن الخامس في السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس كان يعني بالسياح والزهاد والعباد الفرقة المستقيمة، وكان يقصد بالمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس أو المشتغلين بالكشف، عند ابن خلدون هم بقية الفرق الشاردة من المتشبهين والمنتسبين؛ ولذا استخدم معهم لفظة المتصوفة التي هي أدنى في الدلالة على الصدق من لفظة الصوفية.

ولا ينبغي إزاء تقسيم رويم أن يفهم منه أن الفرق الشاردة أكثر عددًا وأوفر جمعًا من الفرقة المستقيمة لأنهن أربعة في التقسيم، وهي واحدة إذ لا ضرورة تدعو إلى مثل هذا الافتراض ولا عادة ولأنه ليس حتمًا أن تكون غالبية الأقسام لشيء واحد أكثر من أقسامه الباقية القليلة، وأيضًا فالعرف لا يقضي بذلك دائمًا، وإذا

(١) الحلية ج١٠: ٢٩٧- ٣٠١.

كان كذلك جاز أن يكون كثير من الأقسام لا يحوي إلا عددًا قليلاً، وأن قسمًا واحـدًا يمثل جمهرة الشيء موضوع التقسيم، وهو ما ينطبق على التقسيم السابق للتصوف، حيث تمثل الفرقة المستقيمة الغالبية من السالكين الصادقين، ولا تنتظم بقية الفرق الأربعة إلا أعددًا ضئيلة وإن توزعت أهواؤها.

وكذلـك فإن التكاثر هنا دليل التنازع في المشارب بين الجماعات الصغيرة، وعـنوان عـلى تسـلط الرأي والهوى وهو ما حاربه رجال الطريق من الأعداد الوفيرة التي تنضوي تحت لواء الفرقة المعتدلة السنية التي جعلناها مصدرًا لأحكامنا السـابقة ومقياسًـا لوجهة نظر الصوفية الحقيقيين، وأغضضنا النظر عما سواها لكونهم مذمومين من الجمهرة الغفيرة من أبناء هذه الفرقة الممتازة ولأنهم لا يمثلون الحركة الصوفية الحقيقية بقدر ما يمثلون منازع شخصية ومآرب فردية أو مطامع ذاتية.

ويسـاندنا في هذا الفهم ما يشير إليه عنوان ابن النديم الذي جعل الصادقين أصـنافًا منهم السياح والزهاد والعباد وجعل المتطلعين إلى الخطرات والوساوس صـنفًا واحـدًا كما قسم الهجويري الصوفية إلى طرق أو فرق ثم صحح سلوك عشـرة مـنها وأبطل اثنين فقط هما: الحلولية والمشبهة والقائلة بترك الأعمال[1]. وإذا علمـنا أن الحلاج وهو مؤسس الحلولية كان مضطهدًا من جمهور معاصريه، وأن أتـباعه كـانوا يعـدون على الأصابع، وعلمنا كذلك أن الذين نادوا بترك الأعمـال كـانوا من أصحاب النوايا الفاسدة ومن المخربين في الإسلام، وأنهم حوربـوا حربًا لا هوادة فيها من الصوفية استنتجنا أن رجال الفرقتين الشاردتين في تقسيم الهجويري أو الذين نثرهم رويم إلى أربعة في تقسيمه كانوا قلة منبوذة، ولا يشهد لهم الصادقون بحسن السير، ولا يعترفون بهم ممثلين لرجال القوم حقًا،

(١) الهجويري: كشف المحجوب ج١: ٣٤٣.

ويحصر الفخر الرازي الفرقة الأدنى في هؤلاء الرجال الذين يشتغلون بتزيين الظواهر، أو أهل الإباحة والحلول من أرباب الجهل والتلبيس، وأما الفرقة المستقيمة فتشمل المشتغلين بالعبادات والذين أكثروا منها حتى تحققوا وتجردوا من العلائق. واجتهدوا ألا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر، فهؤلاء خير الآدميين وأصحاب النور[1]، ولا شك أنهم يمثلون الجمهور الواعي والكبير لرجال الحركة الروحية ليسوا من المبتدعة عند الغزالي.

**وأما القسم الثاني**: من المتحدثين عن الفرق فإنهم سكتوا عن الصوفيه و لم يعدوهم فرقة من بين الفرق، وذلك كالأشعري الذي ذكر في كتابه الإبانة عن أصول الديانة جميع الفرق المبتدعة في نظره مثل الجهمية والحرورية والمعتزلة والقدرية والرافضة[2]، و لم يشر إلى الصوفية المعتدلة أو الشاردة في شيء منها، ثم نراه في كتبه يسوق بعض آراء السنيين من الصوفية مما يدل على أنه جعل أهل الاستقامة ممثلين لرجال الطريق و لم يجعلهم فرقة بل طريقة.

ولا بد أن يكون قد رأى أن الخارجين أرباب البدع والأهواء من المتشبهين لا ينسبون إلى المستقيمين وإنما يردون بأفكارهم وآرائهم إلى المذاهب الكلامية من أرباب البدع الذين تأثروا بهم واحتذوا حذوهم، فهم داخلون معهم ومتأثرون بهم، فإن تأثروا بأهل الجبر نسبوا إليهم أو بالرافضة ردوا إليهم، أو بالمشبهة حشروا معهم، ومن هنا أسقطهم الأشعري من حسابه.

وذكر المذاهب الكلامية أصلاً واعتبر غيرهم تبعًا لهم، وإلى هذا مال ابن حزم فلم يعد المعتدلين فرقة ضمن الأشاعرة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ممن

---

(١) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين: ٧٢-٧٤.

(٢) الأشعري: الإبانة: ٨

ساقهم ولكنه عندما تحدث عن الغلاة ذكر غلاة الصوفية مع غلاة الفرق[1]، وبين أنهم كانوا سنيين ثم انحرفوا.

**استنتاج:** والنتيجة التي أحب أن أسجلها وراء ذلك كله **أن التصوف** قام على أساس سني، وقد سادته روح الجماعة الواحدة في الأصل والسلوك وإن تنوعت الطرق لتنوع القواعد الصالحة لتنوع الطباع، وقد ظلت تلك الحركة الأصيلة تمثل الغالبية العظمى من السالكين أرباب القصد الحسن والعقيدة السلفية والسلوك المستقيم حتى شهد لهم أحمد بن حنبل، وأجل ابن القيم الجوزية هذا النمط واستشهد بآراء مشايخهم كالسري والجنيد وأبي عثمان وذي النون والبسطامي وغيرهم، وكذلك فعل برهان الدين البقاعي الذي ألف كتابًا في الرد على أهل الوحدة والاتحاد فقط دون أن يهدم الأساس كله.

ولما تلبد الجو واكفهر ودخل المدعون وحاولوا ترسم الخطا، غضب أرباب الصدق فاضطروا لبيان المعتل من الصحيح؛ فقاموا بوضع تقسيمات للتمييز بين الخبيث من الطيب، فإذا جاء بعض مؤرخي الأديان فذكروا أن الصوفية ليسوا فرقة فلاعتبار الأصل والمنبع مع نسبة الطارئ المتغير إلى ما شابهه من الفرق الأخرى ورده إلى مؤثراته خارج الرحاب الصوفي.

وإذا جاء البعض الآخر، فقالوا بأن رجال الطريق فرق فقد نظروا إلى حال القوم بعد دخول المتشبهين وما جلبوه معهم من تغيرات ومحدثات في الأصول، كما فعل الكرامية والسالمية، وتبقى بعد ذلك حقيقة جوهرية وهي أن التيار الصوفي العام والمصدر الرئيسي لهذه الحركة العذبة المتدفقة إنما هو سني سلفي صميم.

ولكن المعروف دائمًا أن أي حركة مهما كان رونقها وبهاؤها لا تخلو من

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ج٢: ١١١، ١١٤.

سحب ولا مما يعكر عليها صفوها، ولا ضير على المجرى المستقيم طالما أن القنوات العكرة متميزة، وطالما أننا نتبين الحلو من العلقم ويمتاز القاتم من المسفر، كما أن الحكم ينبغي أن يستقى من المجرى العام وينبني عليه مع التنبيه على الدروب الملتوية وعدم السكوت عليها.

obeikandl.com

## الفصل الثاني

## العلم بالله مداه وطرقه

### استحالة العلم بكنه الذات وصفاته

هل يمكن أن نصل إلى علم أو معرفة بالله مطلقة أو أنها معرفة مرتبطة بذواتنا وقدراتنا المحدودة؟ وهل ما لدينا من إمكانيات إدراكية تؤهلنا لاستكناه حقيقة الذات وصفاتها أو أنها لا تدرك سوى العلم بوجوده ووحدانيته وتأثيراته؟، إن الإحاطة بشيء ما تتوقف على طبيعة وقوة الذات المُدرِكة وعلي طبيعة الشيء الْمُدْرَك وعلى ما بينهما من صلات أو علاقات أو مناسبات، فإذا كانت الذات الْمُدْرِكَةُ محدودة مقيدة ولا مناسبة بينها وبين الذات موضوع الإدراك بأي شكل من أشكال المناسبات، وكانت تلك الذات الْمُدْرَكَةُ مطلقة عجزت الذات المحدودة المقيدة عن إدراك المطلق إدراكًا كنهويًّا على الحقيقة، فيعوزنا العلم الاحتياطي بذاته وبكل ما يتصل به من صفات وأفعال.

وإن كنا نستطيع بوسيلة أو بأخرى أن نثبت موجودًا، وأن نؤمن بوجوده وبأفعاله مع علمنا بالعجز عن الإحاطة به، وهو بعينه ما عاملنا الحق عليه فكشف لنا عن ذاته بمقدار ما نطيقه وبمقدار ما تتحمله مداركنا الإنسانية كلها، وكلفنا بمعرفته وعبادته في حدود ما منحنا إياه من طاقة إدراكية حتى أصبح ما لدى كل إنسان عن الله هو بحسب ذاته لا بحسب ماهية الله وما عليه الحق جل جلاله ذاتًا وصفة وكمالاً وجلالاً.

ولقد اتفقت كلمة الصوفية من أرباب الأقوال والمؤلفات وأهل السلوك والجذب على تلك الحقيقة البارزة، وأقر أبو يزيد البسطامي أن قلوب الصوفية لم تتعلق بتعرف ذات الحق ولا بالإشارة إلى هذا الموطن المستحيل تحقيقه للطالبين، ولو رامه صوفي لكانت معرفته جهلاً وإشارته شركًا، والذين يتصورون الإشارة

إلى ذاته هم أبعد الناس عن الله[1].

وإذا حجبت القلوب عن إدراك كنهه فإن العقول لا تحيط به من باب أولى على حد تعبير التستري، فكل ما توهمه القلب أو رسخ في مجاري الفكر ،أو خطر في معارضات الصدر من حسن أو بهاء أو إشراق أو شبح أو شخص فالله بخلاف ذلك كله لا يبلغ منه معرفته خالص التفكير ولا تحويه صفة التقدير[2].

ويؤكد الحلاج والغزالي وابن عربي على أن كل وسيلة من وسائل الإدراك فهي عاجزة عن الوصول إلى كنه الذات، فيقول الحلاج مفندًا كل جهة إدراكية علت أم دنت، ومبينًا أن كل سبيل للإدراك محجوب بحجاب من نوعه عن أن يصل إلى حقيقة ذاته سبحانه فمن قال: عرفته بفقدي فالمفقود لا يعرف الموجود، ومن قال: عرفته بوجود فقديمان لا يكونان، ومن قال: عرفته حين جهلته فالجهل حجاب والمعرفة وراء الحجاب لا حقيقة لها، ومن قال: عرفته بالاسم فالاسم لا يفارق المسمى لأنه ليس بمخلوق، ومن قال: عرفته به فقد أشار إلى معروفين، ومن قال: عرفته بصنعه فقد اكتفى بالصنع دون الصانع، ومن قال: عرفته بالعجز عن معرفته فالعاجز منقطع كيف يدرك المعروف، ومن قال: كما عرفني عرفته فقد أشار إلى العلم فرجع إلى المعلوم، والمعلوم يفارق الذات ومن فارق الذات كيف يدرك الذات، ومن قال: عرفته كما وصف نفسه فقد قنع بالخبر دون الأثر، ومن قال: عرفته على حدين فالمعروف شيء واحد لا يحيز ولا يتبعض.

ومن قال: لمعروف عرف نفسه فقد أقر بأن العارف في البين متكلف به؛ لأن المعروف لم يزل كان عارفًا بنفسه[3] وهكذا بين أن المعرفة الذوقية في حال الفقد

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٧-٣٨.

(٢) القشيري: الرسالة ج٨: ٥٨٤ ت د/عبد الحليم، والحلية ج١٠: ٢٩١-٢٩٢.

(٣) الحلاج: الطواسين: طاسين بستان العارفين ١٠٩-١١٢، ونفح الطيب للمقري ج٣: ١٤٨.

والفناء أو في حال الوجود، وهو أرقى ما يطلبه الفانون أو في حال العجز والجهل عن إدراكه وهو بداية الفقد لا توصل إلى حقيقة الذات، كما أن معرفة الشرع بالاسم أو بالخبر أو بتعريف الله لنفسه لا تقود إلى الكنه أيضًا، وكذلك معرفة النظر أو السير أو الصنع أو المعرفة البرهانية ذات الحدين كلها قاصرة عن الإدراك المطابقي.

وبالتالي فمعرفة الله على حقيقته ليس لها طول ولا عرض ولا تسكن في السماء ولا في الأرض ولا في الظواهر ولا في البواطن، وكل معرفة حسية أو عقلية أو قلبية دون كنه الذات وهي بائنة مع الديمومة وطرقها مسدودة[1] ولا تصل إلا إلى مدى محدود وكنه الله وراء المحدودية، وأظهر من أن تتعمقها القوى المُدْرِكَةُ.

وإنما بدأ الحلاج في تفنيد الإدراك الذوقي أولاً ليبين أنه يسبق الإدراك الحسي والعقلي في العجز، وأنه لا فرق بين إدراك وإدراك في القصور عن هذا المنزل، ويوافقه الغزالي على هذا قائلاً: أحرقت سبحات وجهه الكريم أجنحة الفهم وسَدَّت تعززًا وجلالاً مسالك الوهم فعاد البصر كليلاً والعقل عليلاً، ولم ينتهج إلى كنه الكبرياء سبيلاً، فسبحان من عزت معرفته لولا تعريفه، وتعذر على العقول تحديده وتكييفه[2].

فقد أغلق الغزالي والحلاج وطاش كبرى زاده والسهروردي وعماد الدين الأموي سبل المعارف الإنسانية عن إدراك الحقيقة، وفتحوا باباً واحدًا هو تعريف الحق لذاته على لسان الوحي، وحتى هذا التعريف فهو لمجرد اليقين بالوجود

---

(١) نفس المرجع السابق

(٢) أبو حامد: الإحياء ج١: ٩٠، وروضة الطالبين: ١٢٣، ومفتاح السعادة ج٣: ٤٩٥، وحياة القلوب للأموي هامش القوت ج٢: ٢، وعوارف المعارف: ٤٢.

والديمومة والوحدانية لا الإحاطة.

وأصر ابن عربي والجبائي على هذه الأفكار مبينين أن اختلاف الصور في الشهود البصيري كاختلاف صور المخلوقات كتعدد البراهين لن يدل إلا على وجود الحق، ولن يزيد العبد إلا تحيرًا لو أراد أن يقترب من تصور الحقيقة[1]، وكما ثبت هذا في الذات فإنه يثبت لكل ما يتعلق بها من صفات، يقول ذو النون المصري:

**وجل في الوصف عن كنه الصفات وعن ... مقال ذي الشك والإلحاد والعند**
**من لا يجازى بنعمى من فواضله ... ولم ينله بمدح وصف مجتهد**
**وكل فكرة مخلوق إذا اجتهدت ... بمدحه لم تنل إلا إلى الأبد[2]**

أي مهما تناولنا الحق بألسن مادحة، وحفرنا في عمق نفوسنا وفتشنا لنستخرج مكنون الأسرار ولطائف المعاني، ثم نقبنا في قواميس اللغة عن أرق الألفاظ وأبهاها وأقواها فإننا لن نفي الصفات حقها، والعجز عن إدراك كنه الذات والصفات صفة جميع المخلوقات من الإنسان وحتى الملائكة فقد عجزت الملائكة المقربون أن تحد أحسن الخالقين أو تكيف صفة رب العالمين[3] وهكذا يظل الموحدون والمقربون يتنعمون في عطاء الله وفي معارج الإثبات والتوحيد دون أن يرروموا منازل الحقيقة والكنه التي اختص الله بها، وأحب أن أقول عقب هذا إن الاعتراف والاعتقاد بالعجز عن إدراك الكنه لم يُولِّدْ في المسلمين شكًا وارتيابًا في وجود الذات المطلقة؛ لأن الصوفية وضعوا قواهم الإدراكية في مواضعها الصحيحة من حيث محدودية تلك القوى وقصورها، ولأنهم أيقنوا

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ١٢٠، ٣٥٣.
(٢) الحلية: ج٩: ٣٨٩.
(٣) نفسه ج١٠: ٢٩٢.

بوجود ذات أزلية أبدية يمكن أن يدركوا وجودها ويؤمنوا به.

وفي الوقت نفسه لا يستطيعون الوصول إلى كنهها لكونه فوق الطاقة والقدرة، فقد انتفى الريب والشك لإمكان التوفيق بين ذات يمكن الإيمان بها من وجه ونعجز عن تصور حقيقتها من وجه آخر، والشواهد الحسية والعقلية ناطقة بأنه ليس كل ما يعلم من طرف يدرك كله من جميع الأطراف، بل كثيرًا ما تتحقق المعرفة بشيء من ركن ما ونجهله من بقية الأركان.

وإذا كان يحدث هذا في العالم الذي نعيش فيه وفي الظواهر التي تقع تحت حواسنا أو ندركها بعقولنا فمن باب أولى يجب أن يكون هذا لتلكم الذات التي هي وراء العوالم وفوقها، كما نؤكد مع هذا على أن عدم إدراك الكنه للذات والصفات أمر اشترك فيه مع الصوفية أبو حنيفة من الفقهاء[1].

كما اشترك فيه الفارابي من الفلاسفة[2] وضرار بن عمرو وحفص الفرد من المتكلمين الجبريين[3]، وأقر الأشعري بأن الله موجود يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف إلا أن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص و لم يرد به سمع فنتوقف[4].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: ج١: ٨٢.

(٢)الفارابي: كتاب الجمع: ٢٨ والمدينة الفاضلة: ١٧-١٨ وتاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور: ١٤٠.

(٣) شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية: ٢٤-٢٥ والملل والنحل للشهرستاني ج١: ٨٢.

(٤) الشهرستاني في الملل والنحل ج١: ٩١ وحاشية البيجوري على الجوهرة: ٣٧.

## أسباب العجز عن إدراك الحقيقة الذاتية

ترجع أسباب امتناع إدراك العبد لحقيقة الذات الإلهية وصفاتها إلى أمور: منها ما يتصل بالله، ومنها ما يتصل بذواتنا المدركة، أما ما يتصل بذات الحق فإنها غنية صمدية يلجأ الخلائق إليها، ومن كان كذلك لا تدرك نعوته وصفاته كما رأى الكلاباذي[1]، وإنما كان كذلك لأن الكشف عن الحقيقة يجعل الذات الغنية في متناول تفكير الذات المحتاجة وإن كانت كذلك كانت في مستوى الذات المفكرة أو أدني منها، وبالتالي ينتفي غناها وعلوها عما سواها، ويرى الإمام على أن الله قريب في بعده بعيد في قربه[2].

وما دام كذلك فهو باطن خفي يجل عن الإدراك بحكم بعده الذاتي وظاهر واضح لا يدرك لقوة ظهوره بحكم غلبة نوره على عقولنا وسطوة قهره على مداركنا، وإطلاق صفاته على محدوديتنا، فإشراق نوره على السماوات والأرض وقوة حكمه فيهما تفوق طاقتنا الإدراكية كلها، وإن خضعت عقولنا وقلوبنا لظهور ذاته حاكمًا خالقًا فاعلاً واحدًا في هذا الكون وما فوقه وبعبارة أخرى فإن تمييز الباطن الخفي عسير وصعب، واستكناه الظاهر الشديد السطوع والظهور، أو تحديد الواضح القوي شديد وعسير فهو كالنور بدا وانتشر حتى خفي إدراكه على الحس، وحول عبارة الإمام دندن الغزالي [3] وطاش كبرى زاده بما لا يخرج عما قلناه، وينشد صاحب مفتاح السعادة فيقول:

**لقد ظهرت فما تخفى على أحد إلا على أكمه لا يعرف القمرا**

---

(١) التعرف: ١٣٣.

(٢) اللمع: ١٧٩.

(٣) الإحياء ج٤: ٢٧٦.

لقد بطنت فما أظهرت محتجبا  فكيف يُعْرَفُ من بالعزة استترا[1]

وبجانب هذا فالله سبحانه كما قام الدليل على ذلك ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا يقع في وجهة ولا يحد و لا يتحيز و«ليس كمثله شيء» وليست ذاته مفهوما ذهنيًّا كليًّا أو جزيئًا حتى ندرك حقيقته بالحس أو بالعقل.

أما بالنسبة إلى الدواعي التي تتصل بالذات المدركة: فإن العبد مسبوق والمسبوق لا يحيط بالسابق كما حدثنا الجنيد[2]، وتتسم المعرفة الإنسانية بأنها جزئية وقاصرة ولا تدرك إلا ما هو كيف، وفي جهة وما بيننا وبينه كمال اتصال أو كمال انقطاع أي مناسبة ما، ولقصورها فهي عاجزة عن إدراك أقل جزء يحدث في المستقبل أو يغيب عنها، وإذا كانت كذلك فكيف تصلح لإدراك حقيقة مكوِّن الأشياء الذي غابت عن رؤيتنا ذاته، وظهرت فينا أفعاله.

وإليه يشير الحلاج بقوله: صورة المعرفة عن الأفهام غائبة أمية، كيف عرفه؟ ولا كيف، وأين عرفه؟ ولا أين، كيف وصل؟ ولا وصل، وكيف انفصل؟ ولا فصل[3] مبينا بذلك أن معرفة العبد تحتاج إلى كيف وزمن ومناسبة اتصال أو انقطاع، يعني مناسبة اتصال تسمح لأحد طرفي الوصل أن يتحدث عن الطرف الآخر لما بينهما من صلة تحقق معرفة لكل من الجانبين بالطرف الآخر، أو مناسبة انقطاع تجعلنا نعرف الله بضد صفاتنا.

وإذا انتفى الكيف والزمن، وكمال الاتصال والانقطاع فقد انتفت المعرفة على الحقيقة، ومع أننا لا نعرف إلا بكيفيات وجهات ومناسبات، وهذه أمور منتفية بالنسبة إلى الله فإننا كذلك محددون ومنتهون وكسبيون، ولا تصح

(١) طاش كبرى: مفتاح السعادة ج٣: ٥٢٠.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ١٣٥.
(٣) الحلاج: الطواسين: طاسين بستان العارفين: ١٠٩- ١١٢.

المعـــرفة الإحاطـــية لمحدود قط ولا لمعدود ولا لمجهود ولا لمكدود[1] وبهذا أوقفنا الحـــلاج في كـــلماته القصار على عجز الإنسان وقصوره عن إدراك كنه الذات لكونـــه محـــدودًا والمحدود لا يدرك المطلق، معدودا والمعدود لا يدرك اللانهائي، صـــاحب كسب وجهد وكد وهي أمور لها غاية ونهاية فلا تدرك ما لا يتصف بالغائية والنهاية في ذاته، فلا عجب إذا قال الحلاج بعد ذلك إن المعرفة الحقيقية للذات وراء الوراء، وراء المدى، وراء الهمة، وراء الأسرار، وراء الأخبار، وراء الإدراك[2].

وأيضا فإن ابن عربي يبين أن العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هـــذه المعرفة بأمر آخر ويكون بين المعرفة الأولى والثانية مناسبة، وهذا لا يتأتي فيما بيننا وبين الذات الإلهية إذ ليس لنا علم متقدم بشيء فندرك به ذات الحق لما بينهما من المناسبة[3]، وإنما انعدم العلم السابق لانعدام المناسبة بين اللـــه والعالم، حتى نعلم منها علمًا سابقا، ولا مناسبة بالجنس أو الفصل أو الشخص بين اللـــه وبين العقل حتى يعلمه العقل بها.

ثم كيف يعلمه العقل وبرهانه الذي يستند إليه مصدره الحس أو الضرورة أو الـــتجربة وكـــلها مســـتمدة من المحسوس أو مستقاة منه أو مؤلفة من مقدمات استقرائية حسية، واللـــه سبحانه منـــزه عن كل ما يعتمد عليه العقل في براهينه ومقدماتـــه فمحال أن يدرك العقل كنه اللـــه لأن العقل لا يدرك إلا ما هو مادة أو متصـــل بهـــا، ولا بد من صلة بين المُدْرِك والشيء الذي يدركه حتى يمكن أن تتحقق بينهما نسبة الإدراك[4] على وجه حقيقي.

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) ابن عربي: الفتوحات ج١: ١١٨، ١١٩، ١٢١.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية: مادة اللـــه ج٤: ٣٥٠، ٣٢٠.

ثم إن مسألة اكتناه العقل للأشياء المادية غير مطلوبة، وليس العقل في حاجة إلا إلى الخواص والعوارض و لم يجعل الله للعقل افتقارًا إلى الحقائق الذاتية في معاشه أو معاده، وإذا كان كذلك مع الكائنات التي يعيش بينها فمن باب أولى يجب أن يكون حاله مع الله الذي هو غيب محجوب[1] كما يقول الشيخ محمد عبده، هذا ومع أن الحلاج وابن عربي قد خاضا في مسائل كثيرة وشققا الكلام تشقيقًا كبيرًا، إلا أنهما خدما المسألة خدمة جليلة، وقد أعانهما على ما قدما صلتهما بالفلسفة.

وذلك بعكس بقية الصوفية فإنهم اكتفوا في المسألة ببعض الأسباب الخاصة بالذات الإلهية والمتعلقة بالذات المدركة دون أن يكثروا من التفريعات وإن اختصوا الجانب الإلهي بمزيد بيان عن الجانب الإنساني لما لله من حق على العبد.

## أدلة استحالة إدراك الكنه

لا يخفى علينا صحة ما ذهب إليه الصوفية؛ لأن القرآن والحديث قد جاء كل منهما بما يفيد استحالة إدراك كنه الذات والصفات، أما الاستحالة الأولى فيقول فيها الحق سبحانه: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾[طه:١١٠] وقد أرجع القرطبي الهاء في به إلى الذات ثم قال: لا يحيط أحد به علمًا؛ لأن الإحاطة مشعرة بالحد والله يتعالى عن التحديد[2] ويوافقه عبد الله بن أحمد النسفي، ويرى ابن كثير وأبو السعود أن الخلق لا يطلعون على شيء من علم ذاته وصفاته من حيث اتصافه بصفات الكمال إلا بما أطلعهم عليه[3].

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد: ٤٨- ٥٣.

(٢) تفسير القرطبي: ٤٢٨٨ والنسفي ج٣: ٦٦.

(٣) تفسير ابن كثير ج١: ٤٥٧ ج٥: ٣١١ وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٥: ٢٦٠.

وبيَّن القشيري أن هذه هي طريقة السلف[1] كما هي طريقة الصوفية وفي هذه الاستحالة يقول رسول الله ﷺ: «**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا**» وفي رواية ابن عمر: «**تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله**» أما ابن عباس فيروي: «**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره**» وروى أبو هريرة: «**تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله**» وقد رواه أبو نعيم في الحلية بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب كما رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب وتعدد الروايات واجتماعها يكسبها قوة.

وقال الحافظ السخاوي في المقاصد: والمعنى صحيح[2]، وأما استحالة الإحاطة بالصفات فيقول الله فيها: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾[البقرة: ٢٥٥] ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ تُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ ﴾[يونس: ٣٩] ﴿ قَالَ أَكَذَّبْتُم بِـَٔايَـٰتِى وَلَمْ تُحِيطُواْ بِهَا عِلْمًا ﴾[النمل: ٨٤].

فالعلم الإنساني عاجز عن تصور الكنه الذاتي والصفاتي، ولا يحيط بجزئية كونية إلا عن طريق الكشف والعلم اللدني كما في قصة الهدهد مع سليمان (النمل ٢٢) وكما في قصة العبد الصالح في قصة موسى (الكهف ٦٨).

وبهذه الأدلة يبطل ادعاء فريد الدين العطار حين قال: العشق يدرك الله حتى إدراك ذاته[3] ولا ينبغي أن يحمل هذا على أنه يريد الإدراك الشهودي الذاتي كما لا يغنيه دفاع البعض عنه بأن قولته من غلبات الجذب لأن مثل هذه الأقوال تخالف صريح النص، والجذب إن خالف نصًّا فالحكم للنص ولا عبرة بالجذب، ثم إن قوله هذا شذوذ لجمهور المسلمين من الصوفية والفقهاء والفلاسفة

---

(١) القشيري: لطائف الإشارات ج٤: ١٥٠.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد: ٤٨.

(٣) د/عزام التصوف وفريد الدين العطار: ٧٦.

والمتكلمين ورجال الحديث والتفسير، وقد قال مرة بأن ذات الله: وراء الإدراك[1] ومن هنا فهو متناقض أشد التناقض.

## حكم الاستفهام عن الله

إذا كان الحق سبحانه لا تعرف ذاته ولا صفاته على وجه الحقيقة، فهل يجوز أن يسأل عن اللـــه بِلِمَ التي هل للعلة، أو هَلْ التي هي للوجود والأداتان هما الأصلان الصحيحان للبسائط ويصحبهما مَا هُوَ، ويسأل بالثلاثة عن المعقول اللطيف الذي لا يدرك بذاته ولكن بفعله، وهل يجوز أن يسأل عنه بِمَا التي هي للحقيقة، وفيها ضرب من التركيب أو كَيْفَ التي للحال والمركب خاصة، ويسأل بها عن المحسوس المدرك بذاته والكثيف.

لقد انقسم المسلمون حول عدم الجواز وصحته إلى فريقين:

**فريق الصوفية ويرى رجال الطريق** أنه لا يسأل عنه بما يفيد الماهية أو بالأدوات المستخدمة في السؤال عن المحسوسات، قيل ليحيى بن معاذ الرازي: أخبرني عن اللـــه ما هو؟ قال: إلـــه واحد، قال: أين هو؟ قال: بالمرصاد، قال: ليس عن هذا أسألك، قال يحيى: فذاك صفة المخلوق فأما صفة الخالق فقد أخبرتك[2] ويقول الغزالي: إن قلت أين فالمكان خلقه، وإن قلت: متى فالزمان إيجاده، وإن قلت: كيف فالمشابهة والكيف مفعوله، وإن قلت: كم فالمقدار والكمية بجعولة الأزل، والأبد مندرج تحت إحاطته[3].

وحجة هؤلاء كما تبدو من أقوالهم ناطقة بأن أدوات الاستفهام إما يسأل بها

---

(١) د/عزام التصوف وفريد الدين العطار: ٧٦.
(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء: ج١٠: ٦٠.
(٣) روضة الطالبين ضمن مجموع: ١٢٣.

عن الزمان أو المكان أو الأين والجهة أو الكم والمقدار وإما أن تتعلق بالبسائط أو بالمحسوسات، وكلها على هذا النحو لا يسأل بها عن اللـــه حسب وضعها للمحسوس أو اللطيف لأن ذاته سبحانه ليست مدركة لنا بذاتها حتى تشبه المحسوس الذي نحسه بذاته وليس فعل اللـــه كفعل اللطيف الذي يبدع الشيء من شيء، بل فعلـــه إبداع من لا شيء، فلا مشابهة بين اللـــه وبين المحسوسات أو اللطائف، وبالتالي يمتنع أن نسأل عن حقيقة اللـــه بما نسأل به عن حقائق الحس الكثيف أو اللطيف البسيط[1].

وأيضًا –فإن السؤال عن حقيقة اللـــه بالأدوات السابقة مستحيل شرعا لأننا لا نعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه فإذا سألنا لنثبت لـــه شيئًا أو نسأل عن جهة ثبوت شيءٍ فإننا نكون قد شبهناه بشيء واللـــه سبحانه يقول: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[الشورى:١١].

وإذا انتفى المثل فقد انتفى السؤال عنه سبحانه بما وكيف؛ لأنه لا يجاب عليهما إلا بتصور مثل وهو منتف على التحقيق، كما انتفى السؤال عن علة فعلـــه في قولـــه سبحانه: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[الأنبياء: ٢٣].

فلا علة لفعلـــه شرعًا حتى يسأل بِلِمَ، وقد قام الدليل كذلك على أن أفعال اللـــه لا تعلل، وأضاف الفلاسفة أن السؤال بِمَا يقتضي إجابة بالحد، والحد مركب من جنس وفصل، والتركيب بأي شكل يستحيل على اللـــه سبحانه، والسؤال **بكيف** يتطلب ذاتًا واجبة وكيفية زائدة على الذات واجبة أيضا؛ فيلزم وجود اثنين متصفين بوجوب الوجود، وهذا محال شرعًا وعقلاً، وكما هو واضح فإن الصوفية المعتدلين حينما يتحدثون في هذه المسائل يلزمون الإقلال في الكلام وعدم التفريع بخلاف الذين مزجوا بين التصوف والتفلسف فهم الذين يطيلون

(١) ابن عربي الفتوحات ج١: ١٢٠: ٢٥٢.

المواقف ويفرعون المسائل، فنلاحظ هذا بعد ذلك في بقية المسائل.

**وأما الفريق الثاني** فيرى رجاله من علماء الظاهر أنه يجوز أن يستفهم عن الله بالأدوات السابقة، مع ذكر الجواب المناسب مع ذاته سبحانه واستدلوا بسؤال فرعون لموسى حين قَالَ له: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[الشعراء: ٢٣] فأجاب موسى: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ إلى قوله: ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[الشعراء: ٢٤، ٢٨] فقد أجاب عن السؤال بما بدون إنكار للسؤال ورفض للجواب، وجوَّزنا السؤل بكيف لأنه ورد أن لله يدًا وعينًا ولأنه قَالَ: ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴾[الرحمن: ٣١] وهذه كيفيات، وجاز السؤال بلِمَ لأن الله يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فقد ذكر الله لام العلة والسبب في جواب سؤال تقديره: لِمَ خلقت الجن والأنس؟.

وابن عربي رغم أنه خاض في المسألة وصال وجال، إلا أنه إزاء هذا الاختلاف صرح أن التوقف أولى لعدم ورود الإذن بالخوض أو المنع من الشرع[1]، هذا ويمكن التوفيق بين وجهتي النظر الصوفية ورجال الظاهر إذا علمنا أن الوضع الاصطلاحي لبعض الأدوات متعدد، كَمَا مثلا فمنهم من وضعها للسؤال عن الماهية المركبة، ويقتضي هذا الوضع أن يكون جوابها مركبًا من جنس وفصل، ومنهم من يستعملها للسؤال في غير الماهية بل لمجرد العلم، ولا يقتضي جوابها حدًّا مركبًا بل يكون بالأثر، فما كل طائفة وضعتها بازاء ما وضعتها الأخرى، فوضع فريق ما لا يلزم الخصم الآخر طالما أنه متعدد.

وبالتالي فالجهة بين المانعين والمجوِّزين منفكة، فالأولون منعوا إذا كان السؤال عن الماهية في ما، أو إذا أريد به الحقائق الذاتية أو الكيفيات وما يشبه المحسوسات

---

(١) الفتوحات: ج١: ٢٥٣.

في غيرها، أو إذا كان السؤال متعلقًا بالعلة للأفعال، والمجوِّزون أباحوا الاستفهام إذا كـــان متعلقًا بآثار الذات الظاهرة أو الكيفيات للمخلوقات باعتبارها صادرة عن الله؛ ولذا كان الجواب من موسى بالأثر لا بالحقيقة.

## جواز العلم بالله ومعناه

بان لنا أنه يستحيل إدراك الحقيقة أو العلم بكنه الذات والصفات أو مجرد السؤال عن الحقيقة والكنه، ولكنا بعد هذا نعلم بلا شك أن اللـــه دعانا إلى معرفته والعلم به، وحثنا على السير والتفكر والتدبر؛ لنعرفه ونؤمن به حقًّا ويقينًا كما هو أجلى من الذكر وأعنى لكثرة ووضوح الآيات الدالة على ذَلكَ، فما حدود العلم به في ضوء استحالة الكنه بالعلم وطلب العلم؟ على هذا يجيبنا ذو النون المصري وأبو يعقوب النهرجوري بأن الذي اجتمع عليه أهل الحقائق أن اللـــه غير مفقود فيطلب، ولا ذو غاية فيدرك، وإنما الموجود عندنا معرفة وكشف علم بالأعمال[1].

والمعرفة أو الكشف لا يتعلقان بالتعمق النظري في ذات الله، وإنما يتعلقان بمعرفة وحدانية ذاته والوقوف على أحكامه وأوامره ونواهيه؛ ليقوم العبد بتنفيذ ما أمر ويجتنب ما نهى، وتلك المعرفة الخاصة بمطلق الوحدانية وإثباتها جائزة الوقوع عند الكلاباذي[2]، ومن هنا فإن ابن عربي يركز على أن العلم باللـــه جل شأنه يجب أن يرتبط وتعلق بإثبات الإلـــه الموجود الواحد، والبرهان المستعمل في هذا العلم هو البرهان الوجودي لا الكنهوي، أي لا نعرفه من جهة الدليل إلا على أنه موجود واجب الوجوب، وتجب لـــه الطاعة والعبادة، وهذا هو العلم الذي طلب منا[3].

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٣٧٣ وطبقات السلمي: ٩٢.

(٢) التعرف: ١٣٣.

(٣) الفتوحات ج١: ١٢٠، ١١٨، ٣٥٣.

وعلى هذا الرأي سار أبو عبد اللـــه الكتاني وأبو العباس الأشقر والضرير السلاوي، وأصل هذا ما ورد أن كفار قريش سألوا النبي ﷺ عن ربه من أي شيء وعن ذاته فكان الجواب بالدليل الثبوتي والمبين للأحدية وللصفات ولافتقار المخلوقات إليه فقال جل شأنه ردًّا عليهم: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾[الإخلاص:١/٤] وقال كل مؤمن: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد: ١٩] فإذا ادعى الأشاعرة أنهم علموا من الحق صفة نفسية ثبوتيه فهيهات أنى لهم بذلك[1]، وفوق أنه متعارض مع قول الأشعري إن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص مما يوقعهم في التناقض، فهو خارج عن حدود النصوص السالفة، كما أنه مختلف عما قالـــه الصوفية من السنيِّين والمتفلسفين حسبما رأينا.

## تنوع العمليات الاستدلالية وطبيعتها

تأكدنا في فصل المنهج من أن الصوفية استخدموا الحس والعقل والذوق والخبر كوسائل لكسب معارفهم، ونراهم هنا وهم يقيمون أدلتهم يستخدمون جميع الإمكانات المتاحة لديهم، فيعتمدون أولاً على المعرفة الشرعية باعتبارها تعريف الحق لذاته، ثم بعد ذلك يُسخِّرون قواهم الحسية والعقلية والقلبية في التأمل والتدبر طلبًا لليقين وزيادةً للإيمان كما يستبيحون التقليد لأربابه، ويجب العلم أن رجال الطريق لا يهدفون من وراء هذا التنوع في طرق الاستدلال لإثبات الحق أو الرد على الملحدين فقط، بل وتعشق الصوفية من وراء عملياتهم النظرية أن تشرق في قلوبهم لمعات من جماله، أو فيض من كماله، أو تجليات من جلالـــه على قدر ما يتحقق به الصوفي أثناء التأمل والتدبر.

وقد حولوا هذه الطرق إلى أنواع من العبادات النظرية القائمة على الغوص

---

(١) نفسه ج١: ٢٠٧.

في ثمار الاستدلال في مقدماته وأشكاله، حتى لتصبح أنواع الاستدلالات في باب العلم باللـــه أشبه بتعدد المقامات في باب التربية السلوكية للصوفي، أي أنه وهو يتأمل أو يتدبر أو يبرهن لا يفعل ذلك بعيدًا عن شعوره وعواطفه، إنما يفكر ويحس ويتذوق ويرقق عواطفه لتحصل لـــه الاستفادة في نفسه من وراء عمليته تلك، وإنما كان كذلك لأن غاية هؤلاء القوم هو طلب القرب على حد مذهب ذي النون المصري[1] أو العلم باللـــه علمًا يتحقق العبد فيه بهيبة الحق وسلطانه ويستولي جلالـــه سبحانه على قلب السالك فلا يرى نفسه بعيدًا عنه وعن وصله؛ فيزداد خشوعًا على خشوع، ويصل إلى مقام الوجل والخضوع اللذين يقطعانه عما سوى اللـــه سبحانه[2] وكأنهم يطلبون بهذا الزيادة المذكورة في قولـــه جل شأنه: ﴿ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[البقرة:٥٨] والتي سيقت في الآيات (النساء ١٧٣، الإسراء ١٠٩، مريم ٧٦، النور ٣٨، الشورى ٢٦،محمد ١٧).

والصوفية من هذه الجوانب مجتمعة قد اختلفوا عن المتكلمين سواء في تنوع الأدلة أم في طبيعتها: أما عن تنوع الأدلة فإن القوم قد ارتكزوا على السمع، ونشطت حواسهم وعقولهم وقلوبهم بدوافعه، بينما أعطى المعتزلة طريق العقل اهتمامًا أكثر، ثم ساوى الأشاعرة بين الشرع والعقل في البداية، ثم ارتفعت أسهم العقل مرة ثانية خاصة على أيدي المتأخرين، وأما عن طبيعة الاستدلال فإن الصوفية كما رأينا ربطوا بين العلميات النظرية والفوائد العرفانية النفسية والقلبية، على حين أقام المتكلمون أدلتهم في كل مجال من مجالات علم الكلام بلا استجابة عاطفية أو أصداء روحية أو غايات التحقق بالقرب والوصال.

ولم يطرأ على أذهانهم أن يحيلوا هذه العمليات إلى قربات نظرية، وإذا غاص

---

(١) طبقات السلمي: ١١.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب ج١: ٣١٢.

الصوفية في شعورهم أثناء التأمل والتدبر فراحوا يذرفون الدموع وتنتابهم الرعدة والغشية تحت قهر الجمال والجلال فإن المتكلمين كانوا يلقون بأدلتهم على سمع التلاميذ أو الخصوم في زهوٍ ومباهاة، ولم تحفر أدلتهم لها مكانًا في قلوبهم، ولم ترقّق نفوسهم ترقيقًا يربطها ويجليها ويقربها أو يرقيها.

وأحيانًا يرحل المتكلم عن الدنيا ولم تذرف عينه دمعة واحدة تـــأثرًا بما دلل وشقق، مع أنه قضى العمر وأفناه في مسائل إلهية، وبعبارة وجيزة جدًّا نبعت عملية الاستدلال الصوفي من إيمان بالله، ثم سارت في طرق متعددة لتضيف إلى صاحبها منافع إيمانية ومكاسب روحية مع شمولها لجميع الكيان الإنساني، أما عمليات الاستدلال عند المتكلمين فمع أن نفعها تعدى صاحبها لكونها ردت على خصوم أو دحضت شبها، إلا أن صاحبها لم يجن من ورائها ما جناه الصوفية من وراء تأملاتهم، بالإضافة على أنها كانت فكرية بحتة في الغالب الأعم ولم تتعطر بنسائم العاطفة أو رقة القلب.

## طـرق الأدلة

### أولا: التقليد في الأصول

لم يغلـق الصـوفية البـاب أمام الذين لا يستطيعون إدامة النظر ولا إقامة البـرهان، ولم يصلوا بعد إلى المعرفة الذوقية، بل فتحوا لهم نافذة التقليد وحكم القشـيري وابن عربي أنه قد انعقد الاجتماع من كل متشرع صحيح العقل على أن عقـائد العوام سليمة وأنهم مسلمون مع أنهم لم يطالعوا شيئًا من علم الكلام ولا عـرفوا مذاهب الخصوم وذلك إما لأن اللـه أبقاهم على صحة الفطرة وهو العلم بوجود اللـه تعالى أو لأنهم تلقنوا هذا من الوالد المتشرع أو من المربي الذي استقى ذلك من القرآن.

ومـن هـنا فهم من العلم باللـه وتنـزيهه على حكم المعرفة وعلى صحة وصواب ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل[1] وينبغي أن يُتركوا وما هم عليه ولا يستحثون على تعلم علم الجدل لأن صاحب الشرع صلوات اللـه وسلامه عليه لم يطالـب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلـك بإيمـان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني، وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحوالـه في تزكية إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه[2] بلا برهان، بـل بمجـرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق، فهؤلاء مؤمنون حقًا.

ورغم أن الغزالي رفض التقليد في العقائد الباطلة كمن يقلد أن الاستواء هو الاسـتقرار، ولم يستحسـنه حتى ولو كان مستقيمًا على السنة، إلا أنه أميل في النهاية إلى جواز التقليد للعامي، وخصوصًا إذا كان يقلد صاحب الشرع أو من

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٤٢.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ٦.

لـــه دراية بذلك[1]، قد خالف الأشعري في ذلك لاشتراط أبي الحسن النظر قبل الأيمان، وأود أن أنبه إلى أن الصوفية وإن أباحوا التقليد للعامي لكنهم كما قلنا في فصـــل بُني التصوف على العلم ألزموا الصوفي البحث في الأحكام والاجتهاد في الـــنظر لاعـــتقادهم أن الصوفية وهم خاصة فلا ينبغي لهم أن يركنوا إلى الطريق الأدنى أو طريق أهل العموم.

وقـــد وافقهـــم على تجويز التقليد للعامة كل من البيهقي والنووي والقرطبي وابـــن رشد والقاضي الزنجاني[2] مستدلين جميعًا بقول رسول الله ﷺ: «**أمرت أن أقـــاتل الناس حتى يقولوا لا إلـــه إلا الله**» ولو كان النظر واجبًا لجاز أن يقول مثلاً: «حتى ينظروا فيقولوا لا إلـــه إلا الله».

## ثانيا: طريق النقل

الحـــق أن النصوص القرآنية التي تحدثت عن الذات الإلهية وأحاديث رسول اللـــه ﷺ، قد غرست في صدور الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم عقيدة ثابـــتة بصورة تعجز عنها براهين العقل مجتمعة وبصورة انفعل بها الكيان الإنساني كلـــــه من قلب وعقل ونفس وروح وجوارح، وأغنتهم عن كثير من أساليب الجدل التي تشبه ما وقع فيه المسلمون يوم أن امتطوا جواد العقل الأعرج، ببلـــه الكســـيح الـــذي يعجـــز عن أن يحمل صاحبه ليرمي بسهم صائب في مجالات الألوهية، كما كان الإيمان عن طريق النقل ساخنًا دفع إلى العلم المتواصل والأدب الجـــم، واستطاع أن يسخِّر كل هذه الكينونة البشرية لخدمته والدفاع عنه بقوة وشجاعة نادرة لم تكن بالقطع لبراهين العقل في أي طور من أطوار الفلسفة ولا

---

(١) الغزالي: الإحياء ج١: ٢١: ٧٠.

(٢) ارجع إلى تفسير القرطبي: ٢٧٦٧، ٢٧٦٨ وإرشاد الساري ج١٠: ٤٠٥ –٤٠٦. وصحيح مسلم بشرح النووي ج١: ١٧٨.

من أطوار علم الكلام، ولقد استطاعت دولة العقيدة الإسلامية في شرخ شبابها أن تصرع إمبراطوريات العقل والأديان المحرَّفة، ولولا الفتن السياسية والفكرية لظل سهمها مصوبًا إلى صدور الأعداء، وما عاد عنها إلى نحور دعاتها ومعتنقيها، ويرجع الفضل في هذا الثبات وهذه الحرارة إلى الأسس العلمية وقوة الاقتناع وتنوع البراهين التي زخر بها القرآن وفاضت بها السنة، وإلى أنها خاطبت في الإنسان كل جانب فيه، وغني عن البيان أن الأدلة التي شيد القرآن عليها صرح العقيدة عملت في المسلمين يقينًا لم يحدثه الانبهار بالمعجزات المادية، فإن قوم موسى رأوا اليد والعصا وانفلاق البحر ومع ذلك عبدوا العجل، وقالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾[البقرة: ٥٥] وخرجوا عن حدود الأدب فقالوا: ﴿ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ ﴾[المائدة: ٢٤] كما خرج الحواريون حين قالوا: ﴿ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾[المائدة: ١١٢] بعدما شاهدوا إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

ولهذا نرى الصوفية رغم أنهم نشئوا في زحمة خلاف الفرق إلا أنهم ولّوْا وجوههم صوب الكتاب والسنة يستنجدون بهما، ويشكلون عقيدتهم تحت هذا النور الأبلج فارِّين من دياجير العقل وتخبطه وتفرقه حول المبادئ والمذاهب، ويطيلون التأمل والتدبر لآيات القرآن إلى حد أن يقول الداراني (٢١٥هـ): ربما أقمت في الآية الواحدة خمس ليال، ولولا أني أدع الفكر ما جزتها أبدًا، وربما جاءت الآية من القرآن تطير العقل، فسبحان الذي رده إليهم بعد[1] وأرباب التوحيد لا يوازنون بين المعرفة السمعية وبين غيرها من المعارف الإنسانية الكسبية أو الذوقية؛ لأن الله لا يُوزَنُ بينه وبين شيء ما ولا يقاس بغيره في ذاته أو صفاته أو كلامه، فتعريف الله لذاته ليس له نظير ولذا يسميه الجنيد تَعرُّفًا[2]،

(١) أبو نعيم: الحلية: ج٩: ٢٦٢.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ٦٤.

وهو فوق كل دليل وحجة بشرية على وجه الإطلاق كما ينشد الحلاج:

لم يسبق بيني وبين الحق تبايني ... ولا دليل ولا آيات برهان
هذا تجلي طلوع الحق نائرة ... قد أزهرت في تلألوئها بسلطان
كان الدليل منه به وله ... حقًّا وجدناه في تنزيل فرقان
هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي ... هذا توحيد توحيدي وإيماني
هذه عبارة أهل الانفراد به ... ذوي المعارف في سِرٍّ وإعلان
هذا وجود وجود الواجدين له ... بني التجانس أصحابي وخلاني[1]

وما دام الأمر كذلك فعلى كل من يقطع بأن القرآن كلام الله أن يأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا ميل؛ ففيه للعاقل غنية عظيمة ولصاحب الداء العضال دواء شفاء[2]، وعلَّل ابن عربي لِمَ أعلى الصوفية من شأن النقل على العقل؟ فبين: أن النقل جمع بين التنزيه والإثبات، والعقل فضل السلب على الثبوت وينشد قائلاً:

إن الإله الذي بالشرع تعرفه ... ليس الإله الذي بالفكر تدريه
العقل نزه والتحديد يأخذه ... والشرع ما بين تنزيه وتشبيه
الشرع أصدق ميزان يعرفنا ... والعقل في عمهٍ وَفِي تيه
إن العقول لتجري وهي قاصرة ... والشرع يظهره وقتًا ويخفيه[3]

وثمة أسباب رئيسية جعلت الصوفية يقدمون ويرفعون طريق السمع على غيره.

---

(١) من أشعار الحلاج ذيل الطواسين: ١٢٢، ١٢٣.
(٢) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٢٤، ج٢: ٢٣٠.
(٣) ديوان ابن عربي (بتصرف) ١٥٣، ١٥٤.

(١) منها أن الله أخبرنا أنه نزل القرآن وبين الآيات لنهتدي عليها فقال: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[آل عمران: ١٠٣] وليحسم بها الاختلاف (النحل: ٣٩) وليكمل بها نقصان العقل (آل عمران: ١١٨) وليثبت به اليقين في صدور المتدبرين ﴿ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ والقرآن هدى ورحمة وشفاء وبصائر ﴿ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[الأعراف:٢٠٣] وأمر الله النبي أن يقول: ﴿ قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى ﴾[الأنعام: ٥٧] ولذا استحاب الصوفية لهذا النداء فتحمسوا للنقل فوق كل سبيل .

(٢) ولما سأل جماعة رسول الله قائلين: يا محمد، أما تعلم أن مع الله إلهًا آخر؟ قال رسول الله: «**لا إله إلا الله بذلك بعثت وإلى ذلك أدعو**» وأنزل الله فيهم وفي قولهم: ﴿ قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُل لَّآ أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[ الأنعام: ١٩] وإنما كانت أكبر ؛ لأنها لا يقع فيها السهو ولا الخطأ كما يقع في شهادة غيره أو استدلاله، وهي أكبر في ذاتها لا بالنسبة إلى المقارنة بغيرها لما قلناه من استحالة الموازنة والمقارنة[١].

(٣) وأيضًا فالنقل تعريف بالله مباشر، والعارفون يحبون دائمًا ما يدلهم على الله مباشرة بلا مقدمات، وما يقذفهم في جنبات القدس بلا أدنى حجاب، وما داموا كذلك فلن يجدوا طريقًا أقصر وأدل من كلامه سبحانه أو كلام رسوله، ومن البديهيات أن كلام ذات ما خصوصًا إذا ما كان قصدها

---

(١) تفسير الطبري ج١٢: ٢٨٩ –٢٩٦ وتفسير القرطبي ٢٣٩٦.

التعريف عن نفسها، وإذا ما كانت هي ذات الحق أو ذات المعصوم فهو أوجب للاتباع وأحرى بالانصياع، وإذا تحمس الصوفية للنقل تبعًا لهذه العلة فإنهم قللوا من شأن النظر في الكون ومن شأن الدليل العقلي باعتبار كل ما سوى الله وكلامه غيرًا يحاول الصوفي التخلص منه ليحيا مع الله بعيدًا عن الغير والسوى، وعلاوة على أن العقل والنظر طريقان غير مباشرين فقد يُخطئان كما سبق في فصل المنهج.

(٤) ومن ناحية أخرى فإن القرآن والحديث امتدحا الذات الإلهية بصفات الجلال والكمال والجمال والعفو والرحمة والكرم والجود، وهذا بالطبع يحبب المعتقد في الإله الذي يدين به، والصوفية مغرمون بالحب والأنس والود والعطاء، ومتعشّقون للتحقق بما يتصف به الحق من صفات الخير والنور، فهم بلا شك من هذا الجانب يجدون مطلبهم في الله كما تحدث عنه القرآن لا كما تحدث عنه العقل الذي نفى الصفات أو فضل عبارات السلوب والذي يبدو حديثه عن الله جافًا لا يفي برغبات العارفين والعاشقين.

وقد أبرز هذه النقطة ابن عربي في قوله: لما جاء الخبر الإلهي بألسنة الشرائع بأنه سبحانه كذا وأنه كذا ومن أمور تناقض ظواهرها الأدلة العقلية أحببناه لهذه الصفات الثبوتية[1] وهذا هو السر في أن عبارات الصوفية في التمسك بالنقل فاضت رقة وفاحت روحية، وقدم الداراني تفاعلاً قلبيًا مع الآية، وزخر حديث الحلاج وشعره بالمصطلحات التي تفوح منها أشجان الرجال كالتحلي والإزهار والتلألؤ والوجود والتوحد والانفراد والوجد، فعندما تكون الذات العليا هي غاية السالك فإنه يتناول كلامها بنفس الشعور الذي يحسه نحوها.

---

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج٢: ٤٢٠.

## ثالثا: طريق النظر في الكون

إن المتأمل في كتاب الله يجد أن الله سبحانه ذكر لفظة نظر ومشتقاتها في (١٢٠) موضعًا، منها (٤٦) آية تدل على النظر العقلي، كما ذكر مادة سار في (٢٧) آية، منها ( ٢٠) آية حثت على السير بمعنى التعقل، بينما جاءت مادة فكر في (١٨) آية كلها تتحدث عن التفكر في الكون وفي الآيات القرآنية، هذا بالإضافة إلى الآيات التي دعت إلى التدبر والتبصر، وامتدحت أولي الألباب وأولي النهى.

والآيات التي أبرزت عظمة الله في الخلق والتصوير والإبداع والتقدير التي قصد بها إظهار عظمة الله وقدرته وأنه خالق قوي قادر، وأن هذه المخلوقات مردُّها إليه خلقًا وأمرًا ومصيرًا، كل هذه البينات قد أثار الله بها نظر الإنسان وعقله واستحثه على التعقل ليعرف خالقه، وليصرفه عن جموده وتقليده للآباء وعكوفه على الأصنام التي لا تملك من الأمر شيئًا ، ولا يخفى أن الله نوَّع الآيات لتتناسب مع تفاوت العقول، وسيجد كل واحد في الكون دلالة على الله من البدائي والراعي حتى عالم الآفاق والنفس (البقرة ٢٥٩، آل عمران ١٣٧، المائدة ٧٥، الأنعام ٤٦،الأعراف ١٨٥، يونس ١٠١ ، يوسف ١٠٩، النمل ٦٩، العنكبوت ٢٠، الروم ٩، ٤٢، ٥٠، فاطر ٤٤، غافر ٢١، محمد ١٠، عبس ٢٤،الطارق ٥، ٦)، ولكن العقول لن تعود بالمطلوب من النظر والسير حتى تمعن قدر طاقتها في التأمل، أما مجرد النظر فلا يثمر المطلوب من التوحيد والعبادة والإخلاص والإيمان بالرسل واليوم الآخر.

فلا عجب بعد هذا أن نرى الصوفية يهتمون بكل شيء يدور حولهم ويتأملونه تأملاً دقيقًا ليقودهم إلى وحدانية الله سبحانه معترفين أولا على لسان أحمد بن عاصم الأنطاكي أن الله ندب أولي الألباب للتدبر والاعتبار بما ظهر من شواهد آثار قدرته ليستدلوا به على ربوبيته وخالص توحيده ولطف صنعه

بأنـــه بارئ البرايا[1] وكم كان يدعو ذو النون ربه أن يجعلـــه من الذين تفكروا فاعتبروا، ونظروا فأبصروا، فلما هداه إليها صار يتأمل كل شيء، فما ترك صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طير ولا تنعم ظل ولا دوي ريح ولا قعقعـــة رعـــد إلا أصغى إليها ووجدها شاهدة بوحدانية اللـــه دالة على أنه ليس كمثلـــه شيء وأنه غالب لا يُغْلب وعالم لا يجهل، كما تأمل جميع مراحل خلقـــه منذ كان جنينًا حتى كشف الغطاء عنه، ونبه رجال الطريق جميعًا على أن عمليـــة الـــنظر يجب أن تشمل ثلاثة أمور: التأمل في الخلائق كيف خلقها، وفي المقادير كيف قدرها، وفي الأمور كيف دبرها[2]، وألمح أرباب التوحيد أن السير أو النظر لا يتحقق أصلاً ولا تؤتي ثماره إلا إذا صحبه توفيق اللـــه للعقل، ودلالته لـــــه عـــلى نفسه جل شأنه [3] من الناحية الإنسانية الداخلية، وتزيينه سبحانه للأشياء للعارفين من الناحية الخارجية في الآثار كما يقول يحيى بن معاذ الرازي: تضاحكت الأشياء إلى أولياء اللـــه العارفين بأفواه القدرة عن مليكهم، لما يرون من آثار صنعه فيها ويعاينون من بدائع خلقه معها، فلهم في كل شيء معتبر وعند كل شيء مدكر[4].

ويســـمى الجنـــيد هذا التدارك بشطريه تعريفًا[5]؛ لكون الحق قام فيه بإلهام العقـــل وتوفيقه، ولكونه تداركه باللطف فأسرع إلى النظر، ولأنه سبحانه جمَّل الأشـــياء أمـــام عـــين المتأمل، وأنطقها بأسرارها كي تخبر المتأمل عن خباياها وخفاياهـــا وكي تدلـــه على باريها، وقد قطع الصوفية في هذا الطريق النظري

---

(١) أبو نعيم في الحلية ج٩: ٢٩٤.
(٢) أبو نعيم في الحلية: ج٨ : ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٣.
(٣) نفسه ج٨ : ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٣.
(٤) نفسه ج١: ٥٤.
(٥) التعرف: ٦٤.

شـــوطًا كبيرًا، وكان للغزالي والجيلاني والسهروردي البغدادي جولات وتأملات على هذه الساحة.

ولكـــن لا ينـــبغي أن يفهم تأمل الصوفية على أنه طريق يوصل إلى الإثبات فقـــط، بـــل إنهـــم انطلقـــوا من نقطة الأمر الإلهي وفهموه على غير ما يفهمه المتكلمون، فراحوا في سياحتهم يتفكرون ويطيلون التفكير ويرون أنه عبادة نظرية بحتة في حد ذاته، ولعلـــه من أجلها روي أن تفكر ساعة خير من عبادة سنة.

إذا الـــتفكر العميق المثمر يعود بالفوائد والثمار في جزء من وقت بما لا تعود به العبادة إذا كان صاحبها ساهيًا في كثير من الأوقات، وأيضا فالتفكر لـــه تأثير عـــلى تصفية النفس وتهذيبها وصقلها؛ ولذا اختاروا لهذه العبادة العقلية المحراب المناســـب لهـــا في الخلوات والسياحات وجوف الليل؛ لأن هذه الأماكن وتلكم الأوقـــات أنســـب للـــنظر وأنقى للنفس وأبعد عن العوائق والشواغل الصارفة لســـبحات العقل أو الحاجبة لصعود الروح أثناء عمليات الاستغراق في التفكير، وكـــثيرًا مـــا عاد هذا الوضع على الصوفي بالمنفعة فدان قلبه وترقرقت مشاعره وذرفت عيناه، وأحيانا تنتابه حالة الغشية أو الصعق كما مر، ومن هنا يبدو أمام أعيننا جليًّا أن الصوفي كان يستخدم هذا المنهج لذاته ولرياضة نفسه أكثر مما كان يستخدمه للخصوم والإقناع والجدال، وتحقيقًا لهذا الجانب النظري فضَّل معروف الكـــرخي عبادة التفكر[1]، ورأي الداراني أنه يجب أن نعوِّد القلب التذكر كما نعـــود العين البكاء معه[2] ؛ لأنه عندما يتعود القلب هذا ينـــزجر ولا يعصي، ثم بعد ذلك ينتقل إلى التلذذ وحسن التدبر والترقي في التأمل حسبما يبين بشر بن الحارث[3].

---

(١) الحلية ج٨: ٣٦٥.

(٢) نفسه: ج٩: ٢٦٦، ٢٤٧ .

(٣) نفسه: ج٨: ٣٣٣.

ولم يدفعهم طريق التأمل إلى العبادة النظرية فحسب، بل قادهم إلى أن بارئ الكون هو المستحق للشكر والعبادة؛ فازدادت جوارحهم طاعة ورقابهم سجودًا وخشوعًا، بهذا تتضافر العبادة النظرية في التفكر مع العبادة العملية في الطاعات على قمع النفس وردها وترويضها؛ كي تنكشف الحجب وتزول العوارض وتمحى الغواشي وتتنزل العوائد الإلهية والمواهب الربانية مثلما هفت نفس ذي النون فقال داعيًا: واجعلني من عبادك الذين شهدت أبدانهم وغابت قلوبهم تجول في ملكوتك، وتستفكر في عجائب صنعك، ثم ترجع بفوائد معرفتك وعوائد إحسانك[1] وكأن الصوفية كانوا يبغون من وراء عمليات التأمل المصاحبة للاجتهاد في الطاعة أمورًا عرفانية تبدأ من الإيقان بالتوحيد ثم ترقي إلى التفريد عندما تسقط الأشياء وتمحي الآثار ولا يبقى في القلب حال الحضور إلا المؤثر وإلا الموجود الواحد، وعندما يهتف الصوفي إذا سمع صوتًا لبيك يا رب فاعلاً ومدبرًا ومحركًا لكل شيء، هنا يكون قد انتابته حالة الفناء عن الغير والسوي وحيا مع الله في البقاء السري النوراني، ثم ارتقى حتى أضحى يذوق الوجود نفسه، فيرى الله ربًا واحدًا ويري الأشياء عدمًا لذاتها موجودة بباريها.

## رابعًا: طريق العقل والبرهنة

إذا سألنا أنفسنا سؤالاً محدودًا على طريق النظر في الكون بالعقل وفي بداية حديثنا عن طريق العقل والبرهنة، فقلنا: هل معنى هذا أن الصوفية عقليون يجلون العقل كوسيلة من وسائل العلم بالله أكثر من بقية الطرق، أو أنهم شرعيون بصفة خاصة عندما يحبون التعرف على الله وعقليون بصفة عامة؛ لأن المعرفة بأي وسيلة لا تستغني عن العقل وإن تركت التعمق في البرهنة والمنطق؟ وبمعنى آخر: هل اقتربوا من المعتزلة فرفعوا العقل عن الشرع، أو اقتربوا من الأشاعرة فساووا بينهما، أم انفردوا بطريقة خاصة تحترم الشرع أولاً وأخيرًا، وترى أنه

(١) نفسه ج٩: ٣٣٣.

كاف في التعريف بالله وأنه يحث على استخدام العقل، فاستعمالهم له ليس من التقدير الذاتي للعقل ولكن من دعوة القرآن إلى احترامه، ثم هو استعمال بعيد عن التشقيق والأقيسة؟، وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الصوفية إزاءه فريقان:

**الفريق الأول**: ويمثل جمهور الصوفية وأكثريتهم، وأرباب هذا الفريق شرعيون أبدًا وعقليون بحدود ونسب.

أما أنهم شرعيون فقد سبق الحديث عن ذلك عند الكلام عن الطريق الثاني من طرق الاستدلال، وأما أنهم عقليون فيجب أن نتذكر ما قلناه عن العقل في فصل المنهج، ونضيف معه هنا أنهم حينما استخدموا العقل في الاستدلال على الله استخدموه على أنه الآلة التي تستطيع النظر والتأمل وتعي الفهم عن الله سبحانه، وأن الله خاطبنا في شرعه على أساس من العقل، ولولا هو ما كانت معرفة بالله، وما كان علم به أو تكليف يقع على العبد، أي أنهم أقروا بأن للعقل شكلاً من أشكال العلم على حد تعبير أحمد بن عاصم الأنطاكي[1] دون أن يصوغوا هذا الشكل في قوالب منطقية أو أقيسة عقلية، وإنما صاغوه في التحقق من الأخبار بالفهم ومن الأشياء بالتدبر[2] وهذا هو مسلك العقل العام وَالَّذِي يدور فِي فلك الخبر وتأمل الأثر، وبهذا الاعتبار فإننا لا نستطيع أن نستغني عنه لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل[3] كما يقول ذو النون المصري، وتلك إشارة صريحة إلى قيمة العقل في مهمتيه السالفتين، أما قيمته فيما يخص موضوع العلم بالله فإن الكلاباذي يقول: وأجمعوا-أي الصوفية- أنه لا يعرفه إلا ذو عقل؛ لأن العقل آلة للعبد يعرف بها ما عرف[4] فقد بان أن استعمال العقل عند

(١) الحلية: ج٩: ٢٨٧، ٢٨٩.
(٢) الحلية: ج٩: ٢٨٧، ٢٨٩.
(٣) نفسه: ج٩: ٣٤٤.
(٤) التعرف: ٦٥..

الـرجال مـن هذا الفريق قائم على دعوة الشرع لاستخدامه وفي حدود الفهم والتمييز والتدبر والتذكر والتمحيص والتفصيل، ولم ترد عن هؤلاء براهين عقلية في إثـبات الواجـب عـلى غرار ما قدمه المتكلمون،أو بحوث تتصل بالجوهرية والعرضية وغيرهما من البحوث ذات الطابع الكلامي الجدلي والتفريعي، وذلك هو طريق السلف حقًا.

**الفـريق الثاني**: ويتميز رجالـه بأنهم جمعوا بين الثقافة الدينية والصوفية وبين الـثقافة الفلسـفية، وأنهـم كرعوا من بحر الشريعة، وانتابتهم الغصة من أجاج الفلسـفات، وقد حاول أنصار هذا الاتجاه الإخلاص للشريعة فبذلوا جهدًا كبيرًا في الدفـاع عـنها، ولكنهم مع هذا لم يتخلصوا كلية من علائق الفكر وبراهينه ومسائل التفلسف وتفريعاتها، ومن أبرز هؤلاء أبو حامد الغزالي ومحيي الدين بن عـربي، أمـا أولهمـا فقد تخلص من التأثير الفلسفي شيئًا فشيئًا كما ذكرنا في المراحل الأربعة السابقة، ورغم أنه بدا في أثنائها متناقضًا، مرة ينصر الشرع على العقـل، ومرة يجمع بينهما، ثم انتهى أخيرا شرعيًا[1] بتأثير من التصوف إلا أنه لم يسلم نهائيًا من الخوض في المسائل الكلامية والبراهين العقلية حيث استخدم قياس التمثيل والاستقراء ودافع عنه[2]، كما ساق كثيرًا دليل الحدوث، ولم يتورع عن الحديـث فـي الجوهر والعرض ونفي التركيب والجسمية والجوهرية، وأيضًا لم يـتحفظ من ذكر أدلة الوجوب والإمكان وذكر المادة والصورة والصدور، وهي أمـور تعرض لها الفلاسفة مع أنه كان من أجرأ الذين حاربهم وأثبت تهافتهم[3]، وبجانـب هذا فإنه حول بعض الآيات القرآنية إلى أقيسة منطقية مثل ما فعل في

---

(١) انظـر الإحـياء ج١: ١٠٠ ورسـالة المضنون به: ١٤٢ ضمن مجموع، وانظر قانون التأويل: ٢٤٩ ضمن مجموع ٢٥٠.

(٢) معراج السالكين: ٢٢٧، ٢٢٨.

(٣) نفسه: ١٨٨.

قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ﴾[البقرة:٢٥٨] وقد صاغ منها الغزالي قياسًا اقترانيًّا فقال: الإله الحق يأتي بالشمس من المشرق، والإلهي قادر على ذلك فالإلهي هو الله وصاغ قياسًا استثنائيًّا من قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَٰفِلِينَ ﴾[الأنعام:٦٧] فقال: القمر أفل والإله ليس يأفل فالقمر ليس بإله كما نظم برهان التلازم[1] من قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء:٢٢] وأما ابن عربي فإن التناقض كان سمة ملازمة له في هذا الباب، حيث ذم علم الكلام واعتبره مشغلاً، ولربما تكون مسائله لخصوم مشكوك فيهم، أو لشبه وهمية ويحتمل أن تقع أو لا تقع، وأتباعه مهتمون بالجدل عن إصلاح أنفسهم[2]، وأحيانًا أخرى يمدح علم الكلام باعتباره ردًّا على مزاعم أو دحضًا لتهم أو إثباتا لحق[3] ونفس هذا التناقض يقع فيه عند حديثه عن البرهان، فمرة يرى أنه لا مانع من استخدامه لنرد به الشبهة القادحة في وجود الحق وتوحيده، ونثبت به أن المعقولات مرادة لله تعالى[4]، وآلة البرهان وهو العقل قد وصل إلى كثير من الأدلة على وجوب الحق سبحانه وأثبت بالنظر صدق الرسول، وكثيرا ما استعمل ابن عربي دليل الإمكان والوجوب الذي تميز به الفلاسفة[5]، ومع هذا ا لتقدير نراه طورًا آخر يقول: ونمنع من الفكر جملة واحدة؛ لأنه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق،

---

(١) القسطاس المستقيم ١٤-٤٠.
(٢) الفتوحات ج١: ٤٤، ٤٢٤.
(٣) فصوص الحكم ١٨ والفتوحات ج١: ٤٣..
(٤) الفتوحات ج١: ٢٠٤ —٢٠٥، ٤٠١.
(٥) الفتوحات ج١: ٢٠٤ —٢٠٥، ٤٠١.

فالاشتغال بالفكر حجاب، وأربابه لا يسلمون من الخطأ مهما انتسبوا إلى الفلاسفة أو المعتزلة، ويحلو له في هذا الطور أن يصف العقل بأنه فضولي مغرور، يزعم أنه حر في فكره وأدلته وهو مقلد للقوة المفكرة التي تصيب وتخطئ، وأشد ما وصم به ابن عربي العقل بأنه أعمى عن طريق الحق، فالأحرى به أن يقلد الله سبحانه في أدلته وبراهينه[1]، فقد رأينا كيف أن الغزالي ردد بعض المسائل الكلامية، وساق بعض البراهين العقلية في مؤلفات كتبها بعد أن أعلن عودته إلى السلفية، وهكذا لم يتخلص من تأثير المتكلمين والفلاسفة تخلصًا تامًّا، وكذلك ابن عربي الذي ذكر الموقف ونقيضه في مؤلف واحد.

## وقفات على طريقي النظر والتعقل

**أولا**: هناك مشاكلة حول النظر في الكون وحول الاستدلال العقلي أثارها ابن عربي وابن عباد، عندما بين الأول أن الله أجل من أن يدل عليه الكون لما في الكون من الاختلاف والتحول والفساد، فهو إذن بحسب تلك الحقيقة الذاتية التي هو عليها لا يدل إلا على مثله والله بخلاف ذلك، وتبعًا لهذا فإن ابن عربي يقول: واختلاف المظاهر يدل على اختلاف الظاهر[2] ويردد ابن عباد القول بأن هذا الكون لا يملك الوضوح الكافي الذي يقودنا إلى توحيد الله وإثبات صفاته[3]، واللذان هما فوق دلالات الكون وقدرات العقل، ومداركه المتعددة المختلفة، ويزول الإشكال إذا قلنا إن هذين الصوفيين قصدا أن الكون المتكثر والعقل ذا القوى الكثيرة لا يدلان على توحيد الذات بصفاتها، إلا إذا كان هناك تدارك من الله للعبد المتأمل وللعقل المفكر أو المستدل.

---

(١) نفسه ج٢: ٦٨٩، ج١: ٣٧٦، ج٢: ٣٨٣ والفصوص ١٤٨.

(٢) الفتوحات ج٢: ١٠٩- ٨٨، ٨٩.

(٣) شرح ابن عباد لمتن الحكم ج١: ٢٦.

وإذا حدث التدارك فإن الانتقال من تعقل الأشياء إلى الله أو من الدليل إلى المدلول لا يكون من ذات الموجودات ولا من العقل وإنما بالتدارك الذي هو منحة الله للناظر أو المستدل، وبالتالي فقد عقلنا الأشياء بالله واجتزنا كثرتها إلى الوحدانية به، فالرجوع من كل شيء وفي كل شيء إلى الله وما ثَمَّ إنسان يعرف في الحقيقة إلا به على حد أقوال أبي الحسين النوري[1]، ويهتم الجنيد وعلى بن الحسين بمسألة اللطف التي يلقيها الله في العقل ليعينه على الرحيل الكثير إلى الواحد أو من الشاهد إلى الغائب، بينما يشرحها الكلاباذي فيقول: إن الله يرى المتأملين آثار قدرته في الآفاق والأنفس ثم يحدث فيهم لطفًا تدلهم الأشياء به أن له صانعا وأنه كحل العقل بنور الوحدانية فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله بحكم اللطف أو التوفيق أو العناية الربانية، أو هو الذي عرفنا نفسه بنفسه ودلنا على معرفة نفسه بنفسه فقام شاهد المعرفة من المعرفة بعد تعريف المعرف بها، ولولا هذه الألطاف أو هذه المعرفة ما أدركته عقولنا[2] إذ كيف نحطم في أنفسنا قواها لنبقى قوة واحدة؟ أو كيف نوحد أنفسنا والحال أننا لا نعرف إلا بتعدد آلات الإدراك فيها؟ وكيف نتخطى الكثرة إلى الوحدة ونحن مثلها متكثرون ولا سفينة تنجينا من الأمواج المتلاطمة؟ فلولا أنه أخذ بأيدينا ما استطعنا أن نفلت من أنفسنا ولا من مادية العالم الذي نعيش بينه ونتشابه معه كثيرًا، والصوفية وهم يقرون اللطف هنا يسوقونه بمعنى التوفيق المصاحب للعمليات العقلية الكسبية دون أن يكون مقابلاً لها أو مرادفًا للذوق، وفي ذلك يقول الحق سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٥٧] ﴿ مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِ وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا

(١) انظر التعرف: ٦٤، ٦٦ وطبقات السلمي: ٣٩ .
(٢) التعرف: ٦٤-٦٦.

مُرْشِدًا ﴾ [الكهف:١٧].

**ثانيًا:** يتضح من كل ما قاله الصوفية في نقد العقل في فصل المنهج ومن هجومهم على علماء الكلام وتمسكهم بالشرع، ومما قالوه الآن عن عجز المخلوقات أن تدل على الله بذاتها، ومن تصريحاتهم بأن العقل لا يعرف الله بمفرده أنهم لا يركنون كثيرًا إلى غير الله معرفًا ودالاً على ذاته، وأنهم يشكون في قدرة العقل على أن يرتاد ساحات المطلق التي لا تتناهى، ويؤازرهم في ذلك بعض العلماء والباحثين كابن خلدون الذي نقد دليل الحدوث نقدًا شديدًا فقال: إن الحوادث في عالم الكائنات الإنسانية أو الحيوانية أو الطبيعة لا بد لها من سبب آخر حتى نرتقي إلى مسبب الأسباب، ولكن تلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف ويحار العقل في إدراكها وتعديدها بدون أن يحصرها أو يحيط بها، وربما انقطع عن العقل سلسلة من الأسباب أثناء ارتقائه إلى السبب الأول، فتزل قدمه ويصبح من الضالين والهالكين، فالعقل أبعد ما يكون عن أن توزن به أمور التوحيد واليوم الآخر وحقائق النبوة والصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، وإذا عجز العقل عن الارتقاء مع الأسباب الكونية الظاهرة إلَى المسبب الأول لعدم إحاطته، أو لخوف فوات حلقة من الحلقات أو لجهل تأثير سبب ما في مسببه فإنه أعجز عن تتبع ذلك داخل نفسه لجهل الإنسان بكل ما يجري في محيط شعوره، ولأن الأسباب تتلاحق بصورة لا يستطيع الواحد منا أن يتتبع تدفقها ولا أن يقف على تأثيراتها في بعضها، وعلى فرض تسليمنا بصحة التعقل فإنه أمر ذاتي، به ينحصر الشيء المُدْرَك في الذات الْمُدرِكة ضرورة أن الوجود عند كل مدرِك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها.

والأمر في نفسه بخلاف ذلك أي أن الله لا ينحصر في إدراك العبد ولا يجوز هذا، ومن هنا يهتف من جديد في آذان المتعقلين أنه إن سبح في بحر النظر والبحث عن المسببات وأسبابها وتأثيراتها واحدًا بعد واحد فأنا الضامن له ألا

يعـــود إلا بالخيـــبة وبالتالي فلا يصح الوثوق بما يزعمه الفكر من أنه قادر على الإحاطـــة بالموجودات وأسبابها والوقوف على سيرها والارتقاء منها إلى المبدع، ولنسفه رأيه في ذَلِكَ، ولنعد إِلَى الشارع لنكون لنا منه عقيدة تحصل بها السعادة في الدنـــيا والآخـــرة[1] وبجانب هذا يصرخ (إيرل أوف بلفور) أن المنطق القديم ومنهجه مليء بالأخطاء والقيود التي تقيد الفكر، والعلم الحديث كذلك بمناهجه وتجاربـــه لا يمكن أن نقيم بها البناء الكلي للعقيدة وهي سنادة ضعيفة لا تهيئ لنا عقـــيدة ســـليمة، فمن العبث إذن أن أظل حبيسًا لمقولتي: (هنا والآن أو المكان والزمان) دون أن أتعامل مع اللانهائي مباشرة وأستمد منه، وهو الذي يتميز بكل الصفات التي تثير الإعجاب والتقديس، ومما يرفع هذا العبث درجات حتى يقربه إلى حد الجنون أن كثيرًا من هذه المقولات ترتد إلى المادة، والمادة صماء غير عاقلة ولا تعترف بالقضايا البديهية، ومن أجل هذا كانت تجارة العقل في الميدان الفوق طـــبعي بضاعتها الفكرات الغامضة، ولغتها خشنة[2]، ومهما وصل العقل في هذا المـــيدان فإنه لا يصف اللـــه حق الوصف، ولذا قال فيليب حتى: إن اللـــه الذي ورد ذكره ونعته على لسان علماء الكلام مقطوع الصلة بالناس[3] فالصوفية في تقليلهم من شأن العقل في هذا المجال تساندهم الأدلة الشرعية كما تؤازرهم أقوال المدققين ممن ذكرنا.

**ثالـــثا:** ومـــع أن جمهورهم كما قلنا رفض الأقيسة والبراهين العقلية، إلا أنه جعـــل للعقل نصيبًا من العلم وجعلـــه صالحًا للفهم والتأمل في الكون والأخبار الإلهية حسبما بينا، وهذا يجعلهم متفقين مع القرطبي على جواز استخدام العقل في

---

(١) المقدمة: ٣٩٠- ٣٩٣.

(٢) حبفورد: بحث في الألوهية والفكر: ١٢، ٣٧، ١٠،٦٤، ١٦، ١٧، ٢٨، ٣٠ ،٣١، ٣٤، ٥٣ .

(٣) حتى: الإسلام منهج حياة: ١٥٤، ١٠٩٥-١٣٥.

الاستنباط والتدبر للتحصيل الذاتي أو للرد على المنكر أو لمحاججة الخصم، بشرط أن يركن صاحب الفهم أو المحاجج إلى النص، أو أن يرتكز على الشرع وأن تكون حجته مستمدة من الوحي وعن علم وبينة، لا عن رأي وتخمين، وأن يراد بها وجه الله وألا يغالي ويبالغ أو يصعب ويفرع. فإن كان كذلك وسلمت هذه الشروط هداه الله إلى الحجة المستقيمة[1]، وإنما تمنع المحاججة لأن إبراهيم حاج قومه (البقرة ٢٥٨)، (الأنعام ٧٤-٨٠).

وجادل نوح قومه كما جادل موسى فرعون وجادل النبيﷺ أهل الكتاب حتى كانت المباهلة المشهودة في سورة آل عمران (٦١) وتحاج أصحابه فيما بينهم يوم السقيفة كما تناظروا في حرب المرتدين ولكن كما نعلم حاج كل نبي بما أنزل الله عليه لا بعقله وأقيسته، وتناظر الصحابة ثم كان الفيصل في يوم السقيفة وفي حروب الردة هو النص لا الرأي كما هو مشهود ومعلوم.

**خامسا: طريق الكشف**

المتجه إلى العلم بالله إما أن يسلك الطريق العادي بفكره ونظره وسيره ويسمى مريدا، وإما أن يجذب فيعلم عن الله بمحض الفضل ابتداء فيسمى مرادًا، والأول هو طريق معظم السالكين، ويوصف بأن بداياته استدلالية عقلية كسبية ونهايته كشفية، ويطلق على البدايات علم اليقين وعلى النهايات عين اليقين، والمتتبع لأقوال الصوفية يدرك

**أولاً**: أن القوم تدرجوا من الكسب إلى الوهب ومن الجهد إلى الذوق، ومن المعرفة الأدني إلى المعرفة الأعلى، أي أنهم لم يتنكروا إلى طرق السير والنظر والتعقل والتعلم، وكل ما يدل على الله، وإنما اتخذوا السبل الإنسانية وسيلة للتعرف على الله سبحانه وطريقًا يقودهم إلى الوحدانية، وقد تعمدوا السير

(١)تفسير القرطبي: ١٠٩٤-١٠٩٥-١٣٥.

فيها لتستضيء القلوب بعد ذلك بنور المعرفة الإلهية، ووقتها ستستريح أدوات الإدراك الأدنى على حد ما يذهب إلى ذلك الداراني والأنطاكي[1]، وقد أفصح ابن أبي الحواري عن تلك الخطة الصوفية فقال يخاطب العلم الكسبي: كنت أطلبك لأهتدي بك إلى ربي فلما اهتديت بك إلى ربي استغنيت عنك ولا يستهين هذا الصوفي بوسيلة العلم بل يمتدحها قائلاً: نعم الدليل كنت لي على ربي، ولكن لما ظفرت بالمدلول كان الاشتغال بالدليل محال[2]. كما يعلم.

**ثانيًا:** أنهم حكموا بتفاوت المعرفة، فسمى الجنيد المعرفة الكسبية بالأدنى والمعرفة الذوقية بالأعلى، والأدنى لعامة المؤمنين، ويصلون فيها إلى الإقرار بالتوحيد ونفي الشريك، ويعلمون أن الله مطلع عليهم قادر مستحق للألوهية، وفيها يستغرق الوجود في العلم ويهتدي الراحلون إليه بأنوار التوجه، أما الأعلى فهي لخاصة الأولياء ، وبها ينال الطالب يقينًا مستكنًّا في القلب، وفيها يستغرق العلم في الوجود فيشاهد العبد ربه بوجوده به وحضوره معه، ويأتيهم العلم بالله من أنوار تلك المواجهة، وإلى هذا ذهب ذو النون والبسطامي والجنيد ومحمد بن صالح التيمي وعلى بن الحسن والقشيري وابن عطاء الله[3]، ولكن يجب أن يفهم هذا التفاوت على أنه بالنسبة لأدوات الإدراك لا لموضوع الإدراك الذي هو الحق سبحانه فهي مختلفة ومتعددة وأما المعروف بها فواحد[4] كما يقول الجنيد، وبذا اتحدت موضوعًا واختلفت قدرة ووصولاً، وكذلك يجب أن نعلم أن الاختلاف والتفاوت بالنسبة للطرق الإنسانية التي يحصلها السالكون بجهدهم

---

(١) الحلية ج٩: ٢٦٢، ٢٨١.

(٢) نفسه ج١٠: ٦،٧.

(٣) نفسه ج١ ٣٥٧ – ٣٥٨، ٢٧٥، ٢٦٦، ١٤٣- ١٤٤، الرسالة القشيرية ج٢: ٥٨٥ ط وت د/ عبد الحليم. ابن عطاء في الحكم شرح ابن عباد ج١: ٢٦.

(٤) الحلية ج١: ٣٥٧.

والتي تحتاج إلى بذل وعناء، فهي التي تنتابها القوة والضعف والصحوَ والغيم والكمال والقصور، أما بالنسبة إلى الطريق الذي يرجع إلي الله كالشرع فإنه لا تفاوت فيه بالنسبة إلَى نفسه، ولا بالنسبة إلى غيره إذ لا يضاهي كلامٌ كلام الحق بجهد العبد وكلامه، فلا مشابهة ولا مشاكلة ولا قياس، وتعريفه سبحانه لنفسه بنفسه في القرآن أو السنة لا ينتابه الخطأ فهو أدق وأحكم، وهو فوق أعلى المعارف الإنسانية وأعظمها كالبصيرة؛ لأن القلب تنتابه الوساوس والهواجس وخواطر النفس وغيرها مما وجهناه إلى البصيرة في نقدنا لها. أما كتاب الله فهم المحكم والحق الذي لا ريب فيه ولا سهو ولا شك، وبهذا أقر الصوفية وآمنوا أنه فوق كل معرفة إنسانية.

## تصور الانتقال على طريق الكشف

بعد أن احترم الصوفية الكسب وجعلوه بداية للذوق، وبعد أن حكموا بالتفاوت في وسائل وطرق المعارف الإنسانية أرادوا أن يرسموا الطريق إلى الانتقال من الدرجات الأدنى في المعرفة إلى الدرجة العظمى وأن يتصوروه تصورًا يدنيه من فهم المريدين ومن فهم كل طالب أو خصم، ويظهر عمليات التنقل في صورة مقبولة وممكنة الوقوع.

وكما رسم العقليون درجات منطقية للوصول إلى النتائج المطلوبة في المسائل الإلهية رسم الذوقيون تصورًا للانتقال من الكسب إلى الذوق ومن الجهد إلى الوهب، ومن المعارف الإنسانية إلى المعارف الربانية منطلقين في هذا التصور إما من الخضوع للشرع والعمل والمجاهدة على هديه كما يقول ذو النون المصري: المؤمن إذا آمن بالله واستحكم إيمانه خاف الله، فإذا خاف الله تولدت من الخوف هيبة الله، فإذا سكنت درجة الرجاء تولدت من الرجاء المحبة، فإذا استحكمت معاني المحبة في قلبه سكن بعدها درجة الشوق، فإذا اشتاق أداه الشوق إلى الأنس بالله، فإذا أنس بالله اطمأن إلى الله فإذا اطمأن إلى الله

كان ليلـــه في نعيم ونهاره في نعيم، وسره في نعيم وعلانيته في نعيم[1].

وقـــد يـــبدأ السالكون من الإقرار بالذنب ومداومة الحزن والدأب على لذة الجـــوع والســـكن في حظائر الورع، وغلق أبواب الشهوات، واستعذاب مذلة النفوس لكي يظفروا بعد ذلك بالصفاء والنقاء النفسيين، وبعدها يحلون ساحات المعرفة، ويرتعون بدار الجلال وتتفتق لهم غواشي جفون القلوب فإذا كانوا كذلك طـــاروا عـــلى أجـــنحة الملائكة إلى رحبات الملكوت والجبروت فنظروا بأبصار القلـــوب إلى عز الجلال وإلى عظيم الملكوت، فرجعت القلوب إلى الصدور على الثـــبات بمعـــرفة توحيدك فلا إلـــه إلا أنت[2] وإما أن ينطلق الصوفي في تصوره لـــرحلة العروج إلى المعرفة المباشرة باللـــه من نقطة التأمل والتفكر والاستغراق فـــيهما فيناجي بما ناجى به ذو النون قائلاً: اللهم اجعلنا من الذين رتعوا في زهرة ربـــيع الفهـــم حتى تسامت أسنية الفكرة فوق سمو السمو حتى تسامى بهم مسام العلويـــين براحات القلوب ومستنبطات عيون الغيوب بطول استغفار الوجوه في محاريـــب قـــدس رهبانية الخاشعين، حتى لاذت أبصار القلوب بجواهر السماء، وعبرت أفنية النواحين من مصاف الكروبيين ومجالسة الروحانيين. فتوهموا أن قد قرب احتراق بالقلوب عند إرسال الفكرة في مواقع الأحزان بين يديك ويقول في عـــبارة أخـــرى: إن للـــه عبادا أبصروا فنظروا. فلما نظروا عقلوا، فلما عقلوا عـــلموا، فـــلما علموا عملوا، فلما عملوا انتفعوا، رفع الحجاب فيما بينهم وبينه فـــنظروا بأبصار قلوبهم إلى ما ذخر لهم من خفي محجوب الغيوب، فقطعوا كل محجوب وكان هو المنى والمطلوب[3].

---

(١) الحلية ج٩: ٣٥٩- ٣٦٠، ٣٨٣.

(٢) الحلية ج٩: ٣٥٩- ٣٦٠، ٣٨٣.

(٣) نفسه ج٩: ٣٥٨، ٣٧٢.

تلك هي التصورات التي رسمها ذو النون والتي صاغ مثلها صوفي آخر هو أبو عبد الله محمد بن سعيد القرشي[1] تبدو كما نرى متنوعة الاتجاهات، مرة تبدأ من الإيمان والعمل بالشرع، ومرة تبدأ من المجاهدة النفسية والرياضة، وأخرى تبدأ من الفكر والفهم.

وأحب أن أقول بعد ذلك إن صور الانتقال هذه لا تمثل تحولاً من الشك إلى اليقين أو من الكفر إلى الهدى وإنما هي دائرة في إطار الهداية، وفي تصور الانتقال من الإيمان البصيري، من إيمان يقوم على الدليل والبيان إلى إيمان البرهان والعيان، من الإثبات إلى المشاهدة، من النظر في الكثير إلى البقاء مع أسرار الواحد سبحانه وتعالى، بعد أن بان أربابها عن الأوصاف، وخرجوا من ظلمات الطبائع، وفارقوا العلوم المردودة والرسوم المحدودة، ونادوا على حكم العقول أن سلام عليكم طبتم، واطلعوا على غوامض الوحي ولطيف الحكم، وكان الحق لسانهم وبصرهم وسمعهم وأيديهم وقلوبهم، وقد قهر كل موجود فيهم، وغمر كل محدود، وأفنى كل معهود، فلم يعترضهم بعد ذلك شك في ظهوره وحققهم به فلم يطلبوا الإدراك في تحصيله، وأيضا فإن هذا العروج مهما بدا مقبولاً، وهذه التصورات مهما دلت الغير على إمكان وقوع المعرفة اللدنية لأربابها فإنها لا تمثل إلا وجهة نظر أصحابها وإلا حالهم ومذاقهم فقط. بمعنى أنها وصف ذاتي شخصي قد لا يتسنى لغير ذائقها أن يتبع نفس هذا الخط ليصل إلى المعرفة المباشرة بالله، وقد لا تعمم كما تعمم المراحل العقلية، ولا يتمكن كل صوفي من تطبيقها على نفسه كما يتمكن غالبية العقلاء من تطبيق مراحل البرهان ؛ ليصلوا على النتائج المطلوبة.

وقد بان لنا مع هذا أن كل اتجاه نبع منه التصور سواء كان شرعيًّا أو فكريًّا

---

(١) نفسه ج١٠، ٣٣٧، ٣٣٨.

أو نفسيًا بالمجاهدة لم يخل من العمل والعبادة والطاعة والإخلاص والخشوع والمذلة، كما ظهر أن هذه المعرفة هي معرفة الاستغراق والاستيلاء وهي معرفة الأحوال لا الأقوال، ومعرفة التحير والدهشة لما يبدو من أنوار الحق وأسراره، وقد لا تستطيع اللغة أو الألفاظ أن تفي بما يشاهده العبد من اليقين في لحظات الحضور والقرب على عكس البراهين العقلية فلها لغتها ومنطقها. وليس لمعرفة القلب الناشئة من مواهب الحق نهاية وغاية تقف عندها؛ لتوالي عطاء الله بخلاف المعرفة العقلية فلها نتيجة يسلم بها العقل ولا يستطيع تجاوزها، وهي نوع من المعارف اليقينية التي تهب لصاحبها ثباتًا ويقينًا لا ينقصه شيء ما، كهذا اليقين الذي أخبر النبي أنّ أبا بكر فضل به الصحابة. وكهذا الذي جعل عمر يقف في بعض المواقف مطمئنًا يجابه برأيه كثيرًا من المسلمين وينفرد به ؛حتى ينزل الوحي مؤيدًا له، وقد وصلت هذه المواقف اليقينية إلى سبعة عشر موضعًا كما ساقها ابن حجر[1]، ولو لم يكن الموقف شهودًا بصيريًا لا يكذب لاهتز عمر أمام مخالفات الصحابة وأجلائهم له وما نزل الوحي بما شاهد من أمر احتجاب نساء النبي، وأسرى بدر، وتحريم الخمر، وعدم الصلاة على المنافقين، وعدم الاستغفار لهم، ودفاعه عن عائشة وغيرها.

وقولوا لي أي استنباط أو برهان عقلي كان يمكن أن يجعل عمر على هذه القوة والجرأة ؛ حتى أمام رسول الله صلوات الله عليه ومع مخالفته له قبل الفصل في الموقف ثم أي استنباط يجعله ينتهك حرمة زوجته وهي صائمة والتشريع وقتها يحرم وطء الزوجة بعد نومها في ليل رمضان لو لم يكن برهان البصيرة قد شاهد التخفيف فدعا صاحبه إلى فعل ما فعل؛ لينزل البيان القرآني مبيحًا لفعل عمر الذي ارتكبه بحكم العيان البصيري فيحق التخفيف على الأمة؛ ولعل الدليل الذي يجوز للصوفية هذا التنقل في مقام الاستدلال على الله من

(١) ابن حجر: الصواعق المحرقة: ٥٩.

الكسب إلى الوهب هو ما حدث على لسان سيدنا إبراهيم مع قومه والذي جاء في سورة الأنعام من الآية [٧٦ – ٧٩] وفيه انتقل نبي الله إبراهيم من النظر والبرهنة إلى الله وأعلن قطع المحاجة فقال: ﴿ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ﴾ وذلك بعدما أفرد الحق بالتوجه فقال: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ ولما وقف ابن عباس عند هذه الآيات علق عليها قائلاً: علم إبراهيم أن له ربًّا خالقًا. فلما عرفه الله- عز وجل- بنفسه ازداد معرفة، ويقول: وكذلك المؤمن يعرف الله عز وجل بنفسه ازداد معرفة، ويقول: وكذلك المؤمن يعرف الله عز وجل ويستدل عليه بقلبه فإذا عرفه ازداد نورًا على نور[1] والمراد بقوله استدل عليه بقلبه هو العقل؛ حيث استخدم كلمة القلب مكان العقل كما هو متبع أحيانًا.

وإلى مثل عبارات ابن عباس نطق القشيري بشيء من الترقيق والتلطيف في اللفظ والعبارة، ويقول ابن كثير مفسرًا ما حدث لنبي الله إبراهيم: إن الله كشف له عن بصره حتى رأى عيانًا،أو كشف له عن بصيرته حتى شاهده بفؤاده وعرفه وكان من الموقنين. فلما أخلص إبراهيم لله الدين وأفرده بَصَّرَهُ وهداه إلى الحجة الأقوى[2] ويؤكد النسفي على أن الله جمع له الإيقان بيانًا والإيقان عيانًا[3] وهذا كله يجعل الصوفية بمسالكهم في الاستدلال على الله وتنقلهم من التعقل إلى التبصر الذوقي فوق القاعدين عند مرحلة التأمل فقط.

---

(١) تفسير الطبري: ٢٤٦١.

(٢) تفسير ابن كثير ج٣: ٢٨٢ – ٢٨٧.

(٣) تفسيرالنسفي ج٢: ١٩.

## التأثير الصوفي في المتكلمين

ليس من العجيب أن نقول: إن الصوفية بعروجهم من التعقل إلى البصيرة وباهتمامهم بالذوق إن الإدراك لا يمكنه أن يحقق لنفسه معرفة إلا إذا تداركه الله قد أثروا بلا أدنى ريب في أبرز الفقر وأكثرها تمسكًا بالعقل **كالمعتزلة**، وقد تركت نظرية المعرفة العامة وأقوالهم في المعرفة الإلهية عن طريق القلب بصفة خاصة آثارها على أفكار المعتزلة وجعلتهم يتأرجحون بين العقل والقلب وأفقدهم كثيرًا من الثقة التي كانوا يدلونها للعقل، **وقد مر هذا التأثير في المعتزلة بمرحلتين:**

**الأولى:** استثنى فيها رجال الاعتزال طبيعة تحصيل المعارف وكسبها من أفعال العباد، وفي هذا قال الجاحظ: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وجعلها ثمامة بن أشرس النميري المعتزلي فعلاً لا فاعل له كسائر المولدات. فإذا قال المعتزلة هذا وهم يعتقدون أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية فقد جعلوا عملية التوجه وتحصيل المعلومات خارجة عن اختيار العبد، وأسندها الجاحظ إلى الضرورة نسبها وابن أشرس إلى المولدات التي تقع بلا حرية للعبد فيها، وهذا بعينه ما قاله الصوفية في باب المعرفة أو العلم المطلق، ولو أن المعتزلة وقفوا عند هذا لقلنا: إنهم يبحثون فكرة لا تتصل بالذوق بقدر ما تتصل بطبيعة الإدراك ولكنه انتقلوا إلى **المرحلة الثانية** التي اقتربوا من أقوال الصوفية في المعرفة القلبية؛ حيث يقرر بشر بن المعتمر ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي أن لله لطفًا يمنحه للعبد فيؤمن ويستغني به عن الجهد والتعب، ويصر بشر على أن إيمان اللطف أعلى وأرقى من إيمان الكسب والتعقل كما يقول الصوفية تمامًا. بينما يرى الجبائي أن إيمان الجهد أرقى؛ لما قام به العبد من كسب يستحق عليه الثواب، ويكفينا لإثبات التأثير أن يعترف باللطف واحد كالجبائي العقلاني[1].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ، ٦٩، ٦٤،٧١ ،٧٧.

ولقد تعدى تأثير الصوفية في المتكلمين ليشمل مع المعتزلة **فرقة الجبرين** إذ اعترف الحسين بن محمد النجار بأن في القلب قوة للمعرفة، وسمَّاها ضرار بن عمرو، وحفص الفرد بالحاسة السادسة وإن قصراها على رؤية الآخرة، وأطلق **الأشعري** عليها الإدراك وراء العلم، ووافق الجبرين على أن العبد يدرك بها في الآخرة من ناحية ولكنه لا يحيل وقوع الإدراك بها في الدنيا، وهذا هو ما قاله الصوفية وما كان له الأثر الواضح على تفكير الفرق الثلاثة من المعتزلة والجبرية والأشاعرة.

obeikandl.com

obeikandl.com

# الفصل الثالث

## الإيمان والتوحيد

### ما هو الإيمان؟

علينا أن نبين موقف الصوفية من هذا الصراع الدائر حول تعريف الإيمان وزيادته ونقصانه، فنرى **أولاً**: أن القوم أخذوا بوجهة النظر الجامعة للقلب واللسان والعمل أثناء تعريفهم للإيمان، ولا غرو فهم أرباب قلوب ويقين. وللقلب عندهم عناية خاصة واهتمام بالغ لكونه محلاً للواردات ومجمعًا لأرقى المعارف ومستودعًا للأسرار، وهم أرباب ظاهر يحلفون بالذكر والتلاوة والمناجاة والدعاء وغيرها من النسك التي يقوم بها اللسان.

وبجانب هذين فالمجاهدة بالطاعات والأعمال الصالحة والمكابدات سبيل التصفية وعماد التنقية فهم من هنا أصحاب جد في العمل، وطبقًا للجوانب الثلاثة وأهميتها فقد نادى الصوفية أن يكون الإيمان الشرعي والمقبول شاملاً لها، وجاء ذلك صراحة في آراء شقيق البلخي كقوله في إحدى وصاياه أن توحد الله بقلبك ولسانك وسعيك وعندما تحدث عن ثلاثة أشياء لابد للعبد منها ليدخله الله الجنة جعل **أولها**: أن توحِّد الله بقلبك ولسانك وعملك[1].

**وثانيها**: الإخلاص.

**وثالثها** :الرضا.

ورفض أحمد بن عاصم معرفة التصديق وحدها أو معرفة اللسان فقط فقال: أشتهي ألا أموت حتى أعرفه معرفة العارفين الذين يستحيونه لا معرفة التصديق

---

(١) حلية الأولياء ح١٠: ٤٦، ح٠: ٦٣.

ويقول: ليس المعرفة الإقرار به ولكن المعرفة التي إذا عرفت استحييت[1] فقد نفى المعرفة أو الإيمان بالله المقصور على التصديق أو على النطق ودعا إلى الإيمان الجامع لمعاني الاستحياء واليقين والخوف والرجاء والشكر كما ذكر في نصوص أخرى.

وأكد سعيد بن يزيد المعروف بأبي عبد الله الساجي على التلازم بين المعرفة بالله والقيام بأداء الحق وإخلاص العمل لله والتمسك بالسنة وأكل الحلال وصرَّح أن الخمسة مترتبة فيما بينها ترتيبًا ضروريًّا لو أنفكت واحدة منها لانفكت المعرفة بأجمعها[2].

واشترط سيدي عبد القادر الجيلاني أن يكون التوحيد باب الدار وداخل الدار وأن نذل أنفسنا لله ولقدره وفعله ونطأطئ رءوس ظواهرنا وبواطننا له[3] وباب الدار هو اللسان وداخلها هو القلب وما بعد ذلك أعمال وأخلاق، وبهذا ربطوا في الإيمان بين التصديق والإقرار والعمل ربطًا محكمًا لا يجوز انفكاكه مبينين أن هذه الثلاثة هي حد التعريف وجماع العقيدة وعناصر المعرفة والجوانب التي يجب أن يشتمل عليها إيمان العارفين الذي هو مطلب القوم؛ حيث إن غايتهم من وراء سلوكهم أن يحصلوا على إيمان النجاة أو إيمان الأسرار والعرفان وتلك الأمنية لا تتحقق إلا بالحصول على الثلاثة، وليست الغاية عندهم مجرد الإيمان الأسمى الذي يمحو عنهم كلمة الكفر فقط.

وكما نرى فقد استخدموا لأنفسهم كلمة المعرفة أو كلمة التوحيد الدالتين على الإيمان ولم يخوضوا في تفصيلات وتعميقات عقلية ولم يتجاوزوا حدود

---

(١) حلية الأولياء ج٩: ٢٨٢، ٢٨٩.

(٢) حلية الأولياء ج١: ٣١٠.

(٣) الفتح الرباني ٥، ٦.

الألفـــاظ حسبما نشم رائحة ذلك بجلاء، وإلى وجهة الصوفية في تعريف الإيمان ذهب ابن حزم[1].

وبأدنى تأمل نعلم يقينًا أن النصوص الدينية إذا سيقت مجتمعة ونظر إليها من جمـــيع أطـــرافها لا من طرف دون طرف وجدنا أنها تدل على أن الإيمان شامل للثلاثة التي نادى بها الصوفية، أما أنه عقد باطني فلأن اللـــه يقول: ﴿ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأَخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ ﴾ [النحل: ٢٢] ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾[الحجرات: ٧] ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾[المجادلة: ٢٢] ويقول رســـول اللـــــه ﷺ: «**اللهم ثبت قلبي على دينك**» كما اشترط لكل من ينطق بالشهادتين أن يكون صادقًا بما قبله.

وجـــاء في الكـــتاب والسنة أن النطق هو شرط الإفصاح عما في القلب من إيمان؛ ولذا نطق السحرة أمام موسى ﴿ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾[الشعراء: ٤٧] وكذلـــك نطـــق الحواريون أمام نبي اللـــه عيسى ﴿ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا ﴾[آل عمران: ١١٩] وقالوا: ﴿ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٥٢].

وقـــال ســـبحانه: ﴿ ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿ قَالَ إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓا۟ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ [هـود: ٥٤] ويقـــول الرسول صلوات اللـــه عليه وسلامه: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلـــه إلا اللـــه** وقال لسائل: **قل آمنت باللـــه ثم استقم**».

وصـــرح القـــرآن بـــإطلاق الإيمـــان على الأعمال فقال: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[النساء: ٦٥] فـــبين سبحانه أن

---

(١) الفصل في الملل والنحل ج ٣: ١٩٦.

التحكيم شيء غير التسليم بالقلب وأنه هو الإيمان الذي لا إيمان لمن لم يأتِ به فصح يقينًا أن الإيمان اسم يقع على الأعمال في كل ما في الشريعة[1] مثلما وقع على التحكيم في الآية السابقة، وكما نراه يقع على الهجرة والإيواء والنصرة والجهاد في قوله سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٧٤] وكما وقع على الذين أقاموا الصلاة في الآيتين [٣، ٤: الأنفال].

وتمسك البخاري بأن الإيمان تصديق وعمل؛ ولذا عقد بابًا خاصًا بذلك وجعل عنوانه باب من قال الإيمان هو العمل واستدل بقول جل شأنه: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٢] أي بما كنتم تؤمنون فعبر بالعمل عن الإيمان لكون العمل شاملاً للتصديق الباطني والعمل الظاهري، وقال سبحانه: ﴿ لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ﴾[الصافات: ٦١] أي يؤمن المؤمنون، كما استدل البخاري بقول الرسول صلوات الله عليه لمن سأله أي العمل أفضل؟ قال: «**إيمان بالله ورسوله** قيل: ثم ماذا؟ قال: **الجهاد في سبيل الله**. قيل: ثم ماذا؟ قال: **حج مبرور**» وحديث: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**».

وساق الأحاديث الدالة على أن العمل إيمان واضعًا كلاًّ منها تحت عنوان يؤكده مثل باب من الإيمان أن يحب المرء لأخيه ما يحب لنفسه وتطوع رمضان وصيامه من الإيمان إلى آخره ثم قال: وكل هذا يدل على أن الإيمان هو العمل وأيده القسطلاني فقال: إطلاق العمل على الإيمان صحيح[2] وحذا الإمام مسلم حذو البخاري فقال: باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة وساق كثيرًا من

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ج٣: ١٩٥.

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج١: ١٢٧، ١٢٨، ١٠٦، ١١١، ١٢٢، ١٢٥، ١٤١، ١٤٣.

الأحاديث الموضحة لهذا ثم عقب على بعضها الإمام النووي قائلاً: أطلق على الإيمان أعمال الإسلام وجعل الرسول تغيير المنكر باليد أو بالسان أو بالقلب من الإيمان[1].

فهذه النصوص مجتمعة تدل على أن الإيمان مثلث الجوانب، وقد أخطأ من اعتد بالنصوص في طرف واحد ثم قام بالدفاع عنها عقليًّا كما فعل أرباب الفرق من المعتزلة أو الأشاعرة أو الجهمية أو غيرهم.

## الإيمان يزيد وينقص

اتجه الصوفية حقيقة إلى القول بأن الإيمان يزيد وينقص بالنسبة لجميع جوانبه الثلاثة، أي إن الزيادة والنقصان متحققة في التصديق والقول والعمل وهذا الاتجاه يتناسب مع مسلك القوم القائلين بالترقي في المعرفة من الدرجة الأدنى إلى الدرجة الأعلى ومن مطلق اليقين إلى عين اليقين كما يتناسب مع دعوتهم إلى كثرة الذكر بأسماء الله، وقد جعلوا الذكر بلا إله إلا الله أعلاها، ويتماشى من ناحية ثالثة مع التطلع إلى التدرج في المقامات والعروج في الأحوال.

وها هو سهل بن عبد الله التستري يعلق على طلب سيدنا إبراهيم أن يريه الله كيفية الإحياء [البقرة: ٢٦٠] فيقول: سأل كشف غطاء العيان ليزداد بنور اليقين تمكنًا[2]، ويبين بندار بن الحسين الصوفي المتوفى (٣٥٣هـ) أن للإيمان حدًّا أدنى يتفق عليه رجال الطريق ثم يتفرقون بعد ذلك كل حسب يقينه ومدارجه فيقول: الصوفية متفاوتون في الوحدانية في الجملة، قولاً متفرقون في الوصول إليها معاينة ومنازلة، وكل واحد يستحق اسم ما ظهر عليه من حال الذي هو به

---

(١) صحيح مسلم (شرح النووي) ج١: ١٤٦ – ١٤٩، ١٥٦، ٢٢٦.

(٢) نووي: مسلم: ح١: ٣٦٥.

موصوف بعد اتفاقهم في الوحدانية قولاً[1].

ويواصل السراج الرحلة متلقفًا الخيط من بندار منطلقًا مما وقف عنده مثبتًا أن هذا التفرق بعد المرحلة الأدنى لا نهاية لها وإن جميع ما وصل إليه أهل الحقائق من بدايتهم هو من حقائق الإيمان وزيادته وبراهينه وأنواره وأن لا نهاية لذلك[2] وبعد أن تلكأ الغزالي قليلاً عند وجهة نظر الأشاعرة الرامية إلى أن زيادة الإيمان لا تتصور مع التصديق انطلق مهرولاً نحو وجهة النظر الصوفية فأكد أنه من شأن علماء الآخرة صرف العناية إلى تقوية اليقين[3] باعتبار نفس اليقين وباعتبار آثاره التي هي الاستيلاء والاستعداد والعمل وذلك يحدث بكثرة الأدلة وقوتها والعكس بالعكس.

ومن ناحية أخرى فإن الجيلاني ركز على زيادة الإيمان بسبب التحقق بأداء الأوامر واجتناب النواهي والتسليم لكل مقدور وترك الاعتراض على فعله والشك في وعده مع الثقة فيه سبحانه والتوكل عليه والخروج من الحول والقوة والصبر على البلاء والشكر على النعماء[4].

ويتبين لنا من خلال هذه النصوص أن الصوفية في دراستهم لتلك الفكرة كانوا أدق نظرًا وأبعد فهمًا وأكثر منطقية وإن لم يستخدموا ضروبه وأقيسته؛ لأنهم بدءوا جميعًا من نقطة اتفاق واحدة بينهم وبين غيرهم ألا وهي حال الاعتقاد الأولى التي ينتقل بها الإنسان من الكفر إلى الإيمان، ثم افترقوا على الإمام أبي حنيفة والأشاعرة الذين لم يتصوروا زيادة ولا نقصًا في التصديق ؛ لأنه لو

(١) طبقات السلمي: ١١٤.
(٢) اللمع: ١١٧.
(٣) أحياء علوم الدين ج١: ٦٥.
(٤) الغنية لطالبي طريق الحق ج١: ٥٦.

نقص لكان شكًا ولا تعقل الزيادة في الإذعان والقبول.

فقال الصوفية: إن التصديق مراتب بعضها أعلى من بعض، وتبدأ هذه المراتب من التصديق بالتقليد ثم تتدرج في الزيادة كلما كان البرهان قويًا ولا يقبل النقص وكلما كانت وسائل المعرفة لا تحتمل الخطأ والكذب.

وسبق أن قلنا إنهم يقسمون المعرفة إلى درجات أدناها الكسبية بمراحلها وأعلاها الذوقية، والأخيرة لا تقف عند حد لكونها منحة الله الذي لا تتناهى عطاياه، وفوق هذه كلها معرفة الخبر اليقينية أبدًا، ولا شك أن كل معرفة تعطي يقينًا يناسبها، فليس لعاقل أن يسوي بين حال المقلد ويقينه وبين حال المستدل.

ومن أقوى الشواهد على صحة زيادة الإيمان ونقصانه ما نراه من طرو حالات الشك سواء أكان في المبدأ الذي يدين به صاحبه أم في وسيلة المعرفة التي يحصل بها معارفه أم في الفرقة التي ينتمي إليها.

ورجال الطريق كما رأينا لا يرون الزيادة مرتبطة بالمتعلق فقط مثلما قال الأشاعرة وإنما يصرون على أن التفاوت مرتبط بالتصديق باعتبار ذاته وباعتبار أدلته كما هو مرتبط بالعمل الذي يثبت اليقين ويغذيه إذا كان كثيرًا ومخلصًا أو يضعفه إذا كان قليلاً، وكذلك يميزون بين مرتبة استدلالية لا تنفعل معها النفس وبين مرتبة أخرى تهز النفس من أعماقها وتدفعها إلى البذل والكد.

وبمعنى آخر يفرقون بين تصديق خامل لا يحدو بصاحبه إلى ساحات الجهد أو يرقرق المشاعر وبين يقين يشعل في العبد الحماس ويستولي على إحساس الإنسان ووجدانه ويسخر جوارحه لخدمة من يعتقد ولطاعة من يدين.

وتتظاهر النصوص الشرعية على صحة ما يذهب إليه الصوفية، فترد الآيات

توضح بزيادة اليقين بزيادة الأدلة وحدها كما يقول سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا ﴾[آل عمران: ١٧٣] ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَـٰهُمْ هُدًى ﴾[الكهف: ١٣] ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا ﴾[الفتح: ٤] وطلب إبراهيم زيادة في اليقين في الآية [٢٦٠: البقرة].

وتشير هذه الآيات إلى حصول الزيادة بالكسب والجهد كما في الآية الأولى وإلى حصولها بالمن والفضل والجود الإلهي كما في بقية الآيات، وترد الأدلة حينًا آخر تبين زيادة الإيمان بالعمل مثل قوله سبحانه: ﴿ وَيَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ﴾[الشورى: ٢٦].

وقد يزداد الإيمان بزيادة الأدلة والعمل بهما معًا كقوله جل شأنه: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا ﴾ [الأنفال: ٢] وكما في الآية [١٢٤: التوبة] وكقوله: ﴿ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَـٰنًا ﴾[المدثر: ٣١] أي إنه كلما توالت الآيات وعملوا بها زادت الأدلة وصقل اليقين فازداد الإيمان، ولا معنى لقول البعض إن الآيات خاصة بالصحابة لأنهم صدقوا الرسول بكل ما جاء به إجمالاً وتفصيلاً منذ البداية وهو إيمان، ثم حصلت الزيادة بتتابع الأدلة وبالعمل بها، ولو كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص لما أمكن حدوث هذه الزيادة، وأيضًا فإن الرسول ﷺ بين أن الناس يتفاضلون فيما بينهم في الإيمان حتى يكون عند الرجل منه حبة خردل وعند الآخر برة وعند الثالث غير ذلك.

ونظرة الصوفية فيما يتعلق بثلاثية الجوانب في الإيمان وبكونه يزيد وينقص هي النظرة التي سبق أن أعلنها علي بن أبي طالب وابن مسعود ومعاذ وابن عباس وأبو الدرداء وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة وجمع من الصحابة غير هؤلاء، والتي نادى بها كعب الأحبار وعروة وطاوس وعمر بن عبد العزيز

وعطاء ومجاهد والنخعي والحسن البصري وغيرهم من التابعين، كما تبناها سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي وعبد الله بن المبارك ومعمر بن راشد وابن جريج وسفيان بن عيينة من تابع التابعي[1].

وهو رأي جمهور المحدثين والشُّرَّاح كالإمام النووي والخطابي والبغوي وأبي عبد الله بن إسماعيل الأصبهاني والإمام أبي الحسن علي بن خلف بن بطال والقسطلاني وابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية والشوكاني[2]، وهذا يؤكد ما قلناه سابقًا ويقتربون منهم في الوقت الذي ينأون بأنفسهم عن آراء المتكلمين وتشقيقات وجدلهم.

## تعقيب ورد

وأغلب ظني أن الحق مع الصوفية ورجال السلف والمحدثين وشراح الحديث فيما سبق من شأن الإيمان تعريفًا وتفاوتًا؛ لأن الأدلة تضافرت على ذلك ويحصل بمجموعها مساندة قوية لما ذهب إليه رجال الطريق ومن على شالكتهم، وأيضًا فإن هذا المذهب أخذ بالأحوط من جميع الآراء، وإذا كان الأخذ بالأحوط في الفروع أولى فإنه في الأصول أوجب، وفي الوقت نفسه فإن كل فرقة لم تسلم أقوالها في هذا الصدد من نقض ودفوع.

**فقول المعتزلة**: إن الإيمان هو العمل؛ ولذا فهو يزيد وينقص تبعًا لزيادة الأعمال ونقصها، محتجين بأن عمل الواجبات هو الدين لقوله تعالى بعد الصلاة والزكاة ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾[البينة: ٥] والدين هو الإسلام لقوله: ﴿

---

(١) صحيح مسلم.

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ح١: ١٠١ – ١٠٣، صحيح مسلم شرح النووي ج١: ١٢٦، ١٢٥،٣٦٥ وابن حزم في الفصل: ج٣: ١٩١، ١٩٢، ٢٠٩، والعقيدة الواسطية لابن تيمية١٣٨، والدر النضيد للشوكاني، ٢٤ – ٢٥.

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] والإسلام هو الإيمان لقوله: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] ولو كان الإيمان دينًا غير الإسلام لا يقبل والتالي باطل فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو أن الإيمان هو الإسلام[١].

وكذلك فإن الله سمى الصلاة إيمانًا فقال: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣] ونزع النبي صفة الإيمان عن الزاني والسارق والشارب وعما لا أمانة له، هذا الكلام مردود بأن اسم الإشارة لا يرجع إلى الصلاة ولا إلى الزكاة وإنما يعود إلى الإخلاص والإخلاص محله القلب إذ لو رجع إلى العبادات لكان مؤنثًا، والاستدلال بأن الإسلام هو الإيمان هو عين الدعوى فهو مصادرة على المطلوب.

وأجاب الخصوم بأن المراد وما كان الله ليضيع اعتقادكم بوجوب الصلاة، وأما نفي النبي للإيمان عن العصاة فهو من باب المبالغة لا الحقيقة[٢]، لأن بعض الأعمال يسقط اسم الإيمان[٣].

وإذا قال الإمام **أبو حنيفة**: إن الإيمان تصديق وإقرار دون العمل لزم عليه أن يكون اليهود مؤمنين لقوله سبحانه: ﴿ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٦] وأن يكون الكفار كذلك لقوله ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [لقمان: ٢٥][٤].

وادعى **الكرامية** أن الإيمان إقرار فقط باطل من ناحية اللغة التي تطلق

---

(١) الإيجي: المواقف: مبحث الإيمان.
(٢) الإيجي: المواقف: مبحث الإيمان.
(٣) ابن حزم الفصل ج٣: ١٩١.
(٤) تحفة المريد على الجوهرة: ٥٠.

التصديق على القلب واللسان معًا ومن ناحية الشرع ؛ لأن الله قضى بكفر المنافقين مع نطقهم[1].

وإذا قال **الجهمية**: إن الإيمان هو المعرفة لزمهم إيمان اليهود والكفار و لم تنصفهم اللغة في جواز قصر التصديق على الباطن فقط؛ وعلاوة على ذلك فلم تسلم **الأشاعرة** من الدحض حينما قالوا: إن الإيمان هو التصديق القلبي **بعدة أمور**:

**أولها**: إن الأشعري قد تناقض مع نفسه حينما قرر مرة أن الإيمان تصديق ثم عاد في كتابه الإبانة فقال: إنه قول وعمل[2] وقد يقال: إنه جعل الإقرار شرطًا والعمل وصفًا مكمِّلاً لا مقومًا[3]، والشرط لازم للمشروط والوصف المكمل إذا فقد في الأصل تعرض الشيء للضياع فمدار الكلام على الخلاف في اللفظ ومرده إلى الثلاثية التي نادى بها الصوفية.

**وثانيها**: فإن الأشاعرة استدلوا على صحة رأيهم بأن التصديق في اللغة عقد قلبي وليس كذلك بل التصديق شامل للعقد والنطق عند اللغويين[4] كما رد ابن حزم، كما دللوا بقوله سبحانه: ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾[النحل: ١٠٦] ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾[المجادلة: ٢٢].

ورد الخصوم بأنها ليست حجة إلا على مذهب الكرامية والمعتزلة، ولا تقف في وجه من يرى أن الإيمان نطق وتصديق أو هما من العمل لجواز أن يقولوا إن النطق والأعمال داخلان في التعريف ؛ ولكن اختص القلب لأهميته فقط وهكذا

---

(١) المواقف: مبحث الإيمان، والفصل لابن حزم ج٣: ٢٠٦

(٢) الإبانة: ١١.

(٣) حاشية الدواني على العقائد العضدية ١٠١ وحاشية عبد الحكيم على الدواني ١٠٢ وحاشية عبد الحكيم على الخيالي ٣٠١، ٢٩٧.

(٤) الفصل ج٣: ٢٠٥.

لم يسلم تعريف من التعريفات من الردود المفحمة، وإذا أخذنا بالأحوط سلمنا من هذه الدفوع التي وجهت إلى كل تعريف على حدة فالذي ذهب إليه الصوفية أولى وأسلم وأوجب معًا.

obeikandl.com

## التوحيد

### الصبغة الصوفية لدراسة الفكرة

تتميز نظرة كل فريق من العلماء إزاء أي مسألة عن نظرة الفريق الآخر وذلك بحسب الاهتمامات الخاصة التي يوليها الفريق عنايته وبحسب الخطة التي ينتهجها والغاية التي يرمي إليها، وتطبيقًا على ذلك فإننا نرى علماء السلف إزاء فكرة التوحيد أعطوا للجوانب الدينية والاجتماعية عناية خاصة لما وضعوه نصب أعينهم من خدمة الدين والعقيدة والمجتمع، بينما انصرف علماء الكلام في دراستها إلى النواحي النظرية وإقامة البراهين النقلية والعقلية عليها، وخاضوا في برهان التوارد والتمانع وما يترتب على افتراض التعدد من إمكان وعلة ؛ لأن المتكلمين كرسوا جهودهم لدرء الشبه ورد الخصوم وتقوية العقيدة بالأدلة فانصبغت مهمتهم بالطابع النظري.

أما الصوفية فإن غايتهم قد تركزت في كشف الحجب عن النفس وفي تصفيتها ومجاهداتها بالطاعة والعبادة لابتغاء وجه الله أولاً ولنيل المعارف والأسرار ثانيًا، ومن ثم فقد طبعت نظراتهم وأذواقهم بالطابع الذاتي النفسي؛ ولذا قنعوا بالأدلة القرآنية الواردة في التوحيد وتفهموها بعقولهم وتيقنوها بقلوبهم وفاضت مشاعرهم بمعاني التوحيد ومتعلقاته.

وبهذا المعنى تصبح فكرة التوحيد ليست أمرًا نظريًّا يتعقله الصوفي وإنما هي تجربة نفسية يخوضها السالك يستشعر فيها ضعف الحدث وعظمة الواحد، ويذوق وحدة الذات يقينًا قويًّا أو شهودًا بصيريًّا تمحى فيه الدلائل وتفنى الشواهد ويكون الحق واحدًا والخلق عن الشعور بذاته فانيًا والبقاء تحت أنوار الواحدية قائمًا وتسمى مرحلة استشعار ضعف الحدث وعظمة الواحد بالتوحيد العام عند الصوفية، وما فوق ذلك فيسمى بالتوحيد الخاص.

وفي كل من المرحلتين ينأى السالك عن التغلغل في دروب النظر والبرهنة خشية البعد عن التحقق الذاتي والشعور القلبي بموضوع التوحيد ومنحه ومواهبه.

## التوحيد العام

يعرف هذا النوع عند القوم بالتوحيد الحكمي أو التوحيد بالرسم وهو صفةٌ للموحِّد حقيقةً، ونعتٌ للموحَّد رسمًا حسبما ذكر الشلبي[1]، ولفظة حكمي تشير إلى كلمة واحد التي تطلق على كل مسمى واحد، وأما أن الحكم على الله بالواحدية رسمٌ فلأننا لا نوحد الله باعتبار حقيقة ذاته بعدم إحاطتنا به وإنما نوحده بآثاره ورسمه، وإنما كان هذا التوحيد توحيد البشرية؛ لقيام العبد فيه بطلب العوض ورؤية الفعل والإحساس بالخوف والرهبة وعظمة الجلال وقوة السلطان ومن هذه الجوانب كان صفة للعبد ونعتًا للموحد.

ولكي يتحقق العبد به على هذا النحو اليقيني والشعوري فلا بد أن يحس وحدانية الله في ذاته وفعله مع تنزيهه عن كل ند وضد وشبيه ومثل؛ ولأن هذا النوع من التوحيد عام وشامل لكل متدين فقد تقاربت تعريفاته لدى المتكلمين مع ما ارتآه رجال القوم، وارتضى الجميع أن يكون التعريف جامعًا لوحدة الذات والفعل مع التنزيه فإن قصر عن ذلك وأشار إلى جانب منه فقط رُفِضَ من علماء كل طرف.

وطبقًا لهذا فقط رفض ابن هبة المكي في منظومته الكلامية تعريف الجويني القائل: صانع العالم واحد عند أهل الحق، والواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم[2]. وعلق عليه بأنه حد قاصر لاكتفاء بواحدية الفعل[3].

---

(١) الطوسي: اللمع: ٥٤ والرسالة القشيرية ط. د/ عبد الحليم ج٢: ٥٨٢.

(٢) الجويني: لوامع الأدلة: ٨٦.

(٣) ابن هبة: حدائق الفصول وجواهر العقول: ٩.

كما كان تعريف العلاَّمة عبد الحكيم قاصرًا أيضًا؛ لاعتماده على نفي الشريك في وجود الوجوب[1] مع إهمال وحدة الفعل خاصة، بينما ارتضوا ما جاء في شرح المقاصد من أن التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها[2] وأراد بالألوهية وجود الوجود الذاتي وبخواصها الأمور المتفرعة عليه من كونه خالقًا مدبرًا مستحقًا للعبادة، وفي الطرف الصوفي كان تعريف الجنيد مقبولاً حاويًا للمطلوب إذ يقول: هو إفراد الموحِّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد و لم يولد[3] بينما رفض ابن قيم الجوزية تعريف الهروي القائل: التوحيد هو تنزيه الله -عز وجل- عن الحدث وعلل الرفض بأن هذا الحد لا يدل على التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب وينجو به العبد من النار ويدخل به الجنة؛ وذلك لأن مجرد التنزيه حظ مشترك بين جميع فرق الفلاسفة النائين عن الشرائع وبين المشركين عبد الأوثان والمجوس والنصارى واليهود، فهم جميعًا يثبتون واجب الوجود قديمًا منزهًا عن الحوادث[4].

ولا شك أن سورة الإخلاص بأجزائها الثلاثة من وحدة الذات في ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] ووحدة الفعل في ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾[الإخلاص: ٢] وجانب التنزيه في ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص: ٣ - ٤] هي الركيزة التي استند إليها رجال الطريق وغيرهم في ضرورة شمول الاعتقاد والتعريف لهذه الجوانب التوحيدية.

كما جاءت آيات أخرى تشمل وحدة الذات والفعل والعبادة كقوله

---

(١) حاشية عبد الحكيم على الخيالي على شرح السعد: ١٦٢.
(٢) نفسه.
(٣) الرسالة القشيرية: ت د/ عبد الحليم ح٢: ٥٨٣، واللمع: ٤٩.
(٤) ابن القيم: مدارج السالكين ج٣: ٤٤٣، ٤٤٤.

سبحانه: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾[الأنعام: ١٠٢] ومن الواجب أن يوافق ابن عربي على هذه الأفكار في التوحيد العام وكان جميلاً منه أن يشترط العلم في إقامة التوحيد[١] استنادًا إلى الآية [١٨: آل عمران] ولكن الذي ننكره جيدًا وينكره معي الموحدون هو ما زعمه أن كل عابد لإله أيًّا كانت صورة هذا الإله وأيًّا كان موضوعه في حجر أو حيوان أن عبد فهو مؤله، واعتقاد كل معتقد حسبما أداه اعتقاده وجعله، ولو اجتهد عابد وثنٍ أو شجرٍ في عبادته وأهمل الموحد ثم تراءى الجمعان لكانت الغلبة لعابد الوثن.

وكما ندد ابن عربي في هذه المواقف بالذين يقصرون اعتقادهم على ذات واحدة مدعيًا أن الله أوسع من أن يحده حد أو يقيده قيد يقول مثلاً: فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها فإذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهًا إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها ويقول: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد[٢] فما ثم إلا الاعتقادات والكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه.

تلك هي فكرته الخاطئة تمامًا والتي تخرج صاحبها من ديوان الموحدين الحقيقيين وتجعله من رواد القائلين بوحدة الأديان، إنها لتذكرنا بوحدة الوجود

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٤٢٨.

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣١٨، ٣٢٦، ٣٨١.

الطبيعية التي ترى الله ساريًا في كل شيء، ومن ثم فإن عبدنا مخلوقًا ما فقد عبدناه في الحقيقة وليست تلك نظرته عن وحدة الوجود كما سنرى في دراستها.

وأيضًا مثل هذه الآراء لا تتفق أساسًا مع قوله: إن من شبه الحق فقد قيده ومن نزهه حده وكذا من أطلقه أي لا تتفق مع عقيدته في التنزيه، وهناك خطأ شنيع وقع فيه وهو الزعم بأن العقائد جعل وأن كل واحد مصيب بحسب ما أداه اعتقاده وإن أخطأ في النسبة فقط، ووجه الزلل هنا أن العقيدة ليست من جعلنا ولا يجوز أن تكون كذلك، ولسنا أحرارًا في نسبتها، ولو صح هذا ما اتفقت الملل الصحيحة على عقيدة التوحيد وجاءت الرسل تدعو إليها، وما كسَّر الأنبياء الأصنام مثلما فعل إبراهيم [الأنبياء: ٥١ – ٧٠].

وما حارب النبي قريشًا ودعاهم إلى التوحيد، وما كسر الأصنام في يوم الفتح وهو ينادي: **جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقا** وما قاله سبحانه: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] وقال رسول الله: «**من حق الله على العباد أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئًا**» وكل من قال غير ذلك فقد ضل ضلالاً مبينا، ويقيني في النهاية أن هذه الفكرة من تخبطات وغوامض ابن عربي ولا تمثل عقيدته التي عبد الله عليها.

## التوحيد الخاص

إن فكرة الصوفية عن درجات التوحيد بدءا وتساميًا وترقيًا تؤكد ما سبق بيانه من أنهم يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه، ولاعتناقهم تلك الفكرة بذلوا جهدًا كبيرًا في تقسيم التوحيد بالنسبة إلى الذات المُوَحِّدَة والعبد المُوَحَّد وقالوا: إنه أنواع ثلاثة:

توحيد الحق للحق وهو علمه بذاته وإخباره عن وحدانيته.

وتوحيد الحق للخلق وهو حكمه بأن العبد موحد.

وتوحيد الخلق للحق وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد.

والتوحيد الأخير يتفاوت بحسب اليقين الذي يدفعه ويقويه فإن كان اليقين ناشئًا من التقليد أو من الدليل فهو توحيد القشر أو توحيد الاستدلال أو توحيد العلم، وإن كان اليقين ناشئًا من القرب أو الحال فهو توحيد اللب أو توحيد لب اللب، أو توحيد الصديقين، أو المشاهدين، أو توحيد الذوق والوجد ونفي الإدراك والذي يغوص صاحبه في الإجلال والتعظيم، ويفني عن ذاته بسره وعن سره بسروره وعن سروره بدهشه وعن دهشه بفقده وعن فقده بمحقه وعن محقه ببقائه وعن بقائه بنور ربه، ثم يصير هو ولا هو قائم بالتفريد لا يرى إلا الله فاعلاً دون سواه، تلاشت تحت أنوار اليقين الأسباب والأشكال وسقطت أمام عينيه الرسوم والحجوم وبان الحق للبصيرة واحدًا بالذات وواحدًا بالفعل[1].

فلما شاهدته هكذا غاب العبد عن التوحيد ذاته لأنه ذو طرفين: عبد موحِّد وحق موحَّد، وفي مقام التفريد يمحي العبد الموحِّد في شهود الحق الموحَّد فلا يرى خلقًا ولا عبدًا مدبرًا، إنما يطالع حقًّا مدبِّرًا، وعندما يطالع هذه الأنوار الحقانية تزول معارضة الرغبة والرهبة لأن سلطان الوحدانية قهرهما كما يقهر ضوء الشمس الكواكب حسبما ذاق يوسف بن الحسين وشرح الطوسي[2].

ولا ينبغي أن نظن أن العبد في حالة التفريد قد غرق في كنه السرمدية أو اكتسى بحلل الديمومة. كلا فالعقد عبد والحق حق، العبد عبد بحدوده وقيدوه

---

(١) انظر في ذلك أقوال البسطامي في الحلية ج١٠: ٣٥، ٣٦، والخراز في الرسالة ج٢: ٥٨٧، والجنيد في اللمع: ٤٩.

(٢) اللمع: ٥٠، ٥٥.

والحق حق بكماله وجلاله وأزليته لا يصير أحدهما عين الآخر ومهما ظهر الحق بنوره، وكشف عن بعض أسراره للعبد، وجذبه إلى ساحات قربه فما زالت المسافات شاسعة بين الله وعبده، وما زال الحرم مصونًا وآمنًا لا يقترب منه طالب ولا يرفع فيه راغب، وقد تمثل علي بن سهل الأصفهاني في هذا المعنى قول القائل:

**فقلت لأصحابي هي الشمس ضوءها قريب ولكن في متناولها بعد**[1]

ومن ناحية أخرى فالعبد لا تسقط عنه أحكام التوحيد العام ولا أحكام الطاعة ولا يجوز أن يسقط حُكْمُ الجمع حكم التفرقة وواجباتها ومقتضياتها بل يصعب العبد إلى ربه جمعًا ويسير ببشريته وتكاليفه تفرقًا وطاعة وأداء للحقوق كما هو عند الغزالي وابن قيم الجوزية[2].

والحال اليقيني بهذه الشكل لا يعدو العلم بأن الله معنا، الشعور ذوقًا بحقائق المعية وسرها والشعور بمعنى القرب والإحاطة، والتوحيد بهذا الشكل لا اختلاف عليه بين رجال التصوف السني كالبسطامي وذي النون والجنيد والسراج وبين رجال التصوف السلفي كالهروي وابن تيمية وابن القيم مع فارق التعبير والمصطلحات فقط؛ حيث يخفف منها ابن تيمية ويستعمل مصطلحات دينية كقوله: أفضل الإيمان أن تعلم أن الله معك حيثما كنت وهو مقام الإحسان الذي يشاهد الله فيه قريبًا مجيبًا خالقًا للأسباب والمسببات[3].

كما دعا إلى ذلك القرآن فقال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ

(١) طبقات السلمي: ٥٥.

(٢) روض الطالبين ١٢٤، ومدارج السالكين ج٣: ٤٨٠ – ٤٨٥.

(٣) ابن تيمية: العقيدة الواسطية ١٠٢، ١١٦، الواسطة بين الحق والخلق لابن تيمية: ١٣.

ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[الأنعام: ١٦٢، ١٦٣] ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾[الزمر: ٢، ٣] وإخلاص الدين لا يتم إلا بأن يكون الدعاء كله والنداء كله والاستغاثة والرجاء واستجلاب الخير واستدفاع الشر له ومنه لا لغيره ولا من غيره[1] على حد تعبير الشوكاني.

ولعل قول النبي ﷺ: «**لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**» من أقوى الأدلة وأظهرها على صحة حال التوحيد الخاص، وأيضًا فقد شهد به الرسول لأبي بكر حين أخبر أنه فضل الصحابة بشيء وقر في قلبه. وبهذا التوحيد الصافي آمن الرسول وأبو بكر بأن بقرة تكلمت.

(١) الشوكاني: الدرر النضيد: ١٩.



obeikandl.com

## الفصل الرابع

### الأسماء والصفات

**تعريف الاسم**

الاسم كلمة لها معنى على لسان أرباب كل علم فهي في الوضع اللغوي غيرها عند النحاة غيرها عند المناطقة غيرها عند الصوفية، ولما كان الوضع اللغوي أصلاً للجميع وذا صلة بما ورد على لسان القوم اضطررنا إلى ذكره وبيان تلك الصلة، فنرى البصريين وعلى رأسهم المبرد (٢٨٥هـ) يعرفونه بأنه: ما دل على مسمى تحته بينما يقول الكوفيون بلسان ثعلب (٢٩١هـ) إنه: سمة توضع على الشيء يعرف بها[١].

ويعرف أبو يزيد البسطامي قائلاً: الاسم علامة المعنى، والمعنى علامة تعرف بها الذات، والأسماء علامة تعرف بها الصفات، والصفات علامة تعرف بها الذات[٢] ويقول الجيلي: هو ما يعين المسمى في الفهم[٣] وتعريف البسطامي كما يلاحظ أسبق من تعريف المبرد وثعلب وأشمل منهما لدلالته على أسماء الذوات والصفات، وهو أقرب إلى أصل الاشتقاق لاعتماده على أن الاسم من الوسم وهو العلامة، وأيضًا فإنه أكثر دقة وعمقًا لأن العلامة للمسمى لا تكون فوقه والإشارة إلى ذات أو صفة لا ترتقي عنهما سواء في عالمنا أو ما وراءه، وإذا كان كذلك فإن تعريف البصريين قد تجاوز الحد حينما جعل المسمى تحت الاسم وتعدى حدود الأدب والشرع لو طبقناه على أسماء الله سبحانه، ويكون تعريف أبي يزيد أكثر ملائمة لأسمائنا وأسماء الباري وأقوى صلة بتعريف الكوفيين

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ح٢: ٣٥٨.

(٢) مناقب أبي يزيد: ٨٢.

(٣) الجيلي: الإنسان الكامل: ١٨، ١٩.

من البصريين و لم يتلفت إلى هذا الشيخ الشبراوي[1].

## هل الأسماء توقيفية أو وضعية؟

اختلف الصوفية حول هذه المشكلة كما اختلف بقية علماء المسلمين إزاءها، فريق يرى ضرورة الإلتزام بما سبق في كتب السنة من التسعة والتسعين ويحذر من الخروج عنها ذكرًا أو ثناء أو وضعًا، ومن هؤلاء الكلاباذي الذي قال: إن الله تسمى بكل ما سمى به نفسه و لم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته[2] ويفسر القشيري الإلحاد في قوله سبحانه: ﴿ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ﴾[الأعراف: ١٨٠] بالزيادة عن ما أذن فيه أو النقصان عما أقر به، والأول تشبيه والثاني تعطيل، وينفي أن أحدًا يسمي الله غيره مستدلاً بقوله جل شأنه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[مريم: ٦٥][3].

و لم يستخدم الصوفية في تثبيت موقفهم هذا إلا النصوص الشرعية الدالة على أن لله أسماء حسنى يدعى بها ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[الأعراف: ١٨٠] وقال سبحانه: ﴿ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[طه: ٨] ﴿ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء: ١١٠] وإلا ما جاء من تحديدها على لسان رسول الله ﷺ فيما يرويه أبو هريرة: «**إن لله تسعًا وتسعون اسمًا مائة إلا واحدًا لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر**» والحديث رواه مسلم والترمذي والبيهقي وابن ماجه وابن حبان والطبراني بلا سرد للأسماء كما هو حال رواية البخاري، ثم رواه الترمذي والطبراني وابن حبان، وابن خزيمة، وابن ماجه، والبيهقي، والحاكم من طريق آخر مع سرد للأسماء والاختلاف في تسميتها، وبذا كان الصوفية سنيين نصيين، لم

---

(١) الشبراوي: مفتاح الأسرار على ورد الستار: ٤٨.

(٢) التعرف: ٣٧ – ٣٨.

(٣) القشيري: شرح أسماء الله الحسنى: ٢٣، ٣٧.

يفعلوا هنا ولا في غيره كما فعل المتكلمون مثل: الأشعري والجويني أو التهاوني والزجاج.

وقد تمسك الصوفية بوجهة النظر التوفيقية أخذًا بالاحتياط واحتراز عما يوهم باطلاً محتجين بأنه لو لم يقف ذلك على الإذن لجاز أن يتسمى الحق بالعارف والعالم والفطن والموقن واللبيب وهذا يؤدي إلى الشعور بسابقية الجهل وتجدد الفهم ومداومة التجربة[1] وهو محال على الله تعالى.

ويميل فريق آخر من الصوفية إلى التوقيف في أسماء الأعلام وإن صرح بجواز نزع أسماء المدح والثناء من صفات تليق به سبحانه دون أسماء المكر والاستهزاء والكيد وقد مثل هذا الفريق كل من الغزالي والجيلاني.

وتضارب ابن عربي فمرة يقول: ليس لأهل الأدب مع الله أن يشتقوا له اسمًا ولو حسنًا في العرف سواء كان هذا الاشتقاق عن طريق النظر الصحيح أم عن طريق الكشف.

وإذا منع الاشتقاق الحسن فمن باب أولى يمنع الاشتقاق من مثل قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: ١٥] ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[الأنفال: ٣٠] ﴿ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[التوبة: ٦٧] وغيرها من الصفات التي توهم الذم وذلك من باب التأدب مع الحق وإن وردت في كلامه، ثم يتشدد في عدم الركون إلا إلى ما سمى الله به نفسه من الأسماء الحسنى الواردة في الكتاب والسنة[2].

---

(١) الفخر الرازي: لوامع البينات، شرح الدواني على العقائد: ٨٤ وإرشاد الساري ج٩: ٢٥٩، وصحيح مسلم نووي ج١: ٢٨٤ ودائرة المعارف الإسلامية ج٤: ٢٨٨-٢٩٠.

(٢) الشعراني: اليواقيت والجواهر ج١: ٦٧ والباب السابع والسبعين ومائة من الفتوحات وكتاب القصد لابن عربي.

ثم نراه في موقف آخر يردد أن اللـــه يتسمى بجميع ما ينسب إليه من أفعال وهـــي لا تتـــناهى وبالتالي: فأسماء اللـــه لا تتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها وما يكون عنها غير متناه، وتلكم الأسماء التي لا تتناهى ترجع إلى أمهات وأصول هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام.

وهـــذه الأصول ترجع إلى حقيقة واحدة فما ثم إلا حقيقة تقبل جميع النسب والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية والحقيقة التي تعطي لكل اسم يظهر إلى مـــا لا يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم آخر[1] وإلى هذا ذهب الجيلي والفرغاني تمامًـــا، ولا يخفى ما تعهده ابن عربي من التناقض فليس الأمر من الخفاء حتى يقع فـــيه وهو لا يدري أو يزل قلمه غافلاً ولست أدري علام سكت الشعراني عن الإفصـــاح عن هذا التناقض، أتجاهلـــه مع ابن عربي أم غفل عنه؟ وهو أظهر من ذلك، أم لم يتبينه ونحن نستبعد مثلـــه على صاحب الطبقات.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ابن عربي أشبه المعتزلة والكرامية الذين يجـــوزون الإطـــلاق سواء أورد إذن من الشرع به أم لا، كما أشبه الفلاسفة في الحكم على الأسماء بأنها نسب وإضافات.

## تأمل ونظر وحكم

ولا بـــد بعد كل ما تبين من موقف التوقيفيين والمجوزين للوضع أن ننظر في أمر كل منهم فنؤكد على حيطة رأي التوفيقيين وبعده عن الإيهام أو الزلل، وإن كان هذا لا يدفعنا إلى رفض وجهة النظر الأخرى لاستنادها على فهوم جيدة في حديـــث الأسماء السابق ولتدعيم موقفها بكثير من النصوص الأخرى الأمر الذي يجعلنا نروى في الحكم عليهم ونتفهم بتوسع ما يعينهم في مسلكهم فنقول:

---

(١) الفـــتوحات ج١: ٢٤٥، والفصوص: ٢٠ – ٢١، ٣٨ والفتوحات أيضًا ج٢: ٣٩٢، الإنسان الكامل للجيلي ج١: ٦٠، ومنتهى المدارك للفرغاني١: ٢٧.

**أولا:** إن سرد الأسماء في الحديث المشهور لم يحدث عليه اتفاق بين الرواة، بل حلت أسماء محل أخرى، واتهم الرواة بإدراج البعض بين مسرد الأسماء، وهذا التغيير والتحديد على فرض عد ثبوت التعيين عن النبي ﷺ وروروده عن الصحابة لا يكون ملزمًا من جهة ومجوزًا للاشتقاق من جهة أخرى، وقد يقال في الحديث بدون السرد والتحدي إن الحصر قد لا يفيد التقيد بهذا العدد لاحتمال أنه جاء في معرض الترغيب، أو أن التسعة والتسعين أمهات في الفضل والدرجات باعتبار نسبها[1] أو لأنها للاجتهاد كحال الصلاة الوسطى أو لحكمة لا يطلع عليها المسلم كأعداد الصلوات في الصبح والظهر وتقديم السنة على الصبح وتأخيرها على العشاء[2].

وصرح الإمام النووي أن العلماء قد اتفقوا على أن هذا الحديث ليس فيه حصر لأسمائه سبحانه وتعالى، فليس معناه أنه ليس له أسماء غير التسعة والتسعين وإنما المقصود الحديث أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء ووافق القسطلاني كذلك على أن الحصر لا يعني تقييد الأسماء بهذا العدد[3].

**وثانيًا:** وبالنظر في أسماء الله نجد أنها كلها مشتقة حتى لفظ الجلالة فإنه مشتق من ألـه على حد أحد الأقوال وغير مشتق على القول الثاني، والاشتقاق مبني على نعوت يتصف الحق بها أو على أفعال يفعلها، وأيضًا فإن الحديث القدسي يقول: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسمًا من اسمي.

وقد علق القسطلاني على هذا الحديث بقوله: وهذا نص في الاشتقاق، فلا

---

(١) الغزالي: المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى: ١٠٩.

(٢) الفخر الرازي: لوامع البينات: ٥٢.

(٣) النووي على مسلم ج٥: ٥٣٦، إرشاد الساري للقسطلاني: ح٩: ٢٥٨.

داعي للمخالفة والشقاق فكون الأسماء الحسنى مشتقة وكون الحق لم يقصر الاشتقاق عليها وحدها أمر مجوز لاشتقاق الكثير من الأسماء اللائقة بجلال وكمال الله سبحانه.

**ثالثًا**: وفوق هذا فإن نصوصًا كثيرة جاءت تثبت لله أسماء لم ترد في الإحصاء المشهور مثل قوله ﷺ: «**إن الله رفيق يحب الرفيق**» و«**إن الله جميل يحب الجمال و إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب**» وقال أبو أمية لرسول الله حينما رأى بظهره شيئًا: دعني أعالجه فإني طبيب قال الرسول: «**أنت رفيق والله الطبيب**» وقال رجل للرسول: يا سيد فقال النبي: «**السيد هو الله**» وقال مرة: «**لا تقل جاء رمضان فإن رمضان اسم الله لكن قل شهر رمضان**».

وفي حديث ابن مسعود عند الإمام أحمد وصححه ابن حبان: «**أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**» وجاء في القرآن أسماء مشتقة من الأفعال مثل: ﴿ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ﴾[الأنعام: ٩٥] ﴿ مُتِمُّ نُورِهِۦ ﴾[الصف: ٨] والغالب، وهذا يؤكد الزيادة على الحصر والسرد في حديث أسماء الله الحسنى، ولوضوح الأدلة المجوزة لتعدي الأسماء فوق التسعة والتسعين قال أبو بكر بن عربي لرجل ذكر عنده أن لله ألف اسم هذا قليل منها[1].

وصرح القرطبي أن أسماء الله لا تتناهى كما قال ابن عربي وعليه العمل عند النووي وابن كثير والقسطلاني[2] والشيخ محمد الجزولي مؤلف دلائل

---

(١) صحيح مسلم شرح النووي ج٥: ٥٣٦.

(٢) تفسير ابن كثير ج٢: ٥١٦ وإرشاد الساري ج٩: ٢٥٨، ج١٠: ٤٢٣، وصحيح مسلم شرح النووي ج٥: ٥٣٦.

الخيرات، وسيدي أحمد الرفاعي[1]

**رابعًا:** وقد احتاط القائلون بجواز الزيادة فوضعوا ضوابط لإطلاق الاسم على الله سبحانه: منهم أنهم اشترطوا لاشتقاق الاسم من الصفة أو الفعل أن يكون موافقًا لقواعد اللغة العربية، وأن يستند إلى تنزيل صريح أو مشتق ، وأن يعتبر في الاسم المشتق، وأن يعتبر في الاسم المشتق رعاية الأدب والتعظيم كما هو عند الفخر الرازي والدواني[2].

كما تأدب الخضر فقال: ﴿ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ﴾ [الكهف: ٧٩] مسندًا إرادة العيب إلى نفسه بينما قال: ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا ﴾ [الكهف: ٨٢] مسندًا إرادة الخير إلى الله، وهذا الشرط يقتضي أنه ليس كل ما صح معناه صح إطلاقه بل قد يصح المعنى ولا يصح الإطلاق إذا كان مخالفًا لشرط الأدب كما تقول يا خالق الذئب والقردة، فهو خالقهما حقًا ولكن الأدب يوجب عدم الإطلاق.

وكذا يمتنع الإطلاق إذا كان بعيدًا عما يليق به سبحانه، أو يعطي تصورًا منافيًا للكمال الإلهي المطلق، أو يلزم منه إيهام نقص. وإذا سلم كل ما سبق فلا بد أن تكون الزيادة في معرض الإخبار عن وصف التسمية لا في حقيقتها، وأن يستعمل الاسم مع ما يناسبه إما في حال الإفراد كالموجود والأزلي والقديم وإما في حالة الإضافة كمنشئ السحاب ومجري الرياح ويجب عدم قطع الإضافة[3] في مثل هذا كما حذر منه الغزالي.

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٢٢.

(٢) الرازي: لوامع البينات: ٢٠ وشرح الدواني على العقائد: ٨٤.

(٣) الغزالي: المقصد الأسنى: ١١٣.

وأخيرًا فإنه يتضح لنا بصورة لا تقبل الشك أن كثيرًا من الصوفية قد امتنع عن الخوض في هذه المشكلة وأيقن أن لله أسماء حسنى، ومن تحدث منهم كان إما من أرباب التأليف أو كان متأثرًا بالعوامل الكلامية وإن كنا نقول: إنهم لم يبتعدوا عن الشرع وعن الكتاب والسنة في التوسع إزاء هذه المشكلة لوجود نصوص وفهوم تساندهم فيما ذهبوا إليه من جواز الزيادة كما رأينا، فمن توقف له ما يسانده، ومن توسع له ما يبرر مسلكه.

## للأسماء دلالتان

الأسماء الإلهية لها دلالتان: دلالة لفظية بحسب ما تعطيه الحروف والتراكيب التي جاءت عليها، والتي نستطيع التعرف على الله من خلالها بمقدار جهدنا في فهم ما تهدف إليه من معان وأوصاف، ودلالة حقيقية بحسب مدلول الأسماء وما تعطيه حقائقها كما هي في علم الله سبحانه، ولكل واحدة من الدلالتين بحث يخصها.

## الدلالة اللفظية ومدى ما تعطينا من علم

إذا احتجب الحق عنا بذاته فلا نستطيع دركه أو تصوره فإنه لم يرد أن يحرمنا من التعرف عليه، فساق لنا أسماءه ومقتضياتها من الأفعال والآثار؛ كي تكون دالة عليه سبحانه وكي تعرف العبد بالله، ولما كان هو الذي سمي نفسه بها فإنها صارت ذات دلالة واضحة عليه بصورة تفوق تلك الصفات التي وضعها المتكلمون في القرون الوسطى على حد تعبير ماكدونالد[1]، وأضحى ما نعرفه بها عنه ليس خطأ بالضرورة.

كما أنها هي الصلة بين العبيد وبين الله التي لا يختلف عليها اثنان من المتدينين المسلمين، وهذا هو السر في اهتمام الصوفية بالأسماء عن الصفات؛ حيث

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٤: ٢٤٧.

تعبدوا الله بها ذكرًا ودعاء وبحثًا عن الأسرار الإلهية من وراء الاشتغال بها، أي إنهم استخدموها نسكًا في التعبد وطريقًا إلى العرفان والكشف، وإن أيقنا مع ذلك أن هذه الأسماء بحكم الوضع اللغوي والتراكيب اللفظية التي أريد من وضعها أن تتناسب مع فهمنا ومع عقولنا وتتشابه مع ما نحن عليه لا تصور الحقيقة الإلهية كما هي، ولا تقودنا إلى الوقوف على كنه الذات، فلا نظن أن الأسماء بهذه الصيغ تعطينا ماهية الله سبحانه بل تظل سرًّا لا يعلمها إلا هو جل جلاله.

وذلك لأن حقيقته أجل من أن تنالها عين واضع اللغة، وكل ما يتلفظ به أو يتوهم في المركبات فالله سبحانه من حيث عظمته بخلاف ذلك لا يجوز عليه التوهم. ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبله المخلوقات، فإن أطلق عليه فعلى وجه التقريب للأفهام لثبوت الوجود عند السامع لا لثبوت الحقيقة التي الحق عليها[1].

ومن ناحية أخرى فإن عقولنا أعجز من أن تحيط بسر اللفظ الذي وضع للتقريب والتفهيم مهما كان التشابه واضحًا بين الألفاظ الدالة على الله وبين ما يوجد من أشباهها لدينا؛ لأن المسمى ما دام متغايرًا بالكنه والحقيقة فلا يمكن أن تكون الأسماء متفقة ولا يمكن لجميع الذوات الناقصة أن تدرك الذات المتمتعة بالكمال المطلق إدراكًا كنهويًّا، وإلى هذا كله ذهب أبو علي الروزباري والغزالي وابن عربي وطاش كبرى زاده[2].

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ح١: ١١٩ – ١٢٠.

(٢) طبقات السلمي ترجمة الروزباري ٨٨ والإحياء للغزالي ج١: ٨٩، وروضة الطالبين للغزالي أيضًا ضمن مجموع ١٥٩ ومفتاح السعادة لطاش كبرى ج٣: ٣٤٨.

## علاقة الاسم بالمسمى

هذه هي الدلالة الثانية التي تعتبر فيها حقائق الأسماء ومدلولاتها والتي أثارت في نفوس العلماء هذه السؤال: هل مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أو باعتبار أمر صادق عليه عارض له يبنى عنه، وبعبارة أوضح هل الاسم عين المسمى أو غير أو بعض الأسماء عين وبعضها غير؟

وحول الإجابة على هذا السؤال لاحظنا أن بعض الصوفية خاض في المسألة والجمع الأكبر توقف عنها مع الإيمان بأن لله أسماء نوقن بها كما جاءت.

ونبدأ أولاً بالجولة مع القلة التي تعرضت لعلاج هذه المشكلة فنجد أن الكلاباذي والقشيري صرحا بأن الاسم عين المسمى، قال الشيخ عمر الشبراوي وهو رأي: أكثر الصوفية[1]، وإليه مال أبو بكر بن الطيب وابن فورك وأبو عبيدة وسيبويه، واحتج أنصار هذا الرأي من الصوفية وغيرهم بأن الله تسمى بأسمائه أزلاً قبل الخلق وهذا يعني أنها عينه إذا لو لم تكن كذلك لكانت حادثة ولجاز أن يكون الحق متجردًا عن الأسماء أزلاً[2].

واستند القشيري إلى قوله سبحانه: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[الأعراف: ١٨٠] قائلاً: أراد به: ولله التسميات؛ ولذلك قال الحسنى وهو تأنيث الأحسن، ولو كانت الأسماء غير المسمى لقال الأحسن، وكذلك لو كانت الأسماء غير المسمى لوجب أن تكون الأسماء لغير الله تعالى[3].

وأضاف غير الصوفية أن الله ذكر الاسم مضافًا لله أو للرب ودل العقل

---

(١) الشبراوي مفتاح الأسرار على ورد الستار: ٤٨.
(٢) التعرف للكلاباذي: ٣٨.
(٣) القشيري: شرح أسماء الله: ٢٢.

على أن المُسبَّح هو الله تعالى لا غير كما جاء في قوله تعالى: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[الحديد : ١] و﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾[الأعلى: ١] وهذا يقتضي أن اسم الله هو هو لا غير، وذم الله من عَبَدَ غيره فقال: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ ﴾ [يوسف: ٤٠] فأخبرنا أنهم عبدوا الأسماء والقوم ما عبدوا إلا الذوات، ويترتب على كون الاسم غير المسمى -إذا سلمنا بذلك- أن تكون أحكام المدح والذم والأحكام الشرعية منصبة على الاسم لا المسمى، ثم إن سيبويه يقول: الأفعال أمثلة أخذت من المصادر والمصادر صادرة عن المسميات لا الأسماء.

وإذا قال قائل: محمد رسول الله فلو كان الاسم غير المسمى لكان الموصوف غير ذات محمد وذلك باطل قطعًا[1]، وكما يبدو لأعيننا من هذا العرض فإن الكلاباذي والقشيري وهما من أنصار هذا الرأي لم يتوسعا في هذه المسألة كثيرًا و لم يشققا الكلام تشقيقًا طويلاً وإنما اكتفيا بالإفصاح عن رأيهما مع شيء من التدليل المبني على الفهم في النص الشرعي بخلاف المتكلمين فإنهم أكثروا من التفريع القائم على النص أو المأخوذ من اللغة أو المنحوت من العقل.

وبخلاف ابن عربي من الصوفية وهو من أقوى المتحمسين لوجهة النظر التي نحن بصدد الحديث عنها فإنه قد صال وجال في هذا الميدان جاعلاً من تلك النقطة نظرية أقرب إلى الفلسفة الروحية منها إلى العواطف الذوقية القانعة المتريصة التي تتحثث الخطا وهي تقفر في العالم الماورائي أو عالم الأسرار مبتدئًا من فكر ساذجة لأبي يزيد البسطامي يعلن فيها أن اسم الجلالة هو الجامع الذي تدخل فيه الأسماء كلها باعتبار مصدر حقائقها وتخرج منه باعتبار حقائقها المتميزة، والدليل على ذلك أن الله تفرد بهذا الاسم دون جميع خلقه[2].

---

(١) الرازي: لوامع البينات: ٣ — ٨.

(٢) د/ بدوي مناقب أبي يزيد: ١٨٢، ١٨٣.

ولما تلقف الشيخ الأكبر تلك الفكرة نظمها ورتبها وادعى أن للحق حضرات اعتبارية لا تؤدي إلى درجات وتفاوت في ذات الحق: أولها **حضرة الأحدية** ويكون الله باعتبارها مقدسًا عن النعوت والأسماء فلا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه[1].

وثانيها: **حضرة الواحدية** وهي التي تظهر بالأسماء والنعوت، ثم يبين أن للأسماء في تلك الحضرة **مدلولين:**

**الأول يعود إلى الذات وحقيقتها**، والأسماء باعتبار هذا المدلول هي عين الذات وليس أعيانًا زائدة عليها وليست هي غير الأسماء، كما أن كل اسم بتلك الحقيقة الذاتية عين بقية الأسماء ويتضمنها جميعها[2].

**والمدلول الثاني** هو معنى الاسم المتوجه إلى المظاهر، والأسماء بهذا الاعتبار متمايزة ومتكثرة، ومعقولية كل اسم تغاير معقولية الآخر من جهة النسب لا من جهة وجود عيني فإن ذات الحق واحدة ونحن حينما ندعوه بهذه الأسماء يجيبنا من خلال تلك النسب التي لا تستغني عن الذات، وهذه الأسماء لا تحدث تكثرًا في ذات الواحد لأنها نسب والنسب أمور اعتبارية لا توصف بالوجود ولا بالعدم، كما لا توصف بالقدم ولا بالحدوث حتى يلزم تعدد القدماء[3].

وإلى مثل هذا تمامًا ذهب الجيلي حال كون هذين الصوفيين موافقين لآراء المعتزلة ومتأثرين بالحكماء في القول بالنسب والإضافات ومازجين بين اللطائف

---

(١) ابن عربي فصوص الحكم: ٥ والفتوحات ج١: ٤٢١.

(٢)الفتوحات ج١: ٢١١، ٤٢١، والفصوص: ١٤٣، ١٢٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٩٣، ورسالة التجليات الإلهية نقلاً عن الكتاب التذكاري لابن عربي ٢٦٤-٢٦٥

(٣) الفتوحات ج١: ١٣٠، ٢٤٦، ٤٢١، ج٢: ٣٨٦، ٧٤ وفصوص الحكم: ٣٩، ١٩٣، ١٢٠، والإنسان الكامل للجيلي ج١: ١٨ – ١٩، ١٥، ٦١.

الصوفية والتحليلات العقلية حتى ليعطيانا صورًا فلسفية مشبعة بالروحية.

ومن الإنصاف أن نقول: إن مثل هذه الأفكار وتلكم التحليلات لم تعرف في غير رحاب ابن عربي وتلاميذه ومن على شاكلته، ولو أنها في غير هذا المجال لكانت نموذجًا من نماذج الامتاع الفكري والروحي معًا، ولكن المجال زلق وخطير والإحجام عن التوغل فيه أولى وأسلم.

وأما الغزالي فقد بذل جهدًا كبيرًا في إثبات أن الاسم غير المسمى وغير التسمية وأن الثلاثة متباينة وغير مترادفة وإن كانت متطابقة متوازية وعلل التميز والتباين بأنه يلحق بكل واحد من الثلاثة خواص لا تلحق الأخرى فالاسم مثلاً له أوصاف باعتبار الوضع اللغوي ككونه مبتدأ وخبرًا، ومن ناحية المنطق كقولنا إنه جزئي أو كلي، ومن حيث اللسان نقول: إنه عربي أو أعجمي أو تركي أو زنجي، بينما نقول عن المسمى إنه نائم أو يقظان، وحي أو ميت، وحاضر أو غائب، وبعيد أو قريب.

وأيضًا فالاسم إذا سئل عنه قيل ما اسمه؟ وإذا سئل عن المسمى قيل من هو؟ والاسم قد يكون حقيقة أو مجازًا والمسمى حقيقة دائمًا، والاسم يتبدل على سبيل التفاؤل والمسمى لا يتبدل، والاسم دلالة والمسمى مدلول، والتسمية وضع فاعل مختار[1].

وأسماء الله كثيرة والمسمى واحد والكثير غير الواحد، ومفهوم كل اسم غير مفهوم الاسم الآخر ولو كانت الأسماء عينًا لتنافي هذا مع وحدة الذات، ولو كان الاسم موضوعًا للمسمى وهو عينه لزم كون الشيء موضوعًا لنفسه، وقد

---

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ٧ – ١٠.

توجد الأسماء لمسميات معدومة[1].

وينتهي الغزالي إلى النتيجة القائلة: الاسم غير التسمية وغير المسمى وهذا هو الحق عنده، ويصف مذهب الأشعري الذي يقسم الأسماء إلى ما هو عين كلفظ الجلالة وإلى ما هو غير كالخالق والرازق وإلى ما ليس عين ولا غير كالعليم والقدير بأنه أبعد المذاهب عن السداد وأجمعها بقبول الاضطراب[2] ووافقه التفتازاني على فكرة التباين بين الثلاثة.

**مع من نكون؟**

وما دمنا قد وصلنا إلى أن جمعًا من الصوفية اتجهت إلى القول بأن الاسم عين المسمى وأن الغزالي قد تشدد في موقفه من التباين فماذا نرى ومن نؤيد من الفريقين؟ ولا بأس أن نضع رؤيتنا للمسألة في عدة نقاط محددة.

(أ) إنني أري أن منشأ الخلاف راجع إلى تعدد مدلول الاسم لأنه قد يراد منه نفس الماهية وقد يراد بعض أفرادها، أو يراد العرض اللازم لها، أو على حد قول السبكي: مدلول اللفظ إما معنى جزئي أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد أو لفظ مهمل[3] وأحيانًا يراد منه المدلول المعنى الخارجي أو المعنى الذهني، فإذا نظرنا إلى المرادات المتعددة أو نظرنا إلى أحكام اللفظ المتنوعة أو إلى آثاره فلا شك أننا نحكم بالتباين بين الاسم والمسمى وبذا حكم الفخر الرازي والقسطلاني[4].

وتلك هي الجوانب الرئيسية التي بنى الغزالي حكمه بالتباين على أساسها.

---

(١) الفخر الرازي: لوامع البينات ٣ – ٨.

(٢) المقصد الأسنى ٧ – ١٠.

(٣) شرح جمع الجوامع للعلامة البناني والشربيني ج١: ١٤٢.

(٤) إرشاد الساري للقسطلاني ج١٠: ٤٢٧، ولوامع البينات للفخر الرازي: ٣.

وأما إذا اعتمدنا على نفس الماهية فقط أو على حقيقة الاسم الذاتية أو المدلول من حيث هو حكمنا بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق مثلاً شيء ما لـــه الخلق لا نفس الخلق مدلول العالم شيء ما لـــه العلم لا نفس العلم[1].

وهذا الوجه الحقيقي هو الذي تأملـــه الصوفية وتعلقوا به لاهتمامهم الكبير بالمعـــاني والحقائق فهم أكثر ميلاً إلى الخواص الذاتية لا اللفظية، ويحبون دائمًا أن يصـــدروا أحكامهم عليها وأن تهفوا قلوبهم إليها سواء علموها من ناحية الوضع والعلم الظاهر أم علموها من حيث التجلي والكشف أو العلم الباطن مثلما سوى أبو الحسين النوري بين الأزلية والأبدية والأولية والآخرية والظاهرية والباطنية من ناحـــية الحقـــيقة حال الشهود الذي تنكشف الحقائق فيه للعار انكشافًا مباشرًا، ويرى ببصيرته ذات الحق واحدة، فهو كما كان كهو فيما يكون وهو فيما قال كهـــو فيما يقول والأدنى عنده كالأقصى والأقصى كالأدنى، وإنما يقع التفاوت لـــلخلق من حيث الخلق والتلوين في القرب والبعد والسخط والرضا وليس ذلك مـــن صفات الحق[2] على حد تعبير السراج وهو يشرحه ما ذهب إليه النوري، ويقول الشيخ الشبراوي من هذه الزاوية التي طرقها النوري والسراج: فالاسم عين المســـمى بحسب التحقق والوجود[3] وإذا اختلفت الأنظار لتعدد الاعتبارات فإن الخلاف ليس حقيقيًّا لتنوع الجهات.

هـــذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن نفرق بين وضع الاسم لغير اللـــــه وبين وضعه لله، أما وضعه لغير اللـــه فإنه يمكن أن تحدث فيه الاعتبارات الســـابقة من ناحية الجزئية والكلية والعرضية والذهنية والخارجية، ثم الأسماء لغيره

---

(١) إرشاد الساري للقسطلاني ح١٠: ٤٢٥.

(٢) السراج: اللمع: ٥٨.

(٣) الشبراوي شرح ورد سحر: ٣

موضوعات بشرية قد لا تتطابق مع المسمى حتى في حقيقتها الكامنة وراء الوضع.

أما وضع الاسم للـــه فيجب ألا يعتبر فيه تلكم الاعتبارات السابقة لاستحالة الجزئية والكلية والعرضية على الله، بالإضافة إلى أن الأصح وضعًا أن يكون الاسم لـــنفس الماهية، وعلاوة على هذا كلـــه فإن الواضع للاسم الإلهي هو اللـــه وهو الذي أطلقه تسمية ودلالة ومعنى ولا يعقل أن يضع اسمًا يحمل تعريفًا لذاته ودلالة عليه في الوقت الذي تكون الماهية لهذا الاسم المعرَّف غير الذات المعرَّفة وإلا يلزم أن يبطل وضع اللـــه للأسماء الحسنى أو يكون قد أتى معنى ليدل عليه من خارج ذاته هما محالان عقلاً، وبذا يصير معنى الاسم عين المسمى.

وبمـــا أن هذه العينية لا يصح أن تكون جزءًا لاستحالة التبعيض على اللـــه فقـــد وجـــب أن أي معنى لاسم من الأسماء يكون جامعًا لبقية الأسماء وإن كان العقـــل لا يمنع أن يحدث المعنى الجامع فعلاً ذا خاصية محددة لكون الحقيقة مختارة مميزة مريدة، ثم إن اشتمال كل اسم لبقية الأسماء أمر يتفق مع الكمال الإلهي من جهـــة ويـــتفق مع المهمة المنوطة بكل اسم في العالم الظاهر من جهة أخرى، إذ الخـــالق مثلاً لا بد أن يكون عالمًا قادرًا مريدًا مالكًا رازقًا قابضًا باسطًا إلى آخره فكل حقيقة اسمية تتضمن الالتزام -كما يقول ابن القيم- بقية الحقائق الأسمائية الأخرى.

وإننا لنسأل الذين يقولون إن الاسم غير المسمى أن يفسروا لنا كيف يكون المعـــنى الحقيقي لاسم ما غير الحقيقة الذاتية الإلهية؟ واعتقادي أنهم سيعجزون عن الإجابة في الوقت الذي تسهل فيه على القائلين بأن الاسم عين المسمى في الحقيقة لا من ناحية الحرف واللفظ.

(ب) والقـــول بـــأن أسماء اللـــه الحسنى خاصة من حيث حقائقها الذاتية عين المســـمى هـــو ما يتفق مع ظواهر النصوص القرآنية إذ جاءت لفظة الاسم

مضافة إلى لفظ الجلالة في معرض الأمر بالذكر في الآيات: [المائدة: ٤ – الأنعام: ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٣٨ – الحج: ٢٨، ٣٤، ٣٦، ٤٠] ثم مضافة على لفظ الرب في سياق الذكر والتسبيح أو بيان القدرة في الآيات: [الرحمن: ٧٨ – الواقعة: ٧٤ – الحاقة: ٥٢ – المزمل: ٨ – الإنسان: ٢٥ – الأعلى: ١].

وفهم الطبري من هذه الإضافة بمواطنها المتنوعة من ذكر أو تسبيح أو بيان نسبة الخلق إلى الله أن المقصود الذات فالإضافة ذاتية من إضافة الاسم إلى المسمى أو من إضافة الشيء إلى نفسه لاعتبار معين يريده من العبيد وأكد على ذلك بقوله إنما قال الله: بسم الله ولم يقل بالله؛ لأن الاسم عين المسمى وهو المسمى بعينه[1] والمعروف أن الطبري إمام المفسرين بالسنة والأثر لا بالاجتهاد ولا بأي مؤثر علمي آخر فرأيه له قيمته هنا؛ ولذا لا تعجب إذا مال إليه أبو عبيدة في تفسيره.

وتبناه القرطبي ففسر قوله جل شأنه:﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٨٠] إلا أن الهاء في **فادعوه** عود على المسمى فهو المدعو، والهاء في **بها** تعود على الأسماء وهي التسميات التي يدعى بها لا غير، وبين أن هذا ما يقتضيه لسان العرب ثم قال بعد ذلك: والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى أو صفة تتعلق به[2].

وابن كثير وإن عرض للمسألة واختلاف العلماء فيها على وجه الإجمال إلا أنه أشار إلى إضافة في سياق الذكر بأن المشروع ذكر الله[3] أو تسبيحه، وهذا إيماء واضح إلى أن الاسم هو المسمى، واستأنس الألوسي برأي هؤلاء المفسرين

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج١: ٣٠.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٧٦٢.

(٣) تفسير ابن كثير ح١: ٣٤، ٣٥.

وبرأي ابن فورك في كتابه الأسماء والصفات وبرأي أبي القاسم السهيلي في شرح الشهاب ثم أعلن أن الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود العيني[1].

ونفس الإضافة وقعت في أقوال رسول الله ﷺ مثل: «**باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه**» وقوله: «**باسمك نموت ونحيا اللهم باسمك أحيا وأموت**» وكما فهم المفسرون من تلك الإضافة أن الاسم عين المسمى فهم شراح الحديث كذلك فصرح القسطلاني أن البخاري قصد من وضع هذه الأحاديث في باب السؤال بأسماء الله والاستعاذة بها تصحيح الدليل بأن الاسم عين المسمى؛ ولذا صحت الاستعاذة والاستعانة به[2] وتجاهل النووي كل رأي مخالف لرأي القشيري الدال على العينية[3]، وتمسك ابن القيم بقوله: إن أسماء الله دالة على معانيها بالدلالات الثلاث وكل اسم له مقتضى يخصه واسم الله يجمع معاني الأسماء الأخرى، ويميل بصورة واضحة إلى أن الاسم عين المسمى[4].

كما يذهب إلى ذلك البسطامي وابن عربي، وهذه الفهوم تقوي هذا الاتجاه الذي تمسك به معظم الصوفية الخائضين، وتدلنا كيف كان رجال الطريق في نزعتهم مع كبار رجال التفسير والحديث في استنباطاتهم.

أي إن من خاض منهم قد اتفق في فهمه ووجهة نظره مع كبار رجال التفسير والحديث ممن انصرفوا جميعًا إلى القول بالعينية وعدم التغاير بين الاسم والمسمى إذا أريد بالاسم المفهوم الحقيقي حتى الغزالي نفسه لم ينكر أن يكنى على المسمى بالاسم إجلالا له ويستحيل في نظره أن يكون مفهوم اللفظ غير

---

(١) الألوسي: روح المعاني ج١: ٤٥.
(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج١٠: ٤٢٥.
(٣) صحيح مسلم شرح النووي ج٥: ٤٣٥، ٤٣٦.
(٤) مدارج السالكين ج١: ٢٩ – ٣٠، ٤١٩ – ٤٢٠، ج٢: ٣٦٢.

المسمى[1] مع علمنا برأيه السابق واستدلالاته على التغاير بينهما إذا قصد اللفظ والتركيب.

(ج) ومع العلم بصحة هذا الرأي الذي يهدف إلى أن الاسم هو المسمى بحسب الحقيقة وتضافر النصوص على تقويته إلا أننا نؤمن أن البحث الطويل في هذا لا يفيد العقيدة شيئًا فوق الإيمان بذات تتسمى بأسماء حسنى، وأن التعمق فيه يجري مجرى العبث على حد تعبير الفخري الرازي.

وادعى الشهاب أنه لم ير مع سعة اطلاعه في هذه المسألة ما فيه ثلج الصدور ولا شفاء الغليل.

وتضايق الشريف الشارح المواقف لكثرة التطويل في هذه المسائل قائلاً: وهو عندي من فضول الكلام لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه.

كما تضجر الألوسي من التحير الذي وقع فيه نحارير العقلاء حول تحرير محل البحث[2] مما كان سببًا في التشاجر، ومن ثم فقد أعلن البعض أن السبيل في مثل هذه البحوث هو التوقيف ولم يرد التوقيف بأن اسم الله هو الله ولا بأن عبد اسم الله هو عبد الله.

وبالتالي فالذي يجب الإيمان به هو أن الله سميع بصير ولم يزل مسمى بما سمى به نفسه بلا إلحاد في الأسماء ولا خوض في طبيعتها، وهذا هو ما ارتضاه صاحب الكافي وابن حزم وابن تيمية[3] اقتداء بالسلف الصالح من الصحابة

---

(١) المقصد الأسنى: ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١١.

(٢) انظر روح المعاني ج١: ٤٥ وشرح المواقف ج٢: ٤٠٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ج٤: والفصل في الملل والنحل ج٢: ١٢٤، والعقيدة الواسطية: ٢٠، ٢١، ٨٨، ومدارج السالكين ج١: ٢٨ – ٣٠.

والتابعين الذين أعرضوا عن الخوض في مثل هذه المسائل واكتفوا بالإيمان بالله كما تحدث عنه القرآن وكما سماه.

(د) وربما يتصور البعض أننا إلى الآن لم نقطع بحكم على الصوفية ولم تتضح فكرتنا إزاء هذه المسألة التي نحن بصدد بحثها وهو كذلك لأن الموضوع لا يتسم بالخروج والبعد ولا يحمل طابع الجدل المذموم، بل هو ذو صفة نصية وآراؤه كلها تدور حول الفهوم في النصوص الشرعية، فالعلماء من هنا إن خاضوا فإنما يستندون إلى ركائز دينية لا عقلية.

وأرباب المؤلفات الصوفية وبعض أرباب الأقوال من رجال الطريق عندما تعرضوا إلى هذه المشكلة حسنت نواياهم واعتمدوا على الكتاب والسنة وتوافقت أفكارهم مع كثير من رجال الأثر المتقدمين والمتأخرين وإن كنت لا أستحب من ابن عربي هذه التفريعات والتشريحات التي طلع علينا بها وأراها زائدة عن الحدود المطلوبة وعن الفقه المرغوب في النصوص السابقة، ومن لم يخض منهم و هم جمهرة من أرباب الأقوال بالذات نراهم قد شايعوا السلفيين الأوائل من القدامى والمحدثين والمتمسكين بظاهر النصوص فقط كابن حزم.

أعني أن جماعات كثيرة قد آثروا الصمت إزاء هذه المسألة و لم يتحدثوا فيها مسايرين أصحاب النزعة السنية والظاهريين، ويظهر قيمة هذا العدد وحجمه عندما نطالع أقوال رجال الطريق من كتب الطبقات وعندما تخلو أقوالهم في التراجم من مثل هذه الأفكار.

وإذا اتضح لدينا أن الحديث في المسألة ليس بدعًا وأن الصوفية قد أشبهوا غيرهم من المفسرين ورجال الحديث وأن أعدادًا وفيرة من أبناء الطريق قد لاذت إلى الصمت وهربت إلى البعد عن الكلام فيها كما سار على ذلك الصحابة

والتابعون فمعنى هذا أن القوم كانوا سنيين أو سلفيين أبدًا خاضوا أم لم يخوضوا، وأن تعرضهم لهذه المسألة لا يخرجهم عن الطريق السني ولعل ذاك هو الذي حدا كارديه أن يقول: كان التزام كثير من متصوفي القرون الأولى بالعقيدة يسير على سنة السلف الصالح، ففي هذه القرون كان بين الصوفية وأهل الحديث في كثير من الأحيان تداخل[1].

ولم ينقطع هذا التداخل أيام أحمد بن حنبل ولا بعده؛ لأنه كثيرًا ما استظل رجال الطريق براية السنة الحنبلية، وكثيرًا ما أثنى الحنابلة على أذواق وعقائد الصوفية إذا استثنينا من هذا الوفاق من خلط الأذواق بالفلسفة من رجال الطريق؛ حيث كانوا محل نقد شديد من الحنابلة، وبالإضافة إلى التوافق السلفي والسني بين الصوفية وغيرهم من المتمسكين بهما فإن هذا الاتجاه عند أرباب الفتوة يجب أن يفهم على أنه تم عن اختيار أكثر مما تم عن مراعاة التسلسل الزمني[2] على حد قول كارديه أيضًا.

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٤: ٢٣٨.

(٢) نفسه.

## الصفات الخبرية

### هل يصح إطلاق لفظ الصفات على الله؟

نفر ابن حزم نفورًا كبيرًا من إطلاق لفظة الصفات على الله سبحانه زاعمًا أنه محال أو بدعة منكرة؛ لأن الله لم ينص قطُّ في القرآن على لفظة صفة وصفات ولا حفظ عن النبي استعمالهما، ولا وردا عن الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين أو تابعيهم، ورد قول أحد الصحابة لرسول الله عن: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[الإخلاص: ١] هي صفة الرحمن وأنا أحبها فأخبره الرسول أن الله يحبه؛ كما أن الحديث فيه سعيد بن أبي هلال وليس بالقوي واتهمه يحيى وأحمد بن حنبل بالتخليط، ثم إن الحديث خبر واحد لا يوجب علمًا، ومن ثم فلم يأت بالإطلاق نص ولا إجماع أصلاً ولا أثر عن السلف وإنما اخترع اللفظة المعتزلة كهشام ونظرائه من رؤساء الرافضة وكثير من أصحاب الكلام ومتأخري الفقهاء[1].

كما أنكر كذلك اشتقاق الأسماء من الصفات، وفي هذا من التحكم والتصلب ما فيه وذلك لبطلان دعوى الإجماع وعدم التمعن في النصوص.

أما دعواه الإجماع فباطل؛ لأن أبا عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني حدثنا أن فقهاء المدينة السبعة وهم من خيرة التابعين عرفوا ربهم بصفاته كما نطق بها الكتاب وشهد له بها رسول الله ﷺ[2] وقال مطرف بن عبد الله: الحمد لله الذي من الإيمان به الجهل بغير ما وصف به نفسه وقال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله تعالى به نفسه في القرآن فقراءته تفسير ووردت عبارة كل ما وصف الله به نفسه في كتاب فخذوه، كثيرًا على لسان الإمام مالك

---

(١) الفصل في الملل والنحل ح٢: ١٢٠ – ١٢٢.

(٢) ابن قدامة: رسالة ذم التأويل: ٧١ – ٧٢، ٧٣، ٧٥.

والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وسحنون[1] مما جعل الخطيب البغدادي والشهرستاني والإمام الهروي يعلنون أن مسلك السلف قد تجلى في إثبات الصفات كما وردت في النصوص بلا تأويل ولا تعمق[2].

وهذا كله يخرق الإجماع الذي زعمه ابن حزم بل يبدو رأيه نفسه هو الخارق لإجماع هؤلاء الأجلاء من العلماء وقد اتفق على أن رأي الواحد منهم إذا تخلف يخرق بينما نراهم قد اختلفوا في ابن حزم هل يخرقه عند الاختلاف أم لا حسبما ذكر ابن الصلاح.

وتولى ابن قيم الجوزية الرد على ابن حزم مبينًا له أن أسماء الله مذكورة في القرآن ولو لم تدل على معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها ويوصف بها لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها وأثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالقوة صفة ومعنى ومصدر أخذ منها اسم القوي.

وقال جل شأنه: ﴿ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦] ﴿ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى ﴾ [الأعراف: ١٤٤] فلولا إثبات العزة والعلم لم يسم الله عزيزًا عليمًا.

وروى البخاري عن النبي قوله: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات» وجاء في حديث الاستخارة «اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك»

---

(١) ابن قدامة: رسالة ذم التأويل: ٧١ – ٧٢، ٧٣، ٧٥.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل في ٨٤ ومدارج السالكين نقلاً عن منازل السائرين للهراوي ج٣: ٣٤٥.

وكلها تثبت الكلام والعلم والقدرة والسمع، وإذا لم نسمها نعوتًا وصفات فبماذا نسميها؟

وأيضًا لو لم تكن الأسماء مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنها بأفعالها فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد؛ لأن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها وإذا لم تكن الأسماء ذات أوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به فكانت كلها سواء ولم يكن فرق بين مدلولاتها وهذه مكابرة صريحة ولو خلت من المعاني لم تكن حسنى ولا كانت دالة على مدح ولا على كمال ولساغ وقوع أسماء الانتقام مقام أسماء الرحمة وبالعكس[1].

وإذاً فالمقبول نصًّا وعقلاً أن الأسماء دالة على الصفات ومشتقة منها وأنه لا يمنع التعبير عن مصادرها بالصفات وليس في ذلك بأس شرعي ولا يترتب عليه مخالفة أو خلل في العقيدة، فإذا استعملها الصوفية وتحدثوا فيها فليسوا مبتدعين.

## طبيعة النظرة الصوفية إلى الصفات

المتذوق لأحوال الصوفية والمتأمل في عباراتهم ولطائفهم يدرك أنهم سلكوا طريق المجاهدة الصعبة، وتنقلوا من مقام إلى مقام؛ كي تتصفى نفوسهم فتصلح لعطايا الحق ومننه وتجلياته الذاتية والصفاتية والفعلية؛ ولكي تهطل عليهم وارداته ومقتضيات صفاته وأسمائه، وتدلنا مشاربهم وإلهاماتهم ومواجيدهم على أن قلوبهم أَحَبَّت مَن تعرفه وتخافه وترجوه وتشتاق إليه وتلتذ بقربه وتطمئن إلى ذكره وتشاهده بالإحسان في الطاعة والعبادة وسجل مصطلحاتهم يشهد بحقائق الآثار والتنزلات التي أحدثتها أنوار الأسماء والصفات بين جوانحهم.

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج١: ٢٨ – ٣٠.

حيث جاء الكثير منها مشتقًا من الشعور الصوفي بفيض النعوت الربانية والتحقق بها والفناء تحت توجهاتها الظاهرة، والتقلب بين صفات الجلال خشية وخوفًا ورهبة وبكاء وبين صفات الكمال حبًّا وقربًا وتنعمًا واستراحًا وشوقًا.

ولولا آثار الصفات والأسماء فيها ما أحسوا بكل هذا، ومن ثم فالمتطلع إلى تلكم الفيوضات والساعي إلى هذه المنح والذائق لها لا يدين بذات معطلة من الصفات، وطبيعة الحياة الروحية بآمالها وأسرارها ومذاقاتها شاهدة ولو لم ينطق أربابها بالاعتراف والإيمان بالصفات ثبوتًا وفعلاً وتحققًا أعني صراحة أنهم لو لم يكثروا من الأقوال المثبتة لاستندوا إلى أن أحوالهم تسد مسد أقوالهم وتفصح بلسان الحال الجلي عن عقيدتهم.

كما أنهم لم يقدموا شواهد عقلية على إثبات الصفات ولم يتعمقوا في كونها عين الذات أو غيرها؛ لاكتفائهم بما ورد في الكتاب والسنة عن الأسماء والصفات وهما أغنى المناهج استدلالاً ويقينًا، على معنى أنهم جاروا السلفيين في الاكتفاء بإثبات الصفات والإيمان بها.

كما وردت دون تعمق فيما زاد على ذلك اللهم إلا التوسع في الجوانب الروحية، ولقد تتبعنا أقوالهم في التراجم فلم نعثر لهم على براهين عقلية مثبتة أو على تغلغل في علاقة الصفات بالذات وكونها عينًا أو غيرًا إذا استثنينا الغزالي وابن عربي ومن تفلسف وسنفصل بعض هذه النقاط على وجه يوضح انتماء الصوفية ومنهجهم.

## الوادي المقدس بين جبلين

دفعت أفكار المشبهة من الكرامية أتباع أبي محمد عبد الله بن كرام التي ادعت التجسيم والاستقرار والجوهرية لله، وجوزت عليه الانتقال والتحول والنزول والجهة والفوقية، وأفكار عبيد المكتئب من المرجئة الذي زعم أن الله على صورة إنسان، وبيان بن سمعان الشيعي الذي افترى فقال: إن الصورة الإنسانية هي الصورة الإلهية في كل أعضائها وأجزائها وجوز الفناء على الله إلا الوجه.

وإلى القول بالجسمية والصورة نحا المغيرة بن سعد العجلي وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي من الشيعة أيضًا، كما أجرى مضر وكهمس جميع الصفات الواردة من الوجه واليدين والجنب والصورة والقدم وغيرها على حقيقتها وقالوا بماديتها وأنها صفات حسية[1].

كل هذه الأفكار حفزت الصوفية أثناء حديثهم عن الذات وصفاتها أن يقولوا: إن الوادي المقدس أو المعرفة الحقة هي المبنية على الوحي الذي نادى الله من أجله موسى أن يخلع نعله استعدادًا للتلقي في وادي القرب والسماع، تلك المعرفة التي تنأى عن جبل التشبيه الذي أحال الفكر الإلهي عند أربابه إلى مادية وحسية بحتة، كما تنأى عن جبل التعطيل الذي نفى عن الله صفاته وجرده من نعوته، وترى أن الصواب هو الجمع بين إثبات الصفات بلا تشبيه وبين التنزيه بلا تعطيل استنادًا إلى قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فكانت تلك الآية بشطريها التنزيه والإثبات هي الدليل الذي ارتكز عليه الصوفية وهي النور الذي شع لهم في هذا الوادي، ودارت إشاراتهم حول معناها

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ٩٥، ٩٩ – ١٠٣، ١٢٦، ١٦٤ – ١٦٨، ٩٦ – ٩٧.

ومغناها، فأعلن الدقائق أن المريد صاحبُ وَلـه لأن المراد بلا شبه ومثلـه أعلى ليس كمثلـه شيء[1] وحمل الصوفية على معاصريهم من المشبهة والمعطلة حملة شديدة يطعنونهم بالجهل والعمى ويثبتون الصفات للـه مع كامل التنـزيه لـه جل ثناؤه.

يقول الشاشي: المشبه أعشى والمعطل أعمى، والمشبه متلوث بفرث التجسيم والمعطل نجس بدم الجحود، ونصيب المحق لبن خالص وهو التنـزيه، انـزل من علو التشبيه ولا تعل، قلل أباطيل التعطيل فالوادي المقدس بين جبلين[2].

ويؤكـد عـلي بن أحمد البوشنجي على أن الصوفية يثبتون ذاتًا غير مشبهة بـالذوات ولا معطلة بالصفات[3] وقال أبو بكر الزهرباذي عن المعرفة: إنما اسم ومعناه وجود تعظيم في القلب يمنعك عن التشبيه والتعطيل[4].

والتنـزيه الصادق بالقول والبيان والاعتقاد يكون بتقديس الحق عن مشابهة الخليقة وإفـراده عـن أوصاف الخلق، وإبعاده عن الحدوث وما يقتضيه، وعن موجبات التعطيل والتشبيه[5] كما ذكر القشيري.

أمـا الهجويـري فـيرى أن أركـان علم الحقيقة ثلاثة العلم بذات اللـه ووحدانيـته ونفـي التشبيه عن ذاته المنـزهة جل جلاله، والعلم بصفات اللـه وأحكامهـا، والعـلم بأفعال اللـه وحكمته أما العلم بذات اللـه وهو الأول فيقتضي أن اللـه تعالى موجود في قدم ذاته بلا حد ولا مكان ولا جهة ولا شبيه

---

(١) المقرى: نضح الطيب ح٣: ١٤٨.
(٢) المقرى: نضح الطيب ج٣: ١٤٨.
(٣) نفسه.
(٤) الطوسي: اللمع: ٩٤.
(٥) القشيري: شرح أسماء اللـه الحسنى: ٥٤، ٤٢، ٤١.

ولا صاحبة ولا ولد، بعيد عن كل تصور وقياس، وصفاته قائمة به سبحانه وهو قائم بذاته خالق للخلق وأفعالهم[1].

وبهذا قال عدي بن مسافر ولـه جل شأنه الأسماء العظام والمواهب الكرام وهو حي بحياة وعالم بعمل وقادر بقدرة ومريد بإرادة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام[2] حسبما أشار الجيلاني أما ابن عربي فحينما تعرض لهذه النقطة من الجمع بين التشبيه والتنزيه أو الإثبات مع تنزيهه سبحانه أخذ يفلسف الفكرة الصوفية فلسفة ذوقية لا منطقية.

أي إنها فلسفة لا تقوم على المقدمات الضرورية وإنما تعتمد على النظرات القلبية والتوسع في المعاني الروحية، وتعتبر نوعًا مميزًا للتفلسف الصوفي عن التفلسف التقليدي أو التفلسف العقلي الخالص.

وعمد ابن عربي من وراء فلسفته تلك إلى الرد على المعطلة والمشبهه معًا، وقد بدأ أولاً بالتفرقة بين التنزيه الأزلي الذي ثبت لله في الأزل بطريق الأصالة والتعالي على ما يقتضيه كبرياء ذاته لا بنسبة من غيره ويسميه الجيلي بالتنزيه القديم في مقابل التنزيه الحادث الذي يستحقه الله بنفينا عنه المماثلة والمشابهة والنسبة التي بينه وبين المخلوقات.

**والتنزيه الأول**: ليس وصفًا لله لكون الذات هكذا بحكم جلالها وكمالها.

**والتنزيه الثاني**: هو وصف للعبد، بمعنى أن محله منزه على أن يقوم به

---

(١) الهجوري: كشف المحجوب ج١: ٢٠٧ – ٢٠٨.

(٢) الجيلاني :الغنية : ج١: ٤٨، ٥٠.

اعتقاد ما لا ينبغي أن يكون الحق عليه[1] وما يقال عن التنـــزيه يقال عن التشبيه، فللـــه صفات اتصف بها أزلاً ووصف بها نفسه.

ولا ينـــبغي لعـــبد أن يقتصر على التنـــزيه فقط ولا على التشبيه فقط؛ لأن الاقتصـــار عـــلى التنـــزيه عين التحديد والتقييد، إذ تنـــزيهه سبحانه تمييزه عن المحدثـــات، وكـــلما تميز عن شيء فإنما يتميز عنه بصفة منافية لصفة المتميِّز عنه فالصفة إذًا تقييد وحد.

ومن ناحية ثانية: فالتنـــزيه عن الجسمانيات تشبيه بالروحانيات في التجريد، والتـــنـــزيه عـــن التقيـــيد إطلاق والإطلاق تقييد بكونه مطلقًا عن كونه مقيدًا واللـــه سبحانه منـــزه عن الاثنين.

وكـــذا من شبهه وما نـــزهه فقد قيده وحدده وما عرفه ثم يقول: تفرقت خواطر التشبيه، وتشتت خواطر التنـــزيه فإن المُنـــزهَ في الحقيقة قَيَّدَهُ وحصره في تـــنـــزيهه وأخلى عنه التشبيه والمشبه أيضًا قيده وحصره في التشبيه وأخلى عنه التـــنـــزيه، فلا يطلق على التقييد ولا يقيد فإن الإطلاق تقييد لتميزه عن التقييد، ولـــو تميز تقيد في إطلاقه، ولو تقيد في إطلاقه لم يكن هو فهو المقيد بما قيد نفسه مـــن صفات الجلال، وهو المطلق بما سمى به نفسه من أسماء الكمال، وهو الواحد الحق الجلي الخفي لا إلـــه إلا هو العلي العظيم[2].

فالمعطلـــة مقيدة، والمشبهة محددة، والواقف عند واحد منهما إما جاهل وإما صـــاحب ســـوء أدب أو فاسد الاعتقاد،ولكن من جمع في معرفته بين التنـــزيه والتشـــبيه ووصـــف بالوصفين على الإجمال فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل،

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٢٢٧ الجيلي الإنسان الكامل ج١: ٣٧ – ٣٨.
(٢) الفتوحات ج١: ٦٧٨، وفصوص الحكم: ٤٨ – ٥١.

والأمر في الحقيقية قرآن لا فرقان وينشد:

**فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدًا وإن قلت بالتشبيه كنت محددًا**

**وإن قلت بالأمرين كنت مسددًا وكنت إمامًا في المعارف سيدًا**

ويقول:

**العقل نزه والتحديد يأخذه والشرع ما بين تنزيه وتشبيه**[1]

يشير بذلك إلى الآية السابقة من سورة الشورى، وإلى مثل أقوال ابن عربي يذهب ابن قيم الجوزية مؤكدًا على ضرورة الجمع بين النفي والإثبات[2].

وإننا لنجد لهذه الأقوال رغم تفرعها أصلاً في الشرع؛ حيث تصح الآيات التي تتحدث عن تنزيه الله لذاته أن تكون تنزيهًا قديمًا يليق بما عليه الحق في كمالاته كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[المومنون: ٩١].

وكذا كل آية سبح الحق فيها ذاته أو نزه نفسه تنزيهًا قديمًا على حد قول القرطبي[3]، بينما ترد الآيات الكثيرة الدالة على أن كل ما في السماوات والأرض يسبحه وينزهه، وتنزيههم يمكن أن نطلق عليه باعتبار إنشائه وبدئه أنه محدث بالنسبة للمسبّح مع التحميد والذكر والتعظيم والتوقير كقوله جل شأنه: ﴿وَسَبِّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٥] وقال: ﴿لِّتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾[الفتح: ٩].

---

(١) فصوص الحكم: ١٣١، وديوان ابن عربي ١٥٣.

(٢) ابن القيم مدارج السالكين ج١: ٤٨٣.

(٣) تفسير القرطبي: ٤٣١٩، ٣٦، ٢٣٧.

ويقول القرطبي في شرحها: خلط التسبيح بالحمد[1] ووصله بالتعظيم؛ حتى يتحقق المسلم بالجلال والتنزيه والكمال في الإثبات والتعظيم، بينما علق ابن كثير على قوله جل شأنه على لسان الملائكة: ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾[البقرة: ٣٠] فقال: ننزهك مما يضيفه إليك أهل الشرك وننسبك إلى ما هو من صفاتك[2].

وهذا ما يؤيد بقوة وجهة النظر الصوفية ويجعلها شرعية سنية، ولا غرو فقد أعربوا عن طريقتهم في الإقرار بالصفات مع التنزيه وبينوا أنها نابعة من الشرع وما يقتضيه الإيمان فلا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه من صفاته ولا يضيفون إليه وصفًا زائدًا من تلقاء أنفسهم أو من اختراعهم بل يقولون نصفه من حيث هو موصوف بصفات حقيقية له أخبرنا عنها فأثبتناها دون أن نضيف له من عندنا نعتًا ولا نسلب عنه صفة أخبرنا عنها لنفسه، ولم يلبسوا طريقتهم هذه أثواب العقل وحلله وإنما أشربت مذاقات الإيمان واستعذبت التعظيم وأيقنت بالجلال والكمال إيقانًا قلبيًا وشعوريًا لا منطقيًا جدليًا.

ولذا أفصح الكثيرون منهم على الاعتماد على المنهج الديني والنص الشرعي فقال أبو علي الكاتب المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطئوا، والصوفية نزهوا الله من حيث العلم فأصابوا وأعلن علي بن وهب السنجاري أننا نأخذ عقيدتنا أصلاً من الشرع، وأصرح ما دلنا على طريق القوم هو ما جاء على لسان عدي بن مسافر حين قال: حرام على العقول أن تمثل الله، عز وجل وعلى الأوهام أن تحده وعلى الظنون أن تقطع، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الفكر أن يحيط، وعلى العقول أن تتصور إلا ما وصف به ذاته في

---

(١) نفسه.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ١٠٢ – ١٠٣.

كتابه أو على لسان نبيه ﷺ[1].

وهـذا النص جامعٌ لما أكده عمرو بن عثمان وإبراهيم القصار والكلاباذي ولما ذكروه من نفي التوهم والتصور في إثبات الذات والصفات ومن نفي كل قياس بينه سبحانه وبين شيء من مخلوقاته[2]؛ لأنه هو المنزه عن الأمثال والأشكال وكيف تشبه الحقيقة الخلقية وكيف تماثل القدرة الفطرة حسبما قال القشيري[3].

وبذا قدم لنا الصوفية مسلكًا شرعيًّا يقوم على النقل ويبتعد كثيرًا جدًّا عن الركون إلى العقل وأقيسته وبراهينه ولغته، ولقد استبدلوا بمقدمات العقل رقائق القلب وإشارات الذوق، ونبهوا بجلاء أن معرفتهم تفوح من حقائق الإيمان ومن الإقرار اليقيني لله بالوحدانية والربوبية المتمتعة بصفات الجلال والجمال مع نفي الأنداد عنه جملة[4].

ولا تكاد تشم منها رائحة العقل إلا من أفواه المتأثرين بالمتكلمين أو الفلاسفة وسنسوق بعض النماذج لهما قريبًا.

## موقف الصوفية من مشكلة علاقة الصفات بالذات

رأينا كيف أن القوم أثبتوا الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل إثباتًا يقوم على النقل بعيدًا عن كل تصور عقلي، وقد وقفت أنظار جمهورهم إلى هذا الحد، وحذر أرباب الطريق مما زاد على ذلك من الحديث عن علاقة الصفات بالذات؛ نظرًا لصعوبة المشكلة، وكونها ليست من الأصول التي يجب على المكلف البحث

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٩٥.
(٢) تاريخ بغداد ج٢: ٢٢٤ وطبقات السلمي ٧٧.
(٣) شرح أسماء الله الحسنى: ٤٢، ٤١.
(٤) كما قال التستري والنيسابوري (الرسالة القشيرية: ١٤٧ وطبقات السلمي: ٨٦.

عنها ولا تستطيع العقول أن تصل إلى حقيقتها، وخوفًا من أن تزل قدم بعد ثبوتها؛ لذا نهى الرفاعي كل مريد أن يدخل في هذه المعضلة قائلاً: لو تكلم الرجل في الذات والصفات كان سكوته أفضل[1].

وأفصح الشيخ محمد الصغير عن مضمون عبارة الرفاعي فقال: يكفي المكلف أن يعرف أن الله موجود، ولا يجب عليه معرفة أن وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته؛ لأن ذلك من غوامض علم الكلام[2] وخفاياه التي لا ينبغي للسالكين أن يخوضوا فيها وإلا انزلقوا فيما انزلق فيه غيرهم، ومن ثم هتف الشيخ زكريا الأنصاري بأعلى صوته: بَعِّد قلبك عن الفكرة في الذات وصفاتها[3].

فإذا ما قال الكلاباذي إن الصوفية أجمعوا على أن الصفات لا هي هو ولا غيره[4] فقد أخطأ؛ لأن هذا الرأي ظهر على لسان الأشعري في بداية القرن الرابع الهجري بعدما قام التصوف وتكلم ذو النون والسري والجنيد في علم التوحيد على طريقة السلف، ووفدت إلينا عبارات الصوفية المعاصرين للأشعري في القرن الرابع ومن عاشوا بعده تمنع الخوض في هذه المشكلة كما رأينا حتى لا يشغلوا أنفسهم بما لا طائل تحته ولا فائدة ترجى من ورائه، وربما لا يأمنون معه الزلل ويخشون منه الفتنة مستمسكين في ذلك بالمنهج السني.

وعلى العكس فليس هناك ما يمنع أن يكون الصوفية بمسلكهم العلمي والذوقي في هذه المسألة هم الذين كان لهم كبير الفضل دون الجماعات السلفية

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٢٠.
(٢) شرح فوائد الفرائد في ضابط العقائد للدردير: ١٩.
(٣) شرح الشيخ زكريا على الرسالة القشيرية: ٦.
(٤) الكلاباذي: التعرف: ٣٦.

الأخرى في حمل كثير من المتكلمين عن ترك الخوض في تلك المشكلة؛ لأن محمد بن أسعد الدواني بعدما جال جولة سريعة فيها كر راجعًا وهو ينادي: إنها لا تدرك عقلاً بل كشفًا[1].

وصرح الدردير الفقيه المالكي بقوله: كم هنا من أسرار اختص بمعرفتها العارفون الأخيار[2] وأكثر من هذا فلربما حملوا الأشعري نفسه على العودة إلى الكتاب والسنة في مسألة الصفات خاصة في كتابه: الإبانة على أصول الديانة[3].

وأخيرًا فلا يخفى أن حكمنا في هذه المسألة ينسحب على الأكثرية من الصوفية، ويستثنى من ذلك بعض من كان له ماضٍ من علم الكلام أو مزج التصوف بالفلسفة.

## موقف الغزالي وابن عربي من المشكلة

إذا تتبعنا ما قاله الغزالي في كتبه وجدناه مثبتًا للصفات ووجدنا له أكثر من رأي في علاقة الصفات بالذات، فمرة نراه في كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد يدافع عن وجهة نظر الأشاعرة مبينًا الصفات زائدة على الذات قائمة بها وهي قديمة ويصحح قولهم فيها: لا هو ولا غيره[4]، ثم يرد بعنف على خصومهم، وفي كتابه: معارج القدس نراه مرة أخرى يقول: عالم بذاته وعلمه بذاته ليس زائدًا على ذاته، فالعالم هو نفسه والمعلوم نفسه ويثبت لله إرادة وعناية، ولكنه يرى أنهما لا يزيدان عن ذاته[5]، كما تقول المعتزلة.

---

(١) شرح الدواني على العقائد العضدية: ٤١.
(٢) شرح فوائد الفرائد: ١٩.
(٣) الإبانة: ٨، ٩.
(٤) الاقتصاد: ٥٤، ٥٨ – ٥٩ والمضنون به على غير أهله: ١٣٤.
(٥) معارج القدس: ١٩٠ – ١٩١.

وفي مرة ثالثة يسوق رأي الحكماء في هالة من التقدير قائلاً: وقال غيرهم من المحققين إنها نسب وإضافات ثابتة الأحكام معدومة الأعيان ومعنى كونها معدومة الأعيان أنها نسب زائدة على مفهوم الذات، ثم يستطرد في احترامه قائلاً: وقال غيرهم من السادة: اعلم أن الأسماء والصفات ترجع إلى عين واحدة إذ لا كثرة هناك بوجود أعيان زائدة على الذات المقدسة، كما زعم من لا علم له بالله تعالى من بعض النظار[1] وهكذا رأيناه طورًا أشعريًّا، وآخر معتزليًّا، وثالثًا يثني على وجهة النظر الفلسفية ويصف أربابها بالمحققين والسادة ويتهم خصومهم بالجهل وعدم العلم بالله. ولو لم تجد آراؤهم صدى في نفسه وقبولاً ما مدحهم ولا رمى غيرهم بعدم العلم.

أما ابن عربي فإنه مال إلى المعتزلة أولاً فقرر أن مفهوم الصفات سلبي، وأن معنى كون الله عالمًا ليس بجاهل وكونه قادرًا ليس بعاجز، وإذا قيل الله موجود أو حي فمعناه ليس بمعدوم وليس بميت، ولا ينبغي أن نجيب بلفظة تعطي الاشتراك في الثبوت؛ لأن الصفات لو كانت ثبوتية لكانت غير ذاته، وكنا نعرفه بنفس ما نراه، ولم يكن الأمر كذلك فدل على خلاف ما يعتقده أهل النظر وأرباب الفكر الصفاتيون من المشبهة أرباب العقول[2].

وتلك هي وجهة نظر المعتزلة تمامًا، بل لم يُخْفِ ابن عربي تأثره بالاعتزاليين فذكرهم في معرض حديثه لتلك الفكرة قائلاً: إن الذي دفعهم إلى القول بالسلبية: غيرتهم أن يشترك الحق مع كون من الأكوان في حال أو عين أو نسبة؛ فلهذا كان مقصودهم أن يلحقوا الأعيان بمطلق العدم[3] وبهذا قال النظام من

---

(١) الغزالي: روضة الطالبين ١٦٦ – ١٦٧ ضمن مجموع: المعرج ١٩٠.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٥٦.

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٥٦.

المعتزلة وضرار بن عمرو وحفص الفرد من الجبرية.

وأيضًا وافق الحكماء ثانيًا في القول بأن الصفات ليست أمرًا زائدًا على الذات خشية ألا يكون الذات إلا بها، أو أن تتصف بالنقص إذا لم تقم الصفات بها، أو تكون معلولة لها وهي عينها فيكون الشيء معلولاً لنفسه أو غيرها فيكون معلولاً لعلة أجنبية، ويلزم منها تقدم العلة على الذات، وافتقار الذات إلى العلة، ووجود أكثر من علة لتعدد الصفات وهذا كله محال، وإذا استحال هذا بطل كون الصفات أعيانًا زائدة على ذاته وثبت أن: مشيئته وإرادته وعلمه وقدرته ذاته. وتعالى الله أن يتكثر في ذاته، بل له الوحدة المطلقة[1].

وبذا قال الفارابي وابن سينا، وبجانب هذا فقد تبنى وجهة نظر الفلاسفة في القول بأن الصفات السلبية والتنزيهية لا تدل على تعدد ذاته لكونها مجموع ذاته ومعقولة في التمييز بعضها من بعض، وأما الصفات الكمالية فهي نسب وإضافات لا أعيان زائدة وهي أمور اعتبارية لا تؤثر في وحدة الذات وليست علة لكماله[2].

وبالنظر إلى هذه الآراء فإن ابن عربي كان أقرب إلى المعتزلة والحكماء من الأشاعرة خلافًا للدكتور عثمان يحى وإذا كان لنا نعقب على مسلك الغزالي وابن عربي فإننا:

(١) نلفت النظر بادئ ذي بدء أن التمايز بين الصوفية السنيين والمتمسكين بما عليه السلف وبين الصوفية المتأثرين بالنزعات الكلامية والفلسفية يظهر أكثر ما يظهر في كل من يتصل بالتوحيد والمسائل الإلهية والكلامية بصفة

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٣٧١، ٢١١، ٣٨٠.
(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٥٢، ٥١، ٥٣.

عامة، وذلك عندما نرى الحشد الأكبر من رجال القوم ينأون بأنفسهم عن التغلغل والتعمق وإثارة المشاكل ويتورعون عن التعامل مع الذات الإلهية تعاملاً عقليًّا تخضع فيه الأفكار المتصلة بالله لمنطق العقل وتصوره، بل يستمدون يقينهم بالله من كتابه وسنة نبيه ﷺ.

وفي الوقت نفسه نرى مجرى آخر من بين الصوفية يعلنون في كثير من المناسبات تمسكهم بالشرع واعتمادهم عليه، ولكننا سرعان ما نجد مواقفهم تقترب من العقل أكثر من اقترابها إلى الشرع، وتجعل العقل سندًا لها في علاج المشاكل بصورة تفوق الركون على الشرع فيها.

ولذا تعمدنا إبراز التيار العام السني والتنبيه على المجرى الآخر كلما عنت مشكلة ينفصل هذا عن ذاك فيها، ولم نعتمد على مجرد إعلان أي فريق أو أي صوفي بمفرده، بل كان جل اهتمامنا بحقيقة الموقف الذي يقفه كل على حدة وبواقع المسلك الذي يعلنه صراحة، والذي قد يجد المنصف نفسه إزاء بعض الأفكار -كتلك التي سيقت على لسان الغزالي وابن عربي- عاجزًا عن الدفاع عن أربابها وإبقاء صفة السلفية الكاملة لهم، وذلك لما يبدو عليها من تناقض أو من تأثر بالغ بتيارات كلامية أو فلسفية أو من خروج عما عليه رجال السلف الصالح؛ ولأن أصحابها وهم يعالجون بعض المسائل يرتدون ثوب العلم، ويظهرون وكأنهم يمثلون الثقافة العلمية والروح الفكرية أكثر من تمثيل الروح الدينية الصرفة.

وتعمدنا أن نسوق الغزالي وابن عربي كشاهدين وكممثلين لهذا الرافد الذي يجري على قاع كلامي أو فلسفي، وما أدل على تمثيل هذين الصوفيين وأشباههما للروح العلمية من تقلبها بين وجهات النظر المتعددة والمتناحرة وارتدائهما لعدة أثواب فكرية، كل ثوب له أعلام ووشى يخالف الثوب الآخر.

(٢) وإذا خصصنا الغزالي بوقفة انفرادية وجدناه رغم ما قلناه في المراحل التي مر بها؛ لكي يصبح أكثر ميلاً إلى السنة لم يسلم نهائيًا من صلاته بالكلام والفلسفة، ولم يكن سلفيًا بحتًا في جميع مواقفه مما جعل ابن خلدون يعده أول من كتب علم الكلام على طريقة المتأخرين الذين مزجوا العقائد بالفلسفات والأقيسة المنطقية[١].

وقال دي بور: إن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي، شعر بذلك أو لم يشعر[٢].

ونحن نقول إن انخراطه في سلك التصوف قد حرره من علم الكلام إلى حد كبير ولم يجعله أسيرًا لبراهينه ومسائله بصورة كلية وإن بقيت له بعض الصلات، وقد دفعته تلك الحرية إلى أن يكون سنيًا أحيانًا أشعريًا أحيانًا أخرى، ومعتزليًا أو فيلسوفًا في مرة ثالثة دون التقيد بمذهب الأشاعرة الذي كان عليه قبل التصوف.

وفي هذا الموقف الذي نحن بصدد دراسته كان يجب عليه فيه ألا ينحاز إلى رأي الأشاعرة ولا إلى رأي المعتزلة؛ لأن كلاً منهما لم يسلم من النقد، ولم يسلم من الخصوم بأي دليل مما اعتمد عليه الفريقان، فلم يصحح المعتزلة قياس الغائب على الشاهد الذي عده الأشاعرة أول دليل في إثبات الصفات وزيادتها، وردوا عليه بأن الصفات مختلفة شاهدًا وغائبًا حسب اتفاقكم.

ومن العجيب أن الغزالي نفسه دحض القياس، وقَالَ: إن الله مباين للشاهد ومنزه عن جميع صفات المخلوقات، وفوق ما يصفه الواصفون: فَلَكَ العلو

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣٩٧.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٢٢٣.

الأعلى فوق كل عال، والجلال الأمجد فوق كل جلال، ضلت فيك الصفات، وتقدست دونك النعوت، وحارت في كبريائك لطائف الأوهام، وهذه كلمات الأبرار المصطفين الأخيار[1] ونادى بالإمساك عن الحديث في الله حسبما جاء في الحديث: «إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا».

وعندما قال الأشاعرة: إنه لو كان مفهوم كل صفة عين الذات لم يفدْ حملها رد الإيجي بأنه لا يفيد إلا زيادة المفهوم دون المصدق، وإذا قالوا: لو كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة ولكن مفهومهما واحدًا، بالتالي رد الخصوم بأن التغاير في المفهوم كافٍ لتحقيق التمييز بينهما مع كونهما نفس الذات[2].

وهكذا لم تسلم وجهة النظر الأشعرية من الاعتراضات، فكان ينبغي على الغزالي أن يدع ما عليه إشكالات لما فيه السلامة وهو التفويض وترك الخوض مع التصديق بالنعوت والصفات، خاصة وأن الأشعري نفسه قد رجع إلى الكتاب والسنة ودعا إلى ذلك في كتابه الإبانة كما سبق، وأيضًا فهو ليس مسلك الصوفية الذوقيين المعتدلين الذين يمثلون الجمهور الحقيقي للحركة الصوفية، والتي قامت أساسًا على الشرع وتطلعت إلى أسراره.

ولا يفوتنا أن نشير بصراحة إلى أن المريد الذي دخل رحاب التصوف خاليًا من الانتماء المذهبي الكلامي أو الفلسفي، وتتلمذ على شيخ اختص بهذه الميزة نشأ غالبًا على مذهب السنة، والطالب الذي وفد على الساحة الصوفية من حقول الفرق أو التفلسف لم يسلم غالبًا من الأعشاب الضارة التي عهدها في البقاع السابقة، ومن الفريق الأول تكوَّن الجمهور المعتدل، ومن الفريق الثاني

---

(١) معارج القدس: ١٩٣.

(٢) الإيجي: المواقف ج١: ٣٤٦.

تشكل التيار الذي مزج الروح بالعقل.

(٣) ونختتم هذا التعقيب باللقاء مع ابن عربي الذي جاس خلال الديار الكلامية والفلسفية والسلفية، والذي أكثر الميل نحو الفلسفة والنزعات المصطبغة بذلك، وهذا هو السر في أنه تبنى وجهة نظر المعتزلة لقربهم من الفلاسفة والتقائه معهم في مسألة الصفات على وجه خاص، وليته علم أن أدلة هؤلاء لم تسلم هي الأخرى من الطعون؛ حيث رد الأشاعرة على دليل الأحوال الأول، وهو: لو كانت الصفات زائدة للزم تعدد القدماء وبه كفر النصارى فقالوا: إن الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات واحدة لها صفات قديمة.

كما ردوا على قول المعتزلة: إن عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلَى الغير بأن العالمية ليست أمرًا وراء قيام العلم به، فيحكم عليها بأنها واجبة كما تقولون أنتم يا معتزلة، إلى آخر ما قال هؤلاء ورد هؤلاء، فكان الواجب على ابن عربي أن يترك المطعون فيه ويفد إلى اليقين الصافي، هذا من ناحية، وأيضًا فإن فكرة سلبية الصفات أو نفي الضد لا يثبت المقابل، بل لا بد من زيادة على السلب حتى يصح الاتصاف.

وفوق هذا فإن الوقوف عند القول بسلبية الصفة يتنافى مع رأي ابن عربي في نظرية الوجود وإن كل ما فيه إنما هو أثر الصفات ومقتضى الأسماء، والوجود الساري في الموجودات حق ظاهر أبدعه الحق الباطن، وكل صفة فيه إنما هي اسم للمسمى وهو الله المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت[1] ولو كانت الأسماء والصفات سلبية ما تحقق الوجود الظاهر.

وبالتالي فقد بطل القول بالنفي وصح الإثبات وتناقض ابن عربي مع نفسه

(١) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٧٠ – ٧١، ولوامع البيان للفخر الرازي: ١٧.

تناقضًا بينًا، وإني لأرجو أن يكون قد أدرك عدم صحة ما عليه المعتزلة والحكماء وما جاراهم فيه فصححه في تحفة السفر، وهو يعظ المريد ويبين صفته ومقاماته عندما قَالَ: وأن تكون عقيدة السالك خالصة نقية بأن يكون اعتقاده اعتقاد السلف بريئًا من الرفض والاعتزال والجبر والتعصب والجدال[1].

وأخشى ما أخشاه على النفس وعلى ابن عربي أن يكون قالها يعظ المريدين ولا يعظ نفسه أو أن يكون قد قالها مدعيًا أن حال المريد لا يسمح له إلا بتقليد السلف، أما هو فقادر على الخوض في المسائل وتشقيقها.

وأخيرًا فإني أدعو الكل إلى الرجوع لحومة النور ويقين الكتاب والسنة وترك الجدال والمراء والاعتصام بما جاء به الرسول ﷺ فقد صح قوله: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كتاب الله وسنتي**» ولا عيب في الرجوع ولا حرج، فقد رجع كثير من المتكلمين بعدما ثبت لهم خيبة ما هم عليه وسوء صنيعهم حين خاضوا في الصفات حسبما حدثنا ابن الصلاح[2] في فتاويه.

---

(١) ابن عربي: تحفة السفر: ٧٥.

(٢) فتاوى ابن الصلاح: ٣٧، ٣٨.

## الصفات السمعية الموهمة

إذا ثبت أن الصوفية اختلفوا عن النفاة والمُؤَوِّلين من المعتزلة وعن الصفاتيين المشبهة من الكرامية والشيعة والمرجئة والحشوية، واتضح لدينا أنهم نزهوا الحق من إثبات الصفات، وأن الأكثرية منهم لم تخض في المشاكل وراء ذلك، فما موقفهم على وجه التحديد من النصوص التي أوهمت التشبيه، كالاستواء واليد والقدم والأصبع والأنامل والوجه واليمين والجنب والساق والفوقية والقرب والمعية والإتيان والنزول والمجيء والفرح والضحك والتبشبش وغيرها مما نطق بها القرآن والحديث؟

لكي نجيب على هذا، ولتستبين المواقف الصوفية لاحظنا أن رجال القوم تنوعت مواقفهم، فبينما نرى الأكثرية منهم تفوض المعنى إلى الله مع الإيمان بأصله، وتحيل ظاهر اللفظ، إذا بفريق آخر يسلم بنفس اللفظ الظاهر وما يحمل من معان، وإذا بفريق ثالث يتردد بين التفويض والتأويل، وسنتجول مع هؤلاء وهؤلاء ثم نحكم في النهاية حكمًا عامًّا.

### أولا: التفويض المعنوي

إنما سمينا النوع الأول من التفويض بالمعنوي لأن أربابه حكموا بالتشابه اللفظي فقط، وقالوا: نسلم ما تحت اللفظ من معنى لعلم الله، ونتوقف في الحكم على تعيين المراد، ويرى أبو بكر الواسطي أحد أتباع هذا الفريق أن الله ليس كذاته ذات ولا كصفته صفة، إلا من جهة موافقة اللفظ.

ويشرح القشيري هذه العبارة فيقول: قد يوافق اللفظه اللفظ والاسم الاسم ولا يقتضي التشاكل لعدم التساوي بكل وجه[1] وبالتالي فمهما تشابهت بعض

(١) أسماء الله الحسنى للقشيري: ٣٨، ٤١.

الصفات السمعية مع ما لدينا من صفات وأسماء، فإنه لا يعني أن الذوات متشابهة؛ لأن التشابه اللفظي لا يثبت التناسب بين الذوات ولا يلغي التباين، وإنما يحدث ذلك لو كان التشابه في المعنى لا في الأسماء[1].

وعلى هذا اتفق الصوفية مع ابن حزم الظاهري، وعندما انتقل الصوفية للحديث عن مفهوم الألفاظ المهمة ومعانيها أكد الفضيل والجنيد على سلامة التفويض، وعلى ضرورة أن يلتزم المريدون بالإيمان بأنه سبحانه ينزل ويأتي ويفعل ما يشاء بلا كيفية ولا جهة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا تحديد[2]، وقرر السهروردي أن هذا التوقف هو مذهب الصوفية كافة في كل صفة سمعية[3] وقال ابن زروق: ومذهب الصوفية في ذلك تابع لمذاهب السلف في الإثبات والنفي، فليس عندهم إلا اعتقاد التنزيه ونفي التشبيه مع تفويض ما أشكل بعد نفي الوجه المحال، وهم يؤمنون بالأصل ويسلمون بثبوته لله مع اليقين بالتفويض في تعيين الكيفية أو المراد[4].

وهذا الرأي هو أحد قولي الغزالي وابن عربي حينما دعوا معًا إلى مذهب السلف وأصرًّا على أن من بلغه آية قرآنية أو حديث فيجب عليه أن ينزه الله سبحانه عما يوهمه النص، وليصدق به مع الاعتقاد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله لا نعلمه ونعجز عن إدرك المعنى المقصود وراء اللفظ، فيجب السكوت عن السؤال والبعد عن التصوف في الألفاظ الموهمة بالتفسير أو التأويل أو التصريف أو

---

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم ج٢: ١٢٠.
(٢) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق ج١: ٥١.
(٣) روضة الطالبين للغزالي ضمن مجموع: ١٦٤ – ١٦٥.
(٤) قواعد التصوف لابن زروق: ٢٨ – ٣٠.

التفريع أو الجمع والتفريق[1].

ولا نسمع لما يقوله البعض من عقولهم أو ما يقوله المشبهة، وندين بأن قربه عين بعده، وفوقيته لا تمنع وجوده و لم يقيد سبحانه الفوق عن التحت ولا التحت عن الفوق؛ لأنه خالق الفوق والتحت كما لم يقيده الاستواء على العرش عن النزول إلى السماء الدنيا، و لم يقيده النزول إلى السماء الدنيا عن الاستواء على العرش، كذلك لم يقيده الاستواء والنزول عن أن يكون معنا أينما كنا بالمعنى الذي يليق به على الوجه الذي أراده .. ما له حد يُعَنِّيه وهو المطلوب والصمد[2].

فكل صفة أو اسم أطلق عليه فهو بالمعنى المراد لله سبحانه لا بالمعنى الذي نعنيه نحن، وقالا: إن تأويل المتشابهات قد يخرجها عن مراد الله والمؤول حاكم بمراده على مراد الله وهو حكم بالتخمين والظن، والآيات المتشابة لم توضح بآيات ولا بأحاديث أخرى تخرجها عن المعنى الموضوع له اللفظ، فلو فسرناها من تلقاء أنفسنا لكنا ممن يحرفون الكلم من بعد مواضعه أو من بعد ما عقلوه وفوق هذا فالتخمين والظن ابتداع[3].

لا اتباع، وقد استند هذا الجمع الغفير من الصوفية على قوله سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾[آل عمران: ٧] ورأوا أن الآية مقطوعة وأن الكلام

(١) الغزالي: الجام العوام: ٦٢، ٦٨، ٨٦.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤، ج١: ٣٤٥، ٢٥٣، ٢٥٤.

(٣) الغزالي: قانون التأويل ٢٣٩-٢٤٠، فيصل التفرقة: ١٨٥، وابن عربي: الفتوحات ج٢: ٤.

تم عند قولـــه تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾.

والمتشـــابه في نظرهم ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر اللـــه تعالى بعـــلمه دون خلقـــه كما قال: جابر بن عبد اللـــه وابن عمر وابن عباس وابن مســـعود وأُبي بن كعب وعائشة وأم سلمة وعروة بن الزبير من الصحابة، وعمر بـــن عبد العزيز وأبو نهيك الأسدي ومطرف والحسن البصري وابن معين ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة ومعمر بن راشد والأوزاعي والشافعي وسحنون وسعيد بن جبير ووكيع وعموم الفقهاء ورجال الحديث والكسائي والفراء وابن عبيد.

وكـــلهم اتفقـــوا عـــلى أن تمر الصفات والمتشابهات كما هي بلا تأويل أو تكيـــيف[1] ممـــا يجعل الصوفية سلفية من الطراز الأوحد وسنية على وجه دقيق وواسع.

## رجعة الغزالي وابن عربي إلى التأويل

لم يثبـــت هذان الصوفيان عند حد ما قالاه من البعد عن التأويل والتمسك بالـــتفويض وإنما كرا راجعين يعلن أولهما أن التأويل جائز بمقدار الضرورة وهو مقصـــور على ما تشابه من الآيات ذات الصلة بأصول العقائد والتي قام البرهان عـــلى اســـتحالة المراد منها، ويصبح التأويل في هذه الحالة مسألة اضطرارية أدى إلـــيها خوفـــنا من التجسيم أو الشك والإيهام أو تطرق الشبهات حول الذات الإلهية؛ نظرًا لوجود النصوص الباعثة على ذلك[2].

وأول ابـــن عـــربي قولـــه سبحانه: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾

---

(١) تفســـير القـــرطبي: ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٨، ورسالة ذم التأويل لابن قدامة ضمن مجموع ٦٨ – ٧٧.

(٢) الغزالي فيصل التفرقة: ١٣٥ – ١٣٧، روضة الطالبين ١٦٥.

[الزمر: ٦٧] بأن المراد وقوعها تحت حكمه، وأول الضحك والفرح بالقبول والرضا، والتبشبش بإظهار السرور وإنزال النعم والنسيان بالعذاب الأليم للغضب، ولم يدع شيئًا[1] إلا أولـه على هذا النحو.

ولا أهتم الرجلين بالابتداع والخروج كما حكمنا في مسألة علاقة الصفات بالذات؛ لأن قضية التأويل أخذ بها جمع من السلف كمجاهد والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وكأبي العالية الذي أول الاستواء بمعنى العلو والارتفاع.

ونرى مع هؤلاء الإمام مالك رغم أنه نادى أولاً بالتفويض وأن الاستواء معلوم والكيف مجهول إلا أنه عاد بعد ذلك فأول النزول بتنزل الرحمة والأمر وشاركه في القول بجواز التأويل الأوزاعي بعد نهيه عنه أيضًا، واعتبر الإمام أحمد من أقوى المتحمسين للسلفية ولكنه قد أول ثلاثة نصوص هي «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**» و«**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن**» و«**إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن**».

ومال الطبري والقرطبي وابن كثير والنسفي وأبو السعود والإمام النووي والقسطلاني إلى التأويل، لهذا كله قلنا: إن تبديع المؤول بعيد لكون السلف لم يتفقوا تمامًا على التفويض، وكل من المفوض والمؤول يجد استئناسًا من أقوالهم كما يصح أن يستدل المؤول بالقراءة التي تقف على قوله سبحانه: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران: ٧] وأن يقول مع أبي العباس أحمد بن عمر أن الرسوخ يقتضي فهمًا أكثر من الحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم

(١) الفتوحات ج١: ١٢٢ – ١٢٦.

الجميع[1]، فأرباب التوقف والتأويل سلفية في هذه النقطة.

**ثانيًا: التفويض الظاهري**

ليس غريبًا أن نستعمل هذا العنوان بل هو أصدق ما يقال على حال الجيلاني وابن تيمية؛ لأنهما منعا التأويل ورفضاه محتجين بأن النبي لم يصرف الموهمات عن ظاهرها و لم يقرن بخطابه ما يصرف به القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد لاسيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده[2]، فلما لم يتجها إلى التأويل كانا مفوضين، ولكن التفويض عندهما ليس ترك المعنى لعلم الله بالكلية وليس توقفًا عن ظاهر اللفظ أيضًا، إنما هو الإقرار والتصديق بما جاء به اللفظ على حقيقته اللغوية.

وقد دفعهم إلى القول بأنه سبحانه في جهة العلو مستوٍ على العرش محتوٍ على الملك محيط علم بالأشياء، وهو فيما لم يزل موصوف بالعلو والقدرة والاستيلاء والفعلية على جميع خلقه من العرش وغيره فلا يحمل الاستواء إلا على ذلك، فالاستواء من صفات الذات بعدما أخبرنا به ونص عليه وأكده في سبع آيات من كتابه[3] واستدلا على فكرة الاستواء هذه بحديث أبي هريرة: «**لما خلق الله الخلق كتب على نفسه كتابًا وهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي**» ويقول النبي: «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء**» وقوله للجارية: «**أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقال: أعتقوها فإنها مؤمنة**» وقوله سبحانه: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٦] ويقفون على قوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأنعام: ٣] ويستأنفون بعد ذلك والنتيجة عندهم أنه لا يجوز وصف الحق بأنه في

---

(١) انظر تفسير القرطبي ١٢٦٠ وابن كثير ج٢، وإرشاد الساري ج١٠: ٢٤٢، ومسلم بشرح النووي ج٢: ٧.

(٢) ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل ج١: ١٩٦.

(٣) الجيلاني: الغنية ج١: ٤٩ – ٥٠.

كل مكان بل يقال إنه في السماء على العرش[1].

وأحب أن أقول: إنهما ليسا مشبهة ولا حشوية لعدم ادعائهم القعود والمماسة، وليسا مأولة لعد اتفاقهم مع المعتزلة والأشاعرة على التأويل وليسا ظاهريين كابن حزم؛ لأنه لم يرتض ما ذهبا إليه و لم يصدق بظاهر النصوص بل اتفق مع الصوفية كما قلنا، وليسا متوقفين مسلمين كما هو مذهب أغلب السلف ومعظم الصوفية لقولهما بجهة العلو لله سبحانه وأنه في السماء ولو أنهما تركا كيفية الاستواء لعلم الله، إلا أن زعمهم العلو مردود شرعًا وعقلاً:

**أما شرعًا** فإن الله يقول:﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ﴾ [الأنعام: ١٣] ﴿ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾[طه: ٦] ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ [الزخرف: ٨٤] ويوضح الفخر الرازي أن هذه الآية من أول الدلائل على أنه تعالى غير مستقر في السماء لكونه سبحانه بين أن نسبته إلى السماء كنسبته إلى الأرض فما كان إلهًا للأرض مع أنه غير مستقر فيها فكذلك يجب أن يكون إلهًا في السماء مع أنه لا يكون مستقرًّا فيها[2] وإلى ذلك ذهب العلامة أبو السعود.

**وأما عقلاً** فإن الجيلاني نفسه صرح أن الله خالق لجميع الجهات[3] فكيف يعقل أن يكون الحق في جهة العلو وهي مخلوقة مع أنه كان أزلاً قبل الجهات وقبل المخلوقات، ثم إن السماوات مكان والمكان منتاه فلو كان الحق فيها لكان متشكلاً بها ومتناهيًا مثلها ومحدودًا بحدودها، ولكان كذلك قابلاً للزيادة والنقصان مختصًّا بمقدار معين، ولو كان في السماوات فهل يقدر على خلق عالم

(١) الجيلاني: الغنية ج١: ٤٩ – ٥٠.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ج٤: ١٠.
(٣) الغنية ج١: ٥١.

فوقها أم لا؟ لو قدر لكان تحت هذا العالم الجديد ولو لم يقدر لكان عاجزًا، ولو كان في السماء لكانت محيطة به فيكون أصغر من السماء والسماء أصغر من العرش بكثير[1].

وكل هذا بين البطلان مما يجعل فكرة الجيلاني وابن تيمية متهافتة إلى الغاية وتخرجها عن إجماع العلماء وعن موافقة ظواهر النصوص وضرورات العقل وتوقعهما في المحالات التي لا يستطيعان الخروج منها.

## مرفأ السلامة أولى

وبعد أن قلنا: إن السلف منهم من فوض ومنهم من أول، ورددنا التفويض الظاهري نأتي الآن إلى الطريقة المثلى وإلى المحجة البيضاء وإلى النور الأبلج فنرى التفويض المعنوي أسلم من الزلل وأبعد من الوقوع في الفتن ومن تعيين معنى قد لا يكون مرادًا لله، والتزام طريق السلامة في محيط العقيدة أحق من الضرب في متاهات العقل ومن اتباع طريق الظن والتخمين في التأويل مهما ادعى أربابها أن طريقتهم أعلم وأحكم وأدعى لغلق أبواب الريب خاصة وأن الشرع لم يطالبنا إلا بالإيمان بالله وبصفاته دون الخوض فيها.

وبالتالي فالتفويض سير في ثبات وطمأنينة، والتأويل جهد متأرجح قد يؤدي بالزلل، وبجانب هذا فإن الصحابة لم يرد عنهم تأويل يذكر ولم يرد عن الرسول ﷺ وهو أرسخ الراسخين، ولو ورد لكان مدعاة لبتر النزاع ولكان حجة على الجميع بالعكس ورد ما يدعو إلى الإمساك عن التأويل مثل قوله صلوات الله عليه وسلامه: «**إذا رأيتم الذين يبتغون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله**

---

(١) ابن حزم الفصل ج٢: ١٢٣ وتفسير القرطبي ٥٩٤١ وابن كثير ج٧: ٢٢٩، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي ج٧: ٣١٢ – ٣١٣ وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٨: ٦٨، وتفسير القرطبي ٢٦٥٥ – ٢٦٥٦، ٢١٨.

فاحذروهم» وفي رواية الإمام أحمد عن السيدة عائشة رضي الله عنها: «فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه فأولئك الذين عنى الله فاحذروهم» وعن ابن العاص عن رسول الله قال: «إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضًا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به» وفي رواية الإمام أحمد: «فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم فكلوه إلى عَالِمُه» وهذه الأدلة ترجح أن نقف في الآية المذكورة على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[آل عمران: ٧] ومن ناحية ثالثة فلو عطفنا قوله والراسخون على لفظ الجلالة لم يكن لقوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فائدة تذكر في الآية؛ لأن وجودها وفائدتها مرتبط بحال وقول تفويض الراسخين وأيضًا فإنه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئًا عن الخلق ويثبته لنفسه ثم يكون له في ذلك شريك.

ويعضد هذا ما جاء في قراءة أُبَيّ بن كعب: «ويقول الراسخون» وقراءة ابن مسعود «إن تأويله إلا عند الله» والتسليم أو التوقيف يقطع على من ابتغى المشابهة للفتنة ويصده عن ذلك.

ولو أغلق هذا الباب جيدًا ما استطاعت المجسمة أو المشبهة أن تتسلل إلى أفكارها من ثقوبه، وربما يؤدي فتحه إلى دخول الراسخ وغير الراسخ فغلق الباب أولى وأوجب ولذا ضرب عمر صبيغ بن عسل؛ حتى شج رأسه حين قدم المدينة يسأل عن متشابه القرآن ولو كان جائزًا ما شجه وما ضربه، والله نسأل أن يحفظنا ويحفظ علينا قلوبنا ودِيننا.