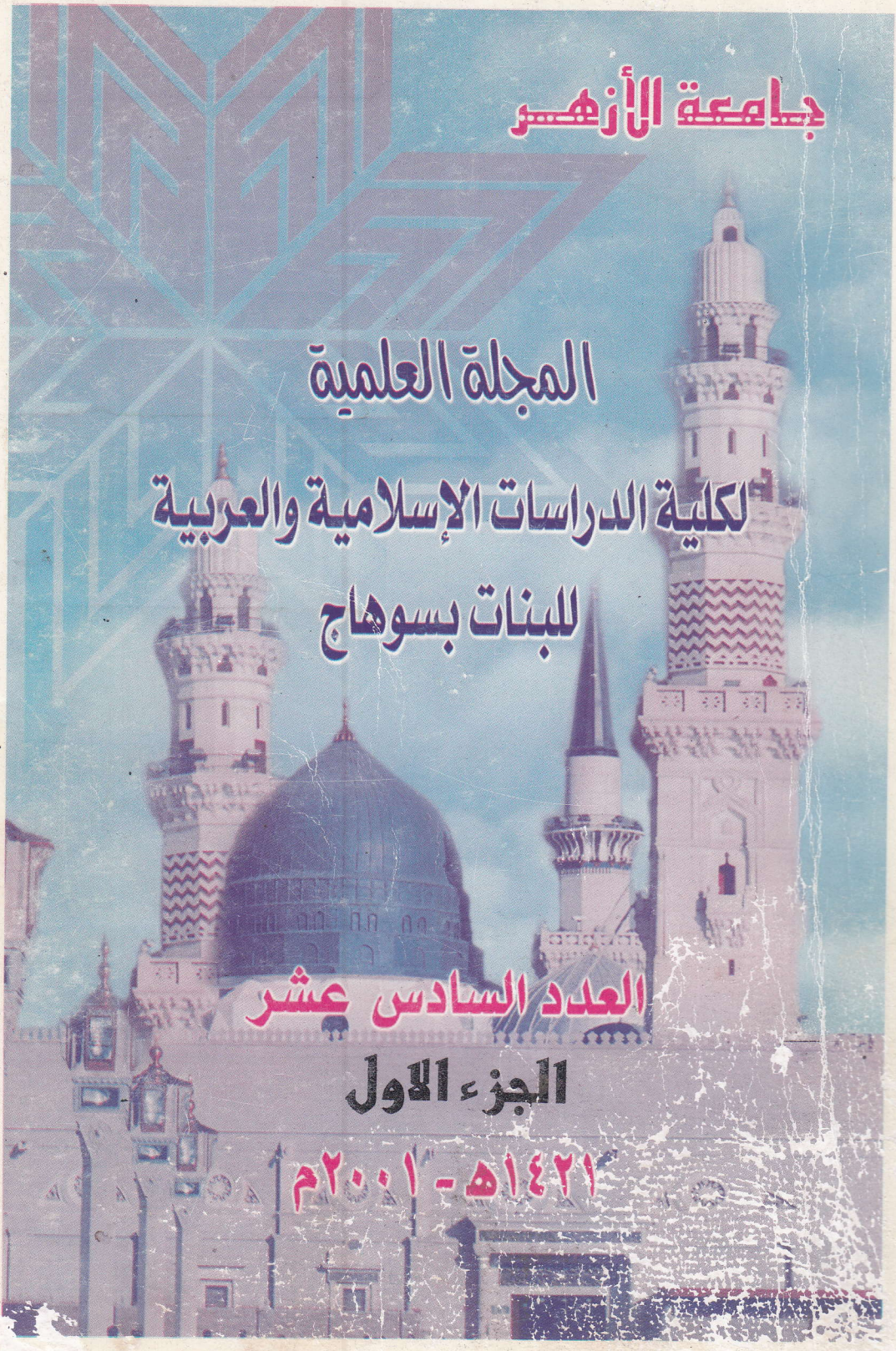
جامعة الأزهر
المجلة العلمية
لكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بسوهاج
العدد السادس عشر
الجزء الاول
١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

جامعة الأزهر

المجلة العلمية

لكلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنات بسوهاج

العدد السادس عشر

١٤٢١ هـ – ٢٠٠١م

من الاتجاهات المنحرفة في الفكر الصوفى

إعداد

الدكتور / أحمد فهمى على محمد

أستاذ مساعد ورئيس قسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة -

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شيء قدير، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وصفيه وحبيبه وخيرته من خلقه، بعثه الله على فترة من الرسل، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وجاهد فى الله حق جهاده وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك. اللهم صلى عليه وعلى آله وصحبه الذين ساروا على دربه ونهجوا منهجه فكانوا كالنجوم اللامعة رضى الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون.

وبعد

إن الدراس للتصوف الإسلامى يجد أن هذا العلم من أكثر العلوم التى دار حوله الجدل، فلم يختلف العلماء فى القديم والحديث فى علم كما اختلفوا فى التصوف الإسلامى، فقد ارتبط التصوف عند البعض بأنه طريق لترويض النفس على الفقر والمسكنة والاعتماد على التواكل والاقبال على ذكر الله عن طريق الانعزال، ولعل هذا الفهم الخاطئ لحقيقة التصوف الإسلامى جاء لما شاب التصوف فى العصور المتأخرة من شوائب دخيلة عليه وليست منه، من قبيل الشعوذات التى نراها عند كثير ممن يتسترون باسم التصوف وهم بعيدون كل البعد عنه.

ولذلك كانت النتيجة الطبيعية لهذه الأفكار هى الوقوع فى

أفكار منافية لمقصد الشرع فأشاعوا بأقوالهم الكفر والزندقة، وانتهى بهم الأمر إلى الانسلاخ من الدين، وظهرت دعاوى للشريعة ظاهر وباطن، وأن الحقيقة تخالف الشريعة وغير ذلك من الشطحات والطامات التى ابتلى بها الفكر الإسلامى وكانت من الأسباب المباشرة فى تدهور المسلمين، والتى عملت مع مثيلاتها من التيارات والآراء الوافدة على تشويه الفكر الإسلامى والتشويش عليه لبث البلبلة وإثارة الفتنة وترويج الجدل فى مجتمع التوحيد فكانت سبباً فى ضعف الأمة الإسلامية بعد قوتها، وتفرقها إلى شيع وأحزاب ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(١).

لقد انتشر الإسلام بدعوته البراقة لتحرير الفكر الإنسانى من ربقة التذلل والخضوع إلا لله وحده وظلت هذه الدعوة صافية تجتذب العقل البشرى إلى عقيدة التوحيد التى هى أصل الإسلام حتى دخلت الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات إلى المشتغلين بفلسفة الفكر الإسلامى فوقع بعضهم فى ربقة هذه الفلسفات الغريبة عن الإسلام وجعلوا منها مذاهب أسموها مرة بالصوفية ومرة بأهل المعرفة وأخرى بأهل الحقيقة.

وفى ظل هذه الأفكار الدخيلة على الإسلام ظهر من ينادى بنظرية "وحدة الوجود" والمعرفة الاشراقية والتأويل الباطنى إلى أخر تلك الأفكار الغريبة عن الإسلام والإسلام منها براء ونحن بصدد هذا البحث نحاول أن نكشف اللثام عما أحاط التصوف الإسلامى من بدع وأهواء وسنحاول مناقشة هذه العقائد والآفات التى لحقت بالتصوف ونرد عليها.

وبادئ ذى بدء نود أن نشير فى عجالة سريعة إلى مفهوم التصوف الإسلامى ومعانيه ومراحله والغاية منه.

---

(١) سورة الروم الآية رقم ٣٢.

أولاً- مفهوم التصوف الإسلامى ومعانيه

عندما نتحدث عن معنى كلمة "تصوف" و"صوفى" نجد أن هذا اللفظ قد شغل على مر العصور أذهان الكثير من الباحثين والمفكرين القدماء والمحدثين ويكاد يجمع الكل على أن لفظ التصوف مشتقاً وليس جامداً.

بيد أنهم اختلفوا فى الأصل المشتق منه لفظ التصوف فتعددت الآراء فى اشتقاق هذه الكلمة.

وإليك بيان بعض هذه الآراء من ناحية الاشتقاق اللغوى:

أ- قيل أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة وهم فقراء كانوا على عهد الرسول ﷺ وما لهم أهل ولا مال فبنيت لهم صفة فى مسجد الرسول ﷺ وقيل أهل الصفة[1].

ونرى أن هذا الفرض وأن كان سائغاً من جهة المعنى لما فى حياة أهل الصفة وحياة الصوفية من التشابه فى الإقبال على الله والانقطاع للعبادة إلا أنه لا يستقيم من جهة اللغة لأن النسبة الصحيحة إلى "صفة" صفى بالضم لا صوفى.

ب- قيل أن التصوف مشتق من الصفاء وعلل ذلك بعضهم فقالوا الصوفى من صفا قلبه لله. وهذه التسمية تكاد تكون صحيحة من ناحية المعنى لما تنطوى عليه حياة الصوفى من الصفاء والنقاء إلا أنها غير صحيحة من ناحية اللغة لأن النسبة إلى صفاء صفائى وليس صوفى.

---

(١) تلبيس أبليس / لأبى الفرج أبى الخوزى، ص١٥٧ - مكتبة القرآن.

جـ- وذكر ابن الجوزى أن التصوف نسبة إلى الغوث بن مر أحد سدنة الكعبة فى الجاهلية الذى انفرد لخدمة بيت الله الحرام وكان يقال له صوفه لأن أمه ما كان يعيش لها ولد فنذرت لأن عاش لتعلقن برأسه صوفه ففعلت فقيل له صوفه ولولده من بعده[١].

ونرى من وجهة نظرنا أن هذه التسمية وإن كانت صحيحة من ناحية اللغة إلا أنها غير مقبولة من ناحية المعنى لأنه من المستبعد أن ينسب الصوفية أنفسهم وهم فى جؤ إسلامى إلى رجل من الجاهلية مهما كانت مكانته الروحية.

د- قيل أن التصوف مشتقاً من الصف الأول وذلك لأن من ترك الدنيا وزهد فيها صفى الله قلبه ونور صدره[٢].

ونرى أن هذه التسمية وإن كانت صحيحة من ناحية المعنى لما فيها من إقبال الصوفية على الله بقلوبهم وحرصهم على الجلوس فى الصف الأول إلا أنها غير صحيحة من ناحية اللغة لأن النسبة إلى الصف صفى لا صوفى.

هـ- وقيل أن التصوف نسبة إلى الصوفانه وهى بقلة رعناء قصيرة تنبت فى الصحراء ونسب الصوفية إليها نظراً للتشابه بين حالهم وحال الصوفانة فى الضعف والهزال والاقتصاد فى الهزال[٣].

وهذه التسمية وإن كانت صحيحة من ناحية المعنى بيد أنها

---

(١) انظر المصدر السابق - ص١٥٦ : ١٥٧.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكاباوى، ص٣٠، ط الثانية - ١٩٨٠م.

(٣) التصوف الإسلامى ونشأته وأطواره - د/ جميل محمد أبو العلا، ص١٣.

لا تستقيم من حيث اللغة لأنهم لو نسبوا إليها لقيل للواحد منهم صوفاني لا صوفي.

و- ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن التصوف مشتق من الصوف وقد أيد هذا الرأى واختاره كثير من أئمة المسلمين كابن تيمية والسهروردى وابن خلدون.

يقول السهرودى "وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لأنه يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص"(١).

وقد استدلوا على صحة هذه التسمية بأن الصوف لباس الأنبياء والصحابة والتابعين فقد روى أنه ﷺ أكل خشناً ولبس خشناً ولبس الصوف واحتذى المخصوف.

هذا فضلاً عن أن لبس الصوف علامة الذل والتواضع.

الرأى الراجح:

بعد أن استعرضنا الاحتمالات التى دارت حول كلمة تصوف وصفى نرى من وجهة نظرنا أن الرأى الراجح من بين هذه الآراء هو أن التصوف نسبة إلى الصوف وذلك لكون هذا الاشتقاق جائز من ناحية اللغة ومن ناحية المعنى كما أنه يحظى بالقبول والترجيح عند جمهور الصوفية.

فالصوف وإن كان اليوم لباس الأغنياء فهو فى الماضى لباس الفقراء وفضلاً عن هذا فهو لباس الأنبياء والصحابة والتابعين.

---

(١) عوارف المعارف - السهروردى، ص ٣٤، دار المعارف.

تعريف التصوف من ناحية الاصطلاح:

لقد امتاز التصوف الإسلامى عن غيره من العلوم والفنون بكثرة تعاريفه واختلافها وتنوعها وحسبنا أن نذكر من هذه التعريفات ما نراه موفياً بالغرض.

١) يقول القشيرى التصوف: "الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى"(١).

٢) وعرفه الجنيد فقال: "هو أن يمنعك الحق عنك ويحيك به "وقال أيضاً التصوف: أن تكون مع الله بلا علاقة(٢).

٣) وقال الكتانى "التصوف صفاء ومشاهدة" وقال أيضاً "التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء".

٤) وذكر سهل التسترى أن الصوفى من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله عن البشر واستوى عنده الذهب والمدر"(٣).

٥) وعرفه معروف الكرخى فقال: "التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق"(٤).

من خلال عرضنا لتعريفات التصوف نجد أن هذه التعريفات كما اختلفت وتباينت فهى لا تخرج عن وصف التصوف بالزهد فى

---

(١) الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيرى ص٣٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٦ وأيضاً أنظر ايقاظ الهم فى شرح الحكم، لأبن عجيبة الحسينى ص٤ : ٥.

(٣) الرسالة القشيرية ص٣٨١.

(٤) الرسالة القشيرية ص٣٨٧.

الدنيا والانقطاع لعبادة الله عز وجل والاشتغال بذكره في السر والعلن.

وخلاصة القول: أن التصوف علم ديني يختص بجانب السلوك والأخلاق فهو تعبير عن الحياة الروحية التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وتصفية القلب وتنقية من أدران الشهوة والهوى وقطع العلائق المادية التي تفسد عليه صلته بالله تعالى.

والتصوف بعد هذا كله "تأمل في الكون ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية وقوامها البقاء في الذات الإلهية والاتحاد بالحقيقة العملية والتحقيق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيها الشك"(١).

مراحل التصوف الإسلامي:

لقد مر التصوف الإسلامي بأطوار مختلفة ومراحل متعددة جعلته ينتقل من حال إلى حال ولعل السبب في ذلك الثقافات الأجنبية والنظريات التي حملها بعض من دخل الإسلام من الجنسيات المختلفة كالفرس والهنود واليونان وغيرهم وكذلك نتيجة ترجمة هذه الثقافات المختلفة واطلاع المسلمين عليها فقد انتقل التصوف من كونه زهداً وعبادة متمشياً مع القرآن الكريم والسنة النبوية إلى تصوف منحرف دخله بعض النظريات الفلسفية التي أخرجته عن كونه إسلامياً خالصاً.

وقد مر التصوف الإسلامي في تطوره بمراحل ثلاثة هي:

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، د/ أبو الوفا التفتازاني ص ١٤.

أ- مرحلة الزهد.

ب- مرحلة الكشف والمعرفة.

جـ- مرحلة التصوف الفلسفى.

وإليك بيان كل مرحلة على حده.

أولاً- مرحلة الزهد:

لقد بدأ التصوف الإسلامى نسكاً وزهداً وعبادة وحرماناً للنفس على يد النبى، ﷺ والصحابة والتابعين فقد كانت حياة النبى ﷺ بما تنطوى عليه من العبادة والزهد فى الدنيا والأعراض عن مناهجها ومتاعها والاقبال على الله مثلاً أعلى للصحابة والتابعين حيث عملوا على رياضة النفس ومجاهدة الشهوات والأهواء والعمل على تنمية الإيمان والتقوى.

وهكذا مر التصوف الإسلامى فى القرن الأول الهجرى حيث نبتت بذوره الأولى على يد الزهاد والعباد وأهل الورع والتقوى وبعد اتساع رقعة الإسلام بالفتوحات الإسلامية عرف الزهد فى بلدان كثيرة من العالم وكثرت مدارسه وعلمائه وكان رواد هذه المدارس من الكوفة والبصرة وغيرها من الممالك الإسلامية. وكان هؤلاء الزهاد "بمثابة الفروع المتعددة لهذه الشجرة المباركة التى نجد أصلها الثابت فى حياة النبى، ﷺ، وجزعها المستقيم فى الصحابة والتى تعهدتها النفوس الزكية والقلوب النقية على مر العصور حتى زكت ونمت وامتدت أغصانها وازدهرت أوراقها وأخرجت ثمارها اليانعة أذواقاً روحية وفتوحات إلهية"(١).

(١) أنظر دراسات فى التصوف والأخلاق الإسلامية، د/ على حسن ص٢٧ : ٢٨ وأيضاً أنظر التصوف الإسلامى وأطواره ص٥٤.

إذن فالزهد هو المدخل الحقيقي للتصوف الإسلامي بيد أنه لم يكن للمسلمين في ذلك الوقت سمة تميزهم أشرف ولا أفضل من صحبة الرسول، ﷺ، وذلك سموا بالصحابة والتابعين.

ومن أهم خصائص هذه المرحلة:

أن زهدها كان زهداً عملياً لا يعتمد أصحابه على القواعد والنظريات كما أن طابعها العام كان الإقتداء بالسلف الصالح واتباعهم ومن سار على نهجهم.

كذلك أيضاً تميزت تلك المرحلة بأن أصولها ومصادرها الأصلية إسلامية بحتة مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وحياة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.

ثانياً- مرحلة الكشف والمعرفة:

وفي هذه المرحلة تحول الزهد العملي النقي البسيط إلى تصوف نظري يجمع بين طياته بين الصبغة العملية والعلمية وخرج من البساطة إلى التعقيد ومن التلقائية إلى التنظيم وأخذ ينمو ويتكامل حتى أصبح علماً له قواعده ونظرياته وكثرت حوله الشروح والمصنفات وأصبح طريقاً للمعرفة له شيوخ ومريدين.

يقول الدكتور / مصطفى حلمي: "أخذ الصوفية منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري ينظمون أنفسهم طوائف وطرقاً ويخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة وأن قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مبصر يرشدهم إلى الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل فكان من هذه الطرق السقطية نسبة إلى أبي

السرى السقطى والجنيدية نسبة إلى الجنيد ... الخ"[١].

وقد ظهر فى هذه المرحلة بعض الأفكار الجديدة والنظريات الدخيلة على الإسلام مثل نظرية الحب الإلهى ونظرية المعرفة والأحوال والمقامات.

ثالثاً- مرحلة التصوف الفلسفى:

إن الناظر فى هذه المرحلة يجدها تتداخل مع المرحلة السابقة وتتلاقى معها بطريق مباشر أو غير مباشر. فى جناحها المنحرف، حيث تمتد جذورها إلى عنصر الترجمة والتفاعل بين الأفكار الأصلية والدخيلة ثم امتزاجهما، والذى ظهرت أثاره فى هذه المرحلة، فهى امتداد وتطور لنظرية الفناء والحلول والاتحاد.

يقول الدكتور التفتازانى: "التصوف الفلسفى هو التصوف الذى يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة"[٢].

وفى هذه المرحلة ظهر التصوف الفلسفى بوضوح، وامتزج التصوف الإسلامى بالفلسفات الأجنبية كاليونانية والفارسية والهندية والمسيحية، كما ظهرت النظريات المنحرفة كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وأصبح التصوف فى هذه المرحلة تصوفاً غامضاً ذو لغة اصطلاحية خاصة، ويحتاج فهم مسائله إلى جهد غير عادى.

---

(١) الحياة الروحية فى الإسلام، د/ مصطفى حلمى، ص٨٥.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى، د/ أبو الوفا التفتازانى ص٢٢٧، ط/ دار الثقافة للطباعة.

ولا نعنى بهذا أن الاتجاه المعتدل، أو التصوف النقى قد اختفى، كلا .. ولكن الذى نعنيه أن هذا الاتجاه طغى كثيراً، واصبح تياراً جارفاً ومستمراً يتداخل مع الفكر الإسلامى ويتصارع معه.

ويحدد ابن خلدون الموضوعات التى شغلت المتصوفة فى هذه المرحلة فيقول: أول هذه الموضوعات:

١) المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال.

٢) الكشف عن الحقائق المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والملائكة والعرش والوحى والنبوة.

٣) صدور الألفاظ الموهمة للظاهر والتى تعرف بالشطحات، وهى العبارات التى تتشكل ظواهرها، والناس بالنسبة لها بين منكر ومستحسن.

٤) التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات، أو خوارق العادات[١].

بهذا يتضح تغلغل الفكر الفلسفى وطغيانه وتأثيره فى الحياة الإسلامية بعامة، والتصوف على وجه الخصوص.

وبعد أن أعطينا فكرة موجزة عن مفهوم التصوف ونشأته وأطواره وخصائص كل طور على حدة نتكلم هنا عن أهم الاتجاهات المنحرفة فى الفكر الصوفى.

---

(١) المقدمة لابن خلدون ص٤٠٨.

أولاً- الاتحاد والحلول عند الصوفية:

إن أول نظرية فلسفية ظهرت لدى الصوفية هى قولهم بالاتحاد والحلول اللتان قالا بهما أبو يزيد البسطامى الفارسى، والحلاج.

فأما الاتحاد فقد عنى به البسطامى حيث عبر عنه بقوله: أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً فعلاً، سواء فى الجوهر أو الفعل، أى فى الطبيعة والمشيئة والفعل الصادر منهما، فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، ثم تختفى الإشارة لانعدام المشير، فلا يصير ثمت غير واحد أحد هو الكل فى الكل[١].

وأما الحلول الذى نادى به الحلاج، فيقتضى شيئين وينقسم إلى قسمين حلول سريانى وحلول جريانى.

والأول:

هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد فى الورد فيسمى السارى حالاً، والمسرى محلاً.

أما الحلول الجريانى:

فهو عبارة عن أن يكون أحد الشيئين ظرفاً للآخر مثل الماء والكأس[٢].

ابطال هذه النظرية:

إن أسوأ ما أتت به الصوفية هى الخلط فى مقام التوحيد ودعوى

---

(١) شطحات الصوفية د/ عبد الرحمن بدوى ص١٤.

(٢) نفس المصدر ص٥١.

الحلول والاتحاد، والقول بالاتحاد والحلول قول باطل بالعقل والنقل، ويمكن لنا أن نبطل قول الصوفية بالحلول والاتحاد بطرق متعددة منها:

١) أن القول بحلول الله فى الإنسان واتحاده به باطل من ناحية العقل، بل هو راجع إلى اغفال العقل الذى يقود المرء إلى الوقوع فى الخطأ، وهو التسوية بين ذاتين لا يمكن أن تحل إحداهما فى الأخرى فضلاً عن أن تتحد بها، وهما الذات الإلهيَة ونفس الإنسان.

٢) الحلول لا يتصور بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب؟ أليس معنى الحلول الحقيقى هو انطباق جوهر على جوهر، أو جسم على جسم، أو عرض على عرض؟ وهذا يستحيل عقلاً نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس الإنسان، مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد من كل ما يشغلها عن الحق.

وإذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقه، فكيف يتصور عقلاً أن تكون هى هو؟ وإذا سلمنا بإمكان ذلك لنفس واحدة فكيف لا نسلم به لجميع النفوس، وحينئذ يصبح العالم كله آلهة، فمن المحال أن يحل الله فى النفس، وأن ينطبع فيها انطباع الخمر فى اللبن، فإن ذلك من صفات الأجسام[1].

٣) إن ادعاء الحلول والاتحاد باطل بكل الاحتمالات، لأنه إما أن يقال هذه الآلهة، أو هذا الشخص الجسمانى المشاهد، وإما أن يقال: حل الإله بكليته، أو حل بعضه فيه، والأقسام الثلاثة باطلة.

---

(١) دراسات فى الفلسفة الإسلامية د/ محمود قاسم ص٨٧ وما بعدها.

أمـا الأول:

فـلأن إلـه العـالم لـو كـان ذلـك الجسم لـلزم القـول بقتل إلـه العـالم وموته، فكيف يبقى العالم بعد ذلك بدون إله.

وأمـا الثـانى:

وهـو أن الإلـه حل بكليتـه فـى هـذا الجسـم فهـو أيضـاً فاسـد لأن الإلـه إن لـم يكـن جسماً ولا عرضـاً أمتنـع حلولـه فـى الجسـم، وإن كـان جسماً فحينئذ يكون عبـارة عـن اختـلاط أجزائـه بـأجزاء ذلـك الجسـم وذلك يوجب وقوع التفرق فى أجزائه، وإن كـان عرضـاً كـان محتاجـاً إلى المحل وكـان محتاجاً إلـى غيره وكل ذلـك بـاطل.

وأمـا الثـالث:

وهـو أنـه حل فـى بعض من أبعاض الإلـه وجزء مـن أجزائـه فهـو أيضـاً بـاطل، لأن الجسم كـان معتبر فـى الألوهيـة فعند انفصالـه عـن الإلـه وجب عليه ألا يبقى الإلـه إلهـاً، وإن لـم يكـن معتـبراً فـى تحقيـق الإلوهيـة لم يكـن جزءاً من الإلـه، فثبت فساد هذه الأقسام الثلاثة[1].

وهذا مـا دعـا ابـن تيميـة إلـى أن يقـول: وأمـا ماجـاء بـه هـؤلاء -يعنـى الصوفيـة- كـالحلاج والبسـطامى وغيرهمـا، مـن الاتحـاد العـام فمـا علمـت أحـداً سـبقهم إليـه إلا مـن أنكـروا وجـود الصـانع مثـل فرعـون والقرامطـة وذلـك أن حقيقـة امرهـم أنهـم يـرون أن عيـن وجـود الحق هو عين وجـود الخلـق وأن وجـود ذات اللـه خـالق السـموات

(١) انظر المواقف لعضد الدين الايجى، جـ٨ ص٢٨.

والأرض، هو نفس وجود المخلوقات، فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى غيره، ولا أنه رب العالمين، ولا أنه غنى وما سواه فقير[١].

إن نظرية الاتحاد والحلول التى نادى بها كل من أبى يزيد البسطامى والحلاج ومن على شاكلتهما تقتضى بأن يندمج الخلق فى الخالق وهذا غير مقبول عقلاً كما بينا، ولأنه يستلزم أن يكون الشىء واحد ومتعدداً فى وقت واحد، ومن أجل ذلك يقول ابن سينا: أن قول القائل أن شيئاً ما يصير شيئاً أخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شىء آخر ليحدث شىء ثالث، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعرى غير معقول، فإنه إن كان واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً[٢].

فابن سينا كما نرى يرفض رفضاً تاماً القول بالحلول والاتحاد الذى قال به البسطامى والحلاج ومن على شاكلتهما فى الرأى.

---

(١) مجموعة الرسائل لابن تيمية، جـ١ ص١٧٢، وما بعدها.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص١٨٠.

ثانياً- وحدة الوجود عند الصوفية

قبل أن نتعرض للبحث فى هذه النظرية عند الصوفية، ومتى ظهرت، ومن هو أول من قال بها، نود أن نوضح أولاً معنى وحدة الوجود فنقول:

وحدة الوجود معناها: عدم التعدد فى الوجود فالله والعالم بكل ما فيه شىء واحد، وأنه لا يوجد شيئان أحدهما واجب لذاته كامل الوجود وعلة موجدة للغير، وآخر ممكن ناقص يستمد وجوده من الغير، وهذه النظرية مخالفة لصريح المنقول والمعقول، وفى هذا يقول صاحب كشف الظنون:

وحدة الوجود: كلمة خارجة عن طور العقل، ظاهرها مخالف لتبادر النقل فصارت سبباً بين الناس للفتنة، وبسببها يكفر بعض الناس بعضا، أو أمرها يورث بين الطوائف عداوة وبغضاً بعض يقبلها ويرد مقابلها وبعض ينكرها ويكفر قائلها، لكن الكثيرون فى فهمها على ظن وتخمين وبمعزل عن تحقيق ما أرادوا منها على اليقين، فلا يكون الرد والقبول مقبولاً ولا لها غير التباغض محصولاً[1].

وعندما نتحدث عن بدء ظهور هذه الفكرة -وحدة الوجود- فى الإسلام نجد أنه لما نشطت حركة الترجمة فى العصر العباسى الأول بعد أن شجع الخلفاء العباسيون الترجمة أخذ العرب ينقلون التراث اليونانى والسريانى والفارسى وغيره إلى اللغة العربية بل وصل الأمر إلى درجة أن بعض المفكرين ألفوا من عند أنفسهم أشياء لا تحمل من التراث الأجنبى إلا الغاوين سعياً وراء الربح وليس فى

(١) انظر كشف الظنون، حاجى خليفة، جـ٢، ص٤١٤.

ذلك خطر ولكن الخطر الكبير والشر المستطير في أن يختلط التراث الأجنبي بالثقافة الإسلامية بسبب التوسع في الترجمة.

يقول الشيخ محمد الغزالي: "كان أشد النواحي الدينية استقبالاً للغزو الأجنبي علم الكلام والتصوف ولا يصعب أن يميز الدخيل من الأصيل في هذه الميادين ... إلا أن المزج يبلغ أحياناً درجة كبيرة من المهارة.

فالتصوف الإسلامي تأثر بالتصوف الهندي والتصوف النصراني وبعض الأفكار الإغريقية. فمن السهل أن تذم الدنيا بحجة الإقبال على الآخرة وأن تحارب الجسد بحجة الإقبال على الروح وأن تقبل مبادئ من وحدة الوجود بحجة الاستغراق في وحدة الشهود. وقد حمل علم التصوف جملة من هذه الأخطاء النفسية والفكرية وأشاعها بين جمهور المسلمين وكان له أثر عميق في بلبلة العقل الإسلامي.

وقد أعان التصوف الإسلامي على بلوغ هذه الغاية إخلاص رجاله وحماسهم وغلبة الصناعة والارتزاق على نفر من أهل الفقه والفتوى.

فأين كانت الخلافة العباسية في أثناء الهجوم على الفكر الإسلامي بهذه الطريقة الوضيعة؟ لقد كانت في سبات عميق ولم تكترث بالنتائج[1].

---

(١) انظر الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر للشيخ محمد الغزالي، ص٢٩ : ٣٠ بتصرف واختصار، نشر مكتبة وهبة وأيضاً راجع الله توحيد أو ليس وحده، د/ محمد الأنوار البلتاجي، ص٦٩ : ٧١ بتصرف.

وفى هذا العصر ظهر محيى الدين ابن عربى، وكان شيخ الصوفية فى ذلك الوقت وكان له أتباع ومريدون يلقبونه بالشيخ والعارف بالله، كما كان له على طرف النقيض أعداء ينقمون عليه ويرمونه بالكفر والزندقة، وذلك لما كان يدين به من أفكار خارجة عن الإسلام كالقول بوحدة الوجود.

نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى:

يعتبر محيى الدين ابن عربى أول من ابتدع هذه الفكرة فى المحيط الإسلامى وقد ألف كتابه "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" وهما من أخص ما ألف فى مذهبه وحدة الوجود، وإلى هذا المعنى يشير الدكتور/ عبد القادر محمود بقوله: إن فلسفة ابن عربى تتجلى واضحة فى نظرياته فى وحدة الوجود التى تولدت عنها نظريته فى وحدة الأديان، ونظريته فى الإنسان الكامل، تلك النظريات التى تضمنتها كتبه الضخمة، وبخاصة فصوص الحكم والفتوحات المكية(١).

ويزعم ابن عربى أن ما كتبه فى الفتوحات المكية فهو املأ من الله عز وجل وأما كتاب فصوص الحكم فقد ألقاه إليه الرسول، ﷺ كاملاً(٢).

ويرى ابن عربى أن الوجود كله حقيقة واحدة، ويعد التعدد والكثرة أمر قضت به الحواس الظاهرة، وقد أداه القول بوحدة الوجود إلى القول بوحدة الأديان لا فرق بين أديان سماوية أو غير سماوية، فالكل يعبدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم وصور

---

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام د/ عبد القادر محمود، ص٤٩٥.

(٢) انظر الفتوحات المكية لابن عربى، جـ١ ص٣٧٣.

جميع المعبودات، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لديه هو التحقق من وحدته الذاتيه معه، وإنما الباطل من العبادة أن يقصر العبد ربه على مجلى واحد دون غيره ويسميه إلهاً[١].

وقد عبر ابن عربى عن مذهبه فى اختصار فقال: سبحان من خلق الأشياء وهو عينها[٢].

ويلحظ فى هذا التصوير أن الألوهية معنى مجرد وغير مشخص، ولا يكاد يوصف، وصفة الإله الوحيدة هى الوجود، وقد تضاف إليها صفة العلم ولكنه علم مقصور على ذات الله، وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التى تثبت لله تعالى صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ويظهر أن ابن عربى كان يتردد بين فكرتين، فكرة إله وحدة الوجود اللانهائى المطلق، وفكرة إله الكتاب والسنة الذى عنى به الاشاعرة بشرح صفاته وتحديدها، ولكن غلبت عليه الفكرة الأولى التى لم ترض العامة وكانت موضع نقد واعتراض[٣].

وقد تغلغلت نظرية محيى الدين بن عربى فى مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض سنة ٦٣١هـ لدى نظريته فى وحدة الشهود والحب الإلهى، وجلال الدين الرومى سنة ٦٧٠هـ الذى وصل إلى أعظم قمة فى الشعر الفلسفى المذهبى لمدرسة ابن عربى، وابن سبعين سنة ٦٦٧هـ والتسترى سنة ٦٦٨ فى القطبية، والإنسان الكامل الذى توسع فيها الجيلى سنة ٨٠٥هـ[٤].

---

(١) التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبى، جـ٢ ص٤٠٨، ط مكتبة وهبة.
(٢) الفتوحات المكية لابن عربى، جـ١ ص٣٦٣.
(٣) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، د/إبراهيم مدكور، ص٧٣.
(٤) الفلسفة الصوفية فى الإسلام، د/ عبد القادر محمود ص٤٩٦.

وهكذا يتبين لنا أن مذهب ابن عربى الذى أقيم على دعائم ذوقية وانطوى على كثير من المعانى الفلسفية فى نظريته وحدة الوجود فيه خروج على المقررات الإسلامية فى معنى الفناء الدنيوى والبعث والجزاء الأخروى مما يجعلنا نقرر أن ابن عربى تأثر فى القول بوحدة الوجود بكثير من المذاهب الفلسفية والرواقية. وأن أساس نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى ترجع إلى البراهمية الهندية والأفلاطونية الحديثة، يقول باسديو فى كتاب بكينا: أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن (بشن) جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها وجعله ماء ليغذيهم وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الفكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى بند (الفيدا) ثم تطورت هذه الفكرة فى (براهما) الأزلى الأبدى (الحياة تدب فى كل جسم) الذى يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز، أو كالصورة التى ترتسم فى إنسان العين، ولكنه هو نفسه الذى يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء(١).

وقد نتج عن اعتقاد ابن عربى بفكرة وحدة الوجود عدة أفكار أهمها ما يلى:

أولاً- الحقيقة المحمدية:

ومعناها "أنها الذات مع التعيين الأول ولها الأسماء الحسنى وهى اسم الله الأعظم".

وقد ابتدع ابن عربى هذه الفكرة -الحقيقة المحمدية- ليبنى

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة للبيرونى ص٣٢.

عليها نظريته فى وحدة الوجود فهو يعتقد أن الرسول، ﷺ هو الله سبحانه ذاتاً وصفاتا فالرسول فى اعتقاده ليس بشراً ولا رسولاً وإنما هو الذات الإلهية فى أسمى مراتبها وهو الاسم الأعظم وهو الأحدية والواحدية.

والأحدية "هى مجلى الذات الإلهية ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشىء من مؤثراتها فيه ظهور فهى اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقة -أى لا توصف بأنها حق- والخلقية"(١).

والفرق بين الأحدية والواحدية:

"أن الأحدية لا يظهر فيها شىء من الأسماء والصفات أما الواحدية فتظهر فيها الأسماء والصفات"(٢).

وبناء على هذا فالرسول، ﷺ -طبقاً لعقيدتهم- "هو الله سبحانه ذاتاً وصفة وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو الموجود المطلق والوجود المقيد كان ولا شىء قبله ولا معه ثم تعين فى صور مادية سمى فى واحدة منها بجماد وفى أخرى بحيوان وهكذا حتى اندرجت تحت اسمه كل مسمى وصدقت ماهيته على كل ماهية"(٣).

وقد ابتدع ابن عربى هذا القول نتيجة لتأثره بنظريتى الفيض والمعرفة الإشراقية وأيضاً ليبنى عليها مذهبه فى القول بوحدة الوجود.

---

(١) انظر جامع الأصول الأولياء، للكشفانلى، ص١٠٧ : ١٠٨، ط دار الكتب العلمية - بيروت لبنان.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) هذه هى الصوفية، د/ عبد الرحمن الوكيل، ص٧٤ : ٧٥، ط/ بيروت دار الكتب العلمية.

ثانياً-

أيضاً نتج عن قول ابن عربى بوحدة الوجود والحقيقة المحمدية قوله أيضاً بوحدة الأديان وفيها يسوى ابن عربى بين إيمان فرعون وإيمان الرسل عليهم السلام كنبى الله موسى عليه السلام بل أنه يعتبر فرعون مظهراً من مظاهر تجلى الذات الإلهية. فعندما قال فرعون أنا ربكم الأعلى كان كما قال وذلك بناء على مذهبه الفاسد فى وحدة الوجود.

ويقول ابن عربى فى أبيات له معبراً عن عقيدته فى وحدة الأديان:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى ... إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمانى[1]

ويقول كذلك:

عقد الخلائق فى الإله عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[2]

النقد الموجه لنظرية وحدة الوجود:

إن نظرية وحدة الوجود التى قال بها ابن عربى نظرية سقيمة قائمة على منطق سقيم من الجدل السوفسطائى لأنها مخالفة تمام المخالفة لصريح القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما أنها لا تتفق مع أدنى قواعد الفكر والعقل السليم، ولذلك وقف

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامى، أبو الوفا التفتازانى، ص٢٠٤.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

جهابذة العلماء والمفكرين المسلمين من هذه النظرية وبينوا بطلانها، وكشفوا ما فيها من زيف والحاد، فها هو الإمام ابن تيمية فى كتابه منهاج السنة يشن حملة شعواء على الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ويحكم عليهم بالالحاد والشرك فيقول:

إن مَا تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً، وباطنه أقبح من ظاهره، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة، وأهل الحلول وأهل الاتحاد، وهم يسمون أنفسهم المحققين[1].

ثم يقول: ويقولون أن عباد العجل ما عبدوا إلا الله ... فأقوال هؤلاء ونحوها باطنها أعظم كفراً وإلحادا من ظاهرها.

فهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق، وجوزوا أن يعبد كل شيء، ومع أنهم يعبدون كل شيء فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله[2].

والى جانب هذا الموقف الذى اتخذه ابن تيمية من الحكم على أصحاب نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، فإننا نجد ابن القيم هو الآخر وقف نفس الموقف وحكم على أصحاب هذه النظريات بالإلحاد فقال: الذين يقولون ما ثم وجود قديم خالق، ووجود حادث مخلوق بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله، وهو حقيقة هذا العالم فليس عند القوم رب ولا عبيد ولا مالك ولا مملوك، ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود، ولا مستعان به، بل الرب هو نفس العبد وحقيقته، والمالك هو عين المملوك،

---

(١) مجموعة الرسائل لابن تيمية ص٤٠.

(٢) منهاج السنة لابن تيمية، جـ١ ص٢٣٧.

والراحم هو عين المرحوم، وإنما التغاير أمر اعتبارى بحسب مظاهر الذات وتجلياتها.

ويناقش ابن القيم القائلين بوحدة الوجود فيقول: أيرضون أن يسوى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فيأكلان معاً فى إناء واحد؟ بل أيرضون أن يكونوا كالخراف والدجاج وأنواع الحيوان الذى يذبح فيذبحون ويكونون طعاماً لبعض السباع وجوارح الطير؟ وهل يرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه وحطمه؟

ويعود فيقول: إن نظريتهم فى وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأفعال الله من صفاته وصفاته من ذاته، فإذا كان أحدهم لا يرضى أن يكون كهذه الأشياء السابقة فكيف يحكمون بوحدة الخالق عز وجل بالمخلوقات، والعالم ملئ بالقاذورات والنجاسات تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً[١].

وأما ابن خلدون فقد كان قاسياً فى حكمه على مؤلفات الصوفية القائلين بوحدة الوجود فيقول وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدى الناس مثل الفصوص، والفتوحات المكية لابن عربى واليد لابن سبعين، وخلع النعلين لابن قسى، فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها، إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى ينمحى أثر الكتابة لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المختلفة، فيتعين على أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق[٢].

---

(١) مدارج السالكين لابن القيم، جـ٣ ص٩٤.

(٢) شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون، ص١١٠.

تعقيب:

لا شك أن القول بوحدة الوجود لا يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية السمحة ذلك لأن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء فى الأرض ولا فى السماء وهو منزه عن صفات المخلوقين وهو متصف بجميع صفات الكمال ومنزه عن كل نقص وما ورد يوهم ظاهره خلاف ذلك فهو مؤول حسب قواعد اللغة العربية وأما القول بوحدة الوجود أو الحقيقة المحمدية ووحدة الأديان فما ذلك إلا من شطحات الصوفية والفلاسفة.

وإذا كان العالم كله وحدة واحدة فكيف ننزه الخالق عن صفات المخلوقين؟

إن القول بوحدة الوجود يجعل الثواب والعقاب من المشكلات فمن الذى يثيبنا إذا أحسنا ومن الذى يعاقبنا عندما نخطئ؟ ومن نحن حين نخطئ؟ ألسنا جزءاً من الله؟ على فرض القول بوحدة الوجود.

أيحسن الله نفسه ثم يثيب؟ ويخطئ ثم يعاقب؟

فكيف إذن يصح التكليف مع القول بوحدة الوجود؟

-كذلك أيضاً الإنسان- فضلاً عن سائر الكائنات الحية الأخرى - تقع منه بعض الصغائر الغير مقبولة فهل يوصف مع ذلك بالألوهية؟؟

والواقع أن القول بوحدة الوجود يسبب الفتنة بين الناس ويورث العداوة والبغضاء وهو مدعاة للتكفير والإنكار فضلاً عن أنه يلبس على الناس أمر دينهم فالقول بوحدة الوجود قول باطل لا أساس له من الصحة إذا لو كان صحيحاً لكان ارسال الرسل لهداية الناس عبثاً والله تعالى منزه عن العبث.

وأما القول بالحقيقة المحمدية ووحدة الأديان فمن الواضح

أن ابن عربى قال بهذه الأفكار لكى يدعم ويثبت مذهبه فى وحدة الوجود وهذا فى رأينا لا مبرر له.

فقد ثبت أن الرسول، ﷺ بشراً مثل سائر البشر قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾(١).

وقال أيضا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾(٢).

فالواضح من الآيات الكريمة إثبات البشرية للرسول، ﷺ فى حين أن كفر ابن عربى وإلحاده يصور أن محمد ﷺ هو الله؟

وأما قول ابن عربى بوحدة الأديان فلا أساس له من الصحة والواقع يكذبه لأن العقائد والديانات متباينة فمنها الصحيح ومنها الفاسد فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة؟

ونرى من جانبنا: أن هذه الأفكار دخيلة على الإسلام لأنها لم يكن لها أساس ولا أصل فى الصدر الأول للإسلام قبل أن يهتم المسلمون بنقل الفكر الوثنى لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ثم يخلطونه بعقيدة التوحيد التى قام عليها الإسلام.

ولا يخفى علينا أن هذه العقائد من شطحات الصوفية والفلاسفة فالواجب علينا ألا نغتر بهذه النظريات الكاذبة والدخيلة على الإسلام ولا يغرنا أنها كتب بألفاظ إسلامية وبأيدى كتاب مسلمون أو بأنها أخذت ثوب الدين فى مظهرها لتصل إلى تحقيق مآربها فابن عربى القائل بوحدة الوجود كافر وملحد بشهادة الصوفية أنفسهم.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

(٢) سورة الكهف، الآية ١١٠.

ثالثاً- التأويل الباطنى عند الصوفية

قبل أن نتحدث عن موقف الصوفية من التأويل الباطنى للقرآن الكريم نود أن نوضح أولاً مفهوم التأويل فى اللغة والاصطلاح ومعنى التفسير والفرق بينه وبين التأويل فنقول :

أولاً : معنى التأويل:

أ - التأويل فى اللغة:

التأويل مشتق من الأول وهو فى اللغة الترجيح تقول أول إليه رجعه[١]

وورد فى لسان العرب "ألت عن الشئ ارتدت عنه وفى الحديث "من صام الدهر فلا صام ولا آل" أى رجع إلى خير وأول الكلام وتأوله وقدره وتأوله فسره[٢].

وورد التأويل فى اللغة بمعنى التفسير يقول صاحب القاموس المحيط: أول الكلام تأويلاً وتأوله دبره وقدره وفسره.

واستعمل بمعنى الرجوع إلى الأصل والعاقبة.

يقال : آل أولاً و آل رجع عنه وارتد[٣].

هذا وقد ورد فى القرآن الكريم التأويل بمعانى عديدة منها:

١) المصير والعاقبة كما فى قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[٤].

---

(١) المعجم الفلسفى د / جميل صليب جـ١ ص ٢٣٤ - ط/ دار الكتاب اللبنانى.

(٢) لسان العرب - لابن منظور - مادة أول.

(٣) القاموس المحيط - للفيروز أبادى - مادة أول.

(٤) سورة الإسراء الآية رقم ٣٥.

٢) ويسمى تعبير الرؤيا تأويلا كما فى قول سيدنا يوسف عليه السلام لأبيه : ﴿ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (١). أى حقيقة الرؤيا ومصيرها إلى هنا.

٣) كذلك تسمى العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل.

كما فى قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾(٢).

ب - معنى التأويل فى الاصطلاح:

عرفه الجرجانى بأنه "صرف اللفظ" عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى : ﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾(٣). إن أراد به إخراج الطير كان تفسيراً وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا(٤).

و رف التأويل فى اصطلاح المتكلمين والفلاسفة والمتأخرين من أهل الفقه والأصول بأنه "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"(٥).

---

(١) سورة يوسف الآية رقم ١٠٠.

(٢) سورة الكهف الآية رقم ٧٨.

(٣) سورة الأنعام الآية رقم ٩٥.

(٤) التعريفات - للجرجانى - ص ١١٢ وأيضاً المعجم الفلسفى، د/ جميل صليب ص ٢٣٤.

(٥) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية - جـ٢ ص ١٧.

وبعد فهذا هو معنى التأويل فى اللغة والاصطلاح لا يخرج عن كونه بمعنى التفسير أو المصير والعاقبة أو العلة الغائية والحكمة المطلوبة أو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى باطنى يحتمله.

ثانياً : معنى التفسير والفرق بينه وبين التأويل :

التفسير فى الأصل هو الكشف والإظهار وهو أن يكون فى الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله أو يفسره(١).

أما بالنسبة للفرق بين التفسير والتأويل:

فنجد أن قدماء المفسرين لم يفرقوا بينهما فلفظ التأويل والتفسير عندهم سواء كما يقول ابن جرير الطبرى : القول فى تأويل قوله تعالى كذا واختلف أهل التأويل فى هذه الآية أى تفسيرها(٢).

أما متأخروا المفسرين :

فإنهم يفرقوا بين التفسير والتأويل قال الثعلبى: "التفسير هو التنوير وكشف المغلق من المراد بلفظه والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها".(٣) وقال الماتريدى: "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه غنى باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير الرأى وهو المنهى عنه والتأويل ترجح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"(٤).

---

(١) المعجم الفلسفى - د/ جميل صليب ص ١٣٤.
(٢) ابن تيمية - تفسير سورة الإخلاص ، ص ١٠٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) الاتقان فى علوم القرآن - للسيوطى جـ٢ ص ١٧٣.

وقال ابن الجوزى : " اختلف العلماء هل التفسير والتأويل بمعنى واحد أم يختلفان؟ فالتأويل والتفسير لدى علماء اللغة بمعنى واحد ولكن الفقهاء والمتكلمين يرون لكل من الكلمتين مدلولها الخاص فقالوا : التفسير إخراج الشئ من مقام الخفاء إلى مقام التجلى أما التأويل فنقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج فى إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ فهو مأخوذ من قولك آل الشئ إلى كذا أى صار إليه"(١).

ونرى -من وجهة نظرنا أن كلا من التفسير والتأويل بمعنى واحد وهو البيان والإيضاح وقد علم ذلك الأنبياء والرسل والراسخون فى العلم كما دعى الرسول، ﷺ لابن عباس بقوله "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل".

إذن فالتأويل المقبول هو الذى يكون بمعنى التفسير وهو الذى عمل به المسلمون الذين فسروا القرآن الكريم.

وهناك التفسير الباطنى أو الإشارى للقرآن الكريم وقد أشار إليه القرآن الكريم ونبه عليه الرسول ﷺ وعرفه الصحابة رضوان الله عليهم.

قال تعالى : ﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ القَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾(٢).

وقال أيضاً : ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾(٣).

---

(١) أبو الفرج ابن الجوزى آراؤه الكلامية والأخلاقية، د/أمنه نصير ص١٢٠ ط/دار الشرق.

(٢) سورة النساء الآية رقم ٧٨.

(٣) سورة محمد الآية رقم ٢٤.

فهذه الآيات الكريمة تشير إلى أن القرآن له ظاهر وباطن وذلك لأن الله تعالى ينعى على الكفار أنهم لا يكادون يفقهون حديثاً ويحضهم على التدبير فى آيات القرآن الكريم لا يريد بذلك أنهم لا يفهمون نفس الكلام لأن القوم عرب والقرآن لم يخرج عن لغتهم وانما أراد بذلك أنهم لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب وحضهم على أن يتدبروا فى آياته حتى يقفوا على مقصود الله ومراده وذلك هو الباطن الذى جهلوا ولم يصلوا إليه بعقولهم.

يقول فضيلة الشيخ الذهبى:

"غير أن هذه المعانى المتكاثرة التى يشتمل عليها باطن القرآن لم تكن فى متناول المفسرين جميعا كما أنهم لم يكونوا متساوين فى القدر الذى أدركوه منها بل تفاوتوا فى ذلك بمقدار ما بينهم من تفاوت فى الأخذ بالأسباب، كما أنهم لم يكونوا جميعاً مصيبين فيما وصلوا إليه منه وأدركوه بل أصابوا فى بعض منها وأخطأوا فى البعض الآخر وما أخطأوا فيه بعضه عن جهل وبعضه عن تعمد خبيث ونية سيئة"(١).

وعندما نتحدث عن التأويل الباطنى عند الصوفية نجد أن الصوفية قد اعترفوا بظاهر القرآن الكريم وبمعانيه الباطنية بيد أنهم حين فسروا تلك المعانى الباطنية جنحوا عن الصواب فأخذوا يشرحون الآيات ويفسرونها تفسيراً يتنافى مع مَا نص عليه الشرع.

وفى ذلك يقول الشيخ الذهبى : "وأما الصوفية – أهل

---

(١) التفسير والمفسرون – الشيخ محمد حسين الذهبى جـ٢ ص٣٥٣ : ٣٥٤ نشر مكتبة وهبة ٨٥.

الحقيقة وأصحاب الإشارة- فقد اعترفوا بظاهر القرآن ولم يجحدوه كما اعترفوا بباطنه ولكنهم حين فسروا المعانى الباطنة خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً فبينما تجد لهم أفهاماً مقبولة سائغة تجد لهم بجوارها افهاماً لا يمكن أن يقبلها العقل أو يرضى بها الشرع(١).

هذا ويعتبر محيى الدين بن عربى رائد التفسير الباطنى أو الإشارى فى الصوفية فقد تأثر فى تفسيره بنظرياته الفلسفية لإثبات وحدة الوجود كما أنه كان يقيس الغائب على الشاهد بمقاييس خيالية منتزعة من المشاهد المحسوسة كما يحاول إخضاع قواعد اللغة لنظرياته الصوفية المنحرفة.

ومن نماذج تفاسير ابن عربى المنحرفة أنه عندما يفسر الميزان الذى توزن به الأعمال يوم القيامة نجده يقول : "إن الله تعالى خلق الإنسان على صورة الميزان وجعل كفتيه يمينه وشماله وجعل لسانه قائمة ذاته فهو لأى جانب مال، وقرن الله السعادة باليمين وقرن الشقاء بالشمال، وجعل الميزان الذى يوزن الأعمال على شكل القبان ولهذا وصف بالثقل والخفة ليجمع بين الميزان العددى وهو قوله تعالى "بحسبان" وبين ما يوزن بالرطل وذلك لا يكون إلا فى القبان فلذلك لم يعين الكفتين"(٢).

ويتابع ابن عربى تفسيره المنحرف الذى لا يقبله العقل ولا الشرع فيقول : "إن الشمس والقمر والنجوم والشجر يسجدون لهذا الميزان أى من أجل هذا الميزان فمنه ذو ساق وهو الشجر ومنه

---

(١) المصدر السابق ص٣٥٥.

(٢) تفسير ابن عربى جـ٣ ص٥٨.

مالا ساق له وهو النجم فاختلفت السجدتان" والسماء رفعها" وهى قبة الميزان "ووضع الميزان" "ليزن به الثقلان" "ألا تطغوا فى الميزان" بالإفراط والتفريط من أجل الخسران...ألخ.

كذلك أيضاً من نماذج تفسير ابن عربى أنه فسر قوله تعالى ﴿ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[1].

بقوله "شعائر الله" أعلامه وأعلامه الدلائل الموصلة إليه" ثم محلها إلى البيت العتيق" وهو بيت الإيمان عند أهل الإشارات وليس إلا قلب المؤمن الذى وسع عظمة الله وجلاله"[2]. إلى آخر التفاسير المنحرفة التى ساقها ابن عربى ولا أساس لها من الصحة لأنها لا تدخل تحت مدلول اللفظ العربى القرآنى كما أنه لا يوجد لها شاهد شرعى يؤيده.

هذا وقد سبق ابن عربى فى القول بالتفسير الباطنى كثير من أعلام الصوفية وعلى رأسهم سهل التسترى المتوفى عام ٢٧٣هـ وصاحب تفسير القرآن العظيم وأيضاً عبد الرحمن السلمى ت (٤١٢هـ) صاحب "حقائق التفسير" ومحمد الشيرازى (ت ٦٦٦هـ)، صاحب "عرائس البيان فى حقائق القرآن".

تعقيب:

بعد أن تحدثنا فيما سبق عن معانى التفسير والفرق بينهما وتحدثنا عن التأويل الباطنى عند الصوفية نقول : "إن القرآن

---

(١) سورة الحج الآية رقم ٣٢.

(٢) الفتوحات الملكية - ابن عربى جـ٤ ص١٠٩.

الكريم عربى أنزل بلفظ عربى على قوم عرب يفهمون ألفاظه ومعانيه المختلفة المتبادرة إلى الذهن.

بيد أن هناك بعض المعانى يلقيها الله تعالى فى قلوب أصفيائه وأحبائه ويخصهم بها دون غيرهم بقدر ما بينهم من التفاوت فى مراتب الوصول ودرجات السلوك.

وليس من شك فى أن هذه الإفهام التى يخص بها الله تعالى أصفيائه يمكن أن نسميها تفسيراً إذا وافقت مدلول اللغة ودل عليها الشرع. أما إذا خالفت اللغة والشرع فهذا ما لا نقبله ولا يمكن أن نسميه تفسيراً قرآنياً لأن القرآن عربياً وأنزل بلسان عربى مبين.

والصوفية عندما عمدوا إلى تفسير القرآن الكريم فسروه تفسيراً غامضاً لا يطابق مقتضى اللغة فكان تفسيراً قائماً على أسس ونظريات فلسفية بحتة تفسيراً يبنى على قياس الغائب على الشاهد ومن ثم كان تفسيرهم غير مقبول لأنه مبنى على التخمين والظن لا على الحقيقة والواقع.

وبناءاً على ذلك يمكننا أن نقول : إن مذهب الصوفية فى التأويل الباطنى هو بعينه مذهب الباطنية وذلك لأن المعانى التى حملوا عليها الألفاظ غير معروفة لدى العرب لا بالوضع الحقيقى ولا بالوضع المجازى وفضلاً عن هذا أن الآيات نفسها ليس فيها ما يدل على هذه المعانى التى ذكروها وقد ذكرت سابقاً نماذج من تفسير ابن عربى للآيات القرآنية وقد اتضح لنا من خلال تفسيره أنه يحمل الألفاظ معانى لا تحتملها فضلاً عن أن يفهمها الناس.

رابعاً : موقف الصوفية من النبوة والوحى الإلهى

بادئ ذى بدء قبل أن نتحدث عن موقف الصوفية من النبوة والوحى الإلهى نود أن نشير فى عجالة سريعة إلى مفهوم النبوة فى اللغة والشرع وأيضاً مفهوم الوحى ومعانيه فنقول:

النبوة فى اللغة:

لها اشتقاقات ثلاثة هى:

أ) إما أن تكون مأخوذة من النبأ فتكون بمعنى الأخبار كما ورد فى لسان العرب "النبأ الخبر والجمع أنباء وأن لفلان نبأ : أى خبر ثم نقل عن الجوهرى أن النبى : المخبر عن الله"(١).

ب) وإما أن تكون النبوة مأخوذة من النباوة أو النبوة وكلاهما بمعنى الارتفاع فتكون النبوة بمعنى العلو والارتفاع.

وفى ذلك يقول صاحب لسان العرب "وقيل النبى مشتق من النباوة وهى الشئ المرتفع"(٢).

جـ) وإما أن تكون النبوة مشتقة من النبى وهو بمعنى الطريق فتكون النبوة بمعنى الطريق الموصل إلى الله عز وجل كما ورد فى لسان العرب "النبى الطريق الواضح"(٣).

والحقيقة أننا إذا أردنا أن نرجح معنى من هذه المعانى ليكون الأولى بلفظ النبوة والنبى فإننا نرجح اشتقاقها من النبأ لأن النبى منبأ من الله وهو كذلك ينبئ الناس عن الله تعالى.

---

(١) لسان العرب - لابن منظور جـ١ ص١٦٢ : ١٦٣.

(٢) المصدر السابق ص١٦٣.

(٣) المصدر السابق ص١٦٤.

أما النبوة فى الاصطلاح :

عرفها صاحب الجوهرة بأنها "اختصاص العبد بسماع وحى من الله من الله تعالى بحكم شرعىّ تكليفى سواء أمر بتبليغه أم لا"(١).

أما مفهوم الوحى فى اللغة :

فهو الإعلام فى خفاء (٢).

ومن هنا كان له فى لسان العرب اطلاقات متعددة كلها تدور حول هذا المعنى العام : فيطلق الوحى على الإلهام والإشارة والكتابة والكلام الخفى وكل ما ألقيته إلى غيرك.

يقال : وحيت إليه كلام وأوحيت إليه ووحى وحياً وأوحى أيضاً أى كتب(٣).

وفى إطار هذا المعنى اللغوى الشامل لكل هذه الاطلاقات ورد الوحى فى أسلوب القرآن الكريم بمعانى مختلفة منها:

١) الإلهام والتسخير كما فى قوله تعالى : ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾(٤).

٢) كذلك ورد الوحى بمعنى الإشارة كما فى قوله تعالى : حكاية عن زكريا عليه السلام ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ المِحْرَابِ

---

(١) انظر شرح البيجورى على الجوهرة ص١٥١ - ت/ إبراهيم البيجورى.
(٢) التحقيق التام فى علم الكلام - محمد الحسينى الظواهرى ص١٦٠، ط الأولى ١٩٣٩م.
(٣) لسان العرب لابن منظور جـ١٥ ص٣٧٩، مادة وحى وأيضاً مختار الصحاح ص٧١٣.
(٤) سورة النحل الآية رقم ٦٨.

فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[١].

٣) وورد أيضاً بمعنى إلقاء الله بما يريد إلقاءه للملائكة كما فى قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٢].

٤) وورد بمعنى الوسوسة كما فى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾[٣].

وهذا إلى آخر المعانى التى وردت فى القرآن الكريم.

أما الوحى فى الشرع فهو:

أعلام الله تعالى لنبى من أنبيائه بحكم شرعى ونحوه[٤].

وبناء على ذلك يتضح لنا أن الوحى بمعناه اللغوى عام وشامل لكل أعلام فى خفاء وأما الوحى بمعناه الشرعى فلا يتناول إلا ما كان من الله تعالى لأنبيائه.

كيفية تلقى الوحى عن الله تعالى:

أما كيفية تلقى جبريل عليه السلام للقرآن الكريم عن الله تعالى فقد "قيل أنه كان يؤمر من قبل الله تعالى بحفظه من اللوح المحفوظ وقيل -وهو الراجح- أنه كان يتلقفه من الله تعالى تلقفاً إيحائياً لا ندرك كنهه ثم ينزل به على النبى، صلى الله عليه وسلم.

---

(١) سورة مريم الآية رقم ١١.

(٢) سورة الأنفال الآية رقم ١٢.

(٣) سورة الأنعام الآية رقم ١٢١.

(٤) رسالة التوحيد-الشيخ محمد عبده- ص١٠٩ ط ١٧ سنة ١٩٦٠.

ويستدل على هذا بما رواه الطبرانى من حديث النواس بن سمعان مرفوعاً إلى النبى ﷺ قال : " إذا تكلم الله بالوحى أخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فإذا سمع أهل السماء صعقوا وخروا سجداً فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بوحيه بما أراد فينتهى إلى الملائكة فكلما مر بسماء سأله أهلها : ماذا قال ربنا؟ قال : قال الحق فينتهى به حيث أمر"(١).

وأما كيفية تلقى النبى ﷺ للقرآن عن جبريل عليه السلام فكان على طريقتين

احداهما:

أن النبى ﷺ كان ينخلع من حالته البشرية إلى الحالة الملائكية فيكلمه جبريل بالوحى ويعى عنه النبى ﷺ ما يقول وهذه أشق الحالتين على الرسول صلى الله عليه وسلم.

وثانيهما:

إن جبريل كان ينخلع من صورته الملائكية إلى الصورة البشرية فيوحى إلى النبى ﷺ ما شاء الله أن يوحى والرسول ﷺ يعى عنه ما يقول وكثيراً ما كان جبريل عليه السلام يأتى إلى النبى ﷺ على صورة رجل من أصحابه اسمه دحية الكلبى(٢).

هذا هو التصور السليم للوحى الإلهى وكيفية نزوله وتلقيه غير أن للصوفية رأى آخر فى مسألة النبوة والوحى الإلهى وهذا ما سوف نعرفه فى الصفحات التالية.

---

(١) الوحى والقرآن الكريم-الشيخ محمد حسين الذهبى ص٧ :٨ نشر مكتبة وهبة سنة ١٩٨٦.

(٢) المصدر السابق - نفس الصفحة.

موقف الصوفية من النبوة والوحى:

يرى الصوفية أن النبوة "ما هى إلا تطوير للنفوس البشرية حتى تصل إلى أفق الملائكة فالنبوة عندهم مكتسبة مثل الولاية وليست فطرية باصطفاء الله تعالى بل أن الوحى نفسه عندهم -أى الصوفية- جاء من تطوير النفس وإعدادها فينعكس على صفحتها ما فى العقول والنفوس من معان وأخبار فالوحى إذن -فى تصورهم- ليس من عند الله"(١).

إذن فالصوفية يصورن الوحى على أنه شئ يتولد من نفس النبى أو صور تشرق فى نفسه وقت الصفاء وبعد أن تصل نفسه إلى نهاية الثقل دون أن يكون هناك اتجاه أو تنزل من جهة ملك الوحى على الإنسان على ما هو معروف فى الوحى.

والواقع أن الصوفية حين يتحدثون عن النبوة والوحى يعقدون الشبه بين الأولياء وبين الأنبياء حيث يقولون أن النبوة مكتسبة مثل الولاية وليست فطرية باصطفاء من الله تعالى وهم بذلك يجعلون الاتصال بالعقل الفعال -الذى هو مصدر المعرفة والوحى عندهم- لا يتم للأنبياء ولا للأولياء إلا بعد تطهير النفس بالعبادات البدنية والرياضيات النفسية والتأملات الفكرية وفى هذا هبوط بمنزلة الوحى فضلاً عما فيه من التسوية بين الأنبياء وبين غيرهم من طالبى المعرفة.

لذا نرى ابن عربى يفضل الولاية على النبوة "معتمداً على أن الله تعالى تسمى بالولى ولم يتسم بالنبى فلذلك بقى اسم النبوة

---

(١) التصوفى الإسلامى - د/ إبراهيم هلال ص ٢٢٣ : ٢٢٤.

وما كان لله أن يتسمى باسم وينقطع فأسماؤه باقية أبداً وأزلاً ولذا قال عليه الصلاة والسلام "فلا رسول بعدى ولا نبى" ولكن ابن عربى بالنسبة لمذهبه فى استمرار النبوة الباطنية -أى نبوة الأنبياء- يضيف إلى حديث الرسول ﷺ "نبياً مشرعاً أو مشرعاً له" أى نبياً جاء على شريعة رسول قبله وأنها ما انقطعت إلا من وجه خاص وهو مسمى النبى والرسول ولذلك بقى حكمها وبقيت حقيقتها فى الأولياء"(١).

وقد وصل الأمر بابن عربى إلى أنه سوى بين نبوة الرسول ﷺ وهدى الأولياء أو نبوتهم الباطنية وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾(٢). فنجده يقول : (إن هؤلاء كانوا قد ماتوا وورثهم الله وهو خير الوارثين) ثم جاد على النبى ﷺ بذلك الهدى الذى هداهم به ... وهذا عين ما قلناه فى علم الأولياء اليوم(٣).

ومعنى ذلك أن الوراثة عند ابن عربى تشبه أن تكون نسخاً للشرائع والتنزيل إذ يرفع الوحى مرة أخرى إلى الله لكى يهبط من عنده بصور أخرى على هيئة تأويل نجده لدى أصحاب العلم الباطنى.

هذا ويرى ابن عربى أن الوحى ما هو إلا خيال وحديث نفس وليس فى الواقع إلا تصويراً لخيال النبى كما يصور خيال

---

(١) التصوف الإسلامى د/ إبراهيم هلال ، ص١٩٨ وأيضاً راجع الله توحيد أو ليس وحدة- د / محمد الأنوار البلتاجى ص ١٤٤.

(٢) سورة الأنعام الآية رقم ٩٠.

(٣) الفتوحات الملكية لابن عربى جـ٢ ص٤٢٥.

المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه وهو فى الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه.

وفى هذا المعنى يقول ابن عربى : " لقد بلغ بى قوة الخيال " إن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج لعينى كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبنى وأصغى إليه وأفهم عنه"(١).

وقد عرفنا سابقاً أن ابن عربى وهو صاحب نظرية القول بوحدة الوجود وقد قاده القول بتلك النظرية إلى أنه بنى عليها الكثير من معتقداته فى الوحى والنبوة – فلم يفرق بين النبى والوحى وإنما جعلها شيئاً واحداً وهذا بناءاً على أنه يرى أن الوجود كله وحدة واحدة ولا توجد ثنائية ومن ثم نجده يقول فى الفصوص : "ولا يلقى الوحى فى غير ولا تلقى"(٢).

ومعنى هذا أنه لا فرق بين الرسول والوحى وإنما هما شيئاً واحداً وإذا كان هناك أخبار أو تشريعات يأتى بها الرسول فهى ليست شيئاً خارجاً عن نفسه بل هى نفسه.

والأمر الخطير حقاً هو ما يصرح به ابن غربى، أن النبوة لم تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم، فابن عربى يؤكد فى صريح رأيه أن الولى قد يكون رسولاً فيكون أفضل من الرسول، وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها، لأن الولاية الكاملة جوهر الرسالة الكاملة.

---

(١) المصدر السابق جـ٢ ص٤٢٩.

(٢) فصوص الحكم – لابن عربى – الفص السابع ص ٩٣.

بل يؤكد أنه إذا كان محمد ﷺ هو خاتم الرسل فإن ابن عربى ذاته هو خاتم الأولياء الذى هو أفضل فى نظر منطقة ونفسه من خاتم الرسل(١).

لأن ابن عربى هو الذى استكمل كقطب زمانه نظرية وحدة العبادات ووحدة الأديان على أساس نظريته فى وحدة الوجود.

وعلى الجملة فإن هذه النظرية واضحة فى قضائها الكامل على أى دين منزل فضلاً عن دين الإسلام، فزعم الصوفية استمرار النبوة بعد رسول الله ﷺ أمر خطير وكفر شنيع لمخالفته الكتاب والسنة والإجماع، ومجرد الشك فى ختم النبوة كفر وإلحاد وارتداد عن الدين الحق الذى أتى به صاحب الشريعة الحقة والأخيرة إلى هذه الأرض يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾(٢).

ويقول جل شأنه : ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾(٣).

---

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام، د/ عبد القادر محمود ص ٥١٥.

(٢) سورة المائدة الآية رقم ٣.

(٣) سورة الأحزاب الآية رقم ٤٠.

خامساً: المعرفة الاشراقية عند الصوفية

عندما نتحدث عن نظرية المعرفة الإشراقية نجد أن أول من نادى بتلك النظرية هو الفيلسوف المسلم الفارابى ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده.

وتتلخص المعرفة الإشراقية عند الفارابى فيما يلى:

يرى الفارابى أن غاية المعرفة الإشراقية هى الاتصال بالعقل الفعال والعقل الفعال عنده هو جبريل الموكل بالوحى والذى ترتسم فيه كل الصور وتنتقش فيه كل العلوم والمعارف الغيبية.

والإنسان لا يبلغ هذه الدرجة إلا بالمجاهدة والرياضة وتصفية النفس وإذا قويت نفسه -الإنسان- بالرياضة والمجاهدة حتى صارت عقلاً بالفعل وصارت المعقولات منه هى التى تعقل حصل له حينئذ عقل بالفعل مستفاد وعن طريق هذا العقل يمكن للإنسان أن يتصل بالعقل الفعال الذى هو جبريل عند الفلاسفة واللوح المحفوظ عند الصوفية.

وفى تلك الحالة تكون نفس الإنسان بمثابة المرآه ينعكس عليها كل ما فى الملأ الأعلى أو ما فى نفوس الملائكة وبالتالى يكون الشخص بما يفيض عليه من العقل الفعال إلى عقله المنفعل حكيماً وفيلسوفاً وبما يفيض منه إلى قوته المتخلية نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات[1].

نستخلص مما سبق أن الفارابى يرى أن أساس المعرفة

---

(١) انظر الله توحيد أو ليس وحدة ، د/ البلتاجى ، ص١٣٤ ، بتصريف واختصار وأيضاً راجع التصوف الإسلامى ، د/ هلال ص ٩٩.

الإشراقية العقل فهو يرى أن المعرفة تبدأ من العقل الهيولانى المجرد من أى معرفة فإذا بدأت المعارف تشرق فى النفس انتقلت إلى العقل الفعال ثم إلى العقل المنفعل وهذه المعارف إذا قويت بالفعل صارت عقلاً بالفعل وإذا زادت قوة المعرفة صارت عقلاً مستفاداً والعقل المستفاد هو آخر مرحلة يمر بها الإنسان فى تحصيل المعارف الإشراقية.

ونرى -من وجهة نظرنا- أن الفارابى قد جمع بين المعرفة الإشراقية والنبوة فى نظرية واحدة حيث جعل الأساس الذى تقوم عليه معرفة العلماء والفلاسفة هو نفس الأساس الذى تقوم عليه معرفة الأنبياء وذلك الأساس هو العقل الفعال.

هذا عن الإشراق عند الفارابى، وعندما نتحدث عن المعرفة الإشراقية عند المتصوفة نجد أن الأشراق وجد له أنصارا ومريدين بين الصوفية فكان السهروردى فى المشرق وابن مسرة وابن عربى وابن سبعين فى المغرب من أنصار فكرة الإشراق بيد أن أول من نادى بهذه الفكرة هو السهروردى[١]. صاحب مدرسة الإشراق الفلسفية والتى هدفها الجمع بين آراء مستمدة من ديانات الفرس القديمة ومذاهبها فى ثنائية الوجود وبين الفلسفة اليونانية فى صورتها الأفلاطونية الحديثة ومذهبها فى الفيض أو الظهور المستمر[٢].

---

(١) السهروردى : هو أبو الفتوح يحيى بن حبش شهاب الدين السهروردى ولد عام ٥٤٩هـ، كان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق بالفلسفية وقد أطلق عليه الشيخ المقتول تميزاً له عن أبى حفص السهروردى الصوفى البغدادى صاحب كتاب "عوارف المعارف" وتوفى سنة ٥٠٠ هـ -انظر الحياة الروحية- د/ مصطفى حلمى ص١٧٣.

(٢) الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة ص ٣٤٣، مكتبة مكة المكرمة- ١٩٩١م.

والحقيقة أن الإشراق عند السهروردى يمثل المرحلة الحاسمة للتطور الفكرى الكامن فى المحيط العقلى الإسلامى كنتيجة طبيعية لتطور مذهب ابن سينا من جهة وحكمة أفلاطون من جهة أخرى.

يقول د/ مصطفى حلمى : "ولعل أول ما يلاحظ فى هذا المذهب -يعنى حكمة الإشراق- أنه يلعب دوراً يشبه الدور الذى تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة فى العلوم الدينية الإسلامية مثله فى هذا كمثل الفلسفتين الإلهية والطبيعية فيما تلعبان فى الفلسفة من دور يشبه الدور الذى يلعبه علم الكلام بين العلوم الإسلامية ومعرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها خط مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف[١].

ويرى السهروردى أن أساس فكرة الإشراق " أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها[٢].

وبناء على ذلك يتضح لنا أن حكمة الإشراق تعتمد على نظرية العقول العشرة الفارابية وهنا يتضح لنا وجه الشبه بين السهروردى والفارابى فى القول بنظرية الفيض بيد أنه خالفه فى عدم الوقوف بالفيض عند العقل الفعال فالفيض عند السهروردى لا يمكن حصره فهو يرى أن نور الأنوار يفيض على كل ما تحته من الأنوار القاصرة أو المجردة وبالتالى يفيض كل منها على ما يليها العالى على السافل.

---

(١) الحياة الروحية فى الإسلام- د/ مصطفى حلمى ص ١٧٥ : ١٧٦.

(٢) هياكل النور للسهروردى ص ٢٨ : ٢٩.

والمعرفة عند السهروردى "سواء أكانت وحياً أم غيره مصدرها النفس وآلتها قوة المخيلة وكلاهما مصدر داخلى فى الإنسان وسواء أكانت -المعرفة- قد انعكست على النفس من العقل الفعال أو من نفوس الأفلاك فكلا التعبيرين سواء لأن العقول والنفوس -فى نظره- تتجه بأنوارها إلى ذلك العقل فتقويه وتؤيده"(١).

ويرى السهروردى أن المعرفة الإشراقية تحصل من طريقين:

الأول: النظر الفلسفى والاستدلال العقلى.

والثانى: الذوق الروحى والوجد الصوفى.

" والذين يسلكون الطريق الأول إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلى فهم المتكلمون أما إذا لم يكونوا كذلك أى إذا كانوا يصطنعون النظر العقلى وحده فهم الحكماء المشاءون والذين يسلكون الطريق الثانى إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الإسلام والمتأولين لنصوصه وأحكامه والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملائمة فهم الصوفية أما إذا لم يكونوا كذلك أى إذا كانوا يصطنعون الذوق ويعرض فى مذاهبهم ما ينافى نصوص الشرع وأحكامه فهم الحكماء الإشراقيون"(٢).

ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة روحانية تذهب فى

---

(١) حكمة الإشراق للسهروردى ص ١١ : ١٢.

(٢) حكمة الإشراق - السهروردى ص ١٣ : ١٥.

المعرفة مذهباً ذوقياً قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى ويدلنا على ذلك ما يحدثنا به السهروردى نفسه من أنه كتب كتابه "حكمة الإشراق" إجابة لملتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه ما حصل بالذوق فى خلواته ومنازلاته"[1].

وقد كان المنهج الذى اصطنعه هو ذوق أمام الحكمة أفلاطون الذى يلقبه السهروردى بصاحب الأيد والنور.

هذا وقد قسم السهروردى الحكماء إلى مراتب هى:

١) حكيم إلهى متوغل فى التأله عديم البحث وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور الحلاج.

٢) حكيم بحاث عديم التآله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو فى المتقدمين وكالفارابى وابن سينا فى المتأخرين.

٣) حكيم متوغل فى التأله والبحث ولم يصل إلى تلك المرتبة إلا السهروردى نفسه.

٤) حكيم متوغل فى التأله متوسط فى البحث.

٥) حكيم متوغل فى البحث متوسط فى التأله.

٦) حكيم متوغل فى التأله ضعيف فى البحث.

ولا شك أن اعلى هذه المراتب مرتبة الحكيم الإلهى المتوغل فى التأله والبحث وذلك لما يمتاز به على غيره من الحكماء من العلم والشرف والكمال وهذا الحكيم وإن وجد بصفته الإلهية

---

(١) المصدر السابق.

والبحثية كانت له الرياسة فى وقته وإلا فلمن يليه فى الرتبة.

ويقصد السهروردى بالرياسة " أن الأمام المتأله قد يكون مستوليا ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة وإن كان فى غاية الخمول"(١).

وقد جعل السهروردى لطلاب الحكمة مراتب مثل الحكماء فهناك طالب للتأله والبحث وطالب للتأله فحسب وطالب للبحث فحسب وأجود الطلاب عند السهروردى هو طالب التأله والبحث(٢).

ومن هنا كتب السهروردى كتابه "حكمة الأشراق" لطالبى البحث والتأله أما الباحث الذى لم يتأله والطالب الذى لم يطلب التأله فليس له فى هذا الكتاب نصيب.

تعقيب:

فى الواقع إن المعرفة الإشراقية التى دعا إليها السهروردى متأثرة فى مبدئها ونهايتها بتعاليم الفارابى ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية بيد أن السهروردى لم يقتنع بفكرة الاتصال بالعقل الفعال فحسب وإنما عمد إلى الاتحاد المباشر بالله تعالى والامتزاج بنور الأنوار.

ونرى من وجهة نظرنا أن المعرفة الإشراقية التى قال بها السهروردى أساسها الذوق ومشاهدة الروحانيات فى الخلوات والمنازلات فهى ليست تصوفاً خالصاً ولا فلسفة بحتة لأن التصوف

---

(١) حكمة الإشراق - السهروردى ص ٢٤.

(٢) الحياة الروحية ص ١٧٧.

يقوم على الذوق والمشاهدة وأما الفلسفة فتقوم على العقل البحت ومن ثم يمكننا القول بأن الحكمة الإشراقية بين البين بمعنى أنها ليست تصوفاً خالصاً ولا فلسفة بحتة.

والحقيقة أن السهروردى فاسق وزنديق لا يقل فى فسقه وزندقته عن الحلاج وابن عربى وهو من الأفراد الذين نكبت بهم الأمة الإسلامية بسبب آرائه المتطرفة الخارجة عن الملة الإسلامية ومن ثم فقد صدرت فتوى من علماء المسلمين بقتله وبالفعل نفذ فيه القتل كما أشار علماء المسلمين.

سادساً- إدعاء العلم بالغيب وكشف الحجب

قضية الغيب من أخطر القضايا التى اهتم بها الإسلام، وحرص القرآن الكريم فى كثير من آياته على تأكيد انفراد الله وحده بعلم الغيب، إلا أن الصوفية خالفوا المنهج القرآنى وشذوا بأفكارهم المنحرفة وخرجوا عن الطريق المستقيم وزعموا أنهم يعلمون الغيب، وأن حجابه قد كشف لمريديهم ولشيوخهم، وعن طريق هذا الإدعاء شككوا الناس فى مصادر الشرع، بل وأنكروا بعض الأحاديث النبوية الثابتة فى الكتب الصحيحة، وأولوا بعضها الآخر وفقاً لرغباتهم وأهوائهم وسوف نذكر جانباً من النصوص التى يزعمون من خلالها اثبات مزاعمهم ثم نقوم بالرد عليها من خلال منظور إسلامى.

مزاعم وأباطيل:

يقول أبو يزيد البسطامى: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت ويعنى بذلك أن المسلمين قد أخذوا علمهم عن رسول الله، ﷺ الذى أخذه بدوره عن جبريل عليه السلام. فى حين أن الصوفية يأخذون علمهم عن الله مباشرة.

وفى عقيدة الصوفية أنهم يرون الله تعالى فى صحوهم وفى منامهم فيتحدث إليهم ويتحدثون إليه، يقول البسطامى: رأيت رب العزة فى المنام فقال لى كل الناس يطلبون منى، غير أنك تطلبنى[1].

والرؤية -ولو فى المنام- تقتضى التجسيم والتشبيه، فكيف

---

(١) الله توحيد وليس وحدة ص٢٣٧ محمد الأنور أحمد البلتاجى.

يرى الصوفية الله تعالى؟ وعلى أى صورة يرونه فيها؟ وبأى لسان يخاطبهم وأى وحى ينزل عليهم؟.

إن الرؤيا فى أغلب أحوالها انعكاس لما يتعلق فى أعماق النفس البشرية من أفكار وخيالات ثم تطفو حال النوم بحسب تصور الرائى واعتقاده فهم إنما يرون أعماق نفوسهم وخيالاتهم وأوهامهم، فما رأوا الله ولا تحدث إليهم، ولكنه الشيطان يسول لهم ويضلهم ويعمى أبصارهم.

وتحت زعم كشف الحجب عن شيوخهم يدعون أنهم يرون رسول الله، ﷺ يقظة ومناماً، فيتلقون منه ما يعينهم على تأويل الأحاديث أو التمييز بين الصحيح منها والضعيف.

يقول محيى الدين بن عربى: ورب حديث يكون صحيحاً عن طريق رواية حصل لهذا الكاشف الذى عاين هذا المظهر فسأل النبى، ﷺ عن هذا الحديث فأنكره وقال له لم أقله ولا حكمت به، فيعلم ضعفه فيترك العمل به على بينة من ربه، وإن كان عمل به أهل النقل لصحة طريقه، وهو فى نفس الأمر ليس كذلك[1].

وعلى هذا فالصوفية يقسمون الدين إلى شريعة وحقيقة، وظاهر وباطن وأهل الشريعة عندهم، هم أهل الظاهر، وعلى هذا يعتبرونهم طبقة العوام لإيمانهم بالنصوص الشرعية دون اللجوء إلى التأويل.

أما أهل الحقيقة -فى زعمهم- فهم أهل الباطن وهم الخاصة الذين يعتمدون على تأويل النصوص الشرعية عن طريق الكشف والخواطر والأحلام.

---

(١) الفتوحات المكية لابن عربى جـ١ ص٣٣٢.

يقول ابن عربى: أعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره فتوفرت دواعى الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع فى ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة فى بواطنهم إلا القليل، وهم اهل طريق الله فإنهم بحثوا فى ذلك ظاهراً وباطناً[١].

وعلى هذا فالصوفية يعتقدون أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن فى كل آية منه وفى كل كلمة بل وفى كل حرف معنى باطنى لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده وهم أهل الحقيقة -على حد زعمهم- وباسم هذا الكشف الذى يدعونه يعطون لأنفسهم الحق فى تأويل آيات الله تعالى وفقاً لأهوائهم فتسمع أحدهم يقول: حدثنى قلبى عن ربى، وآخر يقول: رأيت رسول الله وحدثنى وقال .. ولهم فى ذلك أقوال مأثورة، يقول قائلهم: أحسن الظن ولا تنتقد بل اعتقد.

ويقول السهرودى فى كتابه "عوارف المعارف" كلام الشيخ بالحق من الحق فالشيخ للمريدين أمين الإلهام كما أن جبريل أمين الوحى، فكما لا يخون جبريل فى الوحى، لا يخون الشيخ فى الإلهام، وكما أن رسول الله، ﷺ لا ينطق عن الهوى فالشيخ لا يتكلم عن الهوى[٢].

ويقول سهل بن عبد الله التسترى أشهدنى الله تعالى ما فى العلا وأنا ابن ست سنين ونظرت فى اللوح المحفوظ وأنا ابن ثمان

---

(١) الفتوحات المكية لابن عربى جـ١ ص٣٣٤.

(٢) عوارف المعارف، عبد القاهر السهرودى جـ١ ص٢٤٣.

سنين، وفككت طلسم السماء وأنا ابن تسع سنين، ورأيت في السبع المثاني حرفاً معجماً حارفيه الجن والإنس ففهمته وحمدت الله تعالى على معرفته، وحركت ما سكن، وسكنت ما تحرك بإذن الله تعالى وأنا ابن أربعة عشرة سنة[1].

فلا عجب، والأمر كذلك أن ينسبوا لشيوخهم من خوارق العادات ما لم يتأت لنبي أو لرسول فينسبون إليهم القدرة على التصرف في أمور الناس يعطونهم ويمنعونهم، يحيون من يشاءون منهم ويميتون، ويسلبون الناس أيمانهم ويمنحونهم إياه، يمشون على الماء ويطيرون في الهواء ويحولون التراب ذهباً، ويحيلون الناس مسوخاً وحيوانات، فإذا كان لشيوخهم هذه القدرات فماذا يمنع علمهم للغيب وانكشاف حجبه عنهم؟

هذه هي بعض أقوال الصوفية المزعومة والتي من خلالها يدعون علم الغيب وكشف الحجب وإن كانت لهم نصوص أخرى كثيرة في هذا الشأن إلا أنني أكتفيت بهذا القدر منها نظراً لأن مضمون النصوص واحد في أفكار القوم وتصوراتهم.

الرد على مزاعم الصوفية:

مما لا شك فيه أن ما جاء به الصوفية من القول بادعاء علم الغيب وكشف الحجب لشيوخهم قول باطل وانحراف منهم في الفكرة والعقيدة، لأنهم أعرضوا عن الدليل الشرعي المستند إلى الكتاب والسنة، ولذلك كانت قضية الغيب من أخطر القضايا التي اهتم بها الإسلام وحرص القرآن الكريم في كثير من آياته على

(١) الطبقات الكبرى للشعراني جـ١ ص١٨٣.

تأكيد انفراد الله وحده بعلم الغيب ، نذكر من ذلك على سبيل المثال لا الحصر قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(١).

ويقول جل شأنه: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾(٢).

ويقول أيضاً: ﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (٣).

ويقول جل شأنه: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾(٤) .

ويقول أيضاً: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾.(٥)

فهذه الآيات وغيرها الكثير فى القرآن الكريم تشير إلى أن الله وحده هو الذى يعلم الغيب،ويعلم ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما لا تخفى عليه خافية هو وحده يعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، وأنه سبحانه هو الذى

---

(١) سورة لقمان الآية ٣٤.

(٢) سورة الأنعام الآية ٥٩.

(٣) سورة النمل الآية ٦٥.

(٤) سورة هود الآية ١٢٣.

(٥) سورة الحشر الآية ٢٢.

يملك خزائن الغيب، فعنده علم ما غاب عن خلقه فلم يدركوه، مما استأثر الله تعالى بعلمه، كذلك فهو سبحانه وتعالى يعلم ما تحمل كل أنثى من خلق الله، أذكر هو أم أنثى، وكل شيء عند الله تعالى بقدر محدد ولا يجاوزه ولا يقصر عنه، فهو تعالى يعلم ما خفى عن الأبصار وما تشاهده الأبصار، وهو الكبير الذى كل شيء دونه المستعلى على كل شيء بقدرته، ويتساوى عنده تعالى من أخفى القول منا ومن جهر به ومن هو مستخف بمعصية الله فى ظلمة الليل ومن هو ظاهر بالنهار فى ضوئه لا يخفى عليه شيء من ذلك فالسر والجهر عنده سواء.

وهكذا يعلمنا القرآن الكريم بأن علم الغيب لا يكون إلا الله وحده وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ وهذه الآية تشير إلى أن الله هو الذى يعلم الغيب، ولن يستطيع أحد من خلقه معرفة أى شيء من هذا العلم إلا من ارتضى من رسول، فالرسل الكرام الذين اصطفاهم الله تعالى وأرسلهم إلى الناس بالهدى والإيمان مبشرين ومنذرين، هؤلاء الرسل لا يعلمون الغيب إلا ما ارتضاه الله لهم وأوحاه إليهم ليكون دليلاً على صدق رسالتهم يقول الحق تبارك.وتعالى: ﴿عَالِمُ الغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾[1].

يقول الإمام الذهبى فى تفسير هاتين الآيتين: قال ابن الجوزى "عالم الغيب" هو الله عز وجل، لا شريك له فى ملكه أى فلا يطلع على غيبه الذى لا يعلمه أحد من الناس إلا من ارتضى من رسول لأن الدليل على صدق الرسل اخبارهم بالغيب، والمعنى

(١) سورة الجن الآيات ٢٦-٢٧.

أن من ارتضاه للرسالة أطلعه على ما شاء من الغيب، وفى هذا الدليل على من زعم أن النجوم تدل على الغيب فهو كافر والله أعلم[١].

وعلى هذا فالقرآن الكريم حسم القضية وحكم فيها حكماً قاطعاً لا يتطرق إليه شك لأن القائل هو الله تعالى.

والى جانب ذلك فإن الرسول، ﷺ لم يترك مناسبة إلا وأوضح فيها أن امر الغيب إلى الله تعالى وحده فلا يعلم الغيب سواه.

فعن ابن عمر -رضى الله عنه- قال: قال رسول الله، ﷺ "مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٢].

ومما يدل على حرص النبى ﷺ على تثبيت هذه العقيدة فى النفوس وتصحيح المفاهيم لدى الناس، أنه حضر ﷺ عرساً من الأعراس فتغنت جارية بمدحه فكان مما غنت أن قالت: وفينا نبى يعلم ما فى غد. فرأى الرسول ﷺ بثاقب نظرة، ما فى غناء هذه الجارية من التعارض مع أحدى الحقائق الاسلامية الكبرى فنهاها عن مثل هذا القول. وإليك نص الحديث:

روى خالد بن ذكوان، عن الربيع بنت معوذ بن غفراء رضى الله عنها قالت: جاء النبى ﷺ يدخل حين بنى على[٣] فجلس على

---

(١) الكبائر للإمام الذهبى ص٢٥.

(٢) صحيح البخارى - كتاب الاستسقاء.

(٣) أى حين تزوجت من اياس بن بكير الليثى.

فراشى كمجلسك فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائى يوم بدر إذ قالت أحداهن: وفينا نبى يعلم ما فى غد، فقال النبى ﷺ دعى هذه وقولى بالذى كنت تغنين به"[1].

لقد حرّص رسول الله ﷺ على تصحيح العقيدة الإسلامية فى مسألة الغيب، ولو فى أغنية من الأغنيات، فما كادت الجارية تنسب إليه ﷺ، شيئاً من علم الغيب حتى أمرها من فوره بأن تترك هذا القول، وطلب منها أن تعوَد إلى ما كانت تتغنى به من ذكر أوصاف البطولة والفداء.

فما بالنا نرى الناس فى هذه الأيام يتساهلون فى هذه المسألة الخطيرة وينسبون علم الغيب إلى الأشخاص الذين لا يعرفون الكثير عن أنفسهم فكيف بهم يعلمون الغيب، ويدعون رؤية الله تعالى كما جاء على ألسنتهم؟ أنه الجهل بعينه، سبحانك ربى هذا بهتان عظيم.

فهذا موسى -عليه السلام- نبى الله وكليمه مع ما أوتى من منزلة عالية ومرتبة سنية، لما سمع خطاب الله تعالى سأله رفع الحجاب، فأنبأه تعالى بأنه لا يستطيع أن يثبت عند تجليه تبارك وتعالى، لأن الجبل نفسه الذى وقف عليه، والذى هو أقوى وأكبر ذاتاً، وأشد ثباتاً من الإنسان لا يثبت عند التجلى من الله رب العالمين، يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا

---

(١) رواه أحمد والبخارى والترمزى والبيهقى.

أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

أى ولما جاء موسى للوقت الذى وعده الله أن يلقاه فيه وناجاه ربه، قال موسى لربه: يا رب أرنى نفسك لأنظر إليك، قال الله مجيباً له، لن ترانى فى الدنيا ولكن أنظر إلى الجبل فإنه أكبر منك وأشد، فإن ثبت مكانه فسوف ترانى، فلما اطلع الرب الجبل صار الجبل تراباً مستوياً بالأرض، وما تجلى منه تعالى على قول ابن عباس إلا قدر الخنصر[2].

وسقط موسى عليه السلام مغشياً عليه، فلما أفاق من غشيته قال: أنزهك يا رب أن يراك أحد فى الدنيا، تبت إليك من سؤالى لك الرؤية، وأنا أول المؤمنين.

وروى مسلم عن أبى ذر رضى الله عنهما قال: سألت رسول الله، ﷺ هل رأيت ربك؟ فقال "نور أنى أراه"[3].

مما سبق يتضح لنا أن موسى عليه السلام لم يرى الله تعالى يوم طلب الرؤية بل خر مغشياً عليه، وهو يرى كيف صار الجبل عندما تجلى الله له، ورسولنا محمد ﷺ لم ير ربه ليلة أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم عرج به إلى ما فوق السموات العلا.

ولكن البسطامى ومن على شاكلته يزعمون رؤية ربهم فى المنام، مما يدل على أن هذه أقوال المعتوهين والمجانين، وعلى

---

(١) سورة الأعراف الآية رقم ١٤٣.

(٢) انظر تفسير ابن كثير جـ٢ ص٢٤٤.

(٣) الحديث رواه مسلم فى صحيحه.

الجملة نقول أن النظريات التى جاءت فى الفكر الصوفى، هى نظريات فلسفية محضة، خارجة عن المنهج الصحيح ومناقضة للدين الحق الذى جاءت به الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ولا يغرينا أنها كتبت تحت ستار الإسلام وبألفاظ إسلامية مغالطة، أو أخذت ثوب الدين فى مظهرها لتصل إلى مأربها ولا يستبعد أن يكون وراء هذه الأفكار فى الفكر الصوفى يد دخيلة من أعداء الدين وهم اليهود ومن على شاكلتهم والمنتسبين إلى الصوفية زوراً وبهتاناً.

وعلى أية حال فالحكم على هذه الأفكار لا يخفى على العقلاء من الناس مخالفتها لصريح الكتاب والسنة.

هذا ما تيسر لى من البحث والدراسة فإن كنت قد وفقت فيه فلله الحمد والمنة ومنه والفضل والنعمة "وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب".

وإن كانت الأخرى فحسبى أن بشر والكمال لله ولحده، ونعوذ بالله من الضلال والخذلان وسوء الأعمال، ونسأله تعالى أن يغفر لنا زلاتنا وأن يتجاوز عن سيئاتنا أنه نعم المولى ونعم النصير.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

دكتور

أحمد فهمى على محمد