مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 519 - 568
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

جدل الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي

Controversy of truth and Sharia in Sufi thought

****

د/طارق زيناي
المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصُّوف - ميلة
zinaitarek@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/09/17 **تاريخ القبول: 2019/03/07**

الملخص:

من المعلوم أنَّ العقل العربي قد تشكَّل عبر الزمن، وتمركز حول سياقات ثقافية متباينة، يمكن إرجاعها إلى سياق البيان، المتصل بسلطة اللغة وبإعجاز القرآن خاصة، ثم مع انفتاح الأمة العربية على الثقافات الأخرى، ظهر للوجود سياق البرهان، مع بروز النزعة العقلية ممثلة في الفرق الكلامية والتوجهات الفلسفية، وتزامنا مع هذا السياق تشكلت معالم العرفان كثالث مكونات العقل العربي، ممثلا في الحركات الصوفية والباطنية، ولعل هذا الأخير قد أثار حوله جدلا أوسع مما أثاره البيان والبرهان، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة تناول قضية مفصلية في العرفان الصوفي، ألا وهي ثنائية الحقيقة والشريعة،التي خلفت وراءها خصومات فكرية بين الفقهاء والصوفية، انتهت في كثير من الأحيان نهايات مأساوية، وذلك من خلال علاقة هذه الثنائية بالنص القرآني وبالأحكام الشرعية، وما يتبع ذلك من قضايا موازية كجدل الولاية والنبوة والظاهر والباطن، والخصومة بين الصوفية والفقهاء.

الكلمات المفتاحية : الحقيقة؛ الشريعة؛ الظاهر؛ الباطن؛ العرفان.

Abstract:
It is known that the Arab mind may form over time, and focus on different cultural contexts, which can be traced back to the context of the statement related to the authority of the language and the miracle of the Qur'an in particular, and then with the opening of the Arab nation to other cultures, the existence of the context of proof emerged, In this context, the study will attempt to address a crucial issue in Sufism, namely, the Sufism, the Sufism, the Sufism,The two truths and sharia, which left behind intellectual disputes between jurists and Sufis, often ended with tragic endings, through the relationship of this duality with the Qur'anic text and the Shariah rulings, and the parallel issues such as the controversy of the state, prophecy and outward appearancesخ

key words: Truth; the law; the outward; the subconscious.

مُقَدِّمَةٌ:

لاشك أن موضوعات العرفان الصوفي، قد استأثرت باهتمام الدراسين، بوصف أن أكثرها هي من القضايا الإشكالية في الفكر الإسلامي، فبين الفينة والأخرى نجد دراسات تكشف الجديد عن هذا الحقل المعرفي المترامي الأطراف، خاصة وأن بعض أقطاب التصوف يشكِّلون مدارس مستقلة بذاته، تحتاج جهد مؤسسات وفرق ولجان علمية متخصصة، وترجع أهميته للتشابك والتداخل الكبير بين قضاياها، واستبطانها أطروحات ميتافيزيقة ذات معطيات متباينة، تتنازعها كثير من العلوم الدينية والعقلية، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة التطرق لقضية من القضايا المفصلية في التصوف الإسلامي المشرقي والمغربي، والتي تباينت حولها الآراء وتنوعت بين المؤسسات الدينية الرسمية (الفقهاء)، وبين المتصوفة، ألا وهي قضية الشريعة والحقيقة ومحل إعرابهما من الفكر والعرفان الصوفي، وتتجلى أهمية الموضوع في أنه يشكل أساسا معرفيا مرتبطا بالعقل العربي بمختلف كياناته الفكرية والدينية، وحتى نتدرج

في هذا الطرح لابد من صياغة بعض الإشكالات التي تفرض نفسها، والتي ستحاول الدراسة التطرق إليها والإجابة عنها، ولعلَّ الإشكال المفصلي الذي ستتجلى الإجابة عنه بمجموع الإشكالات الجزئية المطروحة هو : هل هناك بالفعل خلاف ووجهات نظر متباينة بين الصوفية والفقهاء فيما يخصُّ ثنائية الشريعة والحقيقة؟ ثم هل هذا الخلاف معتبر أم أنه محض سوء فهم من الفقهاء لماهية الحقيقة المتكلَم عنها عند الصوفية؟، بمعنى آخر هل هناك أصلا اختلاف تضاد، أم أن القضية ترجع لتنوع وجهات النظر (اختلاف تنوع)، بحيث أنها تصب في المجرى نفسه؟ وإذا اتفقنا على وجود خلاف بينهما، ما هي المنطلقات المنهجية والمرجعيات المعرفية لمثبتي هذه الثنائية من الصوفية؟ وهل هذه المنطلقات تتكئ على أسس علمية سليمة؟ هل تأويلية النص من المنظور الصوفي خاضع لجدل الظاهر والباطن؟ ثم ما هي مستويات تجلي مفهوم الحقيقة عند الصوفية ؟ وهل الحقيقة فعلا مفهوم صوفي له تحققات في المستوى الإشاري للقرآن الكريم؟ بمعنى آخر هل نستطيع الكلام عن تفسير صوفي موازٍ يعتمد على مفهوم الإشارة الباطنية سبيلا لمعرفة حقائق وأسرار القرآن ؟ وفي الأخير ما هي حقيقة الخصومة بين الصوفية والفقهاء، هل هي خصومة حقيقية فرضها الخلاف العلمي والمنطلقات المتباينة ؟، أم أنه انعكاس لسياقات خارجة عنه؛ نفسية ومذهبية وسياسية ؟

وقد اعتمدت الدراسة على منهج وصفي تحليلي؛ لأنه الأنسب لمثل هذه الدراسات النظرية ذات المعطى الفكري / الديني.

أما الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع فهي جل كتب المحققين من الصوفية، كابن عربي والجيلي والقشيري والطوسي وأبو حامد الغزالي، أما الدراسات الحديثة فنذكر على سبيل المثال كتاب الثابت والمتحول لأدونيس، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي لنصر حامد أبو زيد، بالإضافة لكتب تفسير القرآن وعلومه.

أما الأهداف المتوخاة من هذا البحث، فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

✓ تحقيق القول في ماهية مفهومي الشريعة والحقيقة في الفكر الصوفي.

- ✓ الخلفيات الدينية لمقولة الحقيقة في الفكر الصوفي.
- ✓ تحديد مستويات مفهوم الحقيقة عند الصوفية.
- ✓ حقيقة التفسير الإشاري وتجسيد مقولة الباطن في مقابل الظاهر، أو التأويل في مقابل التفسير.

وقبل الشروع في تناول الإشكالات والفرضيات السابقة؛ ومحاولة الإجابة عنها لابد من تأسيس زاوية الرؤية من خلال تحديد إطار مفهومي لثنائية (الشريعة والحقيقة):

إن المتأمل لما كتب عن الشريعة والحقيقة في الثقافة الإسلامية، يلمح مفارقة واضحة، وهي تشابه التعاريف الخاصة بالشريعة، بحيث إنها في مجملها تصب في مجال دلالي واحد، لا تخرج عن كونها الأحكام الشرعية الظاهرة، التي بها مناط التكليف، والتي قررها الشارع الحكيم، فليس لأحد أن يبتدع شيئا فيها، أما التعاريف الخاصة بالحقيقة، فلا زمام لها ولا خطام كما يقال، فالتعاريف فيها على قدر قائليها، فكل أحد ينظر للحقيقة من وجهة نظره الروحية والنفسية، بحيث إن محاولة الإحاطة بها، هو أشبه بالمستحيل، ولهذا ستشير الدراسة لأشهرها وأكثرها تداولا في كتب القوم .

الشريعة لغة: الشرع والشريعة في اللغة: «عبارة عن البيان والإظهار، يقال: شرع الله كذا أي جعله طريقا ومذهبا، ومنه المشروعية والشريعة والشرع والدين والملة والناموس، كلها بمعنى واحد»[(1)].

أما في الاصطلاح: فهي اسم ووصف للأحكام التكليفية، وهي بهذا تشمل جميع الأعمال الظاهرة والباطنة، أو هي ما شرعه الله لعباده وتعبَّدهم به من العقائد والأحكام والأخلاق والمعاملات، وغير ذلك مما يحتاجونهم في دنياهم وآخرتهم، وهذا التوصيف كما هو ملاحظ يجمع بين الظاهر والباطن، ولكن لمَّا انتشر الكلام عن الباطن بوصفه تصوفا، أصبحت الشريعة ترادف الفقه، في حين أعمال القلوب المرتبطة بباطن العبادات أصبحت تسمى تصوفا وحقيقة وفقها أكبرا وتوحيدا وعلم المعاملة... وهذا التفريق كأنه يوحي بمقابلة

بين الظاهر والباطن أو الشريعة والحقيقة، والملاحظ أن هذا الأمر لم يكن مطروحا في الصدر الأول من السلف الصالح من أساسه، فالشريعة تقتضي الحقيقة، والحقيقة هي ثمرة الشريعة، كما سنتناوله بالتفصيل.

الحقيقة لغة: هي الشيء المتعين (الثابت) يقينا، فحقيقة كل شيء خالصه ولبُّه، أو ما به الشيء هو هو ، ومنه الحق الذي هو الثابت المطابق للواقع الذي يستحيل إنكاره، و الحقيقة في استعمال اللغويين والنحاة والبلاغيين والأصوليين، هي استعمال الكلمة في معناها الأصلي المعهود، وهي بهذا خلاف المجاز.

الحقيقة اصطلاحا: أما في اصطلاح محققي الصوفية، وتماشيا مع توجهات الفلاسفة الأوائل فهي مرادفة لكلمة (ماهية) أو (ذات)، فهي بهذا المعنى «ما به الشيء هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هويةً، مع قطع النظر عن ذلك ماهيةً»[2]، فالحقائق إذن جواهر ثابتة لا تتبدل ولا تتفاضل، لأنها تعبر وتعكس الحقائق الإلهية، والحقائق تتجزأ إلى حقائق أصغر منها، فالحقيقة الإنسانية هي مجموع حقائق مفردة مرتبطة فيما بينها ارتباطا عضويا وبنيويا، بالتقابل والتماثل.

أما الحقيقة كمعطى عرفاني عند الصوفية فهي « ألا يقع بصر العارف على رؤية سواه، لاشتغال سره به دون سواه، بحيث لو تكلف أن يرى غيره ما قدر على ذلك»[3]، هذا باعتبار فعل صاحب الحقيقة الذي يدندن حوله الواصلون من العرفاء، أما باعتبار فعل الرب (مشاهدة الربوبية) فهو «أن ترى الله هو المتصرِّف في خلقه يهدي ويضل، ويعزُّ ويذلُّ، ويوفق ويخذل، ويولي ويعزل وينصب، فالخير والشر، والنفع والضرُّ، والإيمان والكفر، والتصديق والنكر، والفوز والخسران، والزيادة والنقصان، والطاعة والعصيان، والجهل والعرفان، بقضائه وقدره، وحكمه ومشيئته، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن... »[4].

إنَّ الملاحظ أن كلا التوصيفين يدلُّ على مقام الإحسان، المذكور في حديث جبريل المشهور، والذي دونه قطع الرقاب، والمفاوز المهلكات

الصعاب، والتي يقصدها الحلاج في بداية طاسين الصفاء بقوله: «الحقيقة دقيقة، طرقها مضيقة، فيها نيران شهيقة، ودونها مفاوز عميقة»[5].

إن ماهية الحقيقة الخاصة في الطرح الأكبري تتجاوز التحديدات التقليدية لمن سبقه، لأنه ينطلق من نظرة شمولية لثنائية الحق والخلق في إطار ما يسمى بوحدة الوجود، وما يتبع ذلك من تماثلات وتباينات تؤسس لهذه العلاقة، فهي بهذا المعنى الكلية الجامعة، التي تتمرأى من خلالها صفات الحق في الخلق وجودا عند ابن عربي، وشهودا عند غيره، أو هي على حد تعبير سعاد الحكيم: «الوجه الخاص الذي لكل مخلوق من الحق»[6].

لقد كثرت عند المتصوفة نعوتهم لمفهومي الشريعة والحقيقة؛ لأن حولهما يدور الدين أو قل التصوف، فالأول يقابل الإسلام والثاني يجمع بين الإيمان والإحسان، فإذا تتبعنا ما كتبه القوم حولهما نجد أن اللاحق فيهم يتبع السابق، في توصيف الشريعة؛ لأن الخلفية المعرفية (الدينية / العرفانية) تحمل أكثر من قاسم مشترك، بخلاف الحقيقة؛ التي تأخذ أكثر من وجه، ولكن يجمعها خيط دلالي واحد، مع اختلاف التعبيرات ذات المعطى الذوقي والكشفي، وما دام عبد الكريم القشيري يعدُّ ورسالَته من أبرز معالم التصوف، اخترنا أن نعتمد عليه في توصيف مصطلحي الشريعة والحقيقة، فقد قام بالمقابلة بينهما في عدة نقاط، حتى يبرز التكامل بين ظاهر الإنسان وباطنه، بعدما أقر بتكاملهما واقتضاء إحداهما الأخرى، والجدول التالي يبرز صفات وخصائص كل واحدة منهما[7]:

خصائص الشريعة	خصائص الحقيقة
• أمر بالتزام العبودية. • جاءت بتكليف الخلق. • الشريعة أن تعبده. • الشريعة قيام بما أمر.	• مشاهدة الربوبية. • إنباء عن تصريف الحق. • الحقيقة أن تشهده. • الحقيقة شهود لما قضى وقدَّر، وأخفى وأظهر.

إن توصيف القشيري للشريعة والحقيقة ينمُّ عن إدراك عميق لطبيعة كل واحد منهما، خلافا لما يشاع عنهم عند غيرهم؛ من أنهم يأخذون بما يسمى (حقيقة)، ويُعرضون عن (الشريعة)، ويؤكد هذا التلازم والترابط قول النقشبندي: «فالمراد من الحقيقة والشريعة؛ إقامة العبودية على الوجه المرضي، فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة، وكل حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة»[8].

إذا كانت الشريعة أخت الحقيقة، فإن الشئ الذي تفضل به الحقيقةُ الشريعةَ، في نظر الصوفية أن السالك يمكن أن يحصِّل الحقيقة في أول قدم له في الشريعة، وأن الحقيقة لها صفة الديمومة والاستمرارية مع السالك، بخلاف الشريعة التي اكتملت وتمت بموته ﷺ، بدليل قوله تعالى: [الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً] [المائدة: 3].

وما دمنا تكلمنا عن الشريعة والحقيقة فلابد من الإشارة إلى مفهوم مرافق ومكمل لهما، وهو مفهوم الطريقة، وإن كان هو في الغالب يأخذ معنى سلوكيا أكثر منه مفهوميا، فقد جاء عند عبد الرزاق الكاشاني «الطريقة: هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات»[9]، فالطريقة بهذا المعنى هي البرزخ الفاصل بين الشريعة والحقيقة، فكأن الطريقة هي السبيل المتبع من طرف السالك أخذا بأحكام الشريعة قصد الوصول للحقيقة، أو قل هو انتقال من مشاهدة الجسد إلى مشاهدة الروح، ومن مشاهدة الظاهر إلى مشاهدة الباطن، فهي على حد تعبير أدونيس «حنين الفرع للأصل، وعودة الصورة إلى معناها»[10].

خلفيات القول بمقولة الحقيقة والشريعة عند الصوفية :

للصوفية أدلة عامة في إثبات انقسام الدين بل والقرآن إلى ظاهر: وهو الشريعة، وباطن : وهو الحقيقة، مع أنها أدلة مختلف في ثبوت أكثرها بالنسبة للأحاديث النبوية، وفي دلالتها على المراد عندهم بالنسبة للوحيين (القرآن الكريم والسنة النبوية)، من ذلك: قوله تعالى: [وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ] [العنكبوت: 43].

يقول سهل بن عبد الله التستري معلقا على هذه الآية «ضرب الله الأمثال للناس عامة، إذ شواهد القدرة تدل على القادر، ولا يعقلها إلا خاصته، فالعلم أعز، والفقه عن الله أخص، فمن عرف علم نفسه الطبيعية وحده وَهِمَ، ومن عرفه بعلم الله فالله عرف مراده منه لنفسه»[11]، فمدار العلم والفقه عن الله مردُّه إلى الله، وهذا منطوق قوله تعالى: [وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ] [البقرة: 282]، فالعالم بالله هو من يستنير بنور الله على مراد الله، يقول أيضا النيسابوري مؤكدا هذا التأويل: «وَما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ بالله لأن عقولهم مؤيدة بأنوار العلم اللدني»[12].

إن محاولة تتبع الآيات التي تدل على الفهم عن الله من أهل الله بمقياس الحقيقة - إشارة وتأويلا - لهي من الكثرة التي يتعذر معها إيرادها كلها، يكفي أن أول سورة في كتاب الله؛ سورة الفاتحة فيها الآية الكريمة [إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ] [الفاتحة: 5]، التي أشار علماء السنة والصوفية على السواء أنَّ الجزء الأول منها يدلُّ على الشريعة وهو عمل الظاهر، والجزء الثاني يدلُّ على الحقيقة وهو عمل الباطن، ينقل محمد الطاهر بن عاشور عن عز الدين بن عبد السلام في كتابه «حل الرموز ومفاتيح الكنوز» قوله: « الطريقة إلى الله لها ظاهر (أي عمل ظاهر أي بدني) وباطن (أي عمل قلبي) فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، والمراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكلف، ويجمع الشريعة والحقيقة كلمتان هما قوله: إياك نعبد وإياك نستعين فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة»[13].

أما الأحاديث النبوية والآثار السلفية، مع أن أكثرها مشكوك فيه سندا، إلا أن الصوفية قد اتخذوها مرجعيات ثابتة الأركان في التأسيس لمفهوم الحقيقة، من ذلك مارُوي عن النبي ﷺ في فضل أبي بكر قوله: «مَا فَضلكُمْ أَبُو بكر بِكَثْرَة صِيَام وَلَا صَلَاة وَلَكِن بسرٍّ وقر فِي صَدره»[14]، يقول أبو حامد الغزالي معلِّقا على الأثر السابق: «وَلَا شكّ فِي أَن ذَلِك السِّرّ كَانَ مُتَعَلقا بقواعد الدّين غير خَارج مِنْهَا وَمَا كَانَ من قَوَاعِد الدّين لم يكن خافيا بظواهره على غَيره»[15]، هذا يعني أنَّ مدار المفاضلة بين الناس، ومنهم الصحابة، ليس على الأعمال بقدر ما هي على القلوب، فإيمان أبي بكر هو السرُّ الذي وقر في قلبه،

والذي به فاق الصحابةَ واكتسب صفة روحانية عزيزة حتى بين الصحابة، وهي (مقام الصديقية).

ومن الآثار ما رُوي عن علي رضي الله عنه أنه قال عن نفسه: «لو شئت لأوقرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيرا»[16]، يعلق ابن عربي على القول السابق مؤكدا من خلاله اختصاص العارفين بالفهم عن الله، فهما لا قبل لغيرهم من أهل الرسوم به، فيقول: «هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن؟ فاسم (الفقيه) أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم، فإن الله يقول فيهم: [لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ] [التوبة: 122]، فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين والإنذار»[17]، فالله بهذا المعنى قد اختص قوما- دون آخرين- بفهم يدركون به حقائق وأسرار الله في كتابه، والفهم عن الله وإدراك مراده هو على حسب مراتب صاحبه في سلم العلم والهدى واليقين، بل إنه في كثير من الأحيان علم يجب كتمه عن الناس مخافة الفتنة عليهم، إذا لم تصله عقولهم وقلوبهم، ولهذا رُوي عن كثير من الصحابة تصريحهم بإخفاء بعض ما رووه عن النبي ﷺ، أو بعض ما عرفوه وفقوه في تفسير كلام الله، فمن الأول: قول أَبِي هُرَيْرَة رَضِي الله عَنهُ: «حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومُ»[18]، وقد تكلم العلماء في شرح هذا القول المعضل، الذي وجد فيه بعض المغرضين مطعنا في الصحابي الجليل، ورأوه أنه يدخل في قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ] [البقرة: 159]، فقال ابن حجر مبينا المعنى الحقيقي لقول أبي هريرة: «وَحَمَلَ الْعُلَمَاءُ الْوِعَاءَ الَّذِي لَمْ يَبُثَّهُ عَلَى الْأَحَادِيثِ الَّتِي فِيهَا تَبْيِينُ أَسَامِي أُمَرَاءِ السُّوءِ وَأَحْوَالِهِمْ وَزَمَنِهِمْ وَقَدْ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَكْنِّي عَنْ بَعْضِهِ وَلَا يُصَرِّحُ بِهِ خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ مِنْهُمْ كَقَوْلِهِ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ رَأْسِ السِّتِّينَ وَإِمَارَةِ الصِّبْيَانِ»[19]، وأما الثاني: ما رُوي عن ابْن عَبَّاس رَضِي الله عَنْهُمَا فِي قَوْله عز وَجل: [اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ] [الطلاق: 12]، «لَو ذكرت تَفْسِيره لرجمتموني وَفِي

لفظ : آخر لقلتم إنَّه كَافِر»[20]، فقول ابن عباس يشترك مع قول أبي هريرة في أن كلاهما خاف على نفسه من القتل من الذين لا يستطيعون استيعاب خطابهما، لتفاوت المدارك واختلاف مراتب فهم بعض القضايا ومقاصدها ودلالاتها.

ولعلَّ ما سبق جعل كبار الصوفية المتقدمين يتلكلمون بما فهموه منها، أنها تدلُّ على ظاهر وباطن في العلوم والمدركات، من ذلك قول سهل بن عبد الله التستري: « لْلْعَالم ثَلَاثَة عُلُوم علم ظَاهر يبذله لأهل الظَّاهِر وَعلم بَاطِن لَا يَسعهُ أظهاره إِلَّا لأَهله وَعلم هُوَ بَينه وَبَين الله تَعَالَى لَا يظهره لأحد»[21].

إن الكلام عن ظاهر وباطن وحقيقة وشريعة جعل البعض يستشكل عليهم الأمر، حيث رأوا أن القول باختلاف الظاهر والباطن، فيه إبطال للشريعة، التي جعلها الله لنا دينا، والتي لم يجعل لنا فيها شيئا نعبده به لا يعلمه إلا الخاصة أو خاصة الخاصة منا، وإلا كان تكليفنا بما لا يُفهم ولا يُدرك، وهذا محال على الشارع، وهذا القول هو ما جعل المناوئين للصوفية ينكرون عليهم هذا الاعتقاد، بل وصل الأمر إلى حدِّ القول بتكفيرهم، يقول ابن الجوزي نافيا القول بوجود حقيقة وشريعة أو ظاهر وباطن في الدين - كما يراها الصوفية -: «فأول مَا وضعوا أسماء وقالوا حقيقة وشريعة وهذا قبيح لأن الشريعة مَا وضعه الحق لمصالح الخلق فما الحقيقة بعدها سوى مَا وقع فِي النفوس من إلقاء الشياطين وكل من رام الحقيقة فِي غير الشريعة فمغرور مخدوع»[22]، ولعلَّ قول ابن الجوزي هذا لم يكن يقصد به إنكار الحقيقة كلية، وإنما يتكلم عنها في حال مخالفتها للشريعة، بدليل قوله: (وكل من رام الحقيقة فِي غير الشريعة فمغرور مخدوع)، وهذا ما قاله محققو الصوفين أنفسهم حين نبهوا في نصوص كثيرة إلى عدم مخالفة الحقيقة للشريعة، ومن ذلك ما رواه ابن الجوزي « عن أبي بَكْر الدقاق أنه قَالَ: كنت مارا فِي تيه بني إسرائيل فخطر ببالي أن علم الحقيقة مباين للشريعة فهتف بي هاتف من تحت شجرة كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر»[23]، ومنها أيضا قول علي الخواص: «من ظن أن الحقيقة تخالف الشريعة أو عكسه فقد جهل لأنه ليس عند المحققين شريعة تخالف حقيقة أبدا، حتى قالوا: شريعة بلا حقيقة عاطلة وحقيقة بلا شريعة باطلة»[24].

وأما القول بأنَّ الشريعة والحقيقة هما أمر واحد لا يختلفان، فهو إشكال آخر، يجعل من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، محض تنطُّعٍ وتكلف منهي عنه، فالأوْلى القول بأحدهما، والشريعة أوْلى كما هو معلوم فقد جاء بنصِّها الشرع، وهي أدلُّ على حقيقة وكنه هذا الدين، ولهذا لا حاجة لنا بمفهوم الحقيقة من أساسه، بحيث «لا يكون للشرع سرٌّ لَا يفشى بل يكون الْخَفي والجلي وَاحِدًا»[25].

وهنا لابد من استحضار مفهوم الطريقة - المشار إليه آنفا - فإن عليها مدار الإتباع والابتداع، فمن صحت شريعته صحت طريقته، ومن صحت شريعته وطريقته، صحت حقيقته، يقول عبد الرزاق الكاشاني في مفهوم القشر عند الصوفية مبرزا هذا المعنى: « كل علمٍ ظاهر يصون العلم الباطن - الذي هو لبُّه- عن الفساد كالشريعة للطريقة، والطريقة للحقيقة، فإن لم يصن حاله، وطريقته بالشريعة فسد حاله، وآلت طريقته هوسا وهوى ووسوسة، ومن لم يتوسل بالطريقة إلى الحقيقة، ولم يحفظها بها فسدت حقيقته، وآلت إلى الزندقة والإلحاد»[26].

إنَّ تحقيق مناط الخلاف في هذه المسألة وجمعا للآراء السَّابقة يرجِّح القول بأن في الشريعة جانبا يتجاوز علم المعاملة إلى علم المكاشفة، أو قل يتجاوز علم الفقه الظاهر إلى أعمال القلوب الباطنة، فالمستوى الأول مطلوب لكل الخلق على حسب الأحكام الشرعية المعروفة (الحرام، والمباح، والمكروه، والمندوب، الواجب)، أما الثاني فزائد على الواجب بدرجات، ولهذا الخلق غير مكلفين به على الإجمال، لأنهم ليسوا على طبقة واحدة في إدراك الأسرار والحقائق المستبطنة في الشرائع والعقائد والأخلاق والمعاملات، فما دامت الحقيقة لا تحلُّ حراما ولا تحرم حلالا من أحكام الشريعة، وإنما هي تستقطب الكلام عن أسرارها وحقائقها المدركة بالكشف والذوق وأفعال القلوب، فلا مرية في أنها تكمل الشريعة ولا تناقضها.

وفي السياق نفسه لابد من الإشارة إلى أنه إذا كان هناك من يرى أن الشريعة هي ظاهر الحقيقة والحقيقة هي باطن الشريعة، فإن هناك من يرى أن

الشريعة هي حقيقة من بين الحقائق، والحقيقة هي شريعة من بين الشرائع، وهذا باعتبار متلقيهما من الواصلين، الذين قد خرجوا عن المعنى وباينوا المفهوم، فالشريعة هي بعض ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة، هي بعض ما بطن من أحكام الشريعة، فبينهما عموم وخصوص، الشريعة أعم من الحقيقة باعتبار أحكام الظاهر، والحقيقة أعم من الشريعة باعتبار الباطن، وهذا هو معنى قول عبد الكريم القشيري: «اعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة - أيضا - شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره»[27].

وقد أحصى أبو حامد الغزالي هذه الأسرار التي اختصَّ بها المقربون من الخلق دون غيرهم، والتي هم مطالبون بإخفائها عن الخلق - للسبب الذي تقدم ذكره – فرأى أنها على خمسة أقسام[28]:

1- أَن يكون الشَّيْء فِي نَفسه دَقِيقًا تكل أَكثر الأفهام عَن دركه فَيخْتَص بدركه الْخَواص وَعَلَيْهِم أَن لَا يفشوه إِلَى غير أَهله فَيصير ذَلِك فتْنَة عَلَيْهِم حَيْثُ تقصر أفهامهم عَن الدَّرك وإخفاء سر الرّوح.

2- ما امْتَنع الْأَنْبِيَاء وَالصِّدِّيقُونَ عَن ذكره، وهو مفهوم في نفسه لَا يكل الْفَهم عَنهُ وَلَكِن ذكره يضرُّ بِأَكْثَرَ المستمعين من يتلقاه، ومن جنس هذا النوع قضايا القضاء والقدر، التي ضلَّ فيها خلق كثير، فهي حق في ذاتها، ولكن فهمها والتسليم والرضا بها هو المحك، الذي تتفاوت فيه الأفهام.

3- أَن يكون الشَّيْء بِحَيْثُ لَو ذكر صَرِيحًا لفهم وَلم يكن فِيهِ ضَرَر وَلَكِن يكنى عَنهُ على سَبِيل الإستعارة وَالرَّمْز ليَكُون وقعه فِي قلب المستمع أغلب وَله مصلحَة فِي أَن يعظم وَقع ذَلِك الْأَمر فِي قلبه كَمَا لَو قَالَ قَائِل رَأَيْت فلَانا يُقَلّد الدّرّ فِي أَعْنَاق الْخَنَازِير فكنى بِهِ عَن إفشاء الْعلم وَبث الْحِكْمَة إِلَى غير أَهلهَا فالمستمع قد يسْبق إِلَى فهمه ظَاهر للفظ والمحقق إِذا نظر وَعلم أَن ذَلِك الْإِنْسَان لم يكن مَعَه در وَلَا كَانَ فِي مَوْضِعه خِنْزِير تفطن لدرك السِّرّ وَالْبَاطِن فيتفاوت النَّاس فِي ذَلِك.

4- أَن يدْرك الْإِنْسَان الشَّيْء جملَة ثمَّ يُدْرِكهُ تَفْصِيلًا بالتحقيق والذوق بِأَن يصير حَالا ملابسا لَهُ فيتفاوت العلمان وَيكون الأول كالقشر وَالثَّانِي كاللباب وَالْأول كَالظَّاهِرِ وَالثَّانِي كالباطن، كسائر الشهوات والعشق والمرض والموت.

5- أَن يعبر بِلِسَان الْمقَال عَن لِسَان الْحَال فالقاصر الْفَهم يقف على الظَّاهِر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدْرك السِّرّ فِيهِ.

إنَّ الغزالي ومن دار في فلكه من الصوفية وأصحاب الأحوال، يرون أن العلوم لها ظواهر ولها بواطن، فالظاهر جليٌّ يدركه كل الناس، لأنه يخاطب الحواس الظاهرة من الإنسان، والجلي منها لا يُدرك إلا بالمجاهدة والرياضة وصفاء الذهن، والبعد عن الشواغل، فيقول في هذا: «اعلم أَن انقسام هَذِه الْعُلُوم إِلَى خفيَّة وجلية لَا ينكرها ذُو بَصِيرَة، وَإِنَّمَا ينكرها القاصرون الَّذين تلقفوا فِي أَوَائِل الصِّبَا شَيْئا وجمدوا عَلَيْهِ، فَلم يكن لَهُم ترق إِلَى شأو الْعلَا ومقامات الْعلمَاء والأولياء»[29]، فالغزالي هنا كما هو ملاحظ يتكلم بلسان الصوفي لا بلسان الفيلسوف؛ إذ إن كلامه ينم عن وثوقية مطلقة بانقسام العلوم إلى ظاهر وباطن، ودليله في إنكار بعضهم لهذا يرجع لغلبة ما طبعوا عليه من اعتقادات ومواقف في الصغر، ما جعل انتقالهم عنها صعبا.

مما سبق يتبين أن منكري مفهوم الحقيقة مخطئون من عدة وجوه، فالأدلة السمعية والعقلية قد أتت متضافرة لتدل عليها، ولكن إذا تساءلنا أيهما الحاكم على الآخر الحقيقة أم الشريعة؟ فلا شك أننا سنجد خلافا، ولكنه عند التحقيق غير معتبر، إذ إن جموع الفقهاء وحتى محققي الصوفية، قد ذهبوا إلى أن الشريعة هي الحاكمة على الحقيقة، وليس العكس، فما أنكرته الشريعة على الحقيقة بالدليلٍ وجب القول به، وما أنكرته الحقيقة على الشريعة، فهو محض زندقة وإلحاد.

لقد كان محققي الصوفية وأقطابها كالجنيد وسهل بن عبد الله التستري وعبد القادر الجيلاني وعبد الوهاب الشعراني وأبي الحسن الشاذلي وأبي سعيد الخراز وأبي يزيد البسطامي وأحمد زروق وغيرهم يتحرجون كل الحرج من الكلام عن الحقائق التي يجدونها، ولهذا كثر عندهم القول بضرورة محاكمة

الحقيقة إلى الشريعة، فما وافقها أُخذ به وإلا طرح ولم يلتفت إليه، لأنه في الغالب من وحي الشيطان ونفثه، ولعل قول أبي سليمان الداراني في هذا الباب أشهر من أن يذكر: «رُبَّمَا يقع فِي قلبي النكتة من نكت الْقَوْم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»[30]، وقول الجنيد: «عِلمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يُقتدى به»[31]، ويقول كذلك: «الطرق كلها مسدودة عَلَى الخلق إلا عَلَى من اقتفى أثر الرسول عَلَيْهِ الصلاة والسلام»[32].

وجاء أيضا عن عبد الوهاب الشعراني قوله: «إذا عارض كشفك الكتاب، والسنة فتمسك بالكتاب، والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب، والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام، ولا المشاهدة مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف، ولا الإلهام، ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة»[33]، الأمر الذي جعل شيخ الإسلام ابن تيمية؛ وهو من هو في الردِّ على الصوفية وبيان مواطن الزلل والضلال عندهم يذكر كثير ا من الصوفية المتقدمين والمتأخرين ممن حاكموا الحقيقة إلى الشريعة، وساروا على ما سار عليه السلف الصالح في أمور الظاهر والباطن على السواء، والقول الذي سنذكره يعدُّ دليلا صارخا على موقف المدرسة السلفية المعتدل من الصوفية المعتدلة، خلافا لما يشاع عنها أن معادية لكل أشكال التصوف، يقول ابن تيمية رحمه الله ورضي عنه: «فَأَما المستقيمون من السالكين كجمهور مَشَايِخ السّلف: مثل الفضيل بن عِيَاض وَإِبْرَاهِيم بن أدهم وَأبي سُلَيْمَان الدَّارَانِي ومعروف الْكَرْخِي وَالسري السَّقطِي والجنيد بن مُحَمَّد وَغَيرهم من الْمُتَقَدِّمين، وَمثل الشَّيْخ عبد الْقَادِر وَالشَّيْخ حَمَّاد وَالشَّيْخ أبي الْبَيَان وَغَيرهم من الْمُتَأَخِّرين. فهم لَا يسوغون للسالك وَلَو طَار فِي الْهَوَاء أَو مَشى على المَاء أَن يخرج عَن الْأَمر وَالنَّهْي الشرعيين بل عَلَيْهِ أَن يفعل الْمَأْمُور ويدع الْمَحْظُور إِلَى أَن يَمُوت وَهَذَا هُوَ الْحق الَّذِي دلّ عَلَيْهِ الْكتاب وَالسّنة وَإِجْمَاع السّلف»[34]، ولعل سائلا يستدرك فيقول: إذا كان الكلام عن الباطن مشروعا ومرغوبا فيه لماذا أعرض عنه الإئمة الأعلام والمجتهدون الثقات، وعلى رأسهم أبي حنيفة النعمان؛ الذي تنتهي بعض من

سلاسل كبار الصوفية إليه، كالجنيد الذي أخذ التصوف عن الشبلي، والشبلي عن السري السقطي، والسقطي عن معروف الكرخي، والكرخي عن داوود الطائي، والطائي أخذها عن أبي حنيفة النعمان، والجواب عن هذه الاعتراض يجيبنا عنه عبد الوهاب الشعراني بقوله: «إنما لم يضع المجتهدون في ذلك كتبا لقلة الأمراض في أهل عصرهم، وكثرة سلامتهم من الرياء والنفاق، ثم بتقدير عدم سلامة عصرهم من ذلك، فكان ذلك في بعض أناس قليلين، لا يكاد يظهر لهم عيب، وكان معظم همة المجتهدين إذ ذاك إنما هي في جمع الأدلة المنتشرة في المدائن والثغور مع أئمة التابعين وتابعيهم، التي هي مادة كل علم، وبها تعرف موازين جميع الأحكام، فكان ذلك أهم من الاشتغال بمناقشة بعض الناس في أعمالهم القلبية التي لا يظهر بها شعار الدين، ولا يقول قائل قط : إن مثل أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد رضي الله عنهم، يعلم أحدهم من نفسه رياء أو حسدا أو نفاقا ثم لا يجاهد نفسه ولا يناقشها أبدا، ولولا أنهم يعلمون سلامتهم من تلك الآفات والأمراض لقدَّموا الاشتغال بعلاجها على كل علم»[35].

زيادة على أن سيرتهم تطبيق عملي للتصوف الذي كان منتشرا بينهم، فهم مع تضلعهم في علوم الشريعة المعروفة هم أيضا أرباب السلوك والعبادة والتقى، وليس بالضرورة عدم تأليفهم فيها بضوابطها الشرعية وتماشيا مع روح الدين هو إنكار مضمر لها، بل إنَّ موقف بعضهم ممن تكلم في أعمال القلوب والخواطر كأحمد بن حنبل في الحارث المحاسبي، له ما يبرره، هو تمسكه الشديد بنصوص القرآن والسنة والخوف من مثل هذه النوازل، مع إقراره بأن ما يقوله ويتكلم به هو عين الحق والصواب، والشواهد في ذلك كثيرة عنه منها: «ما رواه إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ السَّرَّاجُ: قَالَ لِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِي الْحَارِثَ الْمُحَاسِبِيَّ إِذَا جَاءَ مَنْزِلَكَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ! وَفَرِحْتُ بِذَلِكَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ إِلَى الْحَارِثِ فَقُلْتُ له: إني أحب أن تحضر الليلة عندي أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ. فَقَالَ: إِنَّهُمْ كَثِيرٌ فَأَحْضِرْ لَهُمُ التمر والكسب.

فلمَّا كان بين العشاءين جاؤوا وَكَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ قَدْ سَبَقَهُمْ فَجَلَسَ فِي غُرْفَةٍ بِحَيْثُ يَرَاهُمْ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَلَا يَرَوْنَهُ، فلما صلوا العشاء الآخرة لم

يصلوا بعدها شيئاً، بل جاؤوا فجلسوا بين يدي الحارث سكوتاً مطرقي الرؤوس، كأنما على رؤوسهم الطير، حتى إذا كان قريباً من نصف الليل سأله رجل مسألة فشرع الحارث يتكلم عليها وعلى ما يتعلق بها من الزهد والورع وَالْوَعْظِ، فَجَعَلَ هَذَا يَبْكِي وَهَذَا يَئِنُّ وَهَذَا يزعق، قال: فصعدت إلى الإمام أحمد إلى الغرفة فإذا هو يَبْكِي حَتَّى كَادَ يُغْشَى عَلَيْهِ، ثُمَّ لَمْ يَزَالُوا كَذَلِكَ حَتَّى الصَّبَاحِ، فَلَمَّا أَرَادُوا الِانْصِرَافَ قُلْتُ: كَيْفَ رَأَيْتَ هَؤُلَاءِ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا يَتَكَلَّمُ فِي الزُّهْدِ مِثْلَ هَذَا الرَّجُلِ، وَمَا رَأَيْتُ مِثْلَ هَؤُلَاءِ، وَمَعَ هَذَا فَلَا أَرَى لَكَ أَنْ تَجْتَمِعَ بِهِمْ»[36].

وينقل ابن كثير عن البيهقي، وماذا فهمه من تحذير الإمام أحمد من الحارث المحاسبي، فيقول: «قال الْبَيْهَقِيُّ: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ كَرِهَ لَهُ صُحْبَتَهُمْ لِأَنَّ الْحَارِثَ بْنَ أَسَدٍ، وَإِنْ كان زاهداً، فإنه كان عنده شئ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ، وَكَانَ أَحْمَدُ يَكْرَهُ ذَلِكَ، أَوْ كَرِهَ لَهُ صُحْبَتَهُمْ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا يُطِيقُ سُلُوكَ طَرِيقَتِهِمْ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الزُّهْدِ وَالْوَرَعِ.

قُلْتُ (الكلام لابن كثير): بَلْ إِنَّمَا كَرِهَ ذلك لأن في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أَمْرٌ»[37]، من الموقفين السابقين (البيهقي وابن كثير) يمكن ترجيح كفة موقف وتعليل ابن كثير على البيهقي، والدليل أن الحارث المحاسبي كان لا يرى مذهب المتكلمين من القدرية، يروي ابن الوردي في تاريخه عن الحارث المحاسبي أن أباه ترك له «سبعين ألف دِرْهَم فَلم يَأْخُذ مِنْهَا شَيْئا وَهُوَ مُحْتَاج إِلَى دِرْهَم لكَون أَبِيه قدريا، وَقَالَ: صحت الرِّوَايَة عَن رَسُول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أَنه لَا يتوارث أهل ملتين»([38])، بل حتى موقف ابن كثير يحتاج لتفصيل لأنه فيه كثير من المغالطات، وسيرة النبي ﷺ وسنته القولية والفعلية و سيرة صحابته تشهد على عكس هذا، فقد كانوا من العبادة والمحاسبة للنفس الشيء الذي لا ينكر، والذي يظهر من تحذير أحمد بن حنبل صحبه من مخالطة الحارث وأصحابه يرجع إلى خوفه عليه من تلك المقالات التي لم يتكلم بها الأوائل لغياب المقتضى آنذاك وهي أمراض القلوب من النفاق والحسد والرياء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن أحمد بن حنبل قد عانى من المتكلمين، فمن

باب سد الذرائع خاف على صاحبه من أن يتشرب قلبه ما يقوله الحارث، فيصده ذلك على تعلم العلم الشرعي، ودليلنا على ذلك أن أحمد تّأثر بكلام الرجل، بل وبكى لشدة وقعه في قلبه، فلو كان يتكلم في الباطل لأنكر عليه علانية وحاججه وأظهر له خطأه، وهو يعرف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ويزيد هذا الأمر تأكيد ما نقله أحمد النقشبندي عن أبي الحسن الشاذلي، قال: «كان الإمام أحمد رضي الله عنه يقول لولده عبد الله: يا ولدي عليك بالحديث وإياك ومجالسة هؤلاء الذي سمو أنفسهم صوفية، فإنهم ربما كان أحدهم جاهلا بأحكام دينه، فلما صحب أبا حمزة البغدادي وعرف أحوال القوم كان يقول لولده : يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد وعلو الهمة»[39].

مستويات تجلي الحقيقة عند الصوفية:

إن الكلام عن مفهوم الحقيقة في الطرح الصوفي السابق يقتضي منَّا توسيع زاوية النظر لتمظهراتها المختلفة، والتي تأخذ فيها أبعادا باطنية لا تدرك بوسائل المعرفة التقليدية المتمركزة حول العقل -غالبا- سبيلا للإدراك، وإنما تتجاوز ذلك إلى القلب / والروح كوسيلة موازية لاستلهام الحقائق والأسرار، ولهذا يتجلى مفهوم الحقيقة عند الصوفية باعتبارات عديدة، لها تعلقات بأكثر من قضية من أهم القضايا العرفانية، فهي إن ارتبطت بمسمى حقيقة الحقائق، تعلقت بالإنسان الكامل، الجامع بين ماهية الحضرة الإلهية والكونية، والحقيقة إذا اتصلت بالكينونة الحقَّة التي يطلبها السالكون إلى الله، سميت حضرة الجمع أو حضرة الوجود «وهي الوجود المطلق الذي يسمى عين الطمس والعمى، فلا نسبة فيه ولا توهم، ولا تعقل، ولا أين ولا كيف ولا رسم ولا وهم»[40]، والحقيقة إذا اتصلت بالذات النبوية، سميت الحقيقة المحمدية، الذي هو « القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين»[41]، وإذا اتصلت بسلوك

الإنسان إلى ربه وتعلقه به، كان فعله هذا ولوجا إلى عالم الحقيقة، لأنه قبل هذا كان في عالم الباطل والخيال، فهي بهذا المعنى: « إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سره على محل التنزيه»[42]، فالسالك يبدأ بالحقيقة حتى يصل إلى الحق، وهذا هو مدار علاقة الحق بالحقيقة، وقد يجعلون لحق اليقين حقيقة كذلك كما عند عبد الكريم الجيلي، الذي قال فيها: «هو إعطاء كل حق إلهي حقه، مما يتصف به العبد من أسماء الله تعالى وصفاته، فيظهر أثر كل اسم وصفة، بما يستحقه من التصريف في الأكوان، على ظاهر العبد المتصف»[43]، وقد يريدون بالحقيقة عالم الجبروت أو التوحيد أو مشاهدة سر الربوبية، ولعلَّ كثرة المفاهيم الموازية لمصطلح الحقيقة يرجع إلى أذواق أصحابه، فكل واحد يرى الحقيقة من وجهة نظره المتأتاة بمراتب ذوقه وكشفه.

إن العالم الباطني للإنسان لا يقوم باستدعاء العقل والنظر والاستدلال، بقدر ما يقوم بالذوق والكشف، فالسالك مسافر إلى الحضرة الإلهية بحثا عن إدراك الحقيقة، أو قل الوصول إليها، فهي بهذا المعنى تسير صوب المطلق واللامنتهي، فالسبيل إلى الحقيقة لا حدود له، ولهذا عندما نقول إن الحقيقة لا تحدها حدود، فالباطن الذي تنتمي إليه كذلك لا يحده حدود، وهذا وجه الاختلاف بين الشريعة والحقيقة، فالأولى محكومة بحمى الأحكام (الأمر/النهي)، وهي ابتدأت واكتملت وانتهت بمحمد ﷺ، وبعيسى عليه السلام، الذي يبعث آخر الزمان حاكما بشريعته ﷺ، أما الثانية فلا حاكم لها، ولهذا يمكن القول إن الحقيقة تبدأ مع الشريعة، تتوقف الشريعة وتكمل الحقيقة طريقها في صور شتى على حسب مراتب أهلها، إلى أن تصبح عند بعضهم تدلُّ على اللامعنى، ولعلَّ هذا ما قصده الحلاج في طاسين الفهم حين جعل الحقيقة مستعصية على أفهام الخليقة، فما بالك بحقيقة الحقيقة وعلم الحقيقة، وذلك في قوله: « أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟»[44]، ولهذا حاول في طاسين الدائرة أن يقرب معنى حقيقة

الحقيقة، التي يسميها (الإشارة) برسم جعل حرف (الباء) رمزا عليها عبر مستويات: (الظاهر / الباطن / الإشارة):

وعقَّب على الرسم مشيرا إلى الباء في دلالاتها على الحقيقة بقوله: «البراني ما وصل إليها (الظاهر)، والثاني وصل وانقطع (الباطن)، والثالث ضل في مفازة (حقيقة الحقيقة)»[45]، وجعل من نقطة الباء معنى الحقيقة، التي ترمز للحق تعالى، وذلك في قوله: «ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن، ولا يقبل الأشكال»[46].

لقد برزت ثنائية البيان والعرفان، التي أطرت العقل العربي طيلة عصور عديدة، والتي أفرزت في كثير من الأحيان صراعات فكرية بل ودموية، دفع الثمن فيها من شذَّ وخرج عن نهج المؤسسات الدينية والسياسية الرسمية، وخير مثال ما حدث للحلاج والسهروردي، ولعلَّ أهم ما تناوله الصوفية بعدسات الحقيقة، هي القرآن الكريم المنظور إليه نظرة مزدوجة تقوم على العبارة والإشارة، والعبادة المنظور إليها كذلك نظرة مزدوجة تقوم على أعمال الجوارح الظاهرة وأعمال القلوب الباطنة، وفيما يأتي تفصيل القول فيهما:

المعنى الباطني للقرآن الكريم وجدل العبارة والإشارة:

من المعلوم أن القرآن الكريم حجة بالغة، وهو كلام الله المعجز، الذي هو كما قال عنه الله تعالى: [لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ] [فصلت: 42]، ومعلوم أيضا أنه حمَّال أوجه، لم يجعل الله له تفسيرا واحدا ولا تأويلا واحدا، وإنما هم كتاب مفتوح لكل عالم أو مفسر يستطيع أن يقرأه بضوابطه الشرعية كما يشاء، ولهذا فقد تكاثرت كتب التفسير ومدراسه واتجاهاته، فقد أصبح لكل فرقة أو توجه فكري تفسيره الخاص فللسنة تفسيرهم، وللمعتزلة تفسيرهم وللشيعة تفسيرهم وللخوارج تفسيرهم، وكذا للصوفية إشاراتهم (تفسيرهم)، هذا الأخير الذي سنخصه بالدراسة والتحليل على مقتضى مقولة الظاهر والباطن وما يقابله في البيان العربي من مقولة العبارة والإشارة.

وحتى تتجلى الرؤية لابد من تعريف للإشارة، فقد أورد الطوسي تعريفا لها بقوله: «ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه»[47]، وشفع تعريفه بقول أبي علي الروذباري: «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفيَ»[48]، ويضيف ابن قيم الجوزيّة تعريفا أشمل وأجمع من تعريف الطوسي، بقوله: «هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها، فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام»[49]، جمعا بين تعريف الطوسي وابن القيم، يظهر لنا بوضوح أن الإشارة تتوسط منطقة برزخية جامعة، فهي من جهة تنأى عن التصريح والانكشاف لاتساع الرؤية وعدم قدرة اللغة على التعبير عنها، ومن جهة ثانية؛ هي قائمة على معان تشير إلى حقائق محجوبة تتوزع بين مسموع ومرئي ومعقول، ويمكن أن تشملها جميعا، فهي ممكنة الفهم والإدراك شأنها شأن الأدلة لأنها من جنسها، ولكنها لا تتكشف بطبعها إلا لمن فتحت لهم من الله أبواب المعرفة والأسرار، يقول ابن عربي مبرزا معنى الإشارة ومصدر ها، ومقتضيات دلالتها على فهم وشرح كتاب الله: « ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاؤوا به في شرح كتاب الله بـ (الإشارة)، دون غيرها من الألفاظ، إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم، وذلك أن (الإشارة) لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أن يشير، لا من جهة المشار إليه، وإذا سألتهم عن شرح مرادهم بالإشارة، أجروا عند السائل من علماء الرسوم مُجْرَى الفأل، مثال ذلك: الإنسان يكون في أمر ضاق به صدره، وهو يتفكر فيه؛ فينادى رجل رجلا آخر اسمه (فرج)، فيقول: (يا فرج)! فيسمعه هذا الشخص الذي ضاق صدره، فيستبشر، ويقول: (جاء فرج الله، إن شاء الله)، يعني من هذا الضيق الذي هو فيه، وينشرح صدره»[50]، ومثله ما ذكره شمس الدين السفاريني بقوله: «حُكِيَ أَنَّ أَبَا حَكْمَانَ الصُّوفِيَّ سَمِعَ رَجُلًا يَطُوفُ وَيُنَادِي (يَا سَعْتَرْ بِرّي) فَسَقَطَ وَغُشِيَ عَلَيْهِ فَلَمَّا أَفَاقَ قِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ سَمِعْته وَهُوَ يَقُولُ اسْعَ تَرَ بِرّي، أَلَا تَرَى أَنَّ حَرَكَةَ وَجْدِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ فِيهِ مِنْ وَقْتِهِ لَا مِنْ حَيْثُ قَوْلُ الْقَائِلِ وَلَا قَصْدُهُ كَمَا رَوَى بَعْضُ الشُّيُوخِ أَنَّهُ سَمِعَ قَائِلًا يَقُولُ: الْخِيَارُ عَشْرَةٌ بِحَبَّةٍ، فَغَلَبَهُ الْوَجْدُ فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إذَا كَانَ الْخِيَارُ عَشْرَةٌ بِحَبَّةٍ فَمَا

قِيمَةُ الْأَسْرَارِ فَالْمُحْتَرِقُ بِحُبِّ اللَّهِ لَا تَمْنَعُهُ الْأَلْفَاظُ الْكَثِيفَةُ، عَنْ فَهْمِ الْمَعَانِي اللَّطِيفَةِ»[51]، فمراد القوم فيما يسمعون إنما هو مصادف لما في قلوبهم من الأسرار والتحقق بالمعارف، فيتفاعلون بما سمعوه، وشبيه هذا ما قاله ﷺ في صلح الحديبية، لما منعه المشركون من القدوم إلى بيت الله الحرام، وجاءه منهم رجل يسمى (سُهيل)، فقال ﷺ: «لَقَدْ سَهُلَ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ»[52]، تفاؤلا باسمه، فكان ما تفاءل به.

يقول ابن القيم عن أوصاف أصحاب الإشارات إنهم: « يسمّون أخبارهم عن المعارف وعن المطلوب إشارات، لأن المعروف أجلُّ من أن يُفصح عنه بعبارة مطابقة، وشأنه فوق ذلك، فالكامل من إشارته إلى الغاية، ولا يكون ذلك إلا لمن فني عن رسمه وهواه وحظه، وبقي بربه ومراده الديني الأمري، وكل أحد إشارته بحسب معرفته وهمّته»[53]، عطفا على مما سبق يمكن إيجاد نقاط اشتراك دلالي بين الرمز والإشارة بوصفهما في المتداول الصوفي يستبطنان معنى خفيًا؛ يتمّ إنتاجه في حالات سلوكية خاصة، تعكس ما يجده الصوفي في نفسه، لكنّنا إذا تساءلنا أيهما أعمُّ من صاحبه، فسنجد أن هناك من يرى أن الرمز أعم من الإشارة وأشمل منها؛ إذ إنَّ هذه الأخيرة هي المعنى الباطني المقصود من إيراد الرمز الصوفي؛ ولأن الإشارة تتناول معانٍ فرديةً يدركها صاحبها ذوقا، يقول الطوسي قي تقرير هذه الفكرة: «وللصوفية أيضا مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى على العبارة من دقتها ولطافتها؛ وذلك في معنى العوارض والعلائق والحجب وخفايا السرّ ومقامات الإخلاص وأحوال المعارف وحقائق العبودية، ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث، إذا قورن بالقديم، وفناء رؤية المعطى بفناء رؤية العطاء، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرّقات، وسلوك سبل منطمسة، وعبور مفاوز مهلكة»[54]، إنّ مجموع ما ذكره الطوسي من لطائف الإشارات، إنما هي تدرك في حالات فردية خاصة، يدركها العارف من خلال تحققه بالأحوال والمقامات، وفي المقابل هناك من لا يجد فرقا بين الإشارة والرمز، ويرى أنهما مترادفان، فابن عجيبة على سبيل المثال في شرحه حكمَ ابنَ عطاء الله السكندري يسندُ مواضيع

الرمز لاهتمامات الإشارة، حينما يقول: «فإشارة الصوفية هي تغزّلاتهم وتلويحاتهم بالمحبوب كذكر سلمى وليلى وذكر الخمرة والكؤوس والنديم، وغير ذلك مما هو مذكور في أشعارهم و تغزلاتهم»[55]، ويضع ما للإشارة للرمز في قوله: «وأمَّا الرموز فهي إيماء وأسرار بين المحبوب وحبيبه لا يفهمها غيرهم»[56]، إن مثل هذه المصطلحات السلوكية الخاصة، يتعذر الإمساك بمنظومتها المفهومية؛ إذ إنها محكومة بسياقات ذاتية للتجربة الصوفية لدى السالكين، فمحاولة إيجاد منطقة جامعة بين إلماعات اللغة وطبيعة التجربة في عوالمها السلوكية المستبطنة للرؤية العرفانية، ولحقائق الأشياء، وكلمات الله في قرآنه وفي أكوانه، لابد أن تصطدم بمأزق صناعة الكلام أو المصطلح، بما يمكن أن يكون السالك قد عاش تجربته الصوفية إزاء هذا المصطلح أو ذاك، وهذا يرجع « إلى أن ما كان إشارة عند البعض اعتبر رمزا عند البعض الآخر، لأن المراتب متفاوتة تفاوت المقامات المعرفية»[57].

إن التَّوسع في الإشارة عند المتصوفة جعل حذّاقهم والفقهاء المعتدلين من غيرهم يجعلون ضوابط يحتكمون إليها في التعبير عن الأحوال والمواجيد، يمكن أن نوجز أهمها فيما يلي:

أ- أن يكون المعنى الإشاري المراد لا يتعارض مع المعنى الظاهر من العبارة، بل يجب أن يكون مقتضيا له، وهناك مناسبة وصلة بين المعنى الظاهري والمحتوى الإشاري.

ب- أن يكون لهذا الذوق مرتكزًا، يشهد له من القرآن والسنة، يقول الجنيد: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنَا هذا مقيدٌ بالكتاب والسنَّة»[58].

ج- ألَّا يحجر صاحبه على غيره ذوقا يخالف ذوقه، لأن الأمر منوط بمستويات التفاوت الروحي في إدراك الحقائق والأسرار، فهو من باب اختلاف التنوع لا التَّضاد.

د- ألَّا يكون صاحبه مشهورا بالبدعة أو الدعوة إليها، أو المجاهرة بالذنوب والمعاصي، ويندرج في هذا القيد أن لا يدخل المشتغل بالرمز والإشارة

النظريات الصوفية المنحرفة كالحلول ووحدة الوجود والإشراق في تفسيره.

إنَّ هذه الشروط وجدت لها أصداء في بيئة بعض المفسرين المعتدلين، حيث اعتبروا أنَّ معالم التأويل الإشاري عند الصوفية، القائم على آليات القراءة المستبطن للطائف الحقائق، له ما يبرره في الخطاب القرآني، الذي هو في حقيقة الأمر التأسيس الفعلي لمشروعية الأخذ بالإشارة، كما الأخذ بالعبارة، والتي هي من جنس فهم مراد الله عز وجل في القرآن كأنواع التفاسير الأخرى (التفسير القرآن بالقرآن، والتفسير بالأثر، والتفسير باعتماد أسباب النزول، التفسير بالرأي)، وغيرها من صور تلقِّي النص القرآني.

وقبل التطرق لعديد القضايا المتعلقة بفهم الصوفية لكلام الله، لابد من إيراد تعريف لهذا الفهم الإشاري للقرآن الكريم، لأنه كفيل بضبط وإيضاح ما ستتناوله الدراسة، والذي سنجد له تحققات في شواهد التأويل الإشاري للقرآن الكريم، يقول جلال الدين السيوطي في بيان المقصود بالتفسير الإشاري أو الفيضي: هو «تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية، تظهر لأهل السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»[59]، ولا يبتعد الزُرقاني عن السيوطي في تعريفه بقوله: «هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضا»[60].

من التعريفين السابقين يتبين لنا اشتراكهما في اعتبار فعل قراءة القرآن عند الصوفية تأويلاً بمقتضى إشارات تظهر لأرباب السلوك، ولكن بشرط أن لا تُناقض الدلالات الظاهرة من آي كتاب الله، وهذا الاحتراز هو الفيصل في اعتبار هذا الفهم الباطني معتبرا شرعا أو غير معتبر، كما ستفصل فيه الدراسة. إن تلقي الصوفية لكلام الله جل وعلا بالاعتماد على ما انقدح في قلوبهم من أسرار ولطائف، يعدُّ تلقيا له دلالاته، ومستنداته وقيمته، يقول الطوسي في هذا المعنى: «اعلم أيدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب، لهم مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم؛ وقد استنبطوا

من ظاهر القرآن، وظاهر الأخبار معان لطيفة باطنة، وحكما مستطرفة، وأسرار مذخورة»[61].

إنّ الكلام عن محاولة تأسيس مشروعية لاعتماد التأويل الإشاري في مقاربة النص القرآني، أو ما هو دونه من الخطابات الوضعية الأخرى، لا يمكن البتة أن يفهم منه إقصاءٌ أو تطاولٌ على أنواع التلقي الأخرى، التي استقبلتها الأمة - قديما وحديثا - بالقبول والرّضا، ولا هو من باب التقول على الله بغير علم، ولا هو من باب التأويل الباطني المحكوم بخلفيات مذهبية وفكرية منكرة بل هو يندرج ضمن الإطار العام للقرآن الكريم من خلال مقاصده وإعجازه وسعة بحره، وعلو قدره، وقابليته لأوجه النظر المختلفة، التي لا تعارضُ أصلاً متفقا عليه، ولا تُخرِجُ المعنى إلى غير المراد به لغة ولا شرعا، وفيما يلي بعض النقولات عمّن تكلّم من العلماء عن التفسير الإشاري للقرآن الكريم:
- فقد أورد أبو حامد الغزالي في إحيائه، بعد أن ذكر طرفا من إشارات تفسير القرآن ما نصّه: «وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفُّر دواعيهم على التدبّر وتجرّدهم للطلب، ويكون لكل واحد حدٌّ في الترقي إلى درجة أعلى منه فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم»[62]، إنّ أبا حامد الغزالي قد أقر بمشروعية تلقي القرآن الكريم على حسب مقتضيات التأويل الإشاري، لكنه اشترط لتحصيل الكشف وإدراك الفهم للراسخين في العلم شروطا لابد من توفرها لمن أراد التصدي لمعرفة الأسرار والحقائق من القرآن الكريم، ومنها:

أ- غزارة العلم، فليس لمن حرم الزاد أن يهمَّ للسفر.

ب- صفاء القلب، فعلى مرآته تتجلى الحقائق واللطائف والأسرار.

ج- توفر دواعي التدبّر: من قابلية تلقِّي هذه الإشارات زيادة على الخلوة وقلة الكلام والنوم والمخالطة وترك الشبع، وغيرها من مفسدات القلب التي ذكرها أرباب السلوك والمعرفة.

د- التجرّد للطلب والقصد؛ والمقصود به إخلاص النية ومجانبة ما من شأنه أن يكدّر صفو التوحيد من سمعة ورياء وحب الظهور.

وأضاف الزُّرقاني شروطا أخرى ذكرها العلماء منها[63]:

1/ ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم كأن يكون تأويلا بعيدا سخيفا كتفسير بعضهم قوله تعالى : [وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ] بجعل كلمة (لَمَعَ) ماضيا وكلمة (الْمُحْسِنِينَ) مفعوله.

2- بيان المعنى الموضوع له اللفظ الكريم.

3- أن يكون له شاهد شرعي يؤيده، وفي المقابل ألا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

4- ألا يدعى أنه المراد وحده دون الظاهر.

5- ألا يكون من وراء هذا التفسير الإشاري تشويش على المفسَّر له.

إنَّ الإشارة الصوفية تأتي للعارف من استبطانه لدلالات الكلام الإلهي، الذي تتعدد فيه مستويات المعنى تعددا لا نهائيا، لقوله تعالى: [قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً] [الكهف: 109]، وقوله: [وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] [لقمان: 27]، فلابد من القول كذلك - افتراضا - إن الإشارة الصوفية لا نهائية كذلك، تتعدد وتتجدد مع كل قارئ (عارف)، بحيث تصبح الإشارة عملية بحث مستمر لاكتشاف دلالات الخطاب الإلهي، قريبه وبعيده، جليه وخفيه، بمعنى أن القارئ الصوفي هو في رحلة لا تنتهي صوب استجلاء المعنى، وعلى قدر تحققه بالمعارف تُرفع عنه الحجب حجابا حجابا، حتى يدرك الحقيقة الكاملة بالموت الاختياري أو الاضطراري، وهذا هو الفيصل بين تجربة القراءة الصوفية (الباطنة) والقراءة الفقهية (الظاهرة)، فالأولى الدلالة فيها مفتوحة، تنكشف لكل واحد بوجه يخالف ما عند غيره، بل إنها تنكشف للشخص الواحد على حسب درجات قربه

ومعرفته ومعراجه، فهي تجسد مقولة الغزالي: (المشهد هناك لمن يريد أن يراه).

إن الإشارة الصوفية تتخذ من كلام الحق تعالى والكون والنفس مجالا قرائيا لا تنتهي دلالاته، فالعارف يمارس عملية تماهٍ بينه وبين كلام الله، الذي هو الكون المسطور، وبينه وبين الكون، الذي هو القرآن المنظور، وبينه وبين نفسه، الذي هو البرزخ الجامع للحقائق الإلهية والكونية، ولهذا فالإشارة كون دلالي لا ينتهي، ما دام العارف يترقى في معاريج المعرفة وسلالم اليقين، فالروح في نقائها وتحققها في الأصل هي أداة معرفة الإشارة، فعلى قدر التحقق يكون الكشف، حتى يصل العارف لفك شفرة الكلمات الإلهية في القرآن المسطور والمنظور على السواء، وهو معنى قوله تعالى: [وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ] [البقرة: 282]، وقوله: [سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ] [فصلت: 53]، فمن وصل لهذا المرتقى فحُقَّ له أن يُكشف له الغيب، ويدرك سر الله في كلامه، ومراده من خطابه، ولعلَّ هذه الفكرة هي التي جعلت ابن عربي يعتبر «(فهم) الأولياء للقرآن جزءا متمما للقرآن، ومن نفس معدنه»[64].

مما سبق يتبين لنا أن إشارات الصوفية تدخل في هذا الباب العظيم القدر، الذي به تدرك أسرار القرآن؛ الذي تعبّدنا الله جل وعلا بتلاوته وفهمه والعمل به، وإنما يدرك ما في القرآن من حقائق ولطائف ودقائق على قدر الاجتهاد والقابلية بمختلف مستوياتها، يقول ابن برجان في هذا المعنى: « ما قال النبي ε من شيء فهو في القرآن، أو فيه أصله، قرُبَ أو بَعُدَ، فهمَهُ مَنْ فهمَهُ، وعَمِهَ عنه من عَمِهَ، وكذا كل ما حكم أو قضى به، وإنما يدرك الطالب من ذلك بقدر اجتهاده، وبذل وسعه، ومقدار فهمه»[65].

قول ابن برجان هذا يشير إلى أن القرآن الكريم هو مجمع علوم الأولين والآخرين، يقول تعالى: [مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ] [الأنعام : 38] لا يحيط بما فيه إلا المتكلم به جل وعلا، ثم ما أُذِنَ للنبي ε منه، ثم ورثة النبي ﷺ من العلماء الراسخين، وأن ذلك ميسَّرٌ لا حجر عليه، إلا بقدر

بذل الوسع والاجتهاد ومقدار الفهم، هذا وقد أورد السيوطي في باب العلوم المستنبطة من القرآن الكريم قوله في المتصوفة: «ونظر فيه أرباب الإشارات وأصحاب الحقيقة، فلاح لهم من ألفاظه معان ودقائق جعلوا لها أعلاما اصطلحوا عليها مثل الفناء والبقاء والحضور والخوف والهيبة والأنس والوحشة والقبض والبسط وما أشبه ذلك هذه الفنون التي أخذتها الملة الإسلامية منهم»[66].

إنَّ التوجه الوسطي لجلال الدين السيوطي، وموقفه المعتدل من التصوف، هو الذي حدا به إلى الإقرار بمشروعية النظر في القرآن الكريم باعتماد آليات قراءة قائمة على الذوق والكشف.

مما لاشك فيه أن أوجه إعجاز القرآن لا تُحصى، ولكن الوجه البياني هو من أظهر أوجه الإعجاز التي تحدى الله به الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، ولعل مراتب البيان في القرآن الكريم ليست على مستوى واحد، ولا تخاطب متلقيا واحدا، من هنا اشتهر عند الصوفية التفسير الإشاري أو الفيضي - المشار إليه - الذي يتجاوز المستويات الظاهرة لدلالات القرآن الكريم، والذي منه البحر المديد في تفسير القرآن الكريم لابن عجيبة، وروح المعاني للألوسي، والفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية للشيخ علوان وعرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد روزبهان بن أبي النصر الشيرازي، وأهمها هو : كتب لطائف الإشارات للقشيري وتفسير التستري وتفسير ابن عربي، ففي هذه التفاسير وغيرها من كتب الصوفية التي تناولت شرح آيات من كتاب الله، نجد البعد الباطني واضحا من حيث الإشارات والتلميحات والأسرار، التي فارقوا بها معهود التفاسير السنية المعروفة، ولعلَّ الصوفية في هذا التوجه هم لم يبتعدوا عما ينسب للنبي ﷺ قوله: «إِن لِلْقُرْآنِ ظَاهرا وَبَاطنا وحدا ومطلعا»[67]، وقوله: «القرآن تحت العرش له ظهر وبطن يحاج العباد»[68]، فهذان الحديثان مع الخلاف في صحة نسبتهما للنبي ﷺ فيه دلالة واضحة في أن للقرآن الكريم مستويان: ظاهر وباطن أو قل واضح وخفي، وقد ذهب العلماء في تفسير المقصود بالظاهر والباطن (أو الظهر

والبطن كما في بعض الروايات)، مذاهب شتى أجملها الماوردي في ما يأتي: «**أحدها**: معناه أنك إذا فتشت عن باطنها وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها، وهو قول الحسن. **والثاني**: يعني أن القصص ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، وباطنها عظة للآخرين، وهذا قول أبي عبيد. **والثالث**: معناه ما من آية إلا وقد عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها، وهذا قول ابن مسعود. **والرابع**: يعنى أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها، وهذا قول الجاحظ»[69].

وهناك تفسيرات أخرى لهذا الحديث كما عند الشاطبي والبغوي والخازن والنيسابوري والزُرقاني وغيرهم، فيها تفصيلات بسيطة ولكنها تصب في الآراء الأربعة السابقة، بوجه من الوجوه، بقي أن نشير إلى بعض ما قاله الصوفية تفسيرا لهذا الحديث المؤسِّس لمقولة المعنى الباطني للقرآن الكريم: فقد ذكر السيوطي وجها خامسا نقله عن ابن النقيب، يدخل في التفسيرات الصوفية، فيه قوله: « أَنَّ ظَهْرَهَا مَا ظَهَرَ مِنْ مَعَانِيهَا لِأَهْلِ الْعِلْمِ بِالظَّاهِرِ، وَبَطْنَهَا مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنَ الْأَسْرَارِ الَّتِي أَطْلَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا أَرْبَابَ الْحَقَائِقِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ" أَيْ مُنْتَهًى، فِيمَا أَرَادَ اللَّهُ مِنْ مَعْنَاهُ وَقِيلَ: لِكُلِّ حُكْمٍ مِقْدَارٌ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ" لِكُلِّ غَامِضٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامِ مَطْلَعٌ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ»[70]، فالقول السابق يظهر أن باطن القرآن يحوي من الأسرار والدقائق، التي يكشفها الله للخاصة من الناس (أرباب الحقائق).

وفي هذا الصدد يجمل العلامة شهاب الدين الآلوسي ما قيل في تفسير الحديثين السابقين، ليصل إلى التأكيد على وجود باطن للقرآن، بل ويعجب ممن يثبته لكلام البشر، وينفيه عن كلام رب البشر، فيقول: « فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتمال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن من شاء من عباده ويا ليت شعري ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى: [وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ] [يوسف: 111، الأنعام: 154، الأعراف: 145] وقوله تعالى: [ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ] [الأنعام: 38]، ويا لله تعالى العجب كيف يقول باحتمال ديوان المتنبي وأبياته المعاني الكثيرة

ولا يقول باشتمال قرآن النبي صلى الله عليه وسلموآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ما شاء الله تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني [سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ] [النور: 16] بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتمل على خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت»[71].

مما سبق يتبين لنا أنَّ جمهور المتصوفة قد اتفقوا على القول بأن للقرآن ظاهر وباطن، بل إن غيرهم من المخالفين لهم يرون هذا الرأي سواء بالتصريح أو التلميح، يكفي أنهم قد حصل منهم شبه اتفاق على أن القرآن الكريم فيه من العلوم ما لا يدرك مداه إلا الله، بدليل قوله تعالى: [وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ] [الأنعام: 38]، وقول أبي بكر بن العربي فيما ينقله عنه السيوطي: «عُلُومُ الْقُرْآنِ خَمْسُونَ عِلْمًا وَأَرْبَعُمِائَةِ عِلْمٍ وَسَبْعَةُ آلَافِ عِلْمٍ وَسَبْعُونَ أَلْفِ عِلْمٍ عَلَى عَدَدِ كَلِمِ الْقُرْآنِ مَضْرُوبَةً فِي أَرْبَعَةٍ إِذْ لِكُلِّ كَلِمَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ وَهَذَا مُطْلَقٌ دُونَ اعْتِبَارِ تَرْكِيبٍ وَمَا بَيَّنَهَا مِنْ رَوَابِطَ وَهَذَا مَا لَا يُحْصَى وَلَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ»[72]، ومما لا شك فيه أن هذه العلوم ليست متيسرة لكل الناس، من هنا لابد من القول باختصاص البعض بمعرفة ما حجب عن معرفته البعض الآخر، ولعلنا هنا نتعجب من ابن العربي كيف يورد النص السابق كما نقله عنه السيوطي، ثم نجده في موضع آخر من إحدى كتبه، ينكر على أهل التصوف إشاراتهم، مع أنه يلتمس لهم بعض العذر، فيقول في معرض الردّ: «ثم نظرنا في طائفة نبغت يقال لهم أصحاب الإشارات، جاءوا بألفاظ الشريعة من بابها، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارة إليها من ظواهر هذه الألفاظ (...) وظاهر هذا القول أنهم قصدوا خيرا فأشادوا علما، وربما تراقى الأمر بالتتبع له، وإدخال ما ليس فيه إلى ما لا ينبغي منه، ومتعلقهم في ذلك أن السلف ما زالوا يبطنون مثل هذا المعنى، ويجعلونه من باطن علم القرآن الذي قالوا فيه إن للقرآن ظاهرا وباطنا، وحدا ومطلعا»[73]، وقد راح بعدما أورد هذا الكلام يستعرض مجمل أدلة من يقول هذا القول من الصوفية، فيردُّها ذاكرا شواهد من كلام الصوفية في بعض آي

القرآن الكريم، وهو وإن كان يظهر عليه الإلمام بمفاصل هذه القضية إلا أنه لم يحقق القول فيه تحقيقا يذكر من خلاله أقوال العلماء قبله في اعتبار إشارات الصوفية والقول بها، بل جعلها من القواصم، ثم بعد ذلك قال في عاصمة هذه القاصمة: «فتلقفت جميع ذلك ووعيت، وأنا إلى أصل الأخذ ناظر، وعلى أعطافه بالتفكر مائل ، والذي تحرر بعد تحرير الافتكار في سبيل النظر والاعتبار أن الصريح عام في الدين، به جاء البرهان، وعليه دار البيان، فلا يجوز أن يعدل بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيل للبيان، وقلب له إلى الإشكال»[74].

إلا هناك رأيا حاول التوفيق بين الرأيين، حيث يرى أصحابه أن للقرآن حقيقة واحدة، لا ظاهر ولا باطن فيها، لكن هذه الحقيقة تتنوع وتختلف بالنسبة للمستويات الإدراكية والإيمانية والروحية للناس، فهناك الكافر والمنافق والفاسق والمسلم والمؤمن والمحسن والمتحقق، وهناك العامة والخاصة وخاصة الخاصة ... أو أن المقصود بالحقيقة الفهم عن الله مراده، وهو معنى قوله تعالى معاتبا الكفار: [فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً] [النساء: 78]، فليس المعنى أنهم لا يفهمون اللغة التي جاء بها الخطاب، لأنهم أهلها وأربابها، ولكن المقصود لم يفقهوا عن الله خطابه في قضية المشيئة والقضاء والقدر، وذلك في قوله قبل الجزء من الآية السابقة: [وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّهِ] [النساء: 78]، فليس هناك حقيقة وإنما هو أحد أمرين: إما الاختلاف في مستويات الإدراك، وإما الفهم عن الله خطابه ومراده، ويدخل في هذا الباب جميع الشواهد التي جاءت عن الصحابة، وفيها إدراك وفهم زائد لبعضهم، كما الشأن مع فهم ابن عباس من سورة العصر أنه نعي رسول الله ﷺ، وآية: [الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً] [المائدة 3] التي فهم منها عمر قرب أجل النبي ﷺ، وأنه ما بعد الكمال إلا النقصان، وغيرها من الشواهد الأخرى.

هذا وقد تنبه ابن عطاء الله السكندري لمن ينكر علم هذه الطائفة الباطني بالقرآن الكريم وإشاراته، فقال بعدما أورد الحديث السابق: «فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله عزوجل، وكلام رسول الله ﷺ، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا (هذا قول الباطنية من الشيعة)، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما أفهمهم»[75]، فابن عطاء يبين مناط الاختلاف بين إشارات الصوفية وبين إلحاد الباطنية، فالصوفية ينشدون الحقائق من القرآن، والباطنية يبطلون هذه الحقائق قصدا وإمعانا في ضرب الإسلام وتعطيل أحكامه، يقول الزُّرقاني مقررا وجه الاختلاف بينهما: «ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية الملاحدة، فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه ويقولون لا بد منه أولا إذ من ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما الباطنية فإنهم يقولون: إن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة»[76].

مما سبق يمكن القول إن الصوفية مقرّون بأن التفاوت واقع بين الناس في درجات الوضوح والخفاء في الفهم عن الله عز وجل، يقول أحمد محمود صبحي: إنَّ «وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطني، وتستكن أسرار القرآن؛ التي يعرّف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم»[77]، فالقرآن الكريم يأخذ أبعادا وأوجها تأويلية عدة، منعكسة على مراتب العروج والترقي، فهناك من جملة المتلقين من تصل مراتب فهمهم إلى إدراك الحقائق ومنهم من يصل إلى إدراك اللطائف، ومنهم من يصل إلى إدراك الإشارات، ومنهم من لم يتعدّ الوصل إلى إدراك العبارات، فالقرآن الكريم بهذا التحديد يخاطب الجميع على حسب تفاوت درجاتهم في الإدراك والفهم والفتح، يقول سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ) في هذا المعنى: «لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله عز وجل في آية من كتاب الله عز وجل من الفهم، لأنه كلام الله عز وجل وكلامه صفته، وكما أنّه

ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه؛ وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله عز وجل على قلوب أوليائه من فهم كلامه... »[78]، وهذا التفاوت في فهم كتاب الله ليس فقط للعارفين، كما يمكن أن يفهم، بل هو حتى لغيرهم من الرسوميين، وهذا أكبر دليل على اعتبار الإشارات والقول بمصداقيتها كأحد أوجه الفهم عن الله، يقول ابن عربي مقررا هذا القياس: «ولو كان علماء الرسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمونها فيما بينهم، فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك، ويعلو بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية، ويقرُّ القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل، المشهود لهم فيما بينهم في ذلك، ينكرون على أهل الله إذا جاؤوا بشيء مما يُغْمَضُ عن إدراكهم »[79]، ثم يعقب بعد هذا الكلام بذكر حجة علماء الرسوم في عدم اعتبار إشارات الصوفية في كتاب الله وإسقاطها، أن أصحابها ليسوا من العلماء، الذين أخذوا العلم بالتعلم والدراسة والتحصيل، بقوله: «وصدقوا ! فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم؛ وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى: [اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)] [العلق:1- 5]، فإنه القائل: [أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ][النحل: 78]، وقال تعالى: [خَلَقَ الْإِنسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (04)] [الرحمن: 3- 4]، فهو سبحانه معلم الإنسان»[80].

وفي الختام لابد من القول إن هذه المسألة تعدُّ نتيجة لصراع الفقه والتصوف وتجليا من تجلياته، ولهذا لابد من التثبت في الحكم سواء قلنا بأن كلام الصوفية تفسير أو ذوق ووجد، وفي كلا الأمرين أظن أن القضية محسومة لصالح الصوفية، حيث إنهم أبدعوا أيما إبداع في قراءتهم وتدبرهم لكلام الله، لا مجال معه لإنكار عبقريتهم وعمق نظرتهم وصفاء أرواحهم، لذا «فالإنصافُ كُلُّ الإنصاف، التسليمُ للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية، ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه»[81].

شواهد من التفسير الإشاري للقرآن الكريم:

المتأمل لتفاسير الصوفية وكتبهم، التي أودعو فيها إشاراتهم وقراءاتهم للآيات القرآنية، نلمح أنهم قد أولوا آيات بعينها اهتماما ليس لغيرها، فكأنه إجماع صامت بينهم على عظيم قدرها، واستبطانها معاني لا نهاية لها، من ذلك آية الفاتحة [إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ] [الفاتحة: 5]، وآية الإشهاد وآية النور وبدايات سورة النجم (المعراج النبوي)، والآيات التي تتكلم عن صفات الله وأسمائه، ومقامات الصوفية وأحوالهم، وطبيعة النفس والقلب والروح... وهناك آيات عامة جاءت في سياق القص وقصص الأنبياء خاصة أو الوعظ أو الزجر أو التعليم... فرأى الصوفية فيها مجالا خصبا لإشاراتهم ودقائق تلميحاتهم، وفيما يأتي طرف من شواهد التفسير الإشاري في القرآن الكريم:

لعل أقدم ما وصلنا من كتب إشارات (تفاسير) الصوفية هو تفسير سهل بن عبد الله التستري (ت 283ه)، وهو تفسير لطيف، تناول فيه صاحبه آيات من كل سور القرآن الكريم، وقد سلك في عمومه مسلك الصوفية مع موافقته للشائع عند المفسرين من أهل الظاهر، من ذلك قوله في الآية الكريمة: [وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ] [البقرة: 257]، بعدما فسر معنى الطاغوت بالشيطان، الذي هو تفسير ظاهري، قال: «ورأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء، لأن الشيطان لا يقدر على الإنسان إلاَّ من طريق هوى النفس، فإن أحس منها بما تهمُّ به ألقى إليها الوسوسة» [(82)]، وأيضا في الآية الكريمة: [وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً] [النساء: 29]، حيث إنه سار على مذهب الصوفية في نظرتهم للموت نظرة رمزية، فقال: «يعني لا تهلكوا أنفسكم بالمعاصي والإصرار، وترك التوبة عند الرجوع إلى الاستقامة، [إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً] حيث حرم عليكم المعصية، كي لا تهلكوا»[(83)]، وقال أيضا في آية سورة النور: [اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] [النور:

35]، بعدما نقل كلاما للحسن البصري: «النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجه المعرفة وفتيلته الفرائض ودهنه الإخلاص ونوره نور الاتصال. فكلما ازداد الإخلاص صفاء، ازداد المصباح ضياء، وكلما ازدادت الفرائض حقيقة ازداد المصباح نورا»[84].

ومنه أيضا ما جاء عن أبي منصور الحلاج من تفسيره لعديد الآيات، منها قوله في الآية الكريمة: [فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ] [البقرة: 54]، «التوبة محو البشرية بإثبات الإلهية، وفناء النفوس عما دون الله تعالى، وعن الله تعالى، حتى يرجع إلى أصل العدم، ويبقى الحق كما لم يزل»[85]، وقوله كذلك في الآية التي تعدُّ من بين أهم محطات النص القرآني بالنسبة للصوفية: [أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ] [الأعراف: 172]، « الحق أنطق الذرة بالإيمان طوعا وكرها، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنطقهم لا بهم، بل أخذهم عنهم، ثم أشهدهم حقيقته، فأنطقت عنهم القدرة من غير شركة كانت لهم فيه»[86]، وقوله كذلك في الآية الكريمة: [نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا] [مريم: 72]، «ما نجا من نجا إلا بالاصطفاية الأزلية، والعناية الأبدية، والرسم والوسم والاسم عوارضات زائلة، وامتحانات عاطلة»[87]، وقال في آية الحديد: [هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] [الحديد: 3]، «هداهم باسم (الأول) إلى الغيب المحيط، وعرَّفهم باسمه (الآخر)، الشأن القائم الدائم، وبصرهم باسمه (الظاهر) النور العزيز المبين، وأوزعهم باسمه (الباطن) الحق والشهادة»[88].

ومنها ما جاء في قوله تعالى: [قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] [البقرة: 260]، قال أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (ت427 هـ) فيها: «ظاهر الآية ما ذكره أهل التفسير، وبطنها: إن إبراهيم عليه السّلام أمر بذبح أربعة أشياء في نفسه بسكين [الأياس] كما ذبح في الظاهر الأربعة الأطيار بسكين الحديد، فالنسر مثل لطول العمر [والأجل]، والطاوس زينة الدنيا وبهجتها، والغراب الحرص، والديك الشهوة»[89]، وقول ابن عطاء الله السكندري في قوله تعالى: [يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ

سَمِيعٌ بَصِيرٌ] [الحج: 61، لقمان: 19، فاطر: 13، الحديد: 06]، «يولج المعصية في الطاعة ويولج الطاعة في المعصية، يطيع العبد الطاعة، فيعجبُ بها، ويعتمد عليها، ويستصغر من لم يفعلها، ويطلب من الله العوض عليها، فهذه حسنة أحاطت بها سيئات، ويذنب الذنب فيلجأ إلى الله فيه، ويعتذر منه، ويستصغر نفسه، ويعظم من لن يفعله، فهذه سيئة أحاطت بها حسنات، فأيهما الطاعة وأيهما المعصية؟»[90]، وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين: [إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ] [الإنفطار: 13] «أي في هذه الدار وفي تلك الدار، في الدنيا في نعيم الشهود، وفي الآخرة في نعيم الرؤية»[91]، [وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ] [الإنفطار: 14] « أي في هذه الدار وفي تلك الدار، في هذه الدار في جحيم القطيعة، وفي تلك الدار في جحيم العقوبة»[92]، وقوله كذلك في الآية الكريمة: [يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً] [مريم: 85] «ولم يقل إلى القهار ولا إلى العزيز؛ لأن الحشر هو المطلع الشديد، فلاطفهم برحمانيته في ظهور سلطان قهره» [93]، وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (04) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ] [التين: 4/ 5] «فكرت في معنى هذه الآية، فكشف لي عن اللوح المحفوظ، فإذا مكتوب فيه، لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم روحا وعقلا، ثم رددناه أسفل سافلين نفسا وهوى»[94].

وممن تناول إشارات الصوفية أبو نصر السراج الطوسي في لمعه، تحت باب: (وصف أرباب القلوب في فهم القرآن)، وباب: (ذكر السابقين والمقربين والأبرار من طريق الفهم والاستنباط)، حيث شرح فيهما مفهوم كثير من الآيات الكريمات، واستنباطات العلماء والعارفين منها.

إذا تأملنا الشواهد السابقة نجد أن القاسم المشترك بينها هو دلالتها على معانٍ تبتعد عن التفسير التقليدي (الظاهري)، حيث يتناول فيها أصحابها الآيات القرآنية، بما انقدح في قلوبهم من فتوحات ربانية، تنكشف لهم من خلالها لطائف ودقائق لا تخالف ظاهر القرآن، ولكنها في المقابل لا تدل على معنى الكلمات القرآنية، كما جاءت في معهود كلام العرب، ولكن يجب التأكيد أن هؤلاء الأئمة الأعلام لم يكن ليقصروا معاني الآيات على ما أتوا به فقط دون

دلالاتها الظاهرة، بل إنَّ القارئ البسيط ليعلم أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويُراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهو المعنى الظاهر، وفي السياق لابد من الاعتراض على من ادعى عصمة من تكلم في القرآن من الصوفية، وأنه حقٌّ كله، كما ورد ذلك عن بعض الغالين، الذي يعدُّ قولهم هذا ردَّ فعل غير محسوب على المنكرين عليهم سلوكهم وقراءتهم لكتاب الله من الفقهاء.

ومع هذا لاشك أن الصوفية كغيرهم ممن تكلم في القرآن الكريم، قد جانبوا الصواب، وخلطوا عملا صالحا وآخر سيئا في أقوالهم، بل إن منهم من لامس الكفر والإلحاد، بدعوى الشطح والفناء وغير ذلك، والشواهد في هذا أيضا كثيرة، شأنها شأن التفسيرات الباطنية والشيعية الباطلة التي لا يقبلها العقل والطبع والفطرة ناهيك عن الشرع، والتي يقول عنها ابن عربي (وإن كان هو نفسه وقع أو كاد يقع في مطباتهم، كما سنرى: «ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعية، وصرّفتها في بواطنهم؛ وما تركت من حكم الشريعة، في الظواهر، شيئا تسمَّى (الباطنية)، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة»[95]، ومنها على سبيل المثال لا الحصر بعض ما جاء في تفسير أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي المسمى (حقائق التفسير)، الذي قال فيه الحافظ الذهبي: « وَفِي حَقَائِقِ تَفْسِيْره أَشْيَاءُ لاَ تسوَغُ أَصْلاً، عَدَّهَا بَعْضُ الأَئِمَّة مِنْ زَنْدَقَةِ البَاطِنيَّة»[96]، وقال فيه السيوطي: «وإنما أوردته في هذا القسم (يقصد قسم المبتدعة من المفسرين) لأن تفسيره غير محمود»[97]، ناهيك عن تفسير ابن عربي وفتوحاته وفصوص حكمه الطافحة بباطنية واضحة في تأويل الكثير من الآيات القرآنية، جعلت أبا العلا عفيفي يقول عنه: «كاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد»[98]، وهو الشيء الذي لاحظه عليه في منهجه المتبع في كتاب فصوص الحكم، حيث جعل لكل حكمة معنى باطنيا مفهوما من الآيات التي أنزلت في حق الأنبياء السبعة والعشرين الذين تناولهم في كل فص من فصوصه، من مثل (فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية)، (فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)، (فص حكمة علوية في كلمة موساوية)، (فص حكمة فردية في كلمة محمدية)، فمثلا نجده يقول في الفص الموسوي مؤولا التابوت المذكور في قوله تعالى: [أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ

فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ]) [طه: 39]، بقوله: «أما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم : فالتابوت ناسوته، واليمُّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم، مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية، التي لا يكون شئ منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري... »[99].

مما سبق ندرك خصوصية تلقي النص القرآني عند المتصوفة، وأنها إنما تقوم على قارئ خاص له من المقومات الروحية التي تجعله مؤهلا دون غيره في فك مغاليق آي القرآن، وإدراك مراد الله، الذي خاطب به الخلص من عباده، ممن حباهم بمعرفة حقيقة كتابه واستبطان مدلولاتها، بعيدا عن سلطة العقل والنقل على السواء، فالنص القرآني بهذا المعنى موئل لممارسة فعل التأويل الحقيقي، الذي لا سبيل لإدراك باطن نص القرآن إلا من خلاله، يقول أدونيس ملخصا هذا المعنى: «هذا يعني أن إدراك الحقيقة لا يتم استنادا إلى العقل أو إلى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي»[100]، فالصوفية يرون أن القرآن الكريم بوصفه كلام الله المنزل على قلب نبيه، قد جعل فهمه للمؤمنين من أمته، الذين اختصهم الله بمعيته وبفتحه وبمعرفته، يقول ابن عربي مقررا هذا المعنى: «هم أحق بشرحه، وبيان ما أنزل فيه، من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله»[101].

الخَاتِمَةُ:

مما سبق يمكن التَّوصل إلى النتائج الآتية:

- إن الحقيقة هي لب الشريعة وجوهرها، وهي كالروح بالنسبة للجسد، فالشريعة بلا حقيقة جسد بلا روح، والحقيقة بلا شريعة روح بلا جسد، فلا قيام لهذا إلا بهذا، وهذا هو معنى قول النقشبندي: « فبطون الحقيقة في الشريعة كبطون الزبد في لبنه»[102].

- إن وصف الحق كقيمة يطال الشريعة والحقيقة؛ فحق الشريعة هي تشريع الله لعباده وتكليفهم بما أمر، وفي المقابل استسلامهم له بالانقياد والطاعة، وإتباع ما أمر، والانتهاء عما عنه زجر، وأن لا يُعبد الله إلا بما شرع، وحق الحقيقة أن تقصد بجميع التكاليف الحق تعالى مراقبة وإخلاصا وتوجها وشهودا، بحيث تكون الاستقامة في الباطن كما في الظاهر صفاء وجلاء.

- إنَّ مصادر التلقي عند الصوفية هي من تؤدي بالسالك إلى القول بالحقيقة، فإذا تأملنا جميع ما يعتمد عليه الصوفية من خلفيات معرفية زائدة على المعطى الديني المتفق عليه (القرآن الكريم والسنة)، فإننا لاشك سنلمح تجاوزا في البنية الإدراكية للمتصوف من المستويات الظاهرة في النصوص الدينية المؤسسة، إلى مستويات أخرى باطنة مستوحاة من تلقيه للأسرار والحقائق ذوقا ووجدا وكشفا وإلهاما وحضرة ربانية وحقيقة محمدية وهاتفا ملكيا...

- إن ظهور مفهوم الحقيقة في مقابل الشريعة هو ردٌّ مستبطن على مقولة تشيؤ الحقيقة المطلقة عند الفقهاء والمفسرين، أو قل عند المؤسسات الرسمية ذات التوجه الظاهري، وكسر هيمنة النموذج الواحد، الذي أصيبت من خلاله الأمة بوحدوية الرؤية.

- إن التفسير الصوفي يعدُّ من أغزر التفسيرات في التراث الديني التي أولت اهتماما كبيرا للتأويل والخروج عن منطوق العبارة إلى كون الإشارة، فأصبح فعل التأويل عندهم مفتوحا لا حدود له، لأنه بوح الروح وسر القلب، ولهذا أثر عن الصوفية أن تحت كل آية ألف قراءة معلومة، وما جهل فيها أكبر من أن يُحاط به.

- إن من أهل الحقائق من اقتصد في أذواقه ومواجيده فكتم سرَّ الله عنده، ومنهم من باح به، فاستُبيح دمه، والنماذج كثيرة في كلا القسمين، ومنهم من أوغل في المكاشفات بحيث وصل إلى مقامات المقربين، منهم من اكتفى منها بالبعض ووصل إلى مقامات الأبرار.

- لقد انتشر عند المحققين من علماء الصوفية وغيرهم أن القول بالشريعة والحقيقة يقتضي اتحادهما وتطابقهما، فمن طلب الشريعة بلا حقيقة تفسَّق

وابتعد عن لب الشريعة وحقيقتها، ومن تحقق بعيدا عن الشريعة فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد اهتدى وتحقق.

- الكلام عن الشريعة والحقيقة يجرنا للكلام عن التصوف والسنة، فما دامت الحقيقة مؤيدة للشريعة وهي منها بمنزلة الروح من الجسد، فإن التصوف الحقَّ ليس بأمر زائد على السنة، وإنما هما متكاملان لا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر.
- إن الصوفية ينظرون للخطاب القرآني نظرة متكاملة؛ تقرُّ باطنه، ولا تنفي ظاهره، تقول بدلالات العبارة، ولا تلغي حقائق الإشارة، فهي بهذا المعنى تأخذ بالتفسير والتأويل على حدٍّ سواء.
- إن القول بالحقيقة هو فتح لباب الاجتهاد والتفكر في أحكام الله الشرعية والقدرية، وممارسة حق المسلم في تدبر كلام الله، الذي أمرنا به، فالقارئ الصوفي في تأويله لكلام الله على مقتضى ما فيه من إشارات ودقائق وأسرار هو إقرار بإعجاز القرآن، وإثبات لحركية دلالته التي لا تنتهي، والتي تتولد مع كل قارئ له، بل إنها تتناسل مع القارئ الواحد في لحظات مختلفة في سلم عرفانه ودرجات يقينه، إن هذا الكلام يجرنا إلى القول بلا نهائية الباطن، وبالتالي لا نهائية الدلالة في منظور الصوفية، وهذا يأخذنا إلى ضرورة القول بأن الله خاطب كل أحد بخطابٍ على حسب حاله، فليس العارفون كالأبرار، ولا المتقين كالفجار.
- إن مفهوم الحقيقة عند الصوفية قد انتقل من كتاب الله المسطور إلى كتابه المنظور، فراحوا يتكلمون عن ظاهر الوجود وباطنه، الأمر الذي استدعى عندهم الكلام عن ثنائية مقابلة للوجود وهي الله / والإنسان، وكيف أن لهما ظاهرا وباطنا، لله تعالى بنص القرآن، وللإنسان بأصل بنيته التركيبية القائمة على الجسد (الظاهر)، والروح (الباطن).

التوصيات:

- البحث في النماذج الفلسفية، التي تكلمت عن جدلية الشريعة والحقيقة، كقصة حي بن يقظان لأبي بكر بن الطفيل، التي أراد صاحبها أن يوفق بين المعرفة النقلية (الشريعة) والمعرفة العقلية والروحية (الحقيقة)، المعرفة الشرعية ممثلة في (أسال)؛ والمعرفة العقلية والروحية ممثلة في (حي)، التي تجسد الفعل التكاملي للعقل العربي في بيانه وبرهانه وعرفانه.
- تحقيق القول في التفريق بين منهج الصوفية في الحقيقة والشريعة ومنهج غيرهم من القرامطة والباطنية، فإن الصوفية يقولون بالشريعة، وبأن الحقيقة قدرٌ زائد عنها، بخلاف أولئك فلا اعتبار عندهم للشريعة، وهذا هو مدار الاختلاف، والذي جعل كثيرا من ردَّ على الصوفية ألحقهم بالقرامطة والباطنية، حين التبس عليه الأمر، وفي هذا ردٌّ اعتبار لهم.
- ضرورة تقريب وجهات النظر بين أهل السنة والصوفية فيما يخصُّ جدل الشريعة والحقيقة، والانطلاق في هذا من الصدر الأول للأمة ، حيث يظهر الصحابة وأفاضل التابعين وتابعيهم وهو في بدايات الشريعة ، يتكلمون بنهايات الحقيقة، فقد وصلوا إلى النهاية وعملهم عمل البداية، ولكن هؤلاء استثناء في هذا، إذ إن أهل بدايات الشريعة في الغالب يسقطون في اختبار الحقيقة، والأمثلة على هذا كثيرة، ولذلك تكلم محققو الصوفية عن محاذير كلام أرباب البداية في أحوال النهاية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1- ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)، لطائف المنن، تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 2006.

2- أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج02، تح : الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2002.

3- أبو بكر بن العربي (ت 543هـ)، العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي، مكتبة التراث، مصر ، القاهرة، دط، دت. أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)
4- إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت.
5- قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1985.
6- أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت 322هـ)، الضعفاء الكبير، ج04، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1984.
07- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ)، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، ج01، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
08- أبو حفص عمر بن المضفر بن الوردي (ت 749هـ)، تاريخ ابن الوردي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996.
09- أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، ج 10، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ - 1995.
10- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، ج 17، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1985.
11- أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك (ت181هـ)، الزهد، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،1419 هـ .
12- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت 256 هـ)، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، 1422هـ.
13- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1969.
14- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت774هـ)، البداية والنهاية، ج10، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1988.
15- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ)، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

16- أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (ت 858)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج01، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ.
17- أبو الفضل زين الدين بن أبي بكر العراقي (ت 806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01.
18- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ)، شرح السنة، ج13، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، ط02، 1983.
19- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري (ت 283هـ)، تفسير التستري، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1423هـ.
20- أبو منصور الحلاج (309هـ)، الأعمال الكاملة، جمع، قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 2002.
21- أبو نصر السراج الطوسي (ت378هـ)، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة ، مصر، 1960.
22- أحمد بن محمد بن عجيبة (ت 1224هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.
23- أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984.
24- أحمد النقشبندي الخالدي (ت975هـ)، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تح: أديب نصر الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997.
25- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000.

جلال الدين السيوطي (ت911هـ):

26- الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974.

27- الإكليل في استنباط التنزيل، تح: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981.
28- طبقات المفسرين العشرين، تح: علي محمد عمر، دار وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1396هـ.
29- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999.
30- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981.
31- شمس الدين بن قيم الجوزية (751 هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996.
32- شهاب الدين الآلوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، ج03، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415هـ.
33- شمس الدين السفاريني (ت 1188هـ)، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب ج01، مؤسسة قرطبة، مصر، ط02، 1993.
34- عبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992.
35- عبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج01، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط01، 1356ه.
36- عبد الكريم القشيري (ت465هـ)، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2001.

عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ):

37- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1997.
38- المناظر الإلهية، تح : نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987.
39- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1987.

40- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار السيرة، بيروت، لبنان، ط02، 1987.
41- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 02، 1979.

عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ):

42- الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ج02، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315هـ.
43- لطائف المنن والأخلاق، ج01، منشورات دار الحكمة، دمشق- سوريا، بيروت- لبنان، 1985.
44- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج01، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
45- محمد عبد العظيم الزرقاني (ت1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ط03.
46- محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط01، 2010.
47- محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج02، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ- 1992م.

محي الدين بن عربي (ت 638 هـ):

48- الفتوحات المكية،ج02، ج04، ج05، ج06، ج08، ج12، تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992.
49- فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت.
50- نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (ت850هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج05، تح : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416هـ.

الهوامش:

[1]- أحمد النقشبندي الخالدي (ت 975هـ)، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تح: أديب نصر الله، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ص 360.

[2]- الصفحة نفسها.

[3]- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1987،ص 260.

[4]- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999، ص 299.

[5]- أبو منصور الحلاج (309هـ)، الأعمال الكاملة، جمع : قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2002، ص 171.

[6]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981، ص 356.

[7]- عبد الكريم القشيري (ت465 هـ)، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه : خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان،دط، 2001، ص 118.

[8]- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 361.

[9]- عبد الرزاق الكاشاني (ت 730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992، ص 85.

[10]- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، دار العودة ، بيروت، لبنان، ط02، 1979، ص 92.

[11]- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري (ت 283هـ) ، تفسير التستري، تح : محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1423هـ، ص 120.

[12]- نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (ت850 هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج05، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416ه، ص 397.

[13]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج01، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 134.

[14]- ليس هذا بحديث يثبت عنه ρ مرفوعا، بل المشهور هو من قول بكر بن عبد الله المزني، رواه الحافظ أبو الفضل زين الدين بن أبي بكر العراقي (ت 806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2005، ص 32.، قال عنه محمد ناصر الدين الألباني: «لا أصل له مرفوعا» سلسلة

الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج02، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ- 1992م، ص 378.

[15]- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، قواعد العقائد، تح : موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1985، ص 116.

[16] - هذا الأثر مذكور في كتب الصوفية كإحياء علوم الدين للغزالي قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد لأبي الطالب المكي، ولكن لا أثر له في كتب السنة والتخريج والزوائد، فقط وجدته مذكورا في كتاب فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج01، عبد الرؤوف المناوي (ت 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط01، 1356ه، ص 49.

[17]- محي الدين بن عربي (ت 638 هـ)، الفتوحات المكية،ج04، تح : عثمان يحيى ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992، ص 271.

[18]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ) ، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، 1422ه، ص 35. الحديث رقم [120] ورواه كذلك.

[19]- أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (ت 858)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج01، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 ه، ص 216.

[20]- هذا الأثر ما وجدته عند غير أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج01، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 100.

[21]- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 116.

[22]- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ)، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص 329.

[23]- المرجع نفسه، ص 287.

[24]- شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج03، تح : علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415ه، ص 358.

[25]- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 118.

[26]- معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره،ص 161.

[27]- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 118- 119.

[28]- يُنظر: أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 119 - 134.

[29]- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 112.

[30]- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 41.
[31]- المرجع نفسه، ص 51.
[32]- المرجع نفسه، ص 50.
[33]- عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ)، الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ج02، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315ه، ص 04.
[34]- أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، ج 10، تح : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ - 1995، ص516.
[35]- عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ)، لطائف المنن والأخلاق، ج01، منشورات دار الحكمة، دمشق- سوريا، بيروت- لبنان، 1985، ص 25- 26.
[36]- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774هـ)، البداية والنهاية، ج10، تح : علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1988، ص 363.
[37]- الصفحة نفسها.
[38]- أبو حفص عمر بن المضفر بن الوردي (ت 749 هـ)، تاريخ ابن الوردي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996، ص 219.
[39]- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 200.
[40]- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000، ص 55.
[41]- عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01، 1997، ص210.
[42]- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار السيرة، بيروت، لبنان ،ط02، 1987، ص79.
[43]- عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ)، المناظر الإلهية، تح: نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987، ص 145.
[44]- أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 167.
[45]- المرجع نفسه، ص 175.
[46]- المرجع نفسه، ص 176.
[47]- أبو نصر السراج الطوسي (ت 378 هـ)، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص414.
[48]- الصفحة نفسها.

[49]- شمس الدين بن قيم الجوزية (751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين، ج02، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996، ص389.
[50]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 274.
[51]- شمس الدين السفاريني (ت 1188هـ ، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب ج01، مؤسسة قرطبة، مصر، ط02، 1993، ص 164.
[52]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت 256 هـ)، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج03، مرجع سبق ذكره ، ص 193. الحديث رقم [2731].
[53]- شمس الدين بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 452.
[54]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص32.
[55]- أحمد بن محمد بن عجيبة (ت 1224هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت، ص198.
[56]- الصفحة نفسها.
[57]- محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص54.
[58]- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص51.
[59]- جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974، ص 224.
[60]- محمد عبد العظيم الزرقاني (ت1367 هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ط03، ص 78.
[61]- أبو نصر سراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 150.
[62]- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص293.
[63]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص81.
[64]- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1969، ص 10.
[65]- جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإكليل في استنباط التنزيل، تح: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981، ص13.
[66]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص33.
[67]- بحثت عن هذا صحة هذا الحديث في كتب السنة فوجدته بألفاظ كثيرة زيادة على المذكور ولكن في غير الكتب الستة المعتمدة، منه ما جاء في كتاب الزهد والرقائق لأبي عبد الرحمن

عبد الله بن المبارك (ت 181هـ)، عن النبي ε قوله: «مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ » تح : حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ، ص23، ورواه أيضا بلفظ آخر عبد الرزاق بن همام الصنعاني في مصنفه، والبزار وأبو يعلى في مسنديهما وغيرهم، والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج06، مرجع سبق ذكره، ص 559، الحديث رقم [2989].

[68]- الحديث أورده أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت 322هـ)، الضعفاء الكبير، ج04، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1984، ص05، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ)، شرح السنة، ج13، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، ط02، 1983، ص 22. والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج03، مرجع سبق ذكره، ص 510. الحديث رقم [1337].

[69]- أبو الحسن علي بن محمد (الماوردي) (ت 450هـ ، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، ج01، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ص41.

[70]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 225.

[71]- شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 08.

[72]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[73]- أبو بكر بن العربي (ت 543هـ)، العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي، مكتبة التراث، مصر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص193- 194.

[74]- المرجع نفسه،ص 196.

[75]- ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)، لطائف المنن، تح : عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 2006، ص137.

[76]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 79.

[77]- أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984، ص51.

[78]- السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 107.

[79]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 265 - 266.

[80]- المرجع نفسه، ج04، ص 266.

[81]- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[82]- أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، مرجع سبق ذكره، ص37.
[83]- المصدر نفسه، ص 53.
[84]- المصدر نفسه، ص 112.
[85]- أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 110.
[86]- المصدر نفسه، ص 119.
[87]- المصدر نفسه، ص 128.
[88]- المصدر نفسه، ص 149.
[89]- أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج02، تح : الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2002، ص 257.
[90]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، مرجع سبق ذكره، ص128.
[91]- المصدر نفسه، ص132.
[92]- الصفحة نفسها.
[93]- المصدر نفسه، ص133.
[94]- المصدر السابق، ص134.
[95]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 158.
[96]- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، ج 17، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1985، ص252.
[97]- جلال الدين السيوطي (911هـ)، طبقات المفسرين العشرين، تح : علي محمد عمر، دار وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1396هـ، ص98.
[98]- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[99]- محي الدين بن عربي (ت 638هـ)، فصوص الحكم ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت، ص 198.
[100]- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 91.
[101]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 269.
[102]- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 361.