

# مذكرات



## ملف العدد ابن عربي وزندقة وحدة الوجود في ميزان العلم والعلماء

- هل تسعى إيران لاتخاذ الطرق الصوفية بوابة لنفوذها في مصر؟
- التصوف في إندونيسيا وأثره في الدعوة
- "اتفاق أبراهام" - توظيف للتصوف وتباين الصوفيين
- "الحقيقة المحمدية" - المفاهيم المتداخلة والمصطلحات المتشابهة

# مِدَارِكُ

العدد التاسع

الآن مجلة  
مدارك  
على  
هاتفك



# الفهرس

- افتتاحية العدد
- 2 التوحيد نظام الوجود وبوابة السعادة والسرور - أسامة شحادة
- تركية القلوب و النفوس
- 4 علامات صَحَّة «القلب السَّليم» - د. عماد يونس
- قاموس المصطلحات
- 7 «الحقيقة المحمدية».. المفاهيم المتداخلة والمصطلحات المتشابهة (١) - د. محمد أبو عمر
- شبهات تحت المجهر
- 10 الاحتجاج بالرؤى عند الصوفية: نماذج مختارة ورد تأصيلي- د. محمد البشري
- مقالات و آراء
- 12 التوظيف الصوفي للنص - د. لطف الله خوجة
- 15 التصوف في إندونيسيا وأثره في الدعوة - د. أحمد زين النجاح - أندونيسيا
- 18 «اتفاق أبراهام».. توظيف للتصوف وتباين الصوفيين حياله! - أسرة التحرير

## ملف العدد: ابن عربي وزندقة وحدة الوجود في ميزان العلم والعلماء شخصيات

- 22 صوفية السودان وفكر ابن عربي - د. عمار صالح موسى - السودان
- مقالات و آراء
- 24 موقف صوفية حُضرموت من محيي الدين ابن عربي - أ.د. مراد باخريصة - اليمن
- 27 النَّصُوف ومحيي الدِّين ابن عربي - يوسف سميرين - القدس الشريف
- 29 ذمُّ أئمة المذاهب لابن عربي - شريف طه - مصر
- 32 الصراع الكلامي مع التصوف الفلسفي - علاء إسماعيل - مصر
- 37 كيف رفع متصوفة الأشاعرة الملامة عن ابن عربي؟ - د. طارق الحمودي - المغرب
- عصارة الكتب
- 40 «هكذا تكلم ابن عربي»... عرض وتحليل - فاطمة عبد الرؤوف - مصر

## احصائيات وتحليلات

- 43 هل تسعى إيران لاتخاذ الطرق الصوفية بوابة لنفوذها في مصر؟ (١) - ثائر المصري - مصر

## قراءة في وثائق

- 46 مخطوطة الدعاء بأسماء سور القرآن الكريم- د. دعاء أحمد - مصر

## محطات تاريخية

- 49 التيجاني يقول: إذا فُسِّر القرآن مات السلطان! - هيثم الكسواني

# لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

مُتَارِيدُ  
mutarridun

## التوحيد نظام الوجود وبوابة السعادة والسرور

### أسامة شحادة - الأردن

ثم إفراد الله عز وجل بالربوبية والملك والألوهية والحكم ثانياً (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ① مَلِكِ النَّاسِ ② إِلَهِ النَّاسِ) [الناس: ١٠٢]. وهذا يقتضي إبطال كل الآلهة المزعومة من غير الله عز وجل من بشر وحجر وشجر وقوى كونية وغير ذلك، وهو الأمر الذي عاد ليروج عبر الروايات والأفلام الأوربية كهاري بوتر وسيد الخواتم، ومقاطع وألعاب الأنمي الصينية والكورية.

والتوحيد يقتضي أن كل ما عدا الله عز وجل فهو من مخلوقاته سبحانه وتعالى، من الملائكة والجن والإنس والحيوان والجماد، بما فيها من مجرات وسماوات وأراضين وكواكب ونجوم وبحار وجبال، كلها مخلوقة خاضعة لأمره سبحانه وتعالى، وهو المصّرّف لشؤونها (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ③ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) [الزمر: ٦٢].

ومن عقيدة التوحيد أن الله عز وجل خَصَّ من خلقه الجن والإنس بامتحان العبودية والطاعة لقوله سبحانه: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [الذاريات: ٥٦]، أي خلقتهم ليعرفوني فيعبدوني فأجازيهم بالجنة لمن أطاع، وبالنار لمن عصى.

ومن التوحيد معرفة أن جميع جنس الإنس سواء في المطالبة بالعبادة، وأنهم على قدم المساواة في ذلك، لا فرق بين رجل وامرأة، وفقير وغني، ومتعلم وجاهل، وأبيض وأسود.

التوحيد هو العقيدة التي جاء بها كل الأنبياء عبر العصور، قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [الأنبياء: ٢١]، وتكرر هذا المعنى في آيات كثيرة جداً في القرآن الكريم، ولذلك قرر جلّ وعلا: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) [آل عمران: ٨٥].

وعقيدة التوحيد تتضمن أن الله عز وجل هو صاحب الوجود الواجب المطلق بذاته، وأن ما سواه من مخلوقاته -مهما عظمت- فهي موجودة بأمره وتقديره، مفتقرة له سبحانه، وهذا من معاني اسمه «القيوم» الذي لا يحتاج لغيره، والكل محتاج له في قيامه ووجوده، فمن ساوى وجود الله عز وجل بوجود خلقه كحال القائلين بوحدة الوجود وأن الخالق والمخلوق لهما وجود مشترك، فهذا خارج عن ملة الإسلام.

وعقيدة التوحيد المتضمنة في قوله: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) [الصمد: ٢]، تعني إفراد الله عز وجل بالخلق والتدبير، وإفراده بحق العبادة من سجود وطواف وغيرهما، والدعاء والاستغاثة والأمر والحكم، وإفراده بأسمائه وصفاته العلى، وكل من حصل منه نقص في إفراد الله عز وجل بشيء من هذا حصل منه نوع شرك وتعدّد على حق الله عز وجل.

فالتوحيد يقوم على الفصل بين الخالق والمخلوق أولاً،

وكلما ارتقى الإنسان في العبودية كان أعلى عند الله عز وجل، ولذلك قال تعالى (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [الحجرات: ١٣]، ولذلك كان خير البشر الأنبياء، وخير الأنبياء أولو العزم من الرسل، وخير أولي العزم نبينا محمد ﷺ، وقد شرفه ربه بذكره في القرآن الكريم بوصف العبودية مرازًا، ومنها قوله سبحانه: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا) [الإسراء: ٦٠]، ولذلك كان النبي ﷺ يجتهد في طاعة ربه وعبادته حتى اللحظة الأخيرة من حياته الشريفة، وبهذا نتبين عظم الجريمة التي اقترفها بعض الزنادقة ممن ادعى أنه ترقى في العبودية حتى رفع عنه التكليف فلم يعد يطالب بعبادة الله عز وجل! ومن التوحيد أن جميع المؤمنين يمكنهم بلوغ منزلة الولاية لله عز وجل عبر طاعته ﷺ واتباع نهج رسوله ﷺ، لقول ربنا جل في علاه: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ \* الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ) [يونس: ٦٤-٦٥]، أما ما يزعمه بعض الدجاله من أن الولاية لا ينالها إلا الخاصة! ثم يجعلون الخاصة من أهل البدع والضلالات! ويجعلون طريق الولاية هو القيام بأعمال غير مشروعة من رهبانية وخلوة وعزلة مع ترك صلوات الجماعة والجمعة! والتسول! وترك النظافة والعيش في المزابل! فهذه ولاية الشيطان وليست ولاية الرحمن.

ومن طالع كتب كرامات أولياء الصوفية وجد فيها الكثير الكثير مما يتناقض مع طريق الولاية في القرآن الكريم القائم على تقوى الله عز وجل، ولذلك كان الأولياء من الصحابة والتابعين والأئمة من أهل التقوى، أما أولياء التصوف فهم من يمشي عريانًا كاشفًا للعورة! ومن يشرب الحشيش! ومن يخدم المومسات! ومن يساعد الكفار على قتل المسلمين واحتلال بلدانهم!!

وبعد توحيد المعبود وهو الله ﷻ، وتوحيد المطلوب من العبيد وهو الطاعة والتقوى والعبادة ومساواتهم جميعًا في ذلك، يبقى توحيد السبيل لمعرفة مطلوب الرب ﷻ، وهو اتباع الرسول ﷺ فقط (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [آل عمران: ٣٢]، وعلى هذا سار الصحابة الكرام في نشرهم للإسلام وفتحهم للبلدان، وتابّعهم على ذلك تلاميذهم والأئمة من بعدهم:

وَمِمَّا زَادَنِي شَرَفًا وَتِيهَا  
وَكِدْتُ بِأَخْمَصِي أَطَا الثُّرَيَّا  
دُخُولِي تَحْتَ قَوْلِكَ يَا عِبَادِي  
وَأَنْ صَيَّرْتَ أَحْمَدَ لِي نَبِيًّا

حتى دخل في الإسلام زنادقة تخفوا بمظهر المسلمين ولكنهم أبطنوا الكفر القديم الذي ورثوه من الأجداد الضالين، وبدأت تتسرب بين المسلمين مصادر جديدة لتلقي الدين بدلاً من اتباع سيد المرسلين ﷺ، و منها تلقي الدين عن طريق الكشف الصوفي! والإلهام والمنام! وعندها ظهر الشرك والبدع والخرافات بين جمهور المسلمين.

وختاماً؛ فإن المسلم الذي يوحد ربه ﷻ في أسمائه وصفاته ويقوم بحقه من التوحيد في العبادة ويتبع رسوله ﷺ وعده ربه في الدنيا بحياة طيبة لقوله: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) [الحل: ١٠]، وفي الآخرة: (لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ) [الأنعام: ٥٤]، فأحرص -يا رعاك الله- على أن تكون من أهل السرور في الإسلام.



## علاماتُ صحَّةِ «القلب السَّليم»

د. عماد يونس - الأردن

### ١- ملازمة الذكر:

ثمة ارتباط وثيق بين الذكر وبين القلب، ذلك أن الله تعالى قال: (قَوْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ) [الزمر: ٢٢]، وقال تعالى: (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) [الرعد: ٢٨]، فالقارئ لكلام الله تعالى والمُتأمل للمواطن التي يذكر فيها القلب مجتمعاً مع الذكر يجد بينهما علاقة تلازم؛ فقد قال تعالى: (ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) [الزمر: ٢٨]؛ فلما بيّن الله ﷻ في هذه الآية حال أصحاب القلوب السليمة مع القرآن؛ ذكر في بدايتها فئة مخلصّة من عباده قال عنهم سبحانه وتعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مّتَابَعًا يَتَذَكَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ). فاللسان يغرف من القلب، وإذا فتّش الإنسان في قلبه وبحث عن مساحة ذكره لربّه فوجدها قليلةً أو لا تكاد تذكر؛ فليراجع قلبه، لعل هذا القلب أقبل على غير الله سبحانه، ومن المعلوم أن الإنسان إذا أحب شيئاً أقبل عليه بقلبه، ولهج لسانه بذكره؛ ذلك أن الإنسان إذا تعلّق بشيء من الدنيا وما فيها فإنّ تعلّق القلب يقوم عليه شاهد عدل ودليل صدق؛ ألا وهو ذكر

اللسان، وقد قال الله تعالى في المنافقين والمنافقات: (وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) [النساء: ٨١].

فإذا كنت تريد قلباً صحيحاً سليماً تُسرّ به وتسعد يوم أن تقدّم على ربك، قلباً يحملك إلى مرافئ السّلامة يوم القيامة؛ لا بدّ أن يشتغل لسانك بذكر الله ﷻ. ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله:

**روى القلب ذكر الله، فاستسق مقبلاً**

**ولا تعدّ روض الذّاكرين فتمحلاً.**

وإنّ القلب مثله مثل الأرض، يسقى بماء السّماء وهو الوحي، وينبت نباتاً وهو الإيمان؛ ومنه ذكر الله ﷻ، فاللسان الذي لا يذكر الله لسان يصدر عن قلب مُفجل، فالخوف ليس من أن يغفل اللسان، بل الخوف من أن هذه الغفلة وعدم ملازمة الأنس بالذكر والشّوق إليه ومحبتّه؛ تنبئ وتشير إلى مرضٍ خطير يقوم في سويداء القلب -والله المستعان-، وقد قال رسول الله ﷺ لمعاذ بعد أن هيأه لمقالة جليّة: «يا معاذ، واللّه إنّي لأحبك، واللّه إنّي لأحبك، فقال: أوصيك يا معاذ لا تدعني في ذبّر كلّ صلاة تقول: اللهم أعني على ذكرك، وشكرك، وحسن عبادتك» [رواه أبو داود]، وعن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها - قالت: «كان النبي ﷺ يذكر الله على كلّ أحيانه» [أخرجه مسلم].

### ٣- الألم على فوات الوُزْد:

القلب الذي يحزن ويتألم على فوات ورده من الخير فهو قلب سليم، وأما إن كان القلب لا يتحرّك لخير يفوته فيجب مراجعته سريعاً. وكم هي الطاعات التي قد تفوت العبد ولا يتألم لفواتها؟! بينما كان السلف الصالح يعزّي بعضهم بعضاً على فوات تكبيرة الإحرام! فهل سبق أن استشعرت ألم فوات تكبيرة الإحرام فأصابك حزن يستحق العزاء؟! وكذلك ينبغي أن يكون حال القلب مع الذنب؛ فإن أذنب العبد ولم يتألم قلبه؛ فهو في مرحلة خطيرة من المرض، وقد قال بعض العلماء: «إن القلب الذي فيه وخز الذنب، فهذا قلب فيه بقيّة حياة». فالحذر كل الحذر من فوات أوراد الخير وورود الشُّرور على القلب -نسأل الله السلامة-، بلا حركة للقلب أو ردة فعل تنبئ عن بقية حياة فيه.

وقد قال عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: «**إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَأَنَّهُ قَاعٌ تَحْتَ جَبَلٍ يَخَافُ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ، وَإِنَّ الْفَاجِرَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَذَبَابٍ مَرَّ عَلَى أَنْفِهِ**»، فقال به هكذا. [رواه البخاري].

ولا يكتفي صاحب القلب السليم بمجرّد الحزن على ما فاتته من خير، بل يُترجم هذا الألم إلى همّة في التدارك؛ فتراه يقضي ما أمكنه قضاؤه من الخير الذي فات، ويضاعف حرصه على المحافظة على ما تبقى من ورده. ويجتهد ألا يتكرّر منه هذا التفریط؛ فالحزن وحده لا يكفي ما لم يُثمر عملاً.

### ٤- تعظيم الصلاة:

الصلاة هي الشَّعيرة التي جعلت علامة بين الإسلام والكفر، وقد قال ﷺ: «**بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشَّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ**» [رواه مسلم]، ويجدر بصاحب القلب السليم إذا جاء وقت الصلاة أن يعظّمه؛ فيصغي بقلبه قبل الأذن للنداء؛ ويردّد اللسان، ثمّ يتهيأ أحسن تهياً للوقوف بين يدي العلّام؛ بإسباغ وضوء ثمّ بحسن اختيار مكان يلقى بمناجاة الله ﷻ، ثمّ يكبّر ويرتل ويركع ويسبّح ويسجد لرّبّه بخضوع ثمّ يسلم.

وشتان بين هذا القلب وبين من لم يعظم الصلاة حق التعظيم فلم يردد مع الأذان، وغفل عن وقت الصلاة حتّى شارف وقتها على الانتهاء، ثمّ وقف يصلي في مكان يملؤه الضجيج، ولعلّه يصلي في مكان يتحرك فيه قلبه مع حركة من حوله بلا خضوع ولا حضور؛

لذلك من أمارات صلاة أصحاب القلوب السليمة حرصهم أشدّ الحرص على ذكر الله تعالى دُبّر كلّ صلاة، فيا أيها الغافل عن الذكر في هذا المقام العظيم: لا تفوتن على نفسك وصيّة رسول الله ﷺ.

### ٢- الشُّحُّ بالوقت الضائع:

من علامات صحة القلب أن يكون صاحبه بخيلاً بوقته الضائع؛ وما أعظمها من علامة! وما أحسنها من أمانة! فصاحب القلب السليم من أشد الناس حرصاً على وقته؛ فلا تكاد تجد في يومه وليلته وقتاً ضائعاً؛ فهو مشغول بنفع نفسه ودفع الشرور عنها. يحمل همّ دينه وأمته. ينتقل من خير إلى خير. لا يحب البطالة. يدرك أنّ الأعمار قصيرة. وأنّها تنقص كلّ لحظة؛ وقد كان الحسن البصري -رحمه الله- يقول: «**إِنَّمَا أَنْتَ أَيَّامٌ فَإِنْ ذَهَبَ يَوْمُكَ ذَهَبَ بَعْضُكَ**». فمن السّفاهة أن تُضيع أوقاتك التي تنقص من عمرك في غير مرضاة الله تعالى.

وحرى بكل مسلم أن يدوّن في ورقة ساعات يومه ثمّ يستثني منها أوقات النوم، ثم يتأمل في الأوقات الضائعة في غير ما ينفع الدّين والدُّنيا؛ لذلك حاول تقليل الوقت المهدور بين صفحات هاتفك الجوّال، أو بين القيل والقال، فإن كنت تضيع ذرّة سنام أوقاتك في غير ما يرضي الله تعالى، فحقيق لك تقبّل العزاء في قلبك.

ومن تأمل حال كثير ممّن ضاعت أوقاتهم بل أعمارهم في غير ما يحبه الله يدرك حقيقة هذه الأمانة والعلاقة بينها وبين القلب السليم، إذ أنّ المشكلة ليست في ضياع الوقت فقط؛ بل إنّ المشكلة الحقيقية هي أن بوصلة القلب ضائعة؛ فلو كانت القلوب سليمة لكانت حريصة على أوقاتها. وفي المقابل حينما تتأمل سير الأئمة الأعلام، أصحاب الهمم والقمم؛ ستجد أنّهم من أشد الناس حرصاً على أوقاتهم وشحاً بوقتهم الضائع. وصدق من قال: أعمارنا أعمالنا.

ومن أعظم ما يعين على اغتنام الوقت أن يحاسب العبد نفسه كلّ ليلة قبل أن ينام؛ فيسأل نفسه: ماذا قدّمت اليوم لأخرتي؟ وكم ضاع من وقتي فيما لا يفيد؟ فإن وجد تفریطاً استغفر وعزم على التدارك، وإن وجد خيراً حمد الله وسأله الثبات؛ فهذه المحاسبة اليومية هي الحارس الذي يمنح الوقت من أن يتسرّب بين أصابع الغفلة.

رَبِّي؟ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ جَوَابًا وَاضِحًا فَلْيَجْتَهِدْ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ بِمَشُورَةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ وَالْخَبَرَةِ، ثُمَّ يَشْرَعْ فِيهِ وَلَوْ بِخُطْوَةٍ صَغِيرَةٍ؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِمَّنْ أَثَرُوا فِي أُمَّتِهِمْ بِدَوُّوا بِخُطْوَةِ يَسِيرَةٍ ثُمَّ بَارَكَ اللَّهُ فِيهَا. وَصَدَقَ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْقَلْبَ الَّذِي لَا مَشْرُوعَ لَهُ كَالسَّفِينَةِ بِلَا وَجْهَةٍ؛ تَتَقَاذَفُهَا الْأَمْوَاجُ يَمِينًا وَشِمَالًا وَلَا تَصِلُ إِلَى مِينَاءٍ.

### خاتمة:

وبعد: فهذه خمس علامات تدل على سلامة القلب وصحته؛ فليست غاية في ذاتها، وإنما هي إشارات يرى فيها العبد حال قلبه. فمن وجد نفسه ملازمًا للذكر، شحيحًا بوقته، متألمًا لفوات وزده، معظمًا لصلاته، جامعًا لهمة على مشروع حياته؛ فيحمد الله على ما أنعم به عليه، وليسأله الثبات. وإن وجد في قلبه خللًا في واحدة من هذه العلامات أو أكثر؛ فلا ييأس ولا يقنطن؛ فباب التوبة مفتوح، وطريق الإصلاح ميسور؛ وما على المرء إلا أن يصدق مع ربه، ويأخذ بأسباب صلاح القلوب: من قراءة القرآن وتدبره، ومجالسة الصالحين، والبعد عن مواطن الغفلة والفتن، والإكثار من الدعاء.

وإن القلب يتقلب ويتغير، فليس ثباته على السلامة أمرًا مضمونًا يتركأ عليه، بل هو مجاهدة مستمرة، ويقظة دائمة، ومحاسبة لا تنقطع؛ فكم من قلب كان سليمًا ثم أصابه الزين فأظلم، وكم من قلب كان مريضًا ثم من الله عليه بالهداية فأشرق ونضر! ولذلك كان أكثر دعاء النبي ﷺ: «يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ، ثَبِّثْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ» [رواه الترمذي وقال: حديث حسن]، وكان من دعائه ﷺ أيضًا: «اللَّهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ، صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ» [رواه مسلم]. فأكثر أيها القارئ الكريم من هذا الدعاء؛ فما استعان أحدًا على سلامة قلبه بمثل صدق اللجأ إلى مُقَلِّبِ الْقُلُوبِ سبحانه.

فالقلب في غفلة شديدة عن ذكر الله تعالى، فتري صاحبه ينقرُ صلاته نقرَ الديك، لا يقيم الأركان حق القيام، ولا يؤدي الواجبات حق الأداء، ولا يعظم السنن حق التعظيم، ثم تراه يشكو من ضياع قلبه! وأي ستجده في مثل هذه الصلاة؟!

لذلك؛ حري بكل مسلم أن يتساءل: كيف حال قلبه مع الصلاة؟! وأن يحذر من الغفلة، فالقلب هو الذي يحمل البدن في الصلاة، فإن كان سليمًا صحيحًا فلن يشعر البدن بالتعب، وأما إن كان القلب مريضًا فستثقله حتى قراءة سورة الإخلاص!

ولقد كانت الصلاة قرّة عين النبي ﷺ، وكان يفرغ إليها، فمن وجد راحته في الصلاة فليعلم أن قلبه قلب سليم حط رحله في محرابها ليستريح ويرقى.

### ٥ - جمع الهم على مشروع الحياة:

إن أصحاب القلوب السليمة لا يعرفون العيشة والعشوائية والتشتت؛ بل لا بد أن يجمع همّه على مشروع الحياة، فيحدد بوصلته باتجاه واحد، وتكون خطته واضحة، يسعى لتحقيق هدفه ومشروعه فينصره فيه؛ كي يجني ثماره في الدنيا والآخرة.

ومن المحزن جدًا أنك ترى كثيرًا من المسلمين والمسلمات، بل من الصالحات والصالحات ليس لهم مشاريع حياة؛ كتحيظ القرآن، أو تربية الأبناء كما أمر الله تعالى، أو تخريج أئمة وقادة أجيال أو حراسة ثغر من ثغور الإسلام. وإنك لتحزن أيضًا حينما ترى أهل الباطل ينصهرون في مشاريعهم المفسدة للدين والدنيا، وللأخلاق والعقيدة، للطهر والنقاء، بينما أهل الحق في غفلة عن المشاريع التي تخدم الدين وتنصر الأمة، إلا من رحم الله.

وأول الطريق إلى تحديد مشروع الحياة أن يقف العبد مع نفسه وقفة صدق، فيسألها: فيم أنفق وقتي وطاقتي؟ وما الأثر الذي أريد أن أتركه في هذه الأمة قبل أن ألقى



## «الحقيقة المحمدية».. المفاهيم المتداخلة والمصطلحات المتشابهة (١)

د. محمد أبو عمر - مصر

وقبل أن نفضل في تحرير المصطلح، ينبغي تجلية أن «الحقيقة المحمدية» في اصطلاح الصوفية لا تعني شخص النبي محمد ﷺ، ولا سيرته أو هديه أو سنته. إنهم يتحدثون عن «مبدأ كوني» سابق للوجود، وعن «جوهر أزلي» هو أصل الموجودات، وعن «حقيقة كلية» لا ترتبط بزمان ولا مكان، تجلت في الزمان بصورة شخص النبي ﷺ، ثم استمرت في التجلي عبر العصور في صور الأنبياء والأولياء والأقطاب! يقول ابن عربي: «كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخرت طينته في الوجود، فإنه بحقيقته موجود»<sup>(١)</sup>، فمحمد عندهم - وحاشاه - ليس ذلك النبي الأمي ﷺ الذي عاش في مكة، بل «حقيقة كونية» تتناسخ في قوالب بشرية<sup>(٢)</sup>. بل زعم الجيلي قائلاً: «فقد اجتمعت به ﷺ وهو في صورة شيعي الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي ﷺ، وكنت أعلم أنه الشيخ... فإذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية في صورة من صور الآدميين، فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ»<sup>(٣)</sup>، ما قيمة

ما بين محبة صادقة ترفع القدر، وغلو مهلك يهدم العقل والدين، يضيع كثير من الناس، وتزيغ بهم أهواء الفلاسفة عن جادة الصواب.

إن محبة النبي صلى الله عليه وسلم أصل عظيم من أصول الإيمان، غير أن هذه المحبة المباركة إن لم تُضبط بضوابط الوحي انقلبت على الأعقاب وباعت بالخسران. ثمة فارق دقيق كحد السيف بين التعظيم المشروع والغلو المذموم؛ فالمحبة الشرعية تقف عند حدود العبودية والرسالة، في حين أن الغلو يتجاوز ذلك إلى ادعاء أوصاف لا تليق إلا بالله سبحانه.

تأمل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله»<sup>(٤)</sup>.

ومن هذا المنطلق، نقف اليوم مع مصطلح جثم على صدر الثقافة الإسلامية قرونًا، وهو «الحقيقة المحمدية»، الذي يمثل الذروة في تعظيم المخلوق حتى إلbasه خصائص الربوبية، وكأننا تسلسل إليهم الشيطان من باب الحب، فإذا بهم يهدمون أساس الدين.

٢ - فصوص الحكم، ابن عربي، دار الكتاب العربي، ص ٢١٤.

٣ - التعريفات، علي الجرجاني، دار الكتب العلمية ط ١، ص ٩١.

٤ - الإنسان الكامل، عبد الكريم الجيلي، دار الكتب العلمية، ط ١، ٧٤/٢.

١ - صحيح البخاري، رقم (٣٤٤٥).

الكثرة التي نشاهدها ما هي إلا مظاهر لهذا الوجود الواحد، وهذا هو مذهب وحدة الوجود بعينه!

**الثالث:** يقول ابن عربي: «الحقيقة المحمدية... هي الحادث الأزلي والنشء الدائم»<sup>(٨)</sup>، «حادث» تعني مخلوقاً مسبوقاً بعدم، و«أزلي» تعني لا بداية له ولا أول، إنه يجمع بين وصفين لا يجتمعان في عقل ولا شرع!

**الرابع:** أما الحلاج - وهو أول من فتح باب هذا الغلو - فيقول: «سراج من نور الغيب بدا وعاد... هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة... الحق ما أرسله إلى خلقه لأنه هو»<sup>(٩)</sup>، «سراج من نور الغيب» يعني أن نور النبي ﷺ جزء من نور الله، ثم يصفه بصفات الله في سورة الحديد: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)! ثم يصرح بقوله: «لأنه هو» أي أن الله ما أرسل محمداً إلا لأن محمداً هو الله! إن هذا الكلام لا يحتمل التأويل، وهو يمثل المرحلة المبكرة من الحلول الصريح قبل أن يصاغ المصطلح بصيغته المركبة.

من هذه التعريفات يتبين وجود شبكة كثيفة من المصطلحات الخاصة تتقاطع مع مصطلح «الحقيقة المحمدية». يوضح ذلك د. لطف الله خوجة بقوله: يوجد ما يقرب من أربعين مصطلحاً تندرج تحت هذا المفهوم، كلها تصب في معين واحد وهو: جعل المخلوق واسطة بين الله والعالم، وإضفاء خصائص الربوبية عليه. من أبرزها: العقل الأول، العقل الفعال، حقيقة الحقائق، الروح الأعظم، القلم الأعلى، النور المحمدي، الإنسان الكامل، القطب، الغوث، الأبدال، البرزخ، الواسطة، التعيين الأول، الفيض، وغيرها<sup>(١٠)</sup>، ونظراً لضيق المقام، سنقف مع ستة منها تعد الأكثر انتشاراً، ونتناولها بشيء من الاستيعاب، ليرى القارئ كيف تتشابك المصطلحات عندهم؟

**أولاً:** «العقل الأول». قال ابن عربي: «اعلم أن الحقيقة المحمدية مسماة بالعقل الأول»<sup>(١١)</sup>، وهو جوهر روحاني مجرد، أول ما صدر عن الله، وهو الذي فاضت عنه سائر العقول والنفوس والعالم المادي. رأيت كيف تحولت عنده الحقيقة المحمدية إلى «إله صغير» يدبر الكون؟!

النبوة أو ختمها إذا تحول الشيخ إلى نسخة من النبي في وجوب التوقير والتعظيم؟! إنها الثمرة الخبيثة المباشرة لهذه النظرية، حيث يصبح الشيخ الحي هو مظهر الحقيقة المحمدية في زمانه، ومن هنا انفتح باب غلوهم لشييوخهم. وقبل أن نستعرض التعريفات الصوفية للمصطلح، لا بد من التنبيه لغوياً بأنه مركب إضافي لم يرد في معاجم اللغة العربية، ولا في نصوص الوحي، ولكن إن حاولنا تفكيكه لغوياً فكلية «حقيقة» في اللغة مؤنث «حقيق» بمعنى الثابت الواجب الصادق، و«محمدية» نسبة إلى محمد ﷺ. فلو حملناه على ظاهر اللغة لكان معناه: الأمر الثابت المنسوب إلى محمد، وهذا لا علاقة له بالبتة بتلك المعاني الفلسفية التي ألصقوها به، وستظهر بإذن الله!

ولنستعرض الآن تعريفات كبار رجال التصوف الفلسفي للمصطلح، ليظهر لنا كيف تنطوي كل كلمة منها على عوالم من الانحراف؟

**الأول:** قال الجرجاني: «الحقيقة المحمدية: هي الذات مع التعيين الأول، وهو الاسم الأعظم»<sup>(١٢)</sup>. ف«الذات» تعني حقيقة الله سبحانه وتعالى، وأما «التعيين الأول» فيقصدون به أول ظهور لتلك الذات في صورة من الصور، بعد أن كانت في مرتبة «اللا تعين» - أي: الغيب المطلق الذي لا اسم له ولا صفة - كما بين التهانوي<sup>(١٣)</sup>.

فالحقيقة المحمدية عندهم هي أول صورة ظهر فيها الله! وهذا يعني أن الله تجلى وتشكل في محمد أول ما تجلى -والعياذ بالله!- وأما إطلاق «الاسم الأعظم» عليها فيعني أنها مظهر الاسم الجامع «الله»، بل هي نفسها الاسم الأعظم! وصدق الله سبحانه (وَدَّرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [الأعراف: ١٨٠].

**الثاني:** يقول القاشاني في شرحه للفصوص: «إن محمداً أول التعيينات التي بينت بها الذات الأحدية... فهو يشمل جميع التعيينات، فهو واحد فرد في الوجود... وليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة»<sup>(١٤)</sup>، و«الذات الأحدية» تعني ذات الله التي لا تتجزأ، ومع ذلك يجعلونها تتعين في صور! وقولهم «فرد في الوجود» يعني أنه هو الوجود كله، وأن

٨ - التنبيهات على علو الحقيقة المحمدية (ضمن مجموع رسائل ابن عربي)، محيي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ٤٠٨.

٩ - كتاب الطواسين، الحلاج، المكتبة الكاثوليكية، ص ٩.

١٠ - مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (عرض ونقد)، د. لطف الله خوجة، دار الفضيلة، ط ١، ص ١٨٢.

١١ - التنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، ص ٣٩٤.

٥ - التعريفات، ص ٩١.

٦ - كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١١/١.

٧ - شرح فصوص الحكم، عبد الرزاق القاشاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٣، ص ٣١٨.

**خامساً: «النور المحمدي».** قال الحلاج: «سراج من نور الغيب... أنوار النبوة من نوره برزت... أقدم من القدم»<sup>(١٨)</sup>، إنهم يُخرجون النبي عن جنس البشرية، ويجعلونه من نور! وكأن آدم لم يُخلق من طين! أين هذا من قول الله: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) [الكهف: ١١٠]، ومن الحديث الصحيح الذي يفرّق بين الملائكة المخلوقين من نور وآدم المخلوق من طين<sup>(١٩)</sup>؟! لقد اختلط عندهم النور المعنوي - الذي هو الهداية - بالنور الحسي، فزعموا أن النبي خُلق من نور، ثم جعلوا هذا النور مادة الخلق الأولى!

**سادساً: «الإنسان الكامل».** قال الجيلي: «الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود... واسمه الأصلي محمد»<sup>(٢٠)</sup>، وقال القونوي: «الإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات... وهو القديم، وهو الحادث»<sup>(٢١)</sup>. إن النتيجة النهائية لهذه النظرية: تأليه الولي! والحاصل أن هذه المصطلحات البرّاقة ما هي إلا قناع فلسفي لفكرة مهلكة وهي: أن يشارك المخلوق الخالق في خصائصه.

وفي المقال القادم بإذن الله نغوص أعمق، لنعرف كيف تسلّل هذا الفكر؟ ومن أي وادٍ جاء؟ حينها ستري أن الحقيقة ليست مع كلمات عابرة، بل مع عقيدة تُذيب الفرق بين العبد والرب، تحت شعار المحبة. فانتظر!

والأحاديث التي يستندون إليها أحاديث موضوعة باتفاق المحدثين كحديث «أول ما خلق الله العقل»<sup>(٢٢)</sup>، مما يكشف بناء تصورهم على وهم، والمصطلح دخيل على الإسلام، مأخوذ من فلسفة أفلوطين اليونانية التي تتحدث عن الصادر الأول عن «الواحد». فانظر كيف تسلّت الحكمة اليونانية لثلبس لباس «الحقيقة المحمدية»!

**ثانياً: «حقيقة الحقائق».** قال ابن عربي: «الحقيقة المحمدية هي حقيقة الحقائق التي عنها ظهرت الحقائق»<sup>(٢٣)</sup>، أرايت كيف ينتقل الخطاب من جعلها «أول مخلوق» إلى جعلها «أصل كل شيء»؟! وهي مأخوذة من فكرة «المثال الأعلى» أو «الحقيقة الأولى» في الفلسفة الأفلاطونية.

**ثالثاً: «الروح الأعظم».** قال الجرجاني: «الروح الأعظم... هو العقل الأول، والحقيقة المحمدية... وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر»<sup>(٢٤)</sup>، وقال ابن الفارض في «تأنيته»: «وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي»<sup>(٢٥)</sup>. فهم يجعلون الحقيقة المحمدية مصدر الأرواح كلها، وأعظم من روح جبريل وسائر الملائكة! وهذا إسناد لفعل الخلق والإيجاد إلى مخلوق، والله وحده هو خالق الأرواح ومبدعها، تأمل هذه الجرأة: مخلوق يصبح مصدر الأرواح!

**رابعاً: «القلم الأعلى».** قال ابن عربي: «وبالقلم الذي علم الله تعالى به الخلق كلهم»<sup>(٢٦)</sup>، لقد أخذوا حديث «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب...»<sup>(٢٧)</sup>، فحرّفوه عن موضعه، وجعلوا القلم هو النبي ﷺ بحقيقته! فبدلاً من أن يكون القلم مخلوقاً مأموراً بكتابة المقادير، صار هو الحقيقة المحمدية!

١٢ - ابن الجوزي في الموضوعات، المكتبة السلفية، ط ١، ٢٧٤/١، وابن تيمية في مجموع الفتاوى، ٣٧٠/١٨، وابن القيم في المنار المنيف في الصحيح والضعيف، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط ٢، ص ٥٤.

١٣ - الفتوحات المكية، ابن عربي، دار صادر، ٤٤٤/٢.

١٤ - التعريفات، ص ١١٢.

١٥ - ديوان ابن الفارض، دار بيروت للطباعة والنشر، البيت رقم ٣١٣، ص ٧٨.

١٦ - التنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، ص ٣٩٤.

١٧ - سنن أبي داود، حديث (٤٧٠٠)؛ وسنن الترمذي، حديث (٢١٥٥)، وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح غريب».

١٨ - كتاب الطواسين، ص ١٠.

١٩ - صحيح مسلم، حديث (٢٩٩٦).

٢٠ - الإنسان الكامل، ٧٤/٢.

٢١ - مراتب الوجود، صدر الدين القونوي (نقلًا عن: الإنسان الكامل في الإسلام، د.

عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط ٢، ص ١٤٧.



## الاحتجاج بالرؤى عند الصوفية: نماذج مختارة ورد تأصيلي

د. محمد البشري - السعودية

صلى الله عليه وسلم، وتلقي أوامر أو توجيهات خاصة منه، ثم اتخاذ تلك الرؤى أساساً لإثبات مسائل عقديّة أو سلوكية أو تربوية، أو أحكام شرعية، ويلاحظ أن هذه المرويات لا تُعامل في كثير من الأحيان بوصفها تجارب شخصية قابلة للخطأ والصواب، وإنما تُقدّم باعتبارها حقائق يقينية وكشوفاً ربانية يُستند إليها في تقرير المواقف والاعتقادات.

من الأمثلة التي يوردها النقاد في بيان أثر المنامات والكشوف غير المنضبطة في بعض الاتجاهات الصوفية ما نُقل عن أبي المواهب الشاذلي من زعمه أنه رأى النبي ﷺ في المنام فقال له: «إذا كانت لك حاجة وأردت قضاءها فانذر لنفسية الطاهرة ولو فلساً فإن حاجتك تُقضى»<sup>(٥)</sup>. كما نُقل عن بعض المتصوفة دعوى إقرار النبي ﷺ لبعض الكتب والمؤلفات عن طريق الرؤيا، ومن ذلك ما ذكره الياضي من رؤيته النبي ﷺ يثني على كتاب «إحياء علوم الدين» ويأمر بعقوبة من أنكر عليه<sup>(٦)</sup>، وكذلك ما ذُكر عن الساوي من أنه رأى النبي ﷺ على هيئة أهل التصوف وأذن له في قراءة كتاب قواعد العقائد للغزالي<sup>(٧)</sup>، ومن أشهر هذه الدعاوى ما نسبته محيي الدين ابن عربي إلى النبي ﷺ أنه أذن له بتأليف

يُعَدُّ التلقي من أهم القضايا المنهجية التي تميزت بها الاتجاهات الفكرية والفرق الإسلامية، إذ تتحدد من خلاله مصادر المعرفة الدينية ووسائل إثبات العقائد والأحكام، ومن القضايا التي أثارت جدلاً واسعاً في هذا السياق اعتماد بعض المتصوفة على الرؤى والمنامات والكشوفات بوصفها مصدرًا من مصادر المعرفة الدينية؛ بل تجاوز الأمر عند طائفة منهم إلى اعتبارها من قبيل العلوم اليقينية التي لا يعترضها الشك<sup>(٨)</sup>؛ بل تجاوز ذلك إلى تدوينها وإفراد أبواب خاصة لها في مؤلفاتهم المعتمدة، مما يدل على المكانة التي أولوها لهذا الجانب، فقد عقد أبو القاسم القشيري باباً للمنامات في كتابه «الرسالة القشيرية»<sup>(٩)</sup>، كما تناولها أبو بكر الكلاباذي في كتابه «التعرّف لمذهب أهل التصوف»<sup>(١٠)</sup>، وأوردها أحمد بن المبارك اللمطي المعروف بالدباغ في كتابه «الإبريز»<sup>(١١)</sup>.

وتكشف كتب الطبقات والتراجم الصوفية عن حضور واسع لهذا النمط من التلقي؛ حيث ترد فيها روايات متعددة عن أشخاص ادّعوا رؤية الله تعالى في المنام، أو رؤية النبي

١ - الفتوحات المكية لابن عربي ٣٨٠/١.

٢ - الرسالة القشيرية، ص ١٧٥-١٨٠.

٣ - مذهب أهل التصوف، ص ١٨١-١٨٤.

٤ - الإبريز، ص ٨٠-١٠٣.

٥ - طبقات الشعراني، ٧٤/٢.

٦ - تعريف الأحياء بفضائل الإحياء لعبد القادر العيدير، ص ٣/٥-٤.

٧ - طبقات السبكي، ص ١١٦، وفصل قواعد العقائد من كتاب الإحياء، ١٢٥/١-١٤٨.

كتابه فصوص الحكم في المنام<sup>(٨)</sup>.

وقد اعتمد بعض المنتسبين إلى التصوف على المنامات والكشوف في تقرير مسائل علمية أو فقهية، وترجيح بعض الأقوال والاجتهادات، فقد نُقل عن محيي الدين ابن عربي من ادعائه سؤال النبي ﷺ في المنام عن مسألة فقهية تتعلق بالطلاق الثلاث، حيث ذكر أنه سأله عن الرجل يقول لزوجته: أنت طالق ثلاثاً، فأجابه النبي ﷺ، بحسب زعمه، بأن الطلاق يقع ثلاثاً كما تلفظ به الزوج، ثم لما أشار إلى وجود علماء قالوا بوقوعه واحدة، أجابه بأنهم حكموا بما بلغهم وأصابوا فيما انتهى إليه اجتهداهم، لكنه أكد له أن الحكم الذي يدين الله به هو وقوع الثلاث<sup>(٩)</sup>، كما نقل ابن عربي رؤيا أخرى زعم فيها أنه رأى أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، فسأله عن حدود المسجد الحرام الذي تُضاعف فيه الصلاة بمائة ألف صلاة، وهل يشمل الحرم كله أو المسجد المعروف فقط، فذكر أنه تلقى منه جواباً يفيد أن كل موضع من الحرم تصح فيه الصلاة فهو داخل في المسجد الحرام وتثبت له هذه المضاعفة<sup>(١٠)</sup>.

والجواب العلمي المجمل عن هذه الدعاوى أن الرؤيا الصالحة لا تُعد دليلاً شرعياً مستقلاً يُبنى عليه حكم أو تُثبت به عقيدة؛ لأن مصادر التلقي في الإسلام قد اكتملت بوفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي، ولهذا قرر أهل العلم أن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالنصوص الصحيحة وقواعد الاستدلال المعتمدة، لا بما يراه الأشخاص في مناماتهم، كما أن الرؤى بطبيعتها ظنية، يدخلها التأويل والخطأ والاشتباه، فلا يجوز جعلها مرجعاً للفصل في المسائل الخلافية أو لترجيح الأقوال الفقهية أو لإثبات فضائل وأحكام لم يقيم عليها دليل من الكتاب والسنة، كما أن الاحتجاج بالمنامات في إثبات الأحكام أو العقائد يترتب عليه محذور عظيم، وهو أن القول بحجية الرؤى يستلزم جعلها مصدراً للتلقي بعد انقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ، وكأنها نوع من تجدد الوحي الذي يحكم به بعد اكتمال الشريعة، وهذا باطل بإجماع المسلمين؛ لأن الوحي قد انقطع بوفاة رسول الله ﷺ، واكتمل الدين وتمت النعمة، فلا يثبت حكم شرعي ولا اعتقاد ديني برؤيا يراها شخص في منامه مهما كان صلاحه أو مكانته، ومن ثم فإن ما

يُنقل من منامات تتضمن أحكاماً فقهية أو تصحيحات عقدية أو تزكيات خاصة للأشخاص، أو الاحتجاج بمنامات تتضمن الإذن بالنذر للأولياء أو تقرير مؤلفات معينة، أو منح أصحابها سلطة فوق النقد العلمي، كل ذلك لا ينعض حجة شرعية؛ بل المعتبر في صحة الأقوال والمعتقدات هو موافقتها للوحي الثابت وأصول الشريعة وقواعد الاستدلال المعتمدة عند أهل العلم، وقد انتقد علماء أهل السنة والجماعة هذا المنهج، وعدّوه خروجاً عن الأصول المعتمدة في التلقي والاستدلال؛ لأن العقائد لا تثبت إلا بدليل معصوم قائم على الوحي المنزل، لا على التجارب الفردية والانطباعات الذاتية<sup>(١١)</sup>.

ومن المنظور العقدي فإن الإشكال الرئيس في هذا المسلك لا يتمثل في مجرد الاعتداد بالرؤيا الصالحة أو الاعتراف بإمكان وقوعها، فذلك أمر ثابت في النصوص الشرعية، وإنما يكمن في تحويلها من دائرة المبشرات الشخصية إلى دائرة الأدلة الملزمة والمصادر المعرفية المؤسسة للعقيدة، فالرؤى والمنامات بطبيعتها أمور فردية لا تخضع لمعايير التحقق الموضوعي، ولا يمكن إخضاعها للضبط العلمي الذي يميز الأدلة الشرعية المعتمدة، ولذلك قرر علماء أهل السنة أن ما يراه الإنسان في منامه لا يكون حجة إلا على صاحبه في حدود ما يوافق الشرع، أما إذا خالف نصوص الوحي أو تضمن تقرير معتقد أو حكماً لا أصل له في الكتاب والسنة فإنه يرد ولا يلتفت إليه، مهما بلغت منزلة الرائي أو اشتهر بالصلاح والولاية، وبناءً على ذلك فإن الميزان الحاكم في قبول الرؤى وردّها هو موافقتها للكتاب والسنة والإجماع؛ لأن هذه الأصول هي المصدر المعصوم الذي لا يتطرق إليه الباطل، أما المنامات والحكايات والكشوفات فإنها تحتمل الصدق والكذب، والحق والباطل، ولا تكتسب أي قيمة معرفية أو استدلالية إلا بعد عرضها على الوحي والتحقق من موافقتها له، ومن هنا يتبين أن جعل الرؤى والمنامات مصدراً للتلقي العقدي يمثل خللاً منهجياً يفضي إلى إضفاء صفة اليقين على ما هو ظني بطبيعته، ويؤدي إلى إدخال عناصر ذاتية وتجريبية في مجال العقائد الذي يقوم أساساً على النصوص القطعية والأدلة الشرعية المعتمدة.

٨ - فصوص الحكم، ١٧/١.

٩ - سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين ليوسف النبهاني، ص ٤٧٧.

١٠ - المصدر السابق، ٤٧٤ - ٤٧٥.

١١ - انظر على سبيل المثال: كتاب الاعتصام للإمام الشاطبي، ١٦٢/١، وشرح

النووي لصحيح مسلم، ١١٥/١، وأضواء البيان للشنقيطي، ١٥٩/٤.



## التوظيف الصوفي للنص

### د. لطف الله خوجة - مكة المكرمة

الكامل)، الذي يمثل هذه المرتبة، وهو أكمل مظهر لتجلي الذات الإلهية حسب الفكر الصوفي الهنودكي المجوسي الصيني القديم، الذي اعتنقه صوفية المسلمين.

وتوضيح المسألة كما يلي:

يتصور الصوفية الوجود مؤلفاً من ثلاثة أجزاء:

الأول: الله تعالى.

الثاني: الكون والعالم.

الثالث: الإنسان الجامع للحقائق الإلهية والكونية.

وعندهم أن الذات الإلهية منزهة عن الاتصال؛ لعدم المناسبة بينها وبين المخلوقات، فلا بد من وساطة، وظيفتها إيصال ما عند الحق إلى الخلق، والوصول بالإنسان إلى الحق، وبدون هذه الوساطة يتعذر القيام بحفظ العالم وبقائه، وخلاص الإنسان ونجاته، ولامتناع الاتصال اخترعوا عنصراً يقوم بتلك المهام هو الإنسان الصوفي، حيث كرمه الله تعالى، فخلقه على صورته، وفضّله، واستخلفه، وسخر له ما في الأرض، وهي أمور ورد النص بها، فقد استثمرها الصوفية لتكون نواة ينطلقون منها، كعادتهم في الاعتماد على النصوص الصحيحة، وتوسيع دلالتها بغير دليل، فأعطوا الإنسان خصائص إلهية وكونية.

فاستخلاف الإنسان وتنخير الأرض له، إنما كان لأجل عمارة الأرض والقيام بالشرعية، ( يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ

محور الخلاف بين الإسلام والفكر الصوفي: منزلة الإنسان! فكل منهما نظرة خاصة إليه، وتطبيق يتبع النظرة، يختلفان جذرياً وكمياً، ولو أن الصوفية عرضوا فكرتهم عن الإنسان مجردة من النصوص الشرعية -وهو ما يجب؛ لما بين الشريعة والتصوف من تضاد حقيقي- لظهر الفارق بين النظرتين، لأولئك الذين لا يملكون من العلم حظاً، لكن الوهم أتى من قبل التلبيس والتدليس؛ باعتقاد النص أداة للترويج، حماية من سطوة الحق وسلطان الشريعة؛ إذ كانت الفكرة ظاهرة المناظرة والمناقضة للإسلام جملة وتفصيلاً. إن للصوفية خطين يسيرون عليهما، فالأول يتخذ الشريعة حجاباً، والثاني يتخذ الحقيقة شعاراً، وهم يظهران للعوام بالأول، ويعلنون عن الثاني تلميحاً، ويتخذون من الإبهام والرمزية طريقاً للتعبير على الإمكان، وقد يبدو شيء منه في فلتات اللسان، فإذا تملكهم سلطان الجذب شطحوا به، والحقيقة عندهم هي: أن الإنسان هو الله تعالى بأسمائه وصفاته، وله القيومية والتصريف والتدبير للكون؛ بمعنى: حلوله مرتبة الربوبية، وهي عندهم ممكنة، وفي قدرة الصوفي بلوغها، فإذا وصلها وحلّ واتحد بالمعدن الأول، وعاد كما لمن يكن، وبقي من لم يزل، صارت له خصائص تلك المرتبة، ومن هنا كان كلامهم عن (الإنسان

فَيُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص: ٥٠).

لكن الصوفية جعلوا للخلافة معنى زائدا، هو ممارسة القيومية الكونية!

ومما ورد في الحديث القدسي: أن الله يقول عن وليه: «إذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» رواه البخاري، والمعنى حفظ الله تعالى له في جوارحه، لكن الصوفية جعلوا هذا المعنى دالا على إلهية الإنسان، وانطباق أوصاف الإلهية عليه.

واتخذوا من فضيلة النبي ﷺ طريقا لتعظيم من أسموهم أولياء، فاحتجوا بما له من فضل لينسبوا الأولياء إليه، وجعلوا من: التوسل به ﷺ، والاحتفال بمولده، وشد الرحال إلى قبره -على ما فيها من مخالفة للسنة- سلما إلى التوسل بكل من يقولون عنه إنه ولي، وتوسلوا بالتوسل إلى الاستغاثة بالنبي والولي، فنسبوا للنبي ﷺ علم الغيب، وكشف الكرب، وغيث المضطرين، ثم جعلوها للأولياء سواء بسواء، بل أقاموا الولي في مرتبة فوق النبي، كما في قول ابن عربي!

بمثل هذه الطرق أولت النصوص، وحرقت معانيها، فرفع الولي والنبي إلى مقام الربوبية، واتخذ التأويل ذريعة، ومن هنا بدأت وظيفة الإنسان، فلا فيض إلهيا إلا من خلال هذه الوساطة، ولا وصول ولا خلاص إلا بها، فنادى الصوفية بتعظيم الإنسان الصوفي، وأسموه: كاملا، ووليا، وقطبا، وغوثا، وعارفا.

وقد استبد الاعتقاد بوساطة الإنسان الولي بعقول الصوفية، حتى أيقنوا ألا طريق إلى الله إلا من خلاله، وأن من لم يسلك طريقهم فمحجوب ومطرود، وأقوالهم في منزلة الشيخ شاهدة، فتعظيمه بلغ مرتبة هي مردودة في الشريعة، فكل من أراد توبة، أو طلب حظا، أو رغب في خير، أو دفع شر، فلا بد له من الشيخ، فإن كان حيا أتاه وتوسل إليه، وإلا فیدعوه دعاء الغائب، ثم يأتي قبره، فيطوف به، ويدعوه، وينذر له ويذبح، بناء على أن الطريق إلى الله لا يكون إلا من خلال الولي.

ومن اعتقاد الصوفية أن الحقيقة المحمدية هي أول موجود في العالم، وفيها تمثلت الصفات الإلهية كاملة، وهي تتمثل في الأولياء، فتكون لهم الخصائص نفسها، لكن بدرجة دون الإنسان الكامل القطب الأكبر، الذي قد يكون نبيا أو وليا.

وليس كل الصوفية يدركون هذا الاعتقاد، ولا حقيقة التصوف كما هو، بل غاية اعتقادهم أن الأولياء لهم جاه ينفعهم عند الله تعالى، ويستدلون بحديث الأعمى في توسله بالنبي ﷺ أن يرد بصره، وطلب الناس الشفاعة منه ﷺ يوم القيامة: على التبرك بالأولياء والتوسل بهم؛ دعاء واستغاثة، وتعبدًا ونذرا. مع أن تلك النصوص ليست سندا، فلا تفيد سوى جواز طلب الدعاء من الحي الحاضر.

ولكي يكون الصوفي المريد على بينة من هذه القضية، فعليه أن ينظر في تعظيم المشايخ، ويقارنه بمنزلة الإنسان في الإسلام، سواء كان نبيا أو وليا، مع الحرص على ألا ينساق وراء تأويلات الصوفية لمعاني النصوص في الولاية والتبرك، فلو فعل فلن يجد للنبي ﷺ في الإسلام عشر ما للولي من منزلة عند الصوفية، بل سيجد التوجيه بعدم المبالغة في مدحه، وأن لا تنسب إليه المشيئة، وسيجد أنه ﷺ يمنع من أن يسجد له أحد، وأن يعتاد زيارة قبره، ولن يجد حثا على التوسل به، أو الاحتفال بمولده، أو شد الرحال إلى قبره، فضلا عن الاستغاثة به في الحوائج.

فالإسلام -بأحكامه وقواعده وأصوله- يرسخ عبودية الإنسان وبشريته، وضعفه، وحاجته إلى الرب سبحانه، وأنه لا يملك من أمره شيئا، وأخبر عن النبي ﷺ: أنه لا يعلم الغيب، وأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، وخوفه من تقلب القلوب، فإن أشرك فلن ينفعه قربه واصطفاه، ولو ركن إلى الباطل لضوعف عليه بالعذاب.

أما الفكر الصوفي فإنه يرسخ ألوهية الإنسان، بغطاء التبرك والتوسل، وهذه موجهة إلى العوام، أما الخواص فإنهم يخاطبون كفاحا بحقيقة الأمر دون غطاء: أن الإنسان إلهي المعدن والجرثومة، وهو جامع لكل الحقائق الإلهية والكونية. والنتيجة: أنك تجد الصوفي دائم التعلق بال مخلوق، في شخص (الإنسان الكامل) أو الولي، يلجأ إليه في كل شئونه، حيا أو ميتا، ضارعا متضرعا خاشعا، مع نهي الإسلام عن ذلك، وبيانه وتوضيحه الفرق بين الخالق والمخلوق، والأمر بإنزال الإنسان مرتبته دون غلو، وأمره بالتوجه إلى الله تعالى وحده في كل الشئون.

فمن قارن سيدرك حتما بعد ما بين الإسلام والتصوف، وأنهما لا يلتقيان في شيء من الأصول، فإذا اختلفا في الأصل الكبير، وهو التوحيد، فلا جدوى بعد ذلك في اتفاقهما في شيء من الفروع، فالتوافق في نوع من الزهد والذكر والتهديب والتركية، لا يقارن بالاختلاف في أصل التوحيد، فالإسلام ينسب التصريف والتدبير

وعلم الغيب إلى الله تعالى، ويدعو إلى عبادته وحده لا شريك له، والتصوف ينسب كل ذلك إلى الأولياء ويدعو إلى عبادتهم!!

إن هذا الفرق الجوهرى يطلع الباحث على حقيقة التصوف، والفرق بينه وبين الإسلام، وأن كل ادعاء بسلامة التصوف بعد ذلك قلب للحقيقة وتلبيس.

ومما يعجب له المرء أن المتصوفة يقولون: إن من غايات التصوف التعلق بالله تعلقًا تامًا، حتى لا يكون فيه غيره. كما قال الجنيد في تعريف المحبة: «عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هيئته، وصفا شرهه من كأس وذة، وانكشف له الجبار عن أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله، والله، ومع الله» (الرسالة القشيرية ٦٢٣/٢).

ثم إنهم يدعون إلى تعظيم الأولياء: تبركا، وتوسلا، ودعاء. بما لا يصح أن يكون إلا لله تعالى، وذلك يبطل أن تكون غاية التصوف التعلق بالله تعالى وحده!!

إن الصوفية روجوا لفكرهم فاتخذوا لذلك طرقا عدة، منها: أولا: التفسير الإشاري، الذي يفتقد الأصل العلمي من لغة أو سند، ففسروا النصوص بالطريقة الصوفية، المخولة ابتداء المعاني، اعتمادا على: المنام، والمكاشفة، والإلهام، والذوق. وبنوه على: أن علومهم أشرف وأوثق من العلوم المحصّلة بالإسناد، فهذا علم الورق، وذاك علم الخرق، والفضل للخرق، واستدلوا بالنصوص لكن توسعوا في دلالتها، فخرجوا بها إلى ما لا تدل عليها، فدعوتهم ظاهرها الاعتماد على النص، وفي هذا إغراء للمحبين للشريعة أن يتبعوا سبيلهم، لكن باطنها رفض العمل بما يقرره النص شرعا، واستبداله بمعنى صوفي.

ثانيا: آثار موضوعة لا أصل لها، ما هي إلا إحياء لمذهب الفلاسفة، تدور حول الإنسان ودوره في الحياة، زعموا أنها من الوحي، كي تلقى قبولا، كقولهم: (من عرف نفسه عرف ربه)، (كنت كنزا خفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق).

ثالثا: انتسابهم إلى الزهد، والذكر، وأعمال القلوب، وتهذيب الأخلاق، وكلها أمور يحن قلب المسلم إليها، وهم يستدلون لها بالتأويل الباطني للنصوص.

كل هذه العوامل وغيرها، مع جهل كثير من المنتسبين بحقيقتها، وجهلهم بحقيقة منزلة الإنسان في الإسلام، أورثت انسياق فئام إلى التصوف وإيمانهم به، وغفلت عن المخالفة الكبرى التي وقع فيها الفكر الصوفي حول الإنسان.

## "وقد استبد الاعتقاد بوساطة الإنسان الولي بعقول الصوفية، حتى أيقنوا ألا طريق إلى الله إلا من خلاله، وأن من لم يسلك طريقهم فمحجوب ومطرود"

وإذا كانت تلك فعلت فعلها، إلا أن الأمة أدركت حقيقة الأمر، فلم تخدع بالتأويلات الفاسدة، والآثار الموضوعية، وغطاء الزهد والتصفية والتهذيب، فوقفت بالمرصاد، وأعلنت رندقة من جعل الإنسان ربا وإلهًا، وهذا يفسر لنا ما تعرض له طائفة من أئمة التصوف، في كل ناحية: في فارس والعراق والشام ومصر والمغرب، إلى غير ذلك، فمنهم من قُتل حذًا كالحلاج، ومنهم من نبذ وطرد كالحكيم الترمذي، ومنهم من هرب واختفى كالقشيري، ومنهم من أظهر التراجع كالشبلي والجريري، ومنهم من أوى إلى ركن ذي جاه وسلطان فحماء ومنع منه كابن عربي، وهكذا لا تقرأ ترجمة لأحد من هؤلاء إلا وفيها ما فيها، مما تولد عن غرابة وشناعة أتوا بها، وظهور مناقضتها للإسلام، مهما ركبوا أنواع التأويلات.

إن مجرد عرض حقيقة الفكر الصوفي كافٍ في الحكم بمعارضته للإسلام، حيث إنه يقوم على تأليه الإنسان، والإسلام إنما جاء بتعبيده لا تأليهه.



## The International Sufi Conference

"CONTEMPORARY SUFI WORK IN A RENEWED"

August 29-31, 2023/Safar 12-14, 1445 H

Pekalongan - Indonesia

# التصوف في إندونيسيا وأثره في الدعوة

د. أحمد زين النجاح - أندونيسيا

## المقدمة

تعدّ إندونيسيا أكبر بلد إسلامي من حيث عدد المسلمين، حيث يقارب ٢٨٨ مليون في سنة ٢٠٢٦م، وقد دخلها الإسلام منذ قرون على أيدي العلماء والدعاة والتجار، فانتشر بين أهلها انتشاراً واسعاً، وأصبح جزءاً من هويتها الدينية والحضارية. وقد صاحب هذا الانتشار ظهور مدارس واتجاهات متعددة في التدين، من أبرزها التصوف، الذي ترك أثراً واضحاً في الحياة الدينية والاجتماعية.

وليس المقصود في هذه المقالة دراسة التصوف من جميع جوانبه، ولا تقويم جميع الطرق الصوفية، فقد عرفت إندونيسيا علماء وزهاداً كان لهم فضل كبير في نشر الإسلام وتعليم الناس أمور دينهم، وإنما يقتصر الحديث عن بعض الممارسات التي ظهرت في عدد من البيئات الإندونيسية، ونُسبت إلى التصوف، ثم كان لها أثر في مسيرة الدعوة إلى التوحيد.

وتزداد أهمية هذه الدراسة؛ لأن كثيراً من تلك الممارسات لم تنشأ من تعاليم أولئك العلماء، وإنما ظهرت بعد وفاتهم، نتيجة امتزاج بعض الموروثات المحلية بالممارسات

الدينية، حتى غدا التمييز بين ما هو مشروع وما هو موروث أمراً يحتاج إلى بيان.

ومن هنا، تسعى هذه المقالة إلى قراءة أبرز مظاهر التصوف في الواقع الإندونيسي، وبيان أثرها في الدعوة، مع الالتزام بالعدل والإنصاف، والتمييز بين مكانة العلماء الذين أسهموا في نشر الإسلام، وبين الممارسات التي أضيفت إليهم، ولم يرق عليها دليل من الكتاب والسنة.

## التصوف في إندونيسيا

يرتبط تاريخ التصوف في إندونيسيا بتاريخ دخول الإسلام إلى الأرخيل الإندونيسي نهاية القرن الأول الهجري، إذ أسهم عدد من العلماء والدعاة في نشر الإسلام، مع العناية بتربية النفوس وترسيخ الأخلاق الإسلامية. وقد عرفت البلاد عدداً من الطرق الصوفية في وقت مبكر، كان لبعضها حضور في مجال التعليم والوعظ، وأسهم أتباعها في نشر الإسلام في مناطق مختلفة من البلاد.

إلا أن تطور الحياة الاجتماعية، واتساع رقعة الإسلام، وامتزاج المسلمين الجدد بعبادات دينية وثقافية سابقة، أدى في بعض البيئات إلى ظهور ممارسات لم تكن معروفة عند أوائل الدعاة، فاختلط عند بعض العامة ما

هو من صميم الشريعة بما هو من الموروث المحلي. وقد ظهر ذلك بوضوح في بعض مناطق جاوة وسومطرة، حيث احتفظت بعض العادات القديمة بمكانتها، ثم أضيفت عليها مع مرور الزمن صبغة دينية.

ومن أبرز النماذج التاريخية **أولياء جاوة التسعة** المعروفون محليًا باسم «والي سونجو» (Wali Songo)، الذين كان لهم دور بارز في نشر الإسلام في جزيرة جاوة. وقد أجمع المؤرخون على مكانتهم في الدعوة والتعليم، غير أن بعض الممارسات التي ارتبطت بقبورهم أو أضرحتهم ظهرت بعد وفاتهم بقرون، فلا يصح أن تُنسب إليهم، ولا أن تُعد امتدادًا لمنهجهم في الدعوة والإصلاح. ولهذا، فإن دراسة التصوف في إندونيسيا لا ينبغي أن تقوم على الحكم على الأشخاص أو الطرق بمجرد أسمائها، وإنما على دراسة الممارسات وآثارها في الواقع. فالعبرة ليست بالانتساب إلى التصوف أو غيره، وإنما بمدى موافقة الأقوال والأعمال للكتاب والسنة، وهو الميزان الذي درج عليه علماء أهل السنة في تقويم جميع الاتجاهات الإسلامية.

ومن هذا المنطلق، فإن الحديث سينصرف إلى أبرز المظاهر التي تركت أثرًا في واقع الدعوة الإندونيسية، دون تعميم الأحكام، أو إغفال الجوانب الإيجابية التي أسهمت في نشر الإسلام وترسيخ قيمه في المجتمع.

### مظاهر التصوف في الواقع الإندونيسي

تختلف مظاهر التصوف في إندونيسيا باختلاف البيئات والمناطق، ولذلك لا يمكن الحديث عنها بوصفها ظاهرة واحدة. ومع ذلك، فإن عددًا من الممارسات أصبح أكثر حضورًا في الواقع، وله أثر مباشر في توجيه الخطاب الدعوي، ولا سيما فيما يتعلق بقضايا التوحيد واتباع السنة.

### الغلو في الصالحين

من أبرز هذه المظاهر المبالغة في تعظيم بعض العلماء الذين عُرفوا بدورهم في نشر الإسلام، حتى تجاوز ذلك عند بعض الناس حدود المحبة والافتداء إلى اعتقاد خصائص لم يثبتها الشرع.

ويظهر ذلك في موسم «باسافا» (Basapa) الذي يقام سنويًا عند **ضريح الشيخ برهان الدين الأولكاني** (Syekh Burhanuddin Ulakan) في مدينة باريامان بغرب سومطرة. فالشيخ برهان الدين من كبار علماء

**مينانغكاباو (Minangkabau)**، غير أن الدراسات الميدانية تشير إلى أن بعض الزائرين يقصدون الضريح طلبًا للبركة أو رجاء قضاء الحاجات، وهي ممارسات لا يعرفها تاريخ الشيخ ولا دعوته، وإنما ظهرت في عصور متأخرة.

ويلاحظ مثل ذلك في بعض الزيارات إلى **ضريح الشيخ عبد الرؤوف السنكلي** (Abdurrauf al- Singkili) في إقليم آتشيه (Aceh)، وهو من أشهر علماء إندونيسيا في القرن الحادي عشر الهجري. وقد تحولت زيارته عند بعض الناس من تذكر علمه والدعاء له إلى الاعتقاد بأن لقبره مزية خاصة في استجابة الدعاء أو نيل البركة، مع أن المصادر التاريخية لا تنقل شيئًا من ذلك عن الشيخ نفسه.

وتكشف هاتان الصورتان أن الغلو لا ينشأ من تعاليم العلماء، وإنما من الممارسات التي تُلحق بهم بعد وفاتهم، وهو ما يجعل الدعوة إلى التوحيد مطالبة بإحياء مفهوم الاقتداء بالصالحين في علمهم وعملهم، لا في تعظيم قبورهم أو أضرحتهم.

### التبرك بالأضرحة

ومن الظواهر التي اتسع انتشارها في بعض البيئات التماس البركة من الأضرحة، حتى غدا ذلك عند بعض العامة من الأعمال التي يظنونها من وسائل التقرب إلى الله.

وفي جزيرة جاوة لا تزال عادة «نيادران» (Nyadran) تمارس في عدد من القرى قبل شهر رمضان، حيث يجتمع الأهالي لزيارة القبور. والأصل في زيارة القبور أنها مشروعة إذا قصد بها الاعتزاء والدعاء للأموات، إلا أن بعض الدراسات تشير إلى أن هذه المناسبة تقتزن في بعض المناطق باعتقادات خاصة، كتخصيص الزيارة بوقت معين، أو تلاوة أدعية وهيئات لم ترد في السنة.

ويبرز مثال آخر في **ضريح الشيخ عبد المحيي** (Syekh Abdul Muhyi) وما يجاوره من **غار سفروادي** (Gua Safarwadi) في غرب جاوة، حيث يقصد بعض الزائرين المكان اعتقادًا بأن له خصوصية في نزول البركة أو استجابة الدعاء. وقد أرجع عدد من الباحثين هذه الممارسات إلى بقاء بعض التصورات الشعبية التي امتزجت بالممارسات الدينية عبر مراحل تاريخية متعاقبة. وتبين هذه النماذج أن الإشكال لا يكمن في زيارة القبور ذاتها، وإنما فيما أضيف إليها من اعتقادات لم يقيم عليها دليل، حتى تحولت عند بعض الناس إلى جزء من التدين الشعبي، الأمر الذي استدعى عناية خاصة من الدعاة والمصلحين في إندونيسيا.

## أثر هذه المظاهر في الدعوة

لم تقف آثار هذه الممارسات عند حدود الأفراد، بل انعكست على واقع الدعوة في إندونيسيا، وأصبحت من أبرز القضايا التي شغلت جهود العلماء والمصلحين خلال القرن الماضي.

فمن جهة، أسهمت هذه الممارسات في ترسيخ التدين الموروث لدى بعض العامة، حتى أصبح كثير منهم يتلقى بعض العادات والطقوس على أنها من شعائر الإسلام، من غير تمييز بين ما ثبت بالدليل، وما أضيف إلى الدين مع مرور الزمن. ولذلك انصرف جانب من جهود الدعاة إلى تصحيح المفاهيم قبل الانتقال إلى سائر برامج التربية والإصلاح.

ومن جهة أخرى، أضعفت هذه الظواهر مركزية التوحيد في نفوس بعض الناس، إذ تحولت العلاقة ببعض الصالحين من الاقتداء بعلمهم وسيرتهم إلى التعلق بقبورهم أو أضرحتهم، أو الاعتقاد بأن لها خصوصية في جلب البركة أو استجابة الدعاء. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح تصحيح مفهوم العبادة من أولويات الخطاب الدعوي في عدد من المناطق.

وفي المقابل، شهدت إندونيسيا منذ مطلع القرن الرابع عشر الهجري حركة إصلاحية واسعة، أعادت التأكيد على أهمية الرجوع إلى القرآن والسنة، وربط الناس بالدليل، وتصحيح

المفاهيم المتعلقة بزيارة القبور والتبرك والاستغاثة.

ومن أبرز المؤسسات التي حملت هذا المشروع الجمعية المحمدية وجمعية الإرشاد الإسلامية، اللتان أولتا عناية خاصة بنشر التعليم الشرعي، وإحياء عقيدة التوحيد، ومحاربة الخرافات والبدع بالحكمة والموعظة الحسنة.

ومع ما حققته هذه الجهود من آثار ظاهرة في التعليم والدعوة، فإن بعض تلك الممارسات لا يزال حاضراً في عدد من البيئات، الأمر الذي يؤكد أن الإصلاح العقدي ليس عملاً مؤقتاً، بل هو مشروع علمي وتربوي متجدد، يقوم على البيان، والصبر، ومراعاة أحوال الناس، وربطهم بالكتاب والسنة بعيداً عن الغلو والجفاء.



## الخاتمة

يتبين من هذا العرض أن التصوف في إندونيسيا ليس ظاهرة واحدة يمكن الحكم عليها بحكم عام، وإنما هو واقع متنوع، اجتمعت فيه جوانب أسهمت في نشر الإسلام وتربية النفوس، إلى جانب ممارسات ظهرت في بعض البيئات، وتأثرت بعوامل تاريخية وثقافية، حتى أصبحت جزءاً من التدين الشعبي عند بعض الناس.

وقد أظهرت النماذج التي تناولتها هذه المقالة أن الإشكال لم يكن في العلماء والدعاة الذين كان لهم فضل في نشر الإسلام، وإنما في بعض الممارسات التي تُسببت إليهم بعد وفاتهم، كالغلو في الصالحين، والتبرك بالأضرحة، والاستغاثة بغير الله، وهي ممارسات استدعت عناية العلماء والمصلحين، حفاظاً على صفاء التوحيد، وربطاً للناس بالكتاب والسنة. كما تؤكد التجربة الإندونيسية أن معالجة هذه الظواهر لا تتحقق بمجرد الإنكار، وإنما تحتاج إلى الجمع بين العلم الشرعي، وفهم الواقع، والحكمة في الدعوة، والعدل في الحكم، مع المحافظة على مكانة العلماء، والاعتراف بجهودهم في نشر الإسلام، والتمييز بين سيرتهم، وبين ما ألحق بها من ممارسات لم يعرفوها، ولم يدعوا إليها.

ومن هنا، تبقى الدعوة إلى التوحيد، القائمة على العلم والرفق وحسن البيان، هي السبيل الأمثل لترسيخ العقيدة الصحيحة، وصيانة المجتمع من الغلو والخرافة، وتحقيق المقصد الذي بعث الله به رسله جميعاً، وهو أفراد الله تعالى بالعبادة، واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم في الاعتقاد والعمل.



## «اتفاق أبراهام».. توظيف للتصوف وتباين الصوفيين حياله!

### أسرة التحرير

الثاني: يتم توظيفه في العديد من المبادرات الفكرية والسياسية للإشارة إلى التقارب الديني بين أتباع الديانات الثلاث، ويشدد أهل العلم وذوو الاختصاص على أن هذا البعد يدعو إلى تقليل الاختلافات العقدية بل في بعض الأحيان إلى إزالة هذه الفوارق، وفي أحيان أخرى إلى تجاوزها. هنا يجب الإشارة إلى أن الإمارات -عبر تبنيها لمثل هذا المشروع- تهدف إلى بناء أرضية مشتركة تجمع الديانات السماوية الثلاث (المسيحية واليهودية والإسلام)، وأطلق مسمى «بيت العائلة الإبراهيمية» الذي جرى تشييده في جزيرة السعديات في أبوظبي، ويعتبر مجمعا متعدد الأديان. استوحي التصميم من وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك التي جرى توقيعها من قبل البابا فرنسيس نيابة عن الكنيسة الكاثوليكية والشيخ أحمد الطيب نيابة عن الجامع الأزهر في ٤ فبراير ٢٠١٩ في أبو ظبي، حيث يضم المجمع مسجدا للمسلمين تحت مسمى مسجد الإمام الطيب، وكنيسة يهودية تحت مسمى كنيس موسى بن ميمون، وكنيسة للمسيحيين تحت مسمى القديس فرنسيس.

### إسلام متسامح واستقطاب للصوفية

تهدف الفكرة الرئيسة لـ «اتفاق أبراهام» إلى التأسيس

يشكل «اتفاق أبراهام» الذي أعلن في أغسطس ٢٠٢٠ منعطفا خطيرا في توازن العلاقات بالمنطقة بين الدول العربية وإسرائيل، فالاتفاق الذي جرت مراسمه توقيعها بين الإمارات والبحرين وإسرائيل في البيت الأبيض برعاية من الرئيس الأمريكي دونالد ترامب، ليس أمرا اعتياديا يمكن تجاوزه خصوصا أنه يضيف على الاتفاق طابعا سياسيا «مؤدلجا» عبر توظيف مشروع «الدين الإبراهيمي».

فإطلاق تلك التسمية يعود إلى أن إبراهيم عليه السلام هو الأب المشترك للديانات الثلاث الكبرى؛ فيسمى «أبراهامي» في المسيحية، و«إبراهيم» في الإسلام، و«أبرام» في اليهودية، وبالتالي جرى استحضار شخصية النبي إبراهيم كشخصية اعتبارية ترمز إلى الوحدة بين هذه الديانات.

هذه التسمية أثارت جدلاً كبيراً حول دلالاتها وأهدافها، فلا يمكن فصل التسمية دون الإمعان في خلفياتها السياسية والفكرية التي تعكس توظيفاً واضحاً للدين والعقيدة والتاريخ.

ومن هنا يجب الوقوف على مصطلح «الديانة الإبراهيمية»

ومعرفة أن هذا المسمى يحمل بعدين مختلفين:

الأول: يشير إلى أن الديانات تنتسب إلى النبي إبراهيم عليه السلام.

لمرحلة جديدة في المنطقة تسعى إلى إدخال إسرائيل ودمجها في الواقع العربي من خلال إعادة تشكيل المفاهيم الدينية والثقافية للمجتمع العربي والإسلامي. فلا يقتصر هذا الدمج على الجانب السياسي وحسب، بل يتعداه إلى التأثير على المنظومة الدينية والفكرية وربما تصل إلى حد الثوابت، ولأن الدين يشكل تكويناً مهماً في المجتمعات العربية والإسلامية، فإنه لا ينفصل عن حالة التوظيف السياسي والأدلجة الفكرية بما يتلاءم مع الأجندات السياسية للدول والمنظمات السياسية في المنطقة. ونظراً لأن مثل هذا المشروع يحمل في طياته اتجاهًا دينيًا «متسامحاً» يتماشى مع فكرة الترويج للتصوف في «الحرب على الإرهاب»، حيث تؤكد دوائر صنع القرار الغربية أن التصوف أداة للقوة الناعمة، ويُنظر إليه كبديل معتدل وسلمي في مواجهة التيارات الإسلامية التي ساهمت في الصحوحة الإسلامية ونشر الدين الصحيح. ومن أجل ذلك تم دعم إعادة نشر تراث وفكر التصوف، خاصة فكر الحلاج وابن عربي القائم على عقيدة وحدة الوجود التي تتناغم مع «الديانة الإبراهيمية»، فكل الوجود (خالق/ مخلوق) واحد = كل الأديان (يهودية/ مسيحية/ إسلام) واحد (إبراهيمية)<sup>١٠</sup> يمكن القول إن هناك توظيفاً واضحاً لبعض التيارات الصوفية بمختلف اتجاهاتها لصالح مشروع الإبراهيمية<sup>١١</sup> على اعتبار أن الخطاب الصوفي- الأشعري لا يحمل في طياته بوادر عنف ومؤشرات نحو التشدد، فهو خطاب فلسفي ناعم يمكن أن يتقاطع لتقديم مبادرات إنسانية أو خطابات إنسانية تحمل بعداً سلمياً، وهذا ما يحتويه «اتفاق أبراهام»، الذي يسعى إلى تقديم خطاب «إبراهيمي» جامع، بهدف إعادة بلورة المشهد الديني والثقافي ومعه السياسي في المنطقة.

### مواقف متباينة لثلاث شخصيات صوفية بارزة

ينتصر هذا المشهد ثلاث شخصيات بارزة مؤثرة: شيخ الأزهر أحمد الطيب، والداعية الصوفي علي الجفري، والشيخ عبد الله بن بيه، رئيس «منتدى تعزيز السلم» في الإمارات، فهذه الشخصيات الثلاث ليست على قلب رجل واحد وإن بدت في مركب واحد، فمواقفهم متباينة بين التحفظ والقبول المشروط والدعم الفلسفي لمفهوم التقارب الإنساني.

فعلى سبيل المثال يمثل الطيب أحد المرجعيات السنية البارزة في العالم الإسلامي، وموقفه من «الإبراهيمية» واضح، حيث يؤكد أن ما يُطرح تحت مسمى «الدين الإبراهيمي»

ليس سوى فكرة «غامضة» تحمل مخاطر كبيرة على العقائد، وقد تؤدي إلى إلغاء الفوارق الجوهرية بين الأديان وتحويل التعدد الديني إلى صيغة واحدة مصطنعة. وقد أشار الطيب في أكثر من مناسبة إلى الفرق الكبير بين «احترام عقيدة الآخر» وبين «الإيمان بها أو دمجها في دين واحد»، معتبراً أن احترام الأديان هو جزء من أخلاق الإسلام، لكنه لا يعني الذوبان العقائدي أو خلق دين جديد يجمع ما لا يمكن جمعه.

كما يرى الطيب أن فكرة توحيد الأديان تحت مسمى واحد تتجاهل اختلافات جوهرية في العقيدة والتشريع والتصور الإلهي.

أما الداعية علي الجفري، وهو أحد أبرز الشخصيات الصوفية المعاصرة، ويرتبط بمشاريع فكرية محسوبة ومدعومة من مؤسسات في الإمارات، خصوصاً «مؤسسة طابة» فلا يذهب إلى طرح «الإبراهيمية» كدين جديد، بل «إبراهيمية روحية»، أو ما يعرف بـ «الإنسانية الدينية المشتركة»، حيث يركز على القيم الجامعة بين الديانات الثلاث، مثل: الإيمان بالله، الأخلاق، الرحمة، كرامة الإنسان.

وبحسب ما يطرحه الجفري، فإن النبي إبراهيم عليه السلام يعد «رمزاً جامعاً» يمكن أن يشكل نقطة التقاء روحي بين أتباع الديانات التوحيدية، دون الحاجة إلى إلغاء خصوصية كل دين.

هذا الطرح أثار جدلاً كبيراً وإشكالية لدى بعض الشخصيات الدينية، لأنه قد يُفهم على أنه تقريب عقدي مبالغ فيه، أو إعادة صياغة للهوية الدينية خارج إطارها الديني التقليدي. إلا أن الجفري يصر على أن مشروعه لا يهدف إلى توحيد الأديان، بل هو مجرد تعزيز للتسامح ونزع فتيل الصدام الديني في عالم مضطرب.

ومن جانب آخر، يطرح عبد الله بن بيه، أحد أبرز العلماء المعاصرين المرتبطين بالمؤسسات الدينية في الإمارات، ورئيس «منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة» رؤية مختلفة عن أحمد الطيب، فهو لا يرفض الخطاب الإبراهيمي بشكل مباشر، بل يتبنى مقاربة تقوم على فقه السلم والتعايش، فيرى أن العالم المعاصر يحتاج إلى تجاوز الصراعات الدينية، وأن المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية تشمل: حفظ النفس وحفظ الدين وتحقيق السلام الاجتماعي على حد وصفه.

وعلى أثر ذلك، يرى بن بيه أن التعاون بين أتباع الديانات الإبراهيمية ضرورة حضارية لمواجهة التطرف والعنف على

حد وصفه، لكن مقارنته تلك في السياق نفسه لا تعلن القبول الواضح بفكرة «الدين الموحد»، فهو يشير إلى المشتركات الإنسانية والتحالف الأخلاقي بين المؤمنين والقيم المشتركة بين الأديان، ومن هنا فموقفه يقترب بشكل كبير إلى التأطير الفكري والسياسي لتحقيق مفهوم التعايش أكثر من كونه أطروحة عقائدية. يمكن القول إن مشروع «الديانة الإبراهيمية» كان ولا يزال واحدًا من أكثر الملفات تعقيدًا في الفكر الإسلامي الحديث، لأنه يقترب نحو العقيدة والتراث وصولاً إلى الأجندات السياسية.

#### خلاصة الأمر:

يعتبر موقف شيخ الأزهر أحمد الطيب أكثر المواقف وضوحاً ورسوخاً ويعكس الاتجاه العلمي الذي يؤكد على الحدود العقائدية، كما أنه يرتبط بموقف الدولة المصرية الراضة لمشروع «الديانة الإبراهيمية» ولذلك لم تنضم مصر لاتفاق أبراهام للآن، ويؤشر لوجود ممانعة صوفية للتماهي مع المخططات العربية تمامًا لدى بعض الصوفية على الأقل.

بخلاف علي الجفري الذي يسعى إلى تقديم قراءة صوفية تسعى إلى الجمع الروحي بين الأديان، فيما يسعى عبد الله بن بيه، إلى صياغة إطار فلسفي - فقهي - حضاري للتعايش، انسجامًا مع سياسة الإمارات المنخرطة بشدة في مشروع الإبراهيمية .

ويبقى السؤال المطروح في خضم هذه الرؤى الثلاث: هل نحن أمام إعادة تشكيل للخطاب الإسلامي تحت ضغط التحولات الاجتماعية والثقافية والأجندات السياسية، أم أننا نقف أمام مشروع حوار عالمي بين الأديان الثلاثة لكن وفقاً لرؤية مختلفة عما كان يطرح سابقاً في مبادرات حوار الأديان؟



١- للتوسع انظر: وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقارير المتصوفة، د. لطف الله خوجة، ط ١، ٢٠١١م.  
٢- هناك إشارات لوجود مراجعة إماراتية لجدوى اتفاق أبراهام عقب الحرب الأمريكية الإسرائيلية الإيرانية سنة ٢٠٢٦، كما صرح بذلك د. عبد الخالق عبد الله لصحيفة واشنطن بوست، <https://www.uae71.com/posts/١٢١٥٧٧>.

# ملف العدد | ابن عربي وزندقة وحدة الوجود في ميزان العلم والعلماء

## ● شخصيات

صوفية السودان وفكر ابن عربي - د. عمار صالح موسى - السودان

## ● مقالات و آراء

موقف صوفية حضرموت من محيي الدين ابن عربي - أ.د. مراد باخريصة - اليمن

التصوّف ومحيي الدين ابن عربي - يوسف سميرين - القدس الشريف

ذمّ أئمة المذاهب لابن عربي - شريف طه - مصر

الصراع الكلامي مع التصوف الفلسفي - علاء إسماعيل - مصر

كيف رفع متصوفة الأشاعرة الملامة عن ابن عربي؟ - د. طارق الحمودي - المغرب

## ● عصارة الكتب

«هكذا تكلم ابن عربي».. عرض وتحليل - فاطمة عبد الرؤوف - مصر

قال الشيخ محمد بن صالح الكليبولي البيرامي (ت بعد ٨٥٣هـ) شارح كتاب الفصوص لابن عربي، في أول شرحه : «غاية بلية لعقول الناسخين؛ حيث كان منه ما يخالف الشرائع، ومنه ما لا يؤلف الذرائع، ...حتى إن من اعتقد على ظاهره حكم عليه بالإكفار»... ثم قال:

«قال الجلال الخجندي، ناقلاً عن الأوزجندي، قائلاً عن المؤيد الجندي، روي عن بعض أصحاب الشيخ رحمهم الله تعالى، بأن قال له: يا هذا أتعلم لم أجتري فيما لا أشتري، سيما في هذا الكتاب [يعني الفصوص]، بما هو مخالف لصريح الكتاب؟ فقلت: لا.

فقال: لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني رحمة وفتنة للأمة، اختباراً لاعتقاداتهم؛ حيث فسد الزمان، وارتفع الأمان، فكنت سبباً لتمييز الملاحدة عن الموحدة، فمن كان مؤمناً حقاً لا يسلك إلا طريق الشرائع، وإن كان ملحداً يضل عن الهدى ويتبع الهوى.

فقلت: هل يجوز هذا في الإرشاد؟

قال- والله أعلم بالرشاد: وأنا مأمور، والمأمور معذور، وأنا كالمأكلين اللذين سيؤمنان يوم الطامة الكبرى بأن يقولوا: أنا ربكم الأعلى، حيث يقولان لا اختبار أفكار العقلاء، واختبار أبقار أنظار الفضلاء، فهل يكونان كافرين؟ وأنا كذلك. فلما ظفرت بهذا النقل الصحيح والقول الصريح.. فصفيت وصافيت بأصناف بشاراته». اهـ كلام الكليبولي.

"مما له دلالة أن العالم الغربي الذي يحارب الإسلام يشجّع الحركات الصوفية، ومن أكثر الكتب انتشاراً الآن في الغرب مؤلفات محيي الدين ابن عربي وأشعار جلال الدين الرومي. وقد أوصت لجنة الكونجرس الخاصة بالحرّيات الدينية بأن تقوم الدول العربية بتشجيع الحركات الصوفية، فالزهد في الدنيا والانصراف عنها وعن عالم السياسة يُضعف ولا شك صلابة مقاومة الاستعمار الغربي". د. عبد الوهاب المسيري، (الإسلام والغرب) الجزيرة نت ٢٠٠٤/١٢/٢٦.



## صوفية السودان وفكر ابن عربي

### د. عمار صالح موسى - السودان

التصوف داء عضال أصاب الأمة الإسلامية، وهو من أسباب تأخرها. ونحن اليوم نعيش من جديد فتنة شخصية صوفية كان لها أثر كبير في ضلالات التصوف، وتأثر به عدد كبير من الصوفية الذين أتوا من بعده في جميع البلدان الإسلامية، ومنها دولتنا بلاد السودان.

### من هو ابن عربي؟

هو محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بـ: محيي الدين بن عربي، أحد أشهر المتصوفين، لقّبه أتباعه «بالشيخ الأكبر»، ولذا تُنسب إليه الطريقة الأكبرية، في حين لقّبه خصومه «بالشيخ الأكبر»!

ولد في مرسية بالأندلس في شهر رمضان عام ٥٥٨هـ الموافق ١١٦٤م، قبل عامين من وفاة الشيخ عبد القادر الجيلاني. وتوفي في دمشق عام ٦٣٨هـ الموافق ١٢٤٠م، ودفن في سفح جبل قاسيون<sup>(١)</sup>.

### وله كتب ومؤلفات من أبرزها:

١- الفتوحات المكية: وهو موسوعة صوفية كبرى تعد الأضخم في التراث الإسلامي، وتتكون من ٣٧ سقفاً و ٥٦٠ باباً، يشرح فيها ابن عربي معارفه وتجاربه الروحية.

٢- فصوص الحكم: من أهم كتبه وأكثرها شهرة وإثارة للجدل، وهو عبارة عن فصول (فصوص) تتحدث عن الحكمة الإلهية على لسان الأنبياء.

٣- ترجمان الأشواق: ديوان شعر صوفي خصصه لمدح «نظام» ابنة الشيخ أبي شجاع بن رستم الأصفهاني، وفيه إشارات ورموز صوفية عميقة.

٤- شجرة الكون: رسالة قصيرة تتحدث عن حقيقة الوجود المحمدي ووحدة الكون.

٥- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية: كتاب يعالج فيه الجوانب النفسية والروحية للإنسان وكيفية إصلاحها.

٦- ديوان المعارف الإلهية: يضم مجموعة من قصائده وأشعاره الصوفية.

١- ويكيبيديا، ابن عربي متصوف عربي أندلسي.

## عقيدة ابن عربي

\* القول بوحدة الوجود ونفي المباينة بين الخالق والمخلوق:

**أ- المساواة بين العبد والرب، كما في شعره المشهور في كتاب فصوص الحكم:**

الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ يَا لَيْتَ شِعْرِي مَنْ الْمُكَلَّفُ؟  
إِنْ قُلْتَ عَبْدٌ فَذَاكَ مَيِّتٌ أَوْ قُلْتَ رَبٌّ أَنَّى يُكَلَّفُ؟  
ومن أقواله أيضاً في هذا المعنى: «فيحمدني وأحمده،  
ويعبدني وأعبده».

**ب- القول بإيمان فرعون ونجاته:**

ذكر ابن عربي في كتابه فصوص الحكم أن فرعون مات مؤمناً طاهراً مقبوضاً على الإيمان، واستدل بظاهر قوله تعالى على لسان فرعون: (آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ) [يونس: ٥٠]. وهذا مخالف لما في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَأَصْلَ فِرْعَوْنُ قَوْمُهُ وَمَا هَدَى) [طه: ٥٠] وقوله تعالى: (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) [القصص: ٤٠]. وغير ذلك من الأقوال الكفرية التي اشتهر بها.

**ج- عقيدة تصرف الأولياء في الكون:**

«وكان أبو السعود منهم، كان رحمه الله مَمَّنْ امتثل أمر الله في قوله تعالى «فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا»، فالوكيل له التصرف، فلو أمر امتثل الأمر، هذا من شأنهم، وأما عبد القادر فالظاهر من حاله إنه كان مأموراً بالتصرف، فلماذا ظهر عليه، هذا هو الظن بأمثاله، وأما محمد الأواني فكان يذكر أن الله أعطاه التصرف فقبله، فكان يتصرف ولم يكن مأموراً فابتلي، فنقصه من المعرفة القدر الذي علا أبو السعود به عليه، فنطق أبو السعود بلسان الطبقة الأولى من طائفة الركبان وسميناهم أقطاباً»<sup>(١)</sup>.

## تأثر صوفية السودان بفكر ابن عربي:

وصوفية السودان مثل غيرهم من صوفية العالم تأثروا بفكر ابن عربي وأقواله الكفرية، حيث ورد في كتبهم وأشعارهم زندقة وكفر مثل الذي يقول به ابن عربي وإليك بعض النماذج:

**١- السيد محمد الحسن بن عثمان الميرغني المكي:**

هو مؤسس الطريقة الختمية (الميرغنية) المنتشرة على نطاق واسع في السودان ومصر وأريتريا، حيث ورد في كتابه «النور البراق في مدح النبي المصداق»، قصيدة شطحية للخليفة أحمد على لسان أستاذه العارف بالله سيدي محمد الحسن الميرغني:

أنا الإمام المبين العالم الد  
السيد السند الطود الذي سجدت  
ما زلت أرتع في ميدان طاعته  
مراقبا ذاته في كل مرتقب  
فكنت عين وجود القدس في أزل  
فالعرش والفرش والأكون أجمعها  
فكل فضل سما في الكون مرتفعا  
وكل علم لدني حوته قلوب الد  
أنا الوجود الذي قام الوجود به  
فمن تمسك بي أو حل في حرمي  
أنا الجليس على العرش المحيط كما  
عقل النزيه الشبيه الشامخ العالي  
ملائك الملك الأعلى لإلهالي  
وذكره أبدا في كل أحوالي  
حتى ظفرت بما راغبت في بالي  
يسبح الكون تسبيحا لإلهالي  
الكل في سعتي مستهلك بالي  
فإنما هو من مني وإفضالي  
راسخين فرش فاض من حالي  
حقا وخلقا بتريادي وترحالي  
نال المرام بلا ريب وإشكال  
أحطت بالغيب تفصيلا وإجمالاً

**٢- الشيخ محمد النور بن ضيف الله:**

عالم صوفي ومؤرخ فقيه مالكي صاحب كتاب «طبقات ود ضيف الله» الشهير، وقد ورد فيه: «وقال الشيخ إدريس: درجات الأولياء على ثلاثة أقسام: كبرى ووسطى وصغرى، فالصغرى أن يطيروا في الهواء ويمشوا على وجه الماء وينطقوا بالمغيبات، والوسطى أن يعطيه الله الدرجة الكونية إذا قال للشيء كن فيكون، وهذا مقام دفع الله ولدي، والكبرى هي درجة القطبانية»<sup>(٢)</sup>.

**٣- الشيخ عبدالرحيم محمد وقيع الله البرعي:**

من شيوخ الطريقة السمانية، ومن أكبر شيوخ الطرق الصوفية المعاصرين في السودان، حيث قال في ديوانه «رياض الجنة ونور الدجنة»:

ألا يا رجال الغيب أنتم حصوننا  
أيلحقني ضيم وأنتم حمايتي  
فحاشى وحاشى أن تضع عيالكم  
إذا شئتم شاء الإله وإنكم  
فما زال مسبولا على الناس ستركم  
وأهف عطشانا وقد فاض بحركم  
وأنتم عيال الله والأمر أمركم  
تشاؤون ما قد شاء لله دركم<sup>(٣)</sup>

**٤- الشيخ عبد المحمود نور الدائم:**

من شيوخ الطريقة السمانية أيضاً، ومؤلف كتاب «النصرة العلمية لأهل الطرق الصوفية» حيث يقول:

ألا بذكر الله تزداد الذنوب  
فتترك الذكر أفضل كل شيء  
وتنطمس البصائر والقلوب  
وشمس الذات ليس لها غروب<sup>(٤)</sup>

٣- النور البراق في مدح النبي المصداق، مولانا محمد عثمان الميرغني، مطبعة الفجر الجديد، ص ١٢٤.

٤- طبقات ود ضيف الله، الدار السودانية للكتب، ص ١١٦.

٥- رياض الجنة ونور الدجنة، دار ومكتبة الهلال، ص ١٢٦.

٦- النصره العلمية لأهل الطرق الصوفية، تحقيق الشيخ عبد الجبار المبارك، ص ٣٤.

٢- الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، لابن عربي، نسخة منقحة (الأجزاء الأربعة)، المصدر: الشاملة الذهبية - ٢٠١٨.



## موقف صوفية حضرموت من محيي الدين ابن عربي

أ.د. مراد باخريصة - اليمن

فأما تعظيمهم لابن عربي، فقد جاءت به نصوص كثيرة في مصادرهم، تدل على أنهم كانوا يرونه من كبار أولياء الله وأئمة المعرفة، فقد ذكر العيدروس في «النور السافر» حكاية قال عنها: «حكاية غريبة وقعت للشيخ ابن عربي تدل على فضله العظيم أذكرها هنا تيمناً بذكره واستشعاراً بعظيم قدره»<sup>(١)</sup>، مما يكشف عن المكانة التي كان يحظى بها عند كثير من أعلام حضرموت.

بل إن بعضهم صرّح بأنه لو أدرك ابن عربي لاعتقد ولايته وكمال قربه من الله، فقال: «ولو أدركت ابن عربي رحمه الله تعالى، في حالتي هذه وصحة عقلي وحواسي، وعلومي هذه لاعتقدت فيه الولاية وكمال القرب والمعرفة بالله تعالى، ولم أخرج من تحت دائرته»<sup>(٢)</sup>.

وانعكس هذا التقدير أيضاً في تراجم عدد من علماء حضرموت، فقد جاء في وصف عبد الرحمن بن علي السقاف بأنه «كان له اعتناء تام بكتب الحقائق لا سيما كتب الشيخ الأكبر محمد بن عربي»<sup>(٣)</sup>، وهو ما يدل على أن كتب ابن عربي كانت تمثل عند طائفة من صوفية حضرموت مرجعاً من

يُعدّ محيي الدين محمد بن علي بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) من أكثر الشخصيات تأثيراً في تاريخ التصوف الإسلامي، كما أنه من أكثرها إثارة للخلاف بين المتصوفة أنفسهم؛ فقد انقسمت المواقف منه بين من عظمه وعدّه إماماً في المعرفة والولاية، وبين من اشتد إنكاره على بعض أرائه وعباراته، ولا سيما ما تضمنته بعض مؤلفاته من مصطلحات وإشارات عدّت من المشكلات العقديّة.

وتعدّ حضرموت من البيئات التي ازدهر فيها التصوف، وامتد أثره إلى كثير من أقطار العالم الإسلامي، ولذلك فإن دراسة موقف صوفيّتها من ابن عربي تكشف جانباً مهماً من طبيعة المدرسة الصوفية الحضرمية، ومدى تأثيرها بالتراث الفلسفي.

ومن خلال استقراء مصادرهم يتبين أن موقفهم لم يكن موقفاً واحداً، وإنما اتسم بقدرٍ من التركيب؛ إذ جمعوا بين تعظيم شخص ابن عربي والإقرار بعلو منزلته في الولاية والعرفان، وبين التحذير من مطالعة كتبه لعامة الناس والمبتدئين، خشية الوقوع في سوء الفهم أو ادّعاء المقامات التي لم يبلغوها.

١- النور السافر عن أخبار القرن العاشر، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله الغيزوس، دار الكتب العلمية، ص ٣١١.

٢- العقود العسجدية في نشر مناقب بعض أفراد الأسرة الجنيدية، عبد القادر بن عبد الرحمن بن عمر الجنيد، ص ٢٤٠.

٣- كنز البراهين الكسبية والأسرار الوهيبة الغيبية لسادات مشايخ الطريقة العلوية الحسينية والشيعية، شيخ بن محمد الجفري، تريم للدراسات والنشر، ص ٦٨.

مراجع المعرفة الصوفية، وأن الاشتغال بها كان يعد من خصائص أهل التحقيق عند هذا الفريق.

غير أن هذا التعظيم لم يكن يعني فتح الباب أمام الجميع لقراءة مؤلفات ابن عربي، بل إن الناظر في المصادر الحضرمية يجد اتجاهًا واضحًا في التحذير من مطالعة كتبه، ولا سيما الفتوحات المكية وفصوص الحكم.

يقول أبو بكر العدني: «ما قط انتهرني والدي إلا مرة لما رأى الفتوحات المكية لابن عربي معي نهري نهره قوية»<sup>(٤)</sup>، في مشهد يكشف مقدار الاحتياط الذي كان يبديه بعض صوفية حضرموت تجاه هذه المؤلفات.

كما سئل عبد الله بن محسن العطاس عن كتب ابن عربي فقال: «لا تفيد إلا من كان سائرًا في تلك الطريق التي يصفها الشيخ ويتكلم عليها، وأما من ليس في تلك الطريق فلا تفيده شيئًا»<sup>(٥)</sup>.

والحقيقة أن هذا النهي عن مطالعة كتب ابن عربي ليس ناشئًا عن اتهام ابن عربي في دينه أو القدر في منزلته، وإنما علوه بأن كتبه من دقائق العلوم الذوقية التي لا يحسن فهمها إلا من رسخت قدمه في الشريعة، واستكمل آداب السلوك، وتلقى تلك المعارف عن شيخ محقق. ولهذا قال صاحب كنز البراهين الكسبية في ترجمة عبد الله بن أبي بكر السقاف: «ينهى أصحابه عن مطالعة الفتوحات المكية والفصوص ويأمرهم بحسن الظن في الشيخ محيي الدين ابن عربي واعتقاد أنه من أكابر الأولياء العارفين، وما ذاك إلا لعلوها عن فهم العموم وغموض معانيها عن كثير من الفهم بخلاف كتب حجة الإسلام فإنها تصل إلى فهم معانيها عموم الأفهام، ويشترك في الوصول إلى العلم بها الخاص والعام»<sup>(٦)</sup> فهذه العبارة ترسم المنهج الذي استقر عليه كثير من صوفية حضرموت؛ إذ جمعوا بين أمرين متلازمين: تعظيم ابن عربي، ومنع عامة الناس من الخوض في كتبه.

ويؤكد هذا المعنى أيضًا ما جاء في عقد اليواقيت الجوهريّة، إذ نصّ مؤلفه على أن «كتب الشيخ محمد بن عربي والشيخ عبد الكريم الكيلاني وبعض منظوم الشيخ عمر بن الفارض وأضرابهم فكان الأئمة المقتدى بهم يحذرون منها مخافة الافتتان بها لا سيما من لم يبلغ مقام ذوق الحقائق

العرفانية فيفهم منها خلاف ما وضع له حقيقة اللفظ»<sup>(٧)</sup>، ثم أتبع ذلك بقاعدة عامة في تفسير عبارات الصوفية فقال: «وللقوم الصوفية، رضي الله عنهم، اصطلاحات توسعوا بها في طريقهم الخاصة أشاروا بها إلى أمور وأحوال حققوها علمًا وعملاً وذوقًا كما حكي عنهم، وفيه غموض لا تبلغه أفهام القاصرين كبعض ما ينقل عن ابن عربي وابن الفارض رضي الله عنهما وأمثاله، فينبغي عدم توجه القصد إلى فهمه ومعرفة حقيقته مع اقتران التسليم لأهله إلا أن يكون بمطالعة على شيخ عارف ذائق رسخت أقدامه في علوم الشريعة وما كوشف به من الحقائق»<sup>(٨)</sup>.

وهذه النصوص تدل على أن صوفية حضرموت كانوا ينظرون إلى مؤلفات ابن عربي باعتبارها كتبًا ذات اصطلاح خاص، وأن الخطأ في فهمها هو الذي أوجب الاحتياط منها، لا مجرد وجودها في ذاتها.

ومن هنا نفهم سبب استثناء بعض مؤلفات ابن عربي دون غيرها؛ فقد نقل صاحب عقد اليواقيت أن الإمام عبد الله الحداد استثنى رسالة القدس في مناصحة النفس من بين كتبه، ورأى أنها صالحة للانتفاع، أما بقية مؤلفاته «فلا تصلح إلا لأهلها»<sup>(٩)</sup>. أيضًا ما كتبه الإمام عبد الله بن علوي الحداد إلى بعض أصحابه، إذ قال: «لا تعلق خاطرك بالشيخ ابن عربي وأضرابه، فإن ذلك معجزة، وربما دعا بعض الناس إلى الدعوى بما لا يبلغه، وعليك بالعلوم الغزالية»<sup>(١٠)</sup>.

كما أن هذا الاحتياط لم يكن مقصورًا على مشايخ التصوف منهم، بل وجد صداه عند علماء العقيدة والفقه؛ فقد شبّه العلامة عبد الرحمن بن عبد الله بلفقيه تحريم قراءة كتب ابن عربي لبعض الناس بتحريم بعض العلماء قراءة بعض كتب العقائد على العوام، فقال عند حديثه عن تفاوت الناس في تحمل العلوم: «وقد حرم بعضهم قراءة أم البراهين عقيدة السنوسي على بعض العوام، وهذا وجه تحريم كتب ابن عربي على قوم دون قوم»<sup>(١١)</sup>.

وهذا التشبيه يدل على أن المنع عنده ليس حكمًا مطلقًا، وإنما هو حكم يتغير باختلاف أهلية القارئ واستعداده العلمي.

٧ - عقد اليواقيت الجوهريّة وسط العين الذهبية بذكر طريق السادات العلوية، عيدروس بن عمر بن عيدروس الحبشي، ط ١، ١٣١٧هـ، ٩/١.

٨ - المصدر السابق، ٩/١.

٩ - المصدر السابق، ٤٦/١.

١٠ - المصدر السابق، ٩/١.

١١ - مجموع الأعمال الكاملة لمؤلفات وفتاوى ورسائل الإمام العلامة الحبيب عبد الرحمن بن عبد الله بلفقيه، دار التراث، ط ١، ١٤٣٦هـ، ٦٥/١.

٤ - فيض الكؤوس من أنفاس الحبيب الإمام عبد الباري بن شيخ العيدروس مما كتبه عنه في خلال مجالسه محبه الفقير إلى الله عبد الله بن عوض بن محمد الراقي يا فضل، تريم للدراسات والنشر، ص ١٠٨.

٥ - هذا كلام سيدنا الإمام العارف بالله عبد الله بن محسن بن محمد العطاس، جمعه: عبد الرحمن بن محمد عرفان، مخطوط، ص ١٣.

٦ - كنز البراهين الكسبية، ص ٨٠.

المنتسبين إلى ابن عربي أكثر ممن اهتدى بكثير<sup>(١٤)</sup> ، وهي شهادة ذات دلالة بالغة؛ لأنها صادرة عن أحد المعظمين لابن عربي، لا عن أحد خصومه.

وإذا كانت المؤلفات نفسها قد أصبحت - بحسب اعترافهم - سبباً في ضلال أكثر من انتفع بها، فإن الإشكال لا يقتصر على سوء فهم القراء، بل يمتد إلى طبيعة الخطاب نفسه؛ إذ إن البيان الشرعي الذي جاءت به الرسل إنما يمتاز بالوضوح والهدى، كما قال تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) [الشعراء: ٣٥]، وقال سبحانه: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) [القم: ٣٥].

أما جعل أهم كتب التصوف لا يفهمها إلا أفراد معدودون، ولا تُقرأ إلا تحت إشراف شيخ مخصوص، مع الاعتراف بأنها قد توقع أكثر قرائها في الضلال، فإنه يثير تساؤلاً مشروعاً عن مدى موافقة هذا المنهج لأصل البيان الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية.

ولهذا فإن الاقتصار على تعليل المشكلة بقصور أفهام القراء لا يبدو كافياً من الناحية العلمية؛ لأن الكاتب مسؤول أيضاً عن وضوح عبارته، ولا سيما إذا كان يتناول مسائل تمس العقيدة والتوحيد. وقد قرر علماء أهل السنة والجماعة أن الحق لا يمكن أن يكون سبباً غالباً للضلال، وأن الكلام الذي يكثر بسببه اللبس والاشتباه، ويؤدي إلى اختلاف الناس في أصول الاعتقاد، أولى بالترك والتحذير، لا سيما إذا أغنى الله الأمة عنه ببيان الكتاب والسنة وكلام أئمة الهدى.

ومن هنا فإن الدراسة الاستقرائية لنصوص صوفية حُرموت تكشف عن وجود تلازم واضح بين تعظيمهم لابن عربي وبين شعورهم بخطورة بعض مؤلفاته؛ ولذلك لم يجدوا سبيلاً إلى الجمع بين الأمرين إلا بإغلاق باب القراءة أمام عامة الناس، وقصره على نخبة مخصوصة. غير أن هذا الحل، وإن كان يعبر عن احتياط تربوي، فإنه لا يرفع الإشكال من أساسه، بل يؤكد أن هذه الكتب تشتمل على مضامين وإشارات تحتاج إلى ميزان النقد العلمي والشرعي، وأن عرضها على أصول الاعتقاد المقررة عند أهل السنة والجماعة يظل ضرورة علمية لا غنى عنها، وبهذا المعيار يكون الاحتكام إلى الوحي وفهم السلف هو الأصل الذي تُوزن به جميع الأقوال والأفعال، مهما علت منزلة أصحابها، إذ العصمة إنما هي لكتاب الله تعالى ولسنة رسوله ﷺ، وما عداهما فيقبل منه ويُرد.

غير أن استقراء هذه النصوص يقود إلى ملاحظة علمية ذات أهمية، وهي أن التعظيم الذي أظهره صوفية حُرموت لابن عربي لم يكن مجرد تعظيم لشخصه، بل كان في كثير من الأحيان تعظيماً لمشروعه العرفاني أيضاً؛ إذ لم يقتصر أثره على الثناء المجرد، وإنما ظهر ذلك في النقل عنه، والاستشهاد بأقواله، والعناية بمؤلفاته، وظهور عدد من متصوفيهم الذين تخصصوا في فهمها وشرحها، حتى أصبحت كتب الشيخ الأكبر جزءاً من الموروث المعرفي الذي تداوله عدد من متصوفة حُرموت، وإن ظل هذا التداول محصوراً - في نظرهم -

في طبقة خاصة من أهل الذوق والتحقيق. ومن هنا يمكن القول إن التحذير من مطالعة كتبه لم يمنع من استمرار تأثيره الفكري داخل المدرسة الحُرموتية، بل ربما كان سبباً في قصر هذا التأثير على نخبة مخصوصة، تتوارث فهمه داخل حلقات التربية الصوفية الخاصة.

على أن هذا المنهج الذي تبناه كثير من صوفية حُرموت يثير إشكالاتاً علمية يستحق التأمل والمناقشة؛ إذ إنهم سعوا إلى الجمع بين أمرين: تعظيم ابن عربي والحكم له بالولاية والإمامة في العرفان، والتحذير في الوقت نفسه من قراءة أهم مؤلفاته، بل والتشديد في المنع منها إلا لفئة مخصوصة من أهل الذوق والتحقيق. ولا شك أن هذا الجمع يعكس رغبتهم في المحافظة على مكانة ابن عربي من جهة، وصيانة عامة الناس من آثار كتبه من جهة أخرى، غير أن هذا المسلك يظل بحاجة إلى مراجعة علمية؛ لأن الحكم على المؤلفات لا ينفصل عن الحكم على مضامينها، كما أن كثرة التحذير منها تكشف عن وجود إشكال حقيقي في عباراتها، لا مجرد قصور في أفهام القراء.

فقد تضافرت نصوصهم على أن كتب ابن عربي قد تفضي إلى الافتتان، وأنها لا تصلح إلا لطائفة مخصوصة. وأنها قد تحمل بعض الناس على دعوى المقامات، أو على فهم الألفاظ على غير مرادها، حتى وصفوا عباراتها بأنها من الغموض بحيث تكون «كالجدار القائم»<sup>(١٥)</sup> لا يهتدي إلى معانيها إلا شيخ عارف ذائق.

بل إن الفقيه عمر بن عبد الله بامخرمة صرح بأن كتاب الفصوص وما شاكله «مضرة جداً»<sup>(١٦)</sup>، وأنه «قد ضل بها من

١٢ - عقد البواقيت الجوهري، ٤٧١.

١٣ - خلاصة الخبر عن بعض أعيان القرنين العاشر والحادي عشر، عمر بن علوي بن أبي بكر الكاف، جمع وترتيب: عمر بن حامد الجيلاني، دار المنهاج، ط ١، ١٤٢٣هـ، ص ٤٢٩.

١٤ - المصدر السابق، ص ٤٢٩.

# التَّصَوُّفُ

## ومحيي الدين ابن عربي

يوسف سمرين - القدس الشريف

منهم إلى تكليف مقالات أفلوطين لمقالات فرقته ودمجها في صرحه الفلسفي أو الكلامي أو التَّصَوُّفي، مع إلباسها كساءً من الألفاظ الدِّينية الإسلامية، وإن كانت تحوم حول ما عُرف بوحدة الوجود، في درجات مختلفة تبعاً لمن استقبلها ووظفها في سياقه الداخلي.

وما إن نشر ابن عربي<sup>(١)</sup> (ت ٦٣٨هـ) أفكاره حتى أثار جدلاً واسعاً بين علماء المسلمين، وقد كان انتسب إلى التَّصَوُّف وسمَّاه كثير منهم بالشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، وكانت المقالات الصُّوفية المعظَّمة لمن تعتقد فيهم الولاية والصَّلاح تحدُّ من الحسِّ النقدي عند من تأثر بها<sup>(٢)</sup>، ويظهر هذا في قول جلال الدِّين الدَّواني (ت ٩٠٨هـ) وهو يتحدث عن كلام ابن العربي الحاتمي: «لا يصل إلى كُنه كلامه أساطين العلماء، ونحارير الفضلاء وعجزت أفكارهم عن فهم أسرارهِ قُدس سرِّهِ»<sup>(٣)</sup>، فكلُّما افترضوا أنَّ سطره أسرار عظيمة المقدار، كان حسُّهم النقدي يتقلَّص لصالح تأويل كلامه والتماس المخارج له مع كمال منزلته عندهم، إلا أنَّ عدداً من علماء المسلمين أعملوا حسُّهم النقدي في نصوصه ومنهم أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، فقال عن نفسه: «كنت قديماً ممن يحسن الظن بآبَن عربي ويعظِّمه، لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من (الفتوحات)، و(الكنه)، و(المحكم المربوط)، و(الدُّرة الفاخرة)، و(مطالع النُّجوم) ونحو ذلك، ولم نكن بعدُ أطلعنَّا على حقيقة مقصوده ولم نطالع (الفصوص)<sup>(٤)</sup> ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحقَّ ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا»<sup>(٥)</sup>.

لقد اعتمد ابن عربي على تقسيم المعرفة تبعاً لطبقات، مما صعب على القارئ له معرفة حقيقة كلامه وفهم مقصده، وهذا التَّقسيم إلى مراتب ما بين عامَّة وخاصَّة، على اعتبار أنَّ

«ربما خلوت بنفسي، وخلعتُ بدني جانباً وصرتُ كأني جوهر فرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العِلْم، والعالم، والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والصَّياء ما أبقي له متعجباً بهتاً، فأعلم أنَّي جزء من أجزاء العالم الشَّريف الفاضل الإلهي»<sup>(٦)</sup>.

ليس هذا النَّص لمتصوِّف نشأ في تاريخ الإسلام، بل هو من تراثٍ ترجم باكراً إلى الثقافة العربية على أنه نصٌّ لأرسطو، وهو كتاب (أثولوجيا) أو: (القول في الرُّبوبية)، ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصي<sup>(٧)</sup>، وأخطأ في نسبته إلى أرسطو، فهو منتزع من كتاب (تاسوعات) أفلوطين (ت ٢٧٠م)<sup>(٨)</sup>، وبهذا وأمثاله نسبت أفكار لأفلوطين ومدرسته المسماة بالأفلاطونية المحدثة إلى أرسطو، ونالت عناية كبيرة تبعاً لشهرة أرسطو<sup>(٩)</sup>، رغم أنَّ أفلوطين «لم يعرفه العرب بالاسم الصَّريح»<sup>(١٠)</sup>، إلا أنَّ «أثره في الفكر الإسلامي عامَّة لا يقلُّ أبداً عن أثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه»<sup>(١١)</sup>، سيَّما في الشَّق التَّصَوُّفي والغنوصي.

فقد كان تأثير أفلوطين كبيراً عند مختلف من اشتغلوا بالكلام والفلسفة والتَّصَوُّف، ويمكن تتبع آثاره في (رسائل إخوان الصِّفا)، وكتب الإسماعيلية، والفارابي (ت ٣٣٩هـ) مثل كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين)<sup>(١٢)</sup>، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) الذي له شرح على كتاب (أثولوجيا)<sup>(١٣)</sup>، وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، الذي اعتمد على كتب ابن سينا في معرفته بالفلسفة<sup>(١٤)</sup>، وابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) وغيرهم، وكان هؤلاء يعتمد بعضهم على نقل بعض، وسعى كثير

١ - أفلوطين عند العرب، نصوص حقَّقها وقَدَّم لها: عبد الرَّحْمَن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٢.

٢ - نظرية المعرفة عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، ط ٢، ص ٧.

٣ - أفلوطين عند العرب، ص ٤.

٤ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حقَّقها وقَدَّم لها: عبد الرَّحْمَن بدوي، وكالة المطبوعات، ط ٢، ص ١.

٥ - أفلوطين عند العرب، ص ١.

٦ - المصدر السابق، ص ٢.

٧ - انظر: مقدمة البير نصري نادر لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، لأبي نصر الفارابي، دار المشرق، ط ٢، ص ٦٣.

٨ - طبع بتحقيق عبد الرَّحْمَن بدوي، بعنوان: شرح كتاب الأثولوجيا والنُّفس لأرسطو، دار بيبلون، باريس.

٩ - انظر: تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٨، ص ٧٧.

١٠ - حرص أكثر المتأخرين على تسميته بآبَن عربي للتمييز بينه وبين ابن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ) وهو أُمَرُ

اصطلاحي، رغم أنَّه يتحدَّ معه في اسمه، فهو ابن العربي الحاتمي.

١١ - يراجع في ذلك مقالة العدد السابق: المتصوِّفة والعلم.

١٢ - إيمان فرعون لجلال الدين الدَّواني، والرد عليه لعلبي بن سلطان بن محمد القاري، حققه: ابن الخطيب، المطبعة

المصرية ومكتبتها، ط ١، ص ٢٣.

١٣ - المقصود كتابه: فصوص الحكم.

١٤ - مجموع الفتاوى، ٤٦٤/٢.

في الذين أسراراً وأنها لا تُكشف لغير الخواص، وكلّ منهم يخاطب بلسان يناسب حاله ومستواه من المعرفة المدّعاة. هو ما نصّ عليه أفلوطين نفسه في كتابه (التأسوعات) <sup>(١٥)</sup>، وفي شقّ الخاصّة كان ابن عربي يتحدّث بلسان وحدة الوجود، حتى لا يعود للتفريق بين الله والمخلوقات من معنى أو أثر، وفي ذلك يقول:

**ألا كلّ قول في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه** <sup>(١٦)</sup>

وهكذا يضحى كلّ الكلام لخلقه كلامه هو، دون تفريق بين فعل الله ومفعوله، ما بين صفة الله، وبين المخلوقات البائنة عنه، وينقّض ابن تيمية على هذا الموضع فيقول: «يقتضي أن يكون كلّ كلام خلقه الله كلامه، فيكون إنطاقه لما أنطقه من المخلوقات كلاماً له، ومن عرف أنّ الله خالق كلّ شيء لزمه أن يجعل كلّ كلام في الوجود كلامه، كما فعل ذلك حلولية الجهمية كابن عربي وغيره» <sup>(١٧)</sup>، وذلك تبعاً لعدم التفريق بين فعل الله ومفعوله، ويكرّر ابن العربي الحاتمي كلامه في عدّة مواضع، فيقول:

**«فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»**

**فما نظرت عيني إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه** <sup>(١٨)</sup>  
دار ابن عربي حول وحدة الوجود كخلاصة مركزية لمذهبه، فقد «كانت القضية الكبرى التي تعبّر عن مذهب، وحولها تدور كلها فلسفته الصّوفية هي أنّ الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكررة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات» <sup>(١٩)</sup>، يقول ابن عربي: «فالعليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً» <sup>(٢٠)</sup>.

ومرّد ذلك خلطه ما في الأذهان بما في الأعيان، فيدعي أنّ الأمور الكلّية وهي التي لا تكون إلا ذهنيّة لها الحكم والأثر في المعيّنات الخارجية، بل كلّ وجود عيني إنما هو عنده عين الكلّي باطناً، فيقول: «اعلم أنّ الأمور الكلّية وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شكّ في الذّهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني، بل هو عينها، لا غيرها، أعني أعيان الموجودات العينية» <sup>(٢١)</sup>، ويقول: «الأمر الخالق المخلوق،

والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة» <sup>(٢٢)</sup>.

لقد تقاطعت فلسفته مع قبول الأمر الواقع كما هو، بحلوه ومرّه، فنشر كثيرون فلسفته اتساقاً مع الأفكار الليبرالية الغربية، في توظيفها سياسياً أو أنّها تدعو للحبّ، وما لهذا من أثر على القبول بالآخر، وهو القائل:

**«لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان**

**وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن»** <sup>(٢٣)</sup>

فكانت فلسفته تقدّم مادّة يمكن استثمارها بما يحقّق الهدف المراد لمن ينهل من معينها، وهي عابرة للمذاهب في كثير من تفاصيلها، حتى إنّ الخميني (ت ١٩٨٩م) نفسه استثمارها وتأثر بها، وكان جانب الاستثمار فيها تلك الهالة التي تعطيه مكانة كبرى بين أتباعه على أنّه من العارفين، وتعطي قراراته شيئاً يشبه ما لكلمة الرّب من احترام وتقدير بين المؤمنين بها، ولذا جعل الدّعوة إلى ابن عربي دعوة إلى التّوحيد، وعدّه من العظماء، والعارفين، هذا وهو النّافر عن كبار الصّحابة كأبي بكر وعمر وعثمان، فقال الخميني:

«كتب العارفين ولا سيما محيي الدين بن عربي، فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبائركم من الأذكياء الذين لهم باع طويل في أمثال هذه المباحث وترسلوهم إلى (قم) ليتعرفوا بالتوكل على الله، وبعد عدة سنين على العمق الحساس والدّقيق غاية الدّقة لمنازل المعرفة، ومحال بدون هذا السّفر الوصول إلى هذه المعرفة» <sup>(٢٤)</sup>.

لقد كانت وما زالت أفكار ابن عربي التي تتقاطع مع أفلوطين تشكّل تركة كبيرة تضغط على التّصوف، فتدفعه لترديد ما كان عليه أفلوطين قبله بقرون، لكنها أضافت إليها تأويلاً واستدلالات، أو قل تحريفاً لمعاني النّصوص الدّينية الإسلامية المستعملة في الانتصار للنّسق المستقلّ عن دلالتها الأصلية، ولم يسلم كثير من الصّوفية ولا الأشعرية بما كان عليه ابن عربي، فتعددت الانتقادات عليه من مختلف المدارس، فلم يكن نقد مقالاته حكراً على ابن تيمية ومدرسته كما حاول بعض أنصاره تصوير ذلك، وإن كانت العديد من أفكار ابن عربي قد كشفت اللوازم الباطلة التي قد تصل إليها بعض الإطلاقات الصّوفية حيث انساق معها، وسعى إلى إقامة صرح متسق مغلف بنسق ديني تأويلي لتسويغها.

٢٢ - المصدر السابق، ص ٧٨، باختصار.

٢٣ - ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي، المطبعة الأنسية، بيروت، ص ٣٩.

٢٤ - دعوة إلى التّوحيد، رسالة الخميني إلى ميخائيل غورياتشوف، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الخميني، ط ٣، ص ١٧.

١٥ - تأسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جبرار جهامي، سميج دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ص ٧٠٠.

١٦ - الفتوحات المكية، ابن عربي، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ٢٠٧٧.

١٧ - درة تعارض العقل والنقل، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ط ٢، ٢٦٧/٧.

١٨ - الفتوحات المكية، ابن عربي، ١٣٣/٤.

١٩ - من كلام أبو العلا عفيفي في تقديمه لفصوص الحكم، دار الناشر العربي، ٢٤/١.

٢٠ - فصوص الحكم، ٧/٨.

٢١ - المصدر السابق، ٥/٨.

# ذمُّ أئمة المذاهب لابن عربي

شريف طه - مصر

وحق على كل من سمع ذلك إنكاره، ويجب محو ذلك وما كان مثله وقريبا منه، من هذا الكتاب، ولا يترك بحيث يطلع عليه، فإن في ذلك ضرا عظيمًا، على من لم يستحكم الإيمان في قلبه، وربما كان في الكتاب تمويهات وعبارات مزخرفة، وإشارات إلى ذلك، لا يعرفه كل أحد، فيعظم الضرر، وكل هذه التمويهات ضلالات وزندقة».

**جواب خطيب القلعة الشيخ شمس الدين محمد بن يوسف الجزري<sup>(١)</sup> الشافعي** (ت ٧١١هـ): «الحمد لله. قوله: فإن آدم عليه السلام، إنما سمي إنسانًا، تشبيهه وكذب باطل. وحكمه بصحة عبادة قوم نوح للأصنام كفر، لا يقر قائله عليه. وقوله: إن الحق المنزه: هو الخلق المشبه، كلام باطل متناقض وهو كفر.

... وأما من يصدقه فيما قاله، لعلمه بما قال، فحكمه حكمه من التضليل والتكفير إن كان عالما، فإن كان ممن لا علم له، فإن قال ذلك جهلا عُرف بحقيقة ذلك، ويجب تعليمه وردعه عنه مهما أمكن، وإنكاره الوعيد في حق سائر العبيد، كذب وردّ لإجماع المسلمين، وإنجاز من الله عزوجل للعقوبة، فقد دلت الشريعة دلالة ناطقة، أن لا بد من عذاب طائفة من عصاة المؤمنين، ومنكر ذلك يكفر»<sup>(٢)</sup>.

**جواب نور الدين البكري الشافعي الصوفي الأشعري<sup>(٣)</sup>** (ت ٧٢٤هـ): «... وأما تصنيف تذكر فيه هذه الأقوال المتقدمة في الاستفتاء، ويكون المراد بها ظاهرها، فصاحبها ألعن وأقبح من أن يتأول له ذلك، بل هو كاذب فاجر، كافر في القول والاعتقاد، ظاهرا وباطنا، وإن كان قائلها لم يرد ظاهرها، فهو كافر بقوله، ضال بجهله، ولا يعذر في تأويله لتلك الألفاظ، إلا أن يكون جاهلا بالأحكام جهلا تاما عاما، ولم يعذر في جهله بمعصيته لعدم مراجعته العلماء، والتصانيف على الوجه الواجب من المعرفة في حق من يخوض من أمر الرسل ومتبعيهم، أعني معرفة الأدب في التعبيرات، على أن في هذه الألفاظ ما يتعذر أو يتعسر تأويلها كلها كذلك».

**جواب الشيخ شرف الدين عيسى الزواوي المالكي** (ت ٧٤٣هـ) قاضي قضاة المالكية:

«الحمد لله وحده. أما هذا التصنيف الذي هو ضد لما أنزله

يحاول بعض أتباع محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) تصوير النزاع حوله، باعتباره نزاعًا محصورًا مع السلفية، فيتوهم من لا يعلم أن السلفية المعاصرة هي التي انفردت بالتحذير من ابن عربي، وأنه ليس لهم سلف في ذلك إلا شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله.

لكن سيفاجأ القارئ أن فقهاء المذاهب الأربعة، وأئمة الأشاعرة، بل وكبار الصوفية، كانوا دامين لطريقته، ومحذرين منها غاية التحذير، وقد أوصل بعض الباحثين عدد العلماء القادحين في ابن عربي إلى نحو ستمائة عالم من المذاهب الأربعة والصوفية والأشعرية والماتريدية والقضاة والمفتين.

## فتاوى رسمية لفقهاء وقضاة المذاهب الأربعة:

في عام (٧١١هـ) وبعد انتشار كتاب الفصوص لابن عربي، وما أحدثه من فتنه كبيرة، وجّه بعض العلماء<sup>(٤)</sup> سؤالًا للسادة العلماء عن كتاب الفصوص، وما فيه، ونصّ السؤال كما أورده تقي الدين الفاسي المالكي (ت ٨٣٢هـ) في كتابه العقد الثمين<sup>(٥)</sup>: «ما يقول السادة أئمة الدين وهداة المسلمين في كتاب بين أظهر الناس، زعم مصنفه أنه وضعه وأخرجه للناس، بإذن النبي ﷺ، في منام زعم أنه رآه، وأكثر كتابه ضد لما أنزل الله من كتبه المنزلة، وعكس وضد لما قاله أنبياءه...»<sup>(٦)</sup>.

**فأجاب القاضي بدر الدين بن جماعة** (ت ٧٣٣هـ) قاضي قضاة الشافعية وشيخ الصوفية البيانية بحماة وتولى مشيخة دار الصوفية (خانقاه سعيد السعداء) في مصر: «هذه الفصول المذكورة، وما أشبهها من هذا الباب بدعة وضلالة ومنكر وجهالة، لا يصغي إليها ولا يعرج عليها ذو دين، ثم قال: وحاشا رسول الله ﷺ، يأذن في المنام بما يخالف ويعاند الإسلام، بل ذلك من وسواس الشيطان ومحنته، وتلاعبه برأيه وفتنته».

**جواب القاضي سعد الدين الحارثي** (ت ٧١١هـ)، قاضي الحنابلة بالقاهرة: «الحمد لله، ما ذكر من الكلام المنسوب إلى الكتاب المذكور، يتضمن الكفر، ومن صدق به، فقد تضمن تصديقه بما هو كفر، يجب في ذلك الرجوع عنه والتلفظ بالشهادتين عنده،

٤- وهو غير ابن الجزري المعروف، فهذا متوفى في (٨٣٣هـ).

٥- العقد الثمين، ٢/٢٨٤.

٦- صاحب الكتاب الذي رد عليه شيخ الإسلام في كتابه (الاستغاثة).

١ - وهو سيف الدين عبد اللطيف بن بلبان السعودي الشافعي الصوفي (ت ٧٣٦هـ).

٢ - وورد أيضا في (كشف الغطاء) للحسين الأهدل (ت ٨٥٥هـ) و(القول المنبئ) للسخاوي (ت ٩٠٢هـ).

٣ - العقد الثمين، ٢٧٨/٢.

عز وجل في كتبه المنزلة، وضد أقوال الأنبياء المرسله، فهو افتراء على الله، وافتراء على رسوله ﷺ. ثم قال: وما تضمنه هذا التصنيف، من الهذيان والكفر والبهتان، فكله تلبيس وضلال وتحريف وتبديل، ومن صدق بذلك أو اعتقد صحته، كان كافرا ملحدا صادًا عن سبيل الله تعالى، مخالفًا لملة رسول الله ﷺ، ملحدًا في آيات الله، مبدلًا لكلمات الله، فإن أظهر ذلك وناظر عليه، كان كافرا يستتاب، فإن تاب وإلا قتل وعجل الله بروحه إلى الهاوية والنار الحامية...»<sup>(٧)</sup>.

### تكرار السؤال مرة أخرى واتفاق المفتين على كفر مقالة ابن عربي:

**قال التقي الفاسي رحمه الله:** «وجرى نحو من هذا السؤال، في آخر القرن الثامن، في دولة الملك الظاهر بقرقوق صاحب الديار المصرية والشامية. وأجاب عليه جماعة من العلماء المعترين من أرباب المذاهب، بأن الكلام المسؤول عنه كفر، إلى غير ذلك مما تضمنه جوابهم، وأسماء جميعهم لا تحضرني الآن، ولكن منهم **مولانا شيخ الإسلام سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير البلقيني الشافعي**، أحد المجتهدين في مذهبه، ومن طبق ذكره الأرض علما، وقد سمعت صاحبنا **الحافظ الحجة القاضي شهاب الدين أبا الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي**، وهو الآن المشار إليه بالتقدم في علم الحديث، أمتع الله بحياته، يقول: إنه ذكر لمولانا شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني، شيئا من كلام ابن عربي المشكل، وسأله عن ابن عربي، فقال له شيخنا البلقيني: هو كافر.

وقد سئل عنه وعن شيء من كلامه، **شيخنا العلامة أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي**، عالم أفريقية بالمغرب، فقال ما معناه: من نسب إليه هذا الكلام، لا يشك مسلم منصف في فسقه وضلاله وزندقته..

وسئل عنه شيخنا الإمام البار، قاضي الجماعة بالديار المصرية، **أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، المعروف بابن خلدون الحضرمي المالكي**، فذكر في جوابه أشياء من حال ابن عربي وأشباهه، ونذكر شيئا من ذلك لما فيه من الفوائد...»<sup>(٨)</sup>. فهذه أجوبة الفقهاء والقضاة في أول محاكمة لكتاب الفصوص، وكلهم من المذاهب الأربعة، والأشعرية، والصوفية، ومع ذلك اجتمعت كلمتهم على كفر مقولة ابن عربي والتحذير من كتبه.

### شهادة مهمة للعز بن عبد السلام:

سلطان العلماء العز بن عبد السلام الفقيه الشافعي

الأشعري (ت ٦٦٠هـ): فقد سأله قاضي القضاة الشافعي **العلامة تقي الدين ابن دقيق العيد** (ت ٧٠٢هـ) عن ابن عربي، فقال: «شيخ سوء كذاب، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجا»<sup>(٩)</sup>.

وهذه شهادة مهمة؛ لمنزلة قائلها أولا، ولكونه معاصرا له ثانيا، ولكونها كانت بعد وفاة ابن عربي، فإن ابن دقيق العيد التقى ابن عبد السلام في مصر، بعد رحيله عن الشام بعد موت ابن عربي فيها، فلا مجال للقول بأنه غير رأيه في ابن عربي، أو شهد له بالقطبية كما يردد بعض أنصار ابن عربي؛ معتمدين على رواية مجهولة بأنه قال لخادمه: هذا هو القطب!

فلو صحت هذه الرواية، لكانت شهادة ابن دقيق العيد ونقله عنه أوثق؛ لما قدمنا، ولجلالة من نقلوا عنه ذلك.

### مصنفات في التحذير من ابن عربي:

\* **الشيخ القدوة العارف عماد الدين الواسطي** (ت ٧١١هـ) وله ثلاث كرايس: «البيان المفيد في الفرق بين الإلحاد والتوحيد»، و«لوامع الاسترشاد في الفرق بين التوحيد والإلحاد»، و«أشعة النصوص في هتك أستار الفصوص».

\* **برهان الدين البقاعي** (ت ٨٨٥هـ) وكتابه المشهور «تنبيه الغبي لتكفير ابن عربي»، والبقاعي فقيه شافعي صوفي، وحشد في كتابه أقوال أئمة المذاهب على إكفار مقوله ابن عربي وابن الفارض، ومنهم:

- **الحافظ المحدث الشافعي زين الدين العراقي** (ت ٨٠٦هـ) وابنه ولي الدين العراقي أبو زرة (ت ٨٢٦هـ).

- **أبو حيان الأندلسي صاحب البحر المحيط** (ت ٧٥٤هـ)، وقد وصفهم بالملاحدة وقال: «وقد أولع جهلة ممن ينتمي إلى التصوف بتعظيم هؤلاء، وادعائهم أنهم صفوة الله».

- ومنهم **العلامة نجم الدين محمد بن عقيل البالسي الشافعي** (ت ٧٢٩هـ)، ولي قضاء مصر وكان فقيها شافعيًا، فقال: «من صدق هذه المقالة الباطلة أو رضيها، كان كافرا بالله تعالى يراق دمه، ولا تنفعه التوبة عند مالك وبعض أصحاب الشافعي».

- ومنهم **علاء الدين السمناني الشافعي الصوفي** (ت ٧٣٦هـ) وهو أحد كبار الصوفية، قال عنه الذهبي: «كان إماما ربانيا خاشعا كثير التلاوة، له وقع في النفوس، وكان يحط على محيي الدين الطائي ابن عربي وعلى كتبه ويكفره، ويغضب لله تعالى»<sup>(١٠)</sup>، وقال عنه الحافظ ابن حجر: «كان يحط على ابن عربي ويكفره»<sup>(١١)</sup>.

- ومنهم نادرة زمانه **العلامة أبو أمانة محمد بن علي بن**

٩ - العقد الثمين، ٢٨٨/٢، ونقلها ابن الجزري الحافظ المقرئ بسنده عن ابن دقيق عن العز.

١٠ - ذيل تاريخ الإسلام، ص ٤٠٨.

١١ - الدرر الكامنة، ٢٥١/١.

٧ - هذه الأجوبة كلها من العقد الثمين للتقي الفاسي، ٢٨٠/٢ وما بعدها.

٨ - المصدر السابق، ٢٨٧/٢.

**النقاش المصري الشافعي** (ت ٧٦٣هـ) في تفسيره، وأجاد جدا في تقرير مذهبهم، وبيان عواره، ووصفهم بالإلحاد.

- **شمس الدين السخاوي** (ت ٩٠٢هـ) كتابه (القول المنبئ عن ترجمة ابن العربي)<sup>(١٢)</sup>.

حشد فيه أقوال من أكفروا مقالة ابن عربي وحذروا منها، وبلغوا (١٣٨) عالما من فقهاء المذاهب الأربعة، والصوفية، والمحدثين، ومن علماء القرن السابع والثامن والتاسع.

- **الملا علي قاري الحنفي** (ت ١٠١٤هـ) وله كتاب (الرد على القائلين بوحدة الوجود) ونقل فيه عن جملة من العلماء الذين أكفروا مقالة ابن عربي وذهموا ذما شديدا؛ ومن ذلك قوله: «وَقَالَ الْجَزْزِي وَبِالْجُمْلَةِ فَأَلْزَمَ أَقُولُهُ وَأَعْتَقَدُهُ وَسَمِعْتُ مِنْ أَثِقَ بِهِ مِنْ شَيْوْخِي الَّذِينَ هُمْ حُجَّةٌ بَيْنِي وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ إِنْ صَحَّ هَذَا الْكَلَامُ الَّذِي فِي كِتَابِهِ مِمَّا يُخَالِفُ الشَّرْعَ الْمَطْهُرَ وَقَالَ هُوَ فِي عَقْلِهِ وَمَاتَ وَهُوَ مُعْتَقِدٌ ظَاهِرُهُ فَهُوَ أَنْجَسُ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فَإِنَّهُمْ لَا يَسْتَحِلُّونَ أَنْ يَقُولُوا ذَلِكَ»<sup>(١٣)</sup>.

- **الفقيه الشافعي الصوفي اليمني عبد الله بن عمر بامخرمة** (ت ٩٧٢هـ) المعروف بالشافعي الصغير، وله مصنف في الرد على هذه الطائفة سماه (الفتاوى العدنية في تكفير طائفة الوحدة والإلحاد)؛ قال في ختامه: «ولما عرفوا أنهم ساعون في هدم الشريعة، ورد ما جاء به محمد والأنبياء قبله عليهم الصلاة والسلام، علموا أنهم لا يسلمون من قيام ملوك الإسلام عليهم وإنكار علماء الأنام وفتواهم بسفك دمائهم، وتطهير الأرض من جثثهم، فتستروا بالإسلام، واتسموا بالتصوف، وأظهروا التنسك والعبادة والتقشف والزهادة... ودسوا تلك العقائد الكفرية بين العوام والطغام».

وقال تعقيبا على إنكار الشيخ زكريا الانصاري (ت ٩٢٦هـ) على ابن المقرئ الشافعي اليمني (ت ٨٣٩هـ) وتكفيره لمن لم يكفر طائفة ابن عربي، وقول الشيخ زكريا: «والحق أنهم مسلمون أخيار، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية» فقال الشيخ بامخرمة: «ذلك دليل على أنه -رحمه الله- لم يقف على كلامه، ولا عرف ما فيه، وسمع بزهادته وعبادته، فحمله حسن الظن على اعتقاده والذب عنه. ولعمري إنها غلطة منه لا يقال عثارها، وهفوة أحرق الدين شرارها»<sup>(١٤)</sup>.

**الحافظ ابن حجر يباهل على ضلال ابن عربي:**

حكى ذلك الحافظ رحمه الله: أنه أراد أن يشي به رجل متعصب لابن عربي عند السلطان بأنه يقع في الصالحين، فدعاه الحافظ

للمباهلة، قال: فتباهلت أنا وهو، فقلت له: قل: اللهم إن كان ابن عربي على ضلال، فالعني بلعنتك، فقال له: اللهم إن كان ابن عربي على هدى فالعني بلعنتك وافترقنا، ولم يمر عليه سنة حتى لدغته حية ومات»<sup>(١٥)</sup>.

**رجوع السيوطي عن مدح ابن عربي وإقراره بفساد حاله:**

ومن المعلوم أن السيوطي كتب كتابا في تبرئة ابن عربي، رد فيه على البقاعي، وخلص إلى القول بولايته، وتحريم قراءة كتبه. إلا أنه في كتابه (التحبير) قال عن ابن عربي وهو يحذر من طريقته في التفسير: «المبتدع الذي ينسب إليه كتاب الفصوص، الذي هو كفر كله»<sup>(١٦)</sup>. فيظهر أن هذا كان بعد الوقوف على حقيقة كلامه، أو تبين حاله.

وممن قال ذلك، **مفتي الخلافة العثمانية، العلامة الأماسي الصوفي** (ت ١٢٣٢هـ) فقال معددا جملة من كفروا ابن عربي: «وسعدى جلبي، وإبراهيم البقاعي، وإبراهيم الحلبي، والتحق بهم السيوطي بعد ما تنبه».

وقال فيه أيضا: «وكنيت إلى هذه السنة، سنة عشرين ومائتين وألف، وقد بلغ عمري إلى ثلاث وأربعين سنة، أحسن ظني بتلك الطائفة بسبب جهلي بما في كتبهم، كما وقع لسيد السيوطي وغيره، فهداني الله تعالى بلطفه إلى العلم بمذهبهم»<sup>(١٧)</sup>.

**العلامة المصلح الإمام البركوي الحنفي الماتريدي الصوفي صاحب الطريقة المحمدية:** وقد وصف ابن عربي بأنه من القرامطة الإسماعيلية الباطنية الملحدين<sup>(١٨)</sup>.

**مشايخ الأزهر يقدحون في ابن عربي:**

من الأحداث الطريفة، أنه في عام ١٩٨٧م شهد البرلمان المصري، مطالبة بحظر نشر كتب ابن عربي، ورفع الأمر لمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر؛ لأخذ رأيه، فجاء رأيه بالحث على منع نشر كتبه؛ لما فيها من انحرافات ومخالفات. والعجيب أن يدعي البعض متهورا بالإجماع على ولايته! وها قد رأيت المئات من العلماء من الفقهاء والصوفية والمتكلمين، يقولون بكفر مقالته، وزندقته وباطنيته، فكيف يزعم مع ذلك ولايته، فضلا عن الاتفاق على ذلك؟!

١٥- تنبيه الغبي، ص ١٥٠.

١٦- التحبير في علوم التفسير، ص ٤٠٥.

١٧- مخطوط بعنوان «المشايخ الطيبين وشأن الأولياء المهذبين».

١٨- كتابه «دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين».

١٢- مخطوط برلين ومصور ومنشور على الشبكة.

١٣- الرد على القائلين بوحدة الوجود، ص ٣٥.

١٤- الفتاوى العدنية، ص ١٣.

# الصراع الكلامي مع التصوف الفلسفي: موقف الأشاعرة من ابن عربي بين الإجماع التاريخي وتحولات التأويل

علاء إسماعيل - مصر

تابعًا مكتسبًا من الخصوم، مما دفع المتكلمين إلى الرد بحدّة، ليس فقط دفاعًا عن مذهبهم، بل لحماية النص القرآني من الذوبان في تأويلات باطنية ترى في الوجود وحدة مطلقة. من هنا، ينطلق هذا المقال لرصد موقف المتكلمين الأصولي من هذه المدرسة، متتبّعًا خطوط التماس العقديّة، وكاشفًا عن الإجماع التاريخي الذي ساد حتى القرن التاسع الهجري قبل أن تنبثق تيارات المدافعين.

**أولاً: البناء الإبستمولوجي للأشاعرة وموقفهم من مصادر المعرفة**

لفهم سبب شدة وطأة الهجوم الأشعري على ابن عربي، ينبغي أولاً استحضار المنظومة المعرفية التي قام عليها علم الكلام الأشعري. فالمتكلم الأشعري يؤمن بأن العقل والنقل هما مصدر المعرفة الدينية، لكنه يمنح العقل دورًا تمهيدياً في إثبات وجود الله وصفاته، ثم يخضعه للنقل في التفاصيل الخبرية. والأهم أن الأشاعرة أسسوا لنظرية «الكسب» التي تحفظ لله الفعل وللإنسان الاختيار، ولذلك، كان أي قول يقرب الذات الإلهية إلى المخلوقات أو يذيبها في الوجود المادي يُعتبر نقضاً لأصول التوحيد. في المقابل، كان الصوفية الفلسفية، وعلى رأسهم ابن عربي، يعتمدون على «الفتح الإلهي» و«المشاهدة القلبية» كمصدر أعلى من العقل، ويقررون أن المعرفة اليقينية لا

يمثل الصراع بين علماء الكلام (الأشاعرة خاصة) والتصوف الفلسفي واحداً من أعقد المسارات الفكرية في التراث الإسلامي، حيث تداخلت فيه القضايا الإبستمولوجية مع المحاكمات العقديّة، وتلاقحت نصوص الشرع بمناهج الفلسفة. وإذا كان الجدل الكلامي قد نشأ في الأساس للدفاع عن العقيدة ضد الزنادقة والملاحدة، فإنه وجد في مدرسة «وحدة الوجود» التي يمثلها ابن عربي وابن سبعين خصماً من نوع خاص؛ ليس لأنه يخالف الظاهر فقط، بل لأنه يؤسس لمنطق معرفي بديل يجعل «الكشف» و«الذوق» معياراً للحقيقة، متجاوزاً بهما قواعد العقل والجدل التي أرساها المتكلمون.

وقد عبّر ابن سبعين عن هذا العداء الصريح لمنهج الأشاعرة حين قال في كتابه «بد العارف»: «والأشعري كثير الكلام قليل المعاني لا يصلح أن يُنظر لمذهبه، ولا يلتفت إليه بوجه، إذ هو مكتسب من مذهب المخالف له على غير وجهه، فلا تعول عليه يا أخي ولا تنظر إليه إلا بالازدراء فإنه بدعة»<sup>١</sup>. هذا النص ليس مجرد نقد عابر، بل هو إعلان حرب معرفية، حيث يُسقط ابن سبعين قيمة علم الكلام برمته، ويجعله

١ - بد العارف، ابن سبعين، ص ١٢٢.

تنال بالاستدلال، بل بالكشف الذي يزيل حجب الكثرة. هذا التعارض في المصدر هو الذي جعل كلا الفريقين يرى الآخر بعين الريبة؛ فالمتكلم يرى أن التصوف الفلسفي يفضي إلى تعطيل النصوص وتأويلها تأويلاً بعيداً، بينما يرى الصوفي أن المتكلم حبيس الظاهر والحجاج العقيم.

#### ثانياً: الردود العقدية: من نفي الحلول والاتحاد إلى اتهام التثليث

انصب الهجوم الأشعري على ابن عربي في ثلاث قضايا جذرية:

##### ١- مسألة الحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق:

كان التصوف الفلسفي يميل بطبعه إلى القول بالحلول أو الاتحاد، وإن حاول بعض أتباعه التهرب من اللفظ، كما يقول السعد التفتازاني: «ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره، ويقول: لا حلول ولا اتحاد، إذ ذاك يشعر بالغيرية، ونحن لا نقول بها، بل نقول: ليس في ذات الوجود غيره، وهذا العذر أشد قبلاً وبطلاناً من ذلك الجرم؛ إذ يلزم ذلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل، ولا مميز أدنى تمييزاً»<sup>(٢)</sup>.

يلاحظ هنا أن التفتازاني، وهو من كبار محققي الأشاعرة الماتريدية، لا يكتفي برفض القول الظاهري بالحلول، بل ينبش وراء المصطلحات ليكتشف أن نفي الحلول عندهم هو عين الحلول، لأن نفي الغيرية يعني ضمناً امتزاج الذات الإلهية بالكون، وهذا ما يسميه «المخالطة» التي ينفر منها العقل السليم. وأما الشريف الجرجاني في «شرح المواقف»<sup>(٣)</sup>، فقد ذهب إلى تصنيفهم مع الفرق الضالة، إذ صنف المخالفين في باب الحلول إلى ثلاث طوائف، جاعلاً الصوفية في الطائفة الثالثة إلى جانب النصارى والنصيرية، ومبيناً أن قولهم بظهور الإله في صورة الكاملين هو عين الضلالة التي تفضي إلى إطلاق الألوهية على البشر.

وقد حاول علاء الدين البخاري كشف هذه الآلية في نقده لابن عربي، مفرقاً بين مقامات الصوفية الحقّة والمتدلسين، حيث قال: «إن الملاحدة عبروا عن ضلالتهم بعبارات العارفين بالله، يتسترون بها في زندقتههم، فينبغي الحذر من ذلك، فأرادوا بالفناء نفي حقائق الأشياء، وجعلوها خيالاً وسراباً على ما هو مذهب السوفسطائية، وبالبقاء ملاحظة الوجود المطلق، وبالوحدة المطلقة كون ما سوى الوجود من الأشياء خيالاً وسراباً»<sup>(٤)</sup>، فهذا النص يكشف عن وعي كلامي أشعري بأن أخطر ما في هذه المدرسة هو توظيف مصطلحات دينية

(كالفناء والبقاء) لحمل معانٍ فلسفية هدامة، مما يستوجب التفكيك والرد.

##### ٢- اتهام ابن عربي بالتثليث والكفر الصريح:

ومن المفارقات التاريخية أن المتكلمين وجدوا في نصوص ابن عربي ما يوازي عقيدة التثليث المسيحي، مما جعلهم يشنون عليه هجوماً عنيفاً يتهمون فيه بنذ التوحيد القرآني. وقد استشهد الشيخ محمد الغزالي المتأخر، الذي يمثل امتداداً للنزعة الكلامية النقدية، بنص من الباب ٣٣٣ من «الفتوحات المكية» حيث يقول ابن عربي: «إن الأصل الساري في بروز أعيان الممكنات هو التثليث، والأحد لا يكون عنه شيء البتة، وأول الأعداد الاثنان، ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يربط بعضها ببعض، فالإيجاد عن الثلاثة والثلاثة أول الأفراد».

##### ٣- نقد مبدأ «الفناء» و«الوحدة المطلقة» كمدخل لتعطيل الأحكام:

وصل نقد المتكلمين إلى تفكيك دقيق لمصطلحات التصوف الفلسفي، كما فعل علاء الدين البخاري<sup>(٥)</sup>، حيث فرق بين ما يسميه الصوفية بـ«الفناء» و«البقاء» وبين ما يريده به الملاحدة. فأوضح أن الصوفية الحقّة تعني بالفناء «اطمحلال الكائنات في نظرهم مع وجودهم، والغيبة عن نسبة أفعالهم إليهم، كاطمحلال الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في النهار»، بينما الوجوديون يريدون به نفي الحقائق الخارجية بالكلية، وهو مذهب السوفسطائية الذي يلغي التمييز بين الخالق والمخلوق، وبالتالي يلغي التكليف والأحكام. وهذا النقد بالغ الأهمية، لأنه يفصح أن الخلاف ليس لفظياً، بل متعلق بـ«الوجود الذهني» مقابل «الوجود العيني»، وهو ما يشكل قاعدة الفلسفة الوجودية التي لا يمكن التوفيق بينها وبين الشريعة التي تقوم على خطاب التكليف الموجه لأشياء قائمة خارج الذهن. وقد ختم البخاري تحليله بقوله: «فقد عرفت أن معنى الوحدة المطلقة عند العارفين بعيد عما يريد به الكفرة الوجودية من الفلاسفة، ومن تبعهم ممن يدعي الإسلام؛ ليتمكن من هدمه عند الضعفاء، ويروجون تلك السفسطة بإحالتها إلى الكشف». بهذا يضع البخاري يده على الجرح الإستمولوجي الأكبر: وهو توظيف «الكشف» كغطاء لتمرير أفكار فلسفية لا تقبلها العقول ولا الشرائع.

٢ - تنبيه الغبي إلى كفر ابن عربي، البقاعي، ٨٠/١.

٣ - المصدر السابق.

٤ - المصدر السابق، ١٨٦/١.

٥ - المصدر السابق.

### ثالثاً: الإجماع التاريخي على الذم والتكفير (حتى القرن التاسع الهجري)

يكشف الرصد التاريخي أن الموقف النقدي من ابن عربي لم يكن اجتهاذاً فردياً عند بعض المتكلمين، بل كان إجماعاً شبه كامل بين أئمة الأشاعرة، واستمر هذا الإجماع بلا منازع حتى مطلع القرن التاسع الهجري. وتؤكد النقولات المتنوعة هذا التيار الجارف:

#### أولاً: موقف تقي الدين السبكي

وهو واحد من أئمة الأشاعرة الكبار وأصحاب المواقف الحاسمة في العقيدة، فقد كان حكمه على ابن عربي وأضرابه قاطعاً لا يحتمل التأويل، إذ قال رحمه الله: «ومن كان من هؤلاء الصوفية المتأخرين كابن عربي وغيره فهم ضلال جهال، خارجون عن طريقة الإسلام فضلاً عن العلماء»<sup>٦</sup>. بهذه العبارة الموجزة أسقط السبكي عنهم صفة «العلماء» ونفاهم عن «طريقة الإسلام»، وهو حكم صادر عن إمام مذهبي متبوع، يوضح أن الخلاف لم يعد في الفروع بل في أصل الانتماء إلى منهج الشريعة، وأن هذا الصنف من التصوف لا يمت إلى مقاصد الدين بصلة.

#### ثانياً: الحافظ ابن حجر العسقلاني وشيخه سراج الدين البلقيني

وهما يمثلان قمة الإجماع النقدي في طبقة المحققين المتأخرين. فابن حجر لم يكتف بموقفه الشخصي، بل أحال على شيخه الإمام سراج الدين البلقيني - وهو من كبار فقهاء الشافعية والمتكلمين - فنقل عنه بتفصيل دقيق يظهر شدة الحسم في المسألة، إذ قال ابن حجر: «وقد كنت سألت شيخنا الإمام سراج الدين البلقيني عن ابن العربي، فبادر الجواب بأنه كافر، فسألته عن ابن الفارض فقال: لا أحب أن أتكلّم فيه. قلت: فما الفرق بينهما والموضع واحد؟ وأنشدته من التائية، فقطع عليّ بعد إنشاد عدة أبيات بقوله: هذا كافر، هذا كافر»<sup>٧</sup>.

وهذا النقل بالغ الأهمية لعدة أسباب: أولاً، يُظهر أن البلقيني لم يتردد في تكفير ابن عربي تكفيراً صريحاً، بل بادر به دون توقف. ثانياً، يكشف عن تشابه النزعة عند ابن الفارض، حتى كاد البلقيني أن يلحقه به، لولا توّرجه عن التصريح، وهو ما يدل على أن الإشكالية عندهم ليست خاصة بشخص ابن عربي، بل بمنهج «وحدة الوجود» برمته. وقد سجل ابن حجر هذه الواقعة في مواضع متعددة، وكان هو نفسه شديد اليقين في هذا الحكم، حتى بلغ به الأمر

إلى المباهلة التي نقلها تلميذه السخاوي في «الجواهر والدرر»، حيث قال ابن حجر لأحد المدافعين عن ابن عربي: «اللهم إن كان ابن عربي على هدى فالعني بلعنتك»، وقال الخصم: «اللهم إن كان ابن عربي على ضلال فالعني بلعنتك»<sup>٨</sup>، فكانت النتيجة أن عمي المدافع ومات قبل أن تمضي سنة، مما يُظهر ثقة ابن حجر القاطعة في بطلان مذهب ابن عربي.

#### ثالثاً: القاضي بدر الدين بن جماعة

فقد وصف ابن جماعة كتاب «الفصوص» بأنه يحتوي على أقوال هي «لغو باطل مردود، وإحداث في الدين ما ليس منه، فحكمه: رده والإعراض عنه». بل وأكد أن قول ابن عربي في آدم بأنه «عين الله» وقوله في الوعيد بأنه منفي، كل ذلك كفر صريح باتفاق علماء التوحيد.

حيث قال: «حاشا رسول الله ﷺ، يأذن في المنام بما يخالف ويعاند الاسلام - يشير الى زعم ابن عربي أنه تلقى كتاب الفصوص من الرسول مكتوباً -، بل ذلك من وسواس الشيطان ومحنته وتلاعبه برأيه وفتنته.. وقوله في آدم: إنه إنسان العين، تشبيهه لله تعالى بخلقه، وكذلك قوله: الحق المنزه، هو الخلق المشبه إن أراد بالحق رب العالمين، فقد صرح بالتشبيه وتغالى فيه.. وأما إنكاره ما ورد في الكتاب والسنة من الوعيد: فهو كافر به عند علماء أهل التوحيد. وكذلك قوله في قوم نوح وهود: قول لغو باطل مردود وإعدام ذلك، وما شابه هذه الأبواب من نسخ هذا الكتاب، من أوضح طرق الصواب، فإنها ألفاظ مزوقة، وعبارات عن معان غير محققة، وإحداث في الدين ما ليس منه، فحكمه: رده، والإعراض عنه»<sup>٩</sup>.

#### رابعاً: موقف عضد الدين الإيجي والعلاء البخاري

يقول البرهان البقاعي: «وممن كفر أهل هذا المذهب شيخ مشايخنا نادرة زمانه علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي، وصنف فيهم رسالة سماها: «فاضة الملحدين، وناصحة الموحدين» وبيّن أن وحدتهم الوحدة التي قرر أصلها بعض الفلاسفة، إلا التي يسميها أهل الله: الفناء، ونقل عن القاضي عضد الدين تكفيرهم، فإنه قال في وصفه لابن عربي: «يحكى عنه أنه كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش» فقد صح عن صاحب كتاب المواقف عضد الملة والدين، أعلى الله درجته في عليين، أنه لما سئل عن كتاب الفتوحات لصاحب الفصوص حين وصل

٨ - الجواهر والدرر، ٣/١٠٠١.

٩ - عقيدة ابن عربي وحياته، لتقي الدين الفاسي، ص ٢٩.

٦ - انظر: مغني المحتاج، للشريني، ٣/٦١.

٧ - لسان الميزان، ٦/١٢٥.

هنالك قال: «أفتطمعون من مغربي يابس المزاج بحر مكة، ويأكل الحشيش شيئاً غير ذلك؟ وقد تبعه -أي ابن عربي- في ذلك ابن الفارض حيث يقول: أمرني النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بتسمية التائبة: نظم السلوك! إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش؛ إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى، فإذا الكل هو الله، لا غير، فلا نبي، ولا رسول، ولا مرسل إليه، ولا خفاء في امتناع النوم على الواجب، وفي امتناع افتقار الواجب إلى أن يأمره النبي بشيء في المنام، لكن لما كان لكل ساقطة لاقطة، ترى طائفة من الجهال ذلت أعناقهم لها، خاضعين أفراداً وأزواجاً»<sup>١٠</sup>.

### خامساً: موقف جلال الدين السيوطي

السيوطي يمثل حالة فريدة من التحول الفكري؛ إذ كان في بادئ أمره يميل إلى الدفاع عن ابن عربي، فقد كان في بدايات القرون المتأخرة التي تسامحت مع ابن عربي، لكنه بعد التدقيق والمعرفة التامة بنصوصه تراجع تراجعاً جذرياً. ففي كتابه «التحبير في علم التفسير» حكم بقوله: «ويحرم تحريماً غليظاً أن يفسر القرآن بما لا يقتضيه جوهر اللفظ كما فعل ابن عربي المبتدع الذي ينسب إليه كتاب الفصوص الذي هو كفر كله»<sup>١١</sup>.

ولم يكتف بذلك، بل زاد في «إتمام الدراية شرح النقاية» قائلاً: «ونعتقد أن طريق أبي القاسم الجنيد سيد الصوفية علماً وعملاً وصحبةً طريق مقوم، فإنه خال من البدع، دأب على التفويض والتسليم والتبري من النفس، بخلاف طريق جماعة من المتصوفة كابن عربي الطائي وأضرابه، فإنها زندقة منافية للكتاب والسنة»<sup>١٢</sup>. هذا التفريق بين الجنيد وابن عربي دليل على أن الأشاعرة والنقاد لم يكونوا يعادون التصوف الأخلاقي الجنيدي الذي يتسق مع الكتاب والسنة، بل كانوا يعادون الفلسفة الوجودية التي ألبسها ابن عربي ثوب التصوف.

### رابعاً: التحول البنيوي في القرون المتأخرة

بالعودة إلى الملاحظة التاريخية الدقيقة التي تشير إلى أن الإجماع على ذم ابن عربي ظل قائماً حتى القرن التاسع الهجري، ثم بدأ التصوف الفلسفي ينتشر وأصوات المدافعين تظهر في أواخر الدولة العثمانية، ويمكن

تحليل هذه الظاهرة كتحول بنيوي في آليات التعامل مع التراث الصوفي. وقد يكون مجد الدين الفيروزآبادي (صاحب القاموس) (ت ٨١٧هـ) هو أول من وضع لبنة الدفاع، ليس بقدر ما كان متكلماً، بل كونه لغوياً أراد أن يحسن الظن بأهل الله، فاعتبر أن كلام ابن عربي من قبيل «رموز» لا يفهمها إلا الخواص، ويلاحظ أن جُلهم جاؤوا بعد القرن التاسع الهجري، وخالفوا أسلافهم من الأشاعرة.

ثم جاء الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى (ت ٩١١هـ) - وإن رجع عن مدحه كما أسلفنا - ثم جاء عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣هـ) ليكمل المسيرة، ففي «اليواقيت والجواهر» حاول التوفيق بين أقوال ابن عربي والشريعة، جاعلاً من ابن عربي ولياً محققاً، وأرجع عباراته الشاذة إلى ما يسمى «سكرات الغيب» التي يعذر فيها أهل الكشف.

ثم تتابع المدافعون عنه مثل الشيخ محمد عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ)، وابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، ومع استفحال الأمر في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، وتحت ضغط التنظيمات الصوفية والتوجهات الروحية للدولة العثمانية، أصبح ابن عربي قطباً من أقطاب الأولياء، وصارت «الفتوحات المكية» مرجعاً مقدساً عند الكثيرين، وقَلَّ صوت المنكرين، إلا ما كان من الملا علي القاري الحنفي في رده على أهل وحدة الوجود، لكن التيار كان جارفاً عليه، فكان يواجه التيار وحده، ونال سباً وقذفاً شديداً بسبب ذلك. ولكن بعد الدعوات الإصلاحية وانتشار العلم والمعرفة، عاد الأمر إلى نصابه، وانتشر الفهم الصحيح حتى داخل أروقة الأزهر الشريف.

ومن ذلك ما يقوله الشيخ محمد الغزالي: «إنني ألفت النظر إلى أن المواريث الشائعة بيننا تتضمن أموراً هي الكفر بعينه، لقد اطلعت على مقتطفات من (الفتوحات المكية) لابن عربي فقلت: كان ينبغي أن تسمى الفتوحات الرومية، فإن الفاتيكان لا يطمع أن يدس بيننا أكثر من هذا اللغو.. لم أقرأ في حياتي أقبح من هذا السخف، ولا ريب أن الكلام تسويغ ممجوج لفكرة الثالوث المسيحي... ويبلغ ابن عربي قمة التغفيل عندما يقول: إن الله سمى القائل بالتثليث كافراً، أي ساتر بيان حقيقة الأمر، فقال: (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة)، فالقائل بالتثليث ستر ما ينبغي أن يكشف صورته، ولو بين لقال هذا الذي قلناه! واكتفى الأحمق بذكر الجملة الأولى من الآية، ولم يردفها بالجملة

الثانية: (وما من إله إلا إله واحد)»<sup>١٣</sup>.

١٠ - تنبيه الغبي إلى كفر ابن عربي، البقاعي ١٨٣٨.

١١ - التحبير في علم التفسير، ص ٥٣٧.

١٢ - إتمام الدراية، نُشر ضمن: مجلة الحكمة، العدد ١١، ص ٢٩٧.

١٣ - تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ص ٦٠.

## في الختام:

يمكن القول إن موقف المتكلمين من ابن عربي والتصوف الفلسفي كان موقفًا مبررًا في سياقه التاريخي والعلمي، لأنه قام على دفاع ثلاثي الأبعاد: الدفاع عن التنزيه الإلهي، والدفاع عن حجبة النص القرآني، والدفاع عن سلطة العقل في فهم الدين. وقد تضافرت نصوص كبار الأئمة من الأشاعرة كالسبكي والبلقيني والتفتازاني، ومن الحنابلة كابن تيمية، ومن الصوفية المعتدلة كالجنيد، على تكفير ما وصل إليه ابن عربي من قول بوحدة الوجود، أو على الأقل تبديعه وتضليله. واستمر هذا الإجماع بلا منازع فاعل حتى مطلع القرن التاسع الهجري، حين بدأت بوادر «التسامح التأويلي» مع الفيروزآبادي، ثم أخذت في التوسع مع الشعراني حتى استفحل القبول به في العصور المتأخرة تحت ضغط النزعات الصوفية الجماهيرية. لكن الحقيقة العلمية، التي تؤكد النقول التي حشدناها، تظل صامدة: إن الخلاف بين المتكلمين وهذه المدرسة لم يكن خلافًا لفظيًا عارضًا، بل هو تعارض جوهري في سلطة النص مقابل سلطة الذوق، وفي العقل الجدلي مقابل الكشف الباطني. وهذا التعارض لا يمكن حله بالإنصاف الظاهراتي، بل يتطلب وعيًا تاريخيًا راسخًا بأن قراءة نصوص ابن عربي يجب أن تتم بمنهج نقدي، وألا يُخلط بين مرتبة «الإحسان» التي دعا إليها النبي ﷺ في عبادة الله كأنك تراه، وبين فلسفة «وحدة الوجود» التي هي في حقيقتها مبحث فلسفي دخيل على روح الشريعة السمحة. وإن كانت الأمة اليوم في مقام يحتاج إلى جمع الكلمة، فإن ذلك لا يكون بتغليب طرف على آخر، بل بتجريد المعارك من شوائب التعصب، والاعتراف بأن لكل علم منهجه، وأن سلامة العقيدة تبقى هي الضمانة الأولى لبقاء الدين على منهج الوسطية والاعتدال، والله الهادي إلى سواء الصراط.

هذا التحول لم يكن نتيجة اكتشاف نصوص جديدة، بل نتيجة تغير في آليات القراءة؛ فبدلاً من قراءة نصوص ابن عربي في سياقها الفلسفي المحض، صار التركيز على «الذوق الروحي» المجرد، وتناسي الكثير من المدافعين النصوص الصريحة التي نقلها الأئمة كالسيوطي وابن حجر والسبكي والتي تشير إلى أنه يصرح بالتثليث وإنكار الوعيد. ولهذا يظل التحول التاريخي مثيراً للجدل، إذ يطرح سؤالاً حريماً بالإجابة: هل يمكن لرجل أن يكون كافرًا في القرنين السابع والثامن، ثم يصبح وليًا في القرن الثاني عشر، دون أن تتغير نصوصه؟

## خامساً: تحليل منزع الخلاف

إذا استقرأنا مجمل الردود الكلامية التي رصدناها - من تكفير البلقيني المباشر، إلى تجريح السبكي، إلى تفنيد التفتازاني والجرجاني - نجد أن منزع الخلاف بين المتكلمين وابن عربي لا ينحصر في مسألة عقديّة فرعية، بل يمتد ليصبح صراعاً على تحديد المرجعية العليا في الدين. فالمتكلمون، كما بيّن التفتازاني والجرجاني والبخاري، يرون أن الشريعة محكمة بنصوصها الظاهرة التي لا يقبل تأويلها إلا بدليل عقلي قطعي، وأن الكشف الذوقي أمر شخصي لا يصلح أن يكون أساساً لعقيدة عامة، فضلاً عن أن يكون مؤولاً للنصوص بما يتعارض مع التنزيه الإلهي. وفي المقابل، يرى ابن عربي وأتباعه أن الظاهر حجاب، وأن الحقيقة لا تنكشف إلا لمن تجاوز حجاب العقل إلى عالم الروح.

وهذه الأزمة المعرفية تجلت بوضوح في اتهام كل فريق للآخر بالتشبيه؛ فالمتكلم اتهم الصوفي بالتشبيه الحلولي الذي يسوي بين الخالق والمخلوق، بينما اتهم الصوفي المتكلم بالتشبيه اللفظي، مع أن المتكلم يصرح بالتنزيه. غير أن الإنصاف التاريخي يبيّن أن المتكلمين كانوا أكثر حرصاً على ضبط المصطلحات، بدليل أنهم فرقوا بين الجنيد وابن عربي، واعترفوا بشرعية المقام الصوفي في إطاره الأخلاقي، بينما رفضوا الفلسفة الوجودية التي تلتهم الذات الإلهية في ثنائيا الكون. وقد أشار علاء البخاري إلى أن أدعياء التصوف استعاروا مصطلحات العارفين الصادقين للتلبيس، وهذا يؤكد أن المتكلمين لم يكونوا يهاجمون «التصوف» كظاهرة روحية، بل كانوا يهاجمون «التصوف الفلسفي» كبديل معرفي يهدد أسس التوحيد.



## كيف رفع متصوفة الأشاعرة الملامة عن ابن عربي؟

د. طارق الحمودي - المغرب

والشعراني مع شيخه علي الخواص. ولعل المحطة الكبرى في تاريخ العلاقة بين «الأشعرية والتصوف» كانت مع ظهور ابن عربي الذي مثل شكلا من أشكال «التصوف الجامع لما قبله من مذاهب ونظريات صوفية»، وكان من القائلين بوحدة الوجود التي يتفرع عنها القول بوحدة الأديان والإباحية، ومن المستهينين بالعقل لحساب الكشف، أي التلقي عن الله مباشرة، أو بواسطة الحقيقة المحمدية، فانقسم الأشاعرة والمتكلمون عامة إلى منكر، وإلى مدافع، فأما الإنكار، فقد ألقت كتب وصدرت الفتاوى فيه وفي مقالاته، ولعل أحسنها بيانا لهذا الموقف كتاب «القول المنبي عن ترجمة ابن عربي» للسخاوي، وأما الدفاع فهو ما سأحاول كشف دوافعه ومقاصده وأصوله وأشكاله إن شاء الله باختصار. لعل أفضل مثال على هذا «الدفاع» ما كتبه الشعراني في «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر» وهو مطبوع في جزأين، وشهادته قوله: «وهذا أمر لم أر أحدا سبقني إليه»<sup>١</sup>، وقد كان الشعراني فيه جريئا وصريحا، ومارس هذا «الدفاع» بالإجمال والتفصيل، ولم يكن قصده الدفاع عن ابن عربي وحده، بل من سماهم «أهل الكشف»، ولذلك قال: «حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي. وذلك لأن

تعتبر المدرسة الأشعرية عند الباحثين مدرسة عقلية في إثبات الأصول العقديّة، أي أنها مدرسة فلسفية في نظامها المعرفي، جعلت العقل «أداة إنتاج العقائد»، إما بإيجابها عقلا، أو بالجواز، وتكون النصوص القطعية الثبوت من القرآن والحديث بعد ذلك هي أدلة إثبات الجائز العقلي، وقد أسس هذا النظام على عدم اعتبار مسالك الغنوصيين في إثبات الحقائق وإنتاج أو تلقي المعارف العليا الموسومة باليقين، واستمر الأمر إلى عهد الجويني، لكنه سيتغير مع أبي حامد الغزالي الذي يعد عند الباحثين من أوائل من حاول «التوفيق» أو «التلفيق» بين الفكر الأشعري ونظامه المعرفي وبين «النظام المعرفي الكشفي» الغنوصي عند المتصوفة، وقد بدأ الغزالي بنقد العقل للخروج من حالة الضلال، ورأى أن «القول بالكشف» هو المنقذ منه، ثم عاد فاختر «التوفيق» لا «الترجيح»، ثم تلقى هذا جمهور الأشاعرة، ووجدوها المتصوفة فرصة تاريخية «للسطو» على «الأشعرية» واستعمالها للتسلل بنظامهم الغنوصي إلى الفكر الإسلامي، وآل الأمر إلى أن صارت دعوى «الكشف التصوفي الفلسفي» حاكمة على «العقل الأشعري»، وصار الأشعري المتأخر منقادا للمتصوف مهما كان جاهلا كما هو حال اللمطي مع شيخه عبد العزيز الدباغ الفاسي،

١- اليواقيت والجواهر، ١٥/١.

المدار في العقائد على هاتين الطائفتين<sup>(١)</sup>، يقصد المتكلمين والمتصوفة، وجعل في ذلك ممثل علم الكلام أبا الحسن الأشعري والماتريدي<sup>(٢)</sup> والغلبة لأتباع الأشعري كثرة<sup>(٣)</sup>. اختار الشعراني ابن عربي لأسباب بيّنها بقوله: «طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يحصى من الرسائل، وما رأيت في عبارتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق، مربي العارفين الشيخ محيي الدين بن العربي، فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه من الفتوحات وغيرها دون كلام غيره من الصوفية<sup>(٤)</sup>»، وكان قصده محاولة «المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي وذلك لأن المدار في العقائد على هاتين الطائفتين<sup>(٥)</sup>»، وهي دعوى يشهد الواقع باستحالتها، فكيف يمكن المطابقة بين المتناقضين؟

### ابن عربي يسمّيه الفكر الأشعري

لا بد قبل البدء في بيان ما وضعت له هذا المقال من التنبيه على أن ابن عربي لم يكن يوافق الأشاعرة، وقد صرح بذلك في مواضع وانتقدهم، بل سفه مذاهبهم، وكان ينكر على الأشعرية مقالاتهم في الذات والصفات، ويزعم أنه «أضلهم فيها قياس الشاهد على الغائب، أو طرد الدلالة شاهداً أو غائباً، وهذا غاية الغلط<sup>(٦)</sup>»، وادعى أنها «انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثّة المفارقة للنوع القديمة في الحقيقة<sup>(٧)</sup>»، فالأشاعرة عنده على ضلال بسبب الأصول العقلية التي أوقعتهم في «التشبيه».

### أصل الأصول

أصل أصول الدفاع عند الشعراني أن «المعرفة» التي عنها تصدر «عبارات» ابن عربي معرفة «تلق» لا «تفكر»، أي أنها ليست على طريقة «المتكلمين»، وهي معرفة متلقاة عن «الله» تعالى، وعلم وهبي رباني، بل زعم الشعراني أن هذا العلم الوهبي بالأسرار هو «العلم الذي فوق طور العقل، ولذلك يتسارع إلى صاحبه الإنكار، لأنه حاصل من طريق الإلهام الذي يختص به النبي والولي، وعلامته أنه إذا أخذته العبارة سمع وبعد عن الأفهام دركه، وربما رمت به العقول الضعيفة أو المتعصبة

التي لم توفّ النظر والبحث حقه<sup>(٨)</sup>»، فالولي عنده يوحى إليه مثل النبي، بل يكون الولي عند ملاحظة معنى «الوحي» نبياً! وهذا يعني اعتقاد «عصمة المعرفة» التي يتميز بها أهل الكشف عن أهل الفكر كما يصفهم الشعراني، وعبارته في هذا: «إن لله عبادة تولى تعليمهم في سرائرهم، إذ هو المعلم الحقيقي للوجود كله، وعلمه هو العلم الصحيح الذي لا يشك مؤمن ولا غير مؤمن في كماله<sup>(٩)</sup>»، وقال أيضاً: «العارفون... لا يخالفون الشريعة ولا يتصور ذلك منهم<sup>(١٠)</sup>»، لأنهم في نظرهم يتلقون عن الله، وهذا هو الأصل التي تنبني عليه كل فروع هذا المبحث وعليه تدور، وأول ذلك:

### - علم الكشف حاكم على علم الفكر

يعتقد الشعراني ومن سلك مسلكه أن المعرفة الحاصلة من طريق الإلهام حاکمة، لأنها معرفة مأخوذة عن الحي الذي لا يموت، وليست مأخوذة مما أنتجه فكر المتكلمين، فهي معرفة إلهية قريبة العهد بالله، لا يصل إليها الفكر، بمثابة اللحم الطري مع القديد الميبس القديم<sup>(١١)</sup>، ويتفرع عن هذا أن «علم الكلام» الذي هو ميزة المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية أهون وأقل شأنًا من «علم التوحيد» الذي يخوض فيه أهل الكشف والتصوف من أمثال ابن عربي، فالأول ظني والثاني يقيني<sup>(١٢)</sup>، ويحتجون بقصة موسى والخضر عليهما الصلاة والسلام، وقد قرروا لذلك أنه «لا يجوز الاعتراض على العارفين<sup>(١٣)</sup>»، وهذا يقتضي منع اعتقاد «المناقضة» أصلاً، وعدم الدخول في «دعوى التعارض»، بله القول بترجيح «المكشوف عنه بالوحي والإلهام» على «منتج الفكر بالنظر والتعقل»، والمثير في دعوى الشعراني هو التفرقة بين «علم الكلام» عند الأشاعرة، وبين «علم التوحيد» الذي يتحقق معناه بنسبته إلى «الكشف»، وهذا خلاف ما عليه الأدبيات الأشعرية التي تدعي «المطابقة» بينهما.

### - التشكيك في صحة ما نسب إليه

مما استعمله الشعراني التشكيك في صحة ما نسب إلى ابن عربي من العبارات المنكرة وردّها<sup>(١٤)</sup>، وأصله في هذا أنه لم توجد تلك العبارات في النسخ التي عندهم مما تلقوه بالسند الصحيح إلى ابن عربي، واستشهد في هذا بكلام لأبي طاهر المزني الشاذلي، وزاد أن ابن عربي: «رجل كامل

٩- المصدر نفسه، ٤٦/١.

١٠- المصدر نفسه، ٣٨/١.

١١- المصدر نفسه، ٤٤/١.

١٢- المصدر نفسه، ٣٩/١.

١٣- المصدر نفسه، ٣٩/١.

١٤- المصدر نفسه، ٤٢/١.

١٥- المصدر نفسه، ٢٣/١.

٢- المصدر نفسه، ١٥/١.

٣- المصدر نفسه، ١٦/١.

٤- المصدر نفسه، ١٧/١.

٥- المصدر نفسه، ١٦/١.

٦- المصدر نفسه، ١٥/١.

٧- المصدر نفسه، ٣٤/٦، نقلاً عن الفتوحات المكية.

٨- المصدر نفسه، ٧/١، نقلاً عن الفتوحات المكية.

بإجماع المحققين، والكامل لا يصح في حقه شطح<sup>(١٦)</sup>، فرد الأمر أيضاً إلى «العصمة»! ولذلك سأعتمد في نسبة الكلام لابن عربي على الشعراني، لأضمن صحة النسبة على ما ادعاه، وإلا ففيما يدعيه هو وأمثاله نظر تحقيق معتبر عند غيره، وقد جمعت نسخ الفتوحات وحقت، ولعل من أحسنها - وإن لم يكتمل العمل فيها - طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.

#### - رمزية العبارة وخصوصية المصطلح

من أشهر ما استعمله الشعراني في «دفاعه» زعمه أن كلام أهل الكشف مغلق «برتاج الرمز»، ومن أصولهم رسالة القشيري<sup>(١٧)</sup>، وهذا يعني استحالة معرفة مقاصدهم إلا بتوقيف منهم، ومعرفة كاملة بقاموسهم الاصطلاحي<sup>(١٨)</sup> خوفاً من إساءة فهم الدلالات الكامنة فيها، وأنهم «رمزوا» اتقاء دخول غيرهم في «علمهم» المبني على «الكشف»، الذي تؤول فيه المعارف إلى ما تنكره الشريعة والعقول لمضاهاتها مقالات أهل الزندقة، فهو في زعمهم ترميزٌ «رفق ورحمة وشفقة» بالخلق<sup>(١٩)</sup>، و«تقية» ودفعاً لسيف القضاء عن رقابهم<sup>(٢٠)</sup>، ولذلك يحرصون على «التعمية الاصطلاحية» إذا كان بحضرتهم غيرهم ممن يمكنه أن يكشف أمرهم وحقيقة معتقدتهم<sup>(٢١)</sup>، وأصلهم في هذا زعمهم -زورا- أنهم يخفون كما أخفى النبي ﷺ حتى أمر بالإظهار<sup>(٢٢)</sup>، وهذا من أصول «الفرق الباطنية».

تنبيهان:

الأول: إذا كانت عقيدة ابن عربي لا تخالف عقائد المتكلمين الأشاعرة خاصة، فلما يلجأ إلى «الرمز» و«الإخفاء» خوفاً من انكشاف ما لا يخالف عقائد جمهور المتكلمين؟ والحقيقة أن «الترميز» دليل على المناقضة.

الثاني: نقل الشعراني ما زعم أنه عقيدة ابن عربي الكلامية<sup>(٢٣)</sup>، والصحيح أن هذا راجع إلى اختلاف طبقات الخطاب عند المتصوفة، فهذا ما يزعمون أنه عقيدة العامة، وفوقه عقيدة الخاصة، ثم خاصة الخاصة، ثم لا عامة ولا خاصة.

#### - التأويل

ومن طريقتهم الدعوة إلى وجوب تأويل كل عبارة صادرة عن أهل الكشف مستنكرة في ظاهرها، ولذلك عقد

الشعراني في اليواقيت والجواهر فصلاً في «تأويل كلام ابن العربي الحاتمي»<sup>(٢٤)</sup>، ومن قول الفيروز آبادي الذي نقله الشعراني في ذلك قوله: «أكابر العلماء العاملين قد يردون ذلك إلى الكتاب والسنة بطريق دقيق لحسن استنباطهم وحسن ظنهم بالصالحين ... فلا بدع أن يعطيهم من العبارات ما يعجز عن فهمه فحول العلماء»<sup>(٢٥)</sup>.

قلت: هذا نوع من التفخيم والتهويل والتمويه، والإرهاب الفكري والتخويف، فمرة يزعمون أنه لا بد من معرفة المصطلح، ومرة يقولون: بل ذلك يحتاج إلى استنباط، ومرة يزعمون أنهم يعجزون عن فهمه، ويشترط معرفة سبعين أمراً<sup>(٢٦)</sup>، ومثل هذا قد يصح في القرآن والحديث، أما في كلام الناس فهذا غلو، ونوع من إيهام العجز والدفع في صدر من يريد نقد كلامهم.

أنبه هنا على ثلاثة أمور مهمة:

الأول: أن ابن عربي قد صرح بأن كلامه واضح صريح لا يحتاج إلى تأويله وإخراجه عن ظاهر دلالاته، فإن مذهبه - كما يقول - «في كل ما أورده أني لا أقصد لفظة بعينها دون غيرها مما يدل على معناها إلا لمعنى، ولا أزيد حرفاً إلا لمعنى، فما في كلامي بالنظر إلى قصدي حشو، وإن تخيله الناظر، فالغلط عنده في قصدي لا عندي»<sup>(٢٧)</sup>.

الثاني: أن التأويل في حقيقته لا يتعلق بعبارات مفردة بل بالنسق الفكري والنظام المعرفي عند ابن عربي وحزبه.

الثالث: أن الذين يؤولون كلامه إما أنهم ينكرون مضمون ما نسب إليه تحسباً منهم للظن فيه، وإما يوافقونه، ولكنهم يمارسون التقية.

#### خاتمة

هذا جملة ما ينبغي معرفته عن «منهج الدفاع» الذي يستعمله «الأشاعرة المتصوفة» لرفع الملامة عن ابن عربي وحزبه وأقرانه، خاصة ابن سبعين الذي كان أشد منه على الأشاعرة في «بد العارف» مثلاً، ومثل الشعراني في محاولة «رفع الملام» السيوطي والسرهندي والبرزنجي وغيرهم، ويحتاج هذا الموضوع إلى توسع ولا بد، والحمد لله رب العالمين.

٢٤- المصدر نفسه، ٣٠/١.

٢٥- المصدر نفسه، ٣١/١.

٢٦- المصدر نفسه، ٣١/١.

٢٧- المصدر نفسه، ٧٣/٦.

١٦- المصدر نفسه، ١٦/١.

١٧- المصدر نفسه، ١٨/١.

١٨- المصدر نفسه، ٤٠/١.

١٩- المصدر نفسه، ٤٢/١.

٢٠- المصدر نفسه، ٥٤/١.

٢١- المصدر نفسه، ٤٦/١.

٢٢- المصدر نفسه، ٤٤/١.

٢٣- المصدر نفسه، ٢٢/١ - ١٨.



## «هكذا تكلم ابن عربي».. عرض وتحليل

### فاطمة عبد الرؤوف - مصر

القارئ لكتاب «هكذا تكلم ابن عربي» للدكتور نصر حامد أبو زيد لا بد أن تصيبه الدهشة من أسلوب التعظيم المبالغ فيه تجاه ابن عربي، فهو لا يكاد يأتي باسمه مجردا دون أن يسبقه بالشيخ الأكبر، ورغم أن صفحاته تجاوزت ٢٥٠ صفحة<sup>(١)</sup> فلن تجد كلمة نقدية في حق هذا الشيخ الأكبر!

لم يستخدم أبو زيد المنهج النقدي مطلقا مع ابن عربي، واقتصر عمله على شرح أفكاره بأسلوب فيه مقدار من التيسير النسبي للقارئ العربي! مع تنظيم لأفكاره المتناثرة في مجموع كتبه<sup>(٢)</sup> وإن كان كتابه «الفتوحات المكية» هو الأكثر حضورا، والذي هو عبارة عن مجموعة من الأحلام التي اعتبرها ابن عربي وحيا وإلهاما مباشرا من الله ﷻ أو كما يقول أبو زيد: «إن ابن عربي ينظر إلى كتبه بوصفها تنزيلا إلهيا لا يخضع ترتيبها لعقل الكاتب ولا لنظر المؤلف، بل يتبع ترتيبها نسق الكلام الإلهي المنزل»<sup>(٣)</sup>.

يتماهى أبو زيد الحدائث مدعي الموضوعية والأكاديمية مع خيالات ابن عربي التي بثها في كتبه دون أي دليل فيقول: «الأمر نفسه ينطبق على كتابه (فصوص الحكم)، فالكتاب

ليس من تأليفه بل تلقاه من يدي النبي محمد ﷺ في رؤيا»<sup>(٤)</sup>، وقال أيضًا: «وهنا نلمس أول ملمح من ملاح مؤلفات الشيخ، إنها ليست كتبا من تأليفه، بل هي رسائل طلب منه أن يبلغها للناس. هكذا ليس كتاب «مواقع النجوم» إلا ثمرة من ثمار اللقاء مع «الحق» سبحانه في رؤيا تسلم فيها الكتاب ليبلغه للناس ناصحا. أهمية هذا الكتاب تكمن هنا في مصدر إلهامه، من هنا علو قدر ما يتضمنه من نصائح وإرشادات فوق رأي أستاذ أو معلم»<sup>(٥)</sup>، العجيب أن أبو زيد كان ينادي بأنسنة القرآن الكريم، لكنه مع دعاوى ابن عربي الكاذبة بأن ما كتبه وحي إلهي لم يخضعها للأنسنة!

الشعور الذي انتابني وأنا أقرأ نصوص ابن عربي وطريقته التي تكلم بها -وأوضحها نصر أبو زيد- أنني أمام شخص يعاني من تضخم الذات أو ربما مصاب بجنون العظمة، ففي لقائه الأول بابن رشد ولم يكن بعد قد وصل لمرحلة البلوغ (لم يذكر ابن رشد مطلقا أنه التقى ابن عربي) صوّر ابن رشد منبهرا به متأثرا بكلامه وأحكامه وتجاربه وإلهاماته! وكان يحب تقدير نفسه وأن يعرف أصدقائه بالدرجة التي وصل إليها من الإلهام والفتح حتى قال:

أنا القرآن والسبع المثاني وروح الروح لا روح المعاني

حتى يلفت انتباههم إليه، وهو ما يشرحه أبو زيد مع محاولة تبريرية للمبالغة الشديدة في تقدير الذات «لقد

١ - للكتاب طبعان، طبعة المركز الثقافي العربي بالمغرب ط ٢، ٢٠٠٤م، وتقع في ٣٠٠ صفحة من الحجم الوسيط، وطبعة شعبية لمكتبة الأسرة عن الهيئة العامة للكتاب المصرية، ٢٠١٥م، وتقع في ٢٥٩ صفحة من الحجم الكبير.

٢ - لاحظ هنا التكامل بين التصوف الفلسفي الغالي وتوصيات مراكز الدراسات الغربية بإعادة إحياء أفكار هذا التصوف ورموزه، وبين جهود العلمانيين (الملاحدة) حيث صدر حكم محكمة مصرية سنة ١٩٩٧م بردة أبو زيد!

٣ - المغربية (سيرمزم لها ب غ) ص ١٠٠، المصرية (سيرمزم لها ب م) ص ١٤٨.

٤ - غ ص ١٠١، م ص ١٤٩.

٥ - غ ص ٨٠، م ص ١٣١.

عجز الولي عن الالتفات إلى ما حاول الشيخ لفته إليه من مكانته التي بلغت أن يكون هو نفسه «القرآن والسبع المثاني» وهي مكانة توازي مكانة النبي عليه السلام الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان خلقه القرآن»<sup>(٦)</sup>.

رؤى ابن عربي هي الأخرى دليل آخر على تضخم الذات، يكفي هنا الإشارة إلى الرؤيا التي زعم فيها أنه كان بصحبة النبي ﷺ والخلفاء الأربعة وعيسى عليه السلام الذي أطلق عليه الختم، وفيها أمر النبي ﷺ الختم أن يبنى لابن عربي منبرا، وقام ابن عربي بتأويل الرؤيا بأنه خاتم الولاية المحمدية كما أن عيسى خاتم الولاية العامة.

### استدعاء ابن عربي لماذا؟

يكشف لنا أبو زيد عن السبب فيقول: «لكن استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي - واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى- لا يقل أهمية، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين»<sup>(٧)</sup>.

### جاء الفصل الأول تحت عنوان من الجاهلية إلى ختم الولاية؛

تناول هذا الفصل كيف انتقل ابن عربي من حال الإيمان المبني على التقليد إلى حال المعاينة والكشف، وكيف بدأت تجربته برؤيا ثم حُبب إليه تلاوة القرآن في الأماكن الخالية، خاصة المقابر، ويتحدث هذا الفصل عن شيوخ ابن عربي الذي كانت علاقته بهم تتسم بالندية وإن كان قد بدأ الطريق دون شيخ. الفصل مليء بما يقال عنه كرامات ويتحدث عن رجال الغيب الذين كانوا ينشرون أخبار خلواتهم وأحاديثهم حتى أحاديث النفس، ويتحدث في هذا الفصل عن الأقطاب وعن لقاءه بالخضر ورؤيته له واقفا على البحر وما ابتلت قدماء وانتهى بحديث ابن عربي عن ختم الولاية به.

تعليقات الدكتور نصر أبو زيد كلها لم تشكك في أي من التفاصيل الغربية التي ينقلها، بل كان يتحدث عن التجربة باحترام عميق وكأنه أحد مريدي ابن عربي!!

### الفصل الثاني جاء بعنوان قيود المكان وضغط الزمان؛

حيث يتفق أبو زيد مع هنري كوربان على أن الوسيلة الوحيدة لفهم ابن عربي هي أن يصبح الباحث واحداً من مريديه ولو لفترة، وهو الشعور الذي يسيطر على قارئ الكتاب، وبما أن الدكتور لم يكن متصوفا فهذا يطرح سؤالاً

حقيقيا عن الهدف من تقديم الرؤية الصوفية أو العرفانية متمثلة في رؤية ابن عربي للقارئ العربي بكل هذه الحرارة؟ على أي حال يتناول الفصل الواقع التاريخي لبلاد المغرب والأندلس وعلاقته بحكام عصره، ربما النقد الوحيد الذي وجهه أبو زيد لابن عربي هو فتواه بعدم جواز الإقامة في دار الكفر، ويفسره بضغط الواقع عليه، ولكنه سرعان ما يعود للدفاع عنه وعن نظريته للكفر، فالبشر كلهم مؤمنون بالعهد الأصلي في لحظة الذر الأولية والأزلية «منظور ابن عربي يستبعد الخطأ في الإيمان مهما حدث في الفكر أو المعرفة»<sup>(٨)</sup>. في هذا الفصل يقدم رؤية ابن عربي للتاريخ الإسلامي حتى يصل للمهدي المنتظر والدجال ونهاية العالم.

**الفصل الرابع «اللقاء بابن رشد»** خصصه للحديث عن ٤ لقاءات جمعت بينهما، وآخرها كان في مراكش ورفات ابن رشد ينتقل إلى قرطبة مصحوبا بكتبه، حيث أنشد ابن عربي:

**هذا الإمام وهذه أعماله يا ليت شعري هل أتت أماله؟**

فما هي تلك الآمال التي حزن ابن عربي على عدم تحققها رغم اختلاف المدرستين؟ يجيب أبو زيد بقوله: «لقد تحققت آمال ابن رشد في الغرب شمال المتوسط، فهل تحققت آمال ابن عربي في شرق العالم الإسلامي»<sup>(٩)</sup>.

لم يكن من الممكن الحديث عن آمال ابن عربي دون فهم التجربة الصوفية الغامضة بين الكشف والستر، وكان هذا موضوع

### الفصل الرابع «جدلية الوضوح والغموض»<sup>(١٠)</sup>؛

يحتفي أبو زيد بالتجربة الصوفية لأنها «محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية»<sup>(١١)</sup>، ويعترف ضمنا أن هناك تعارضا بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية حسب وصفه «وقد أدى التعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية إلى مأساة تمثلت فيما حدث من صلب لـ «الحلاج» ومن قتل لـ «السهروردي»»<sup>(١٢)</sup>.

ويهاجم أبو زيد الفقهاء بشراسة حيث يحملهم مسؤولية هذه المأساة الدامية ويجعلهم سببا رئيسا في اللغة الغامضة التي يتحدث بها الصوفية «بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجريبتين الدينيتين من جهة، وبسبب العنف المادي واللغوي الذي مارسه التجربة الدينية العادية -والفقهية بصفة خاصة- من جهة أخرى، كان على المتصوفة أن ينتجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف، من هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة،

٩ - غ ص ١٩٥، م ص ١٢٢.

١٠ - غ ص ١٩٩، م ص ١٢٥.

١١ - هذا هو الفصل الثاني في الطبعة المغربية!

١٢ - غ ص ٧٥، م ص ١٢٧.

١٣ - غ ص ١٧٧، م ص ١٩٣.

٦ - غ ص ٤٩، م ص ٤٤.

٧ - غ ص ٢٩، م ص ٢٦.

٨ - هذا هو الفصل الثالث في الطبعة المغربية، والفصل الثاني فيها بعنوان: جدلية الوضوح والغموض (التجربة الصوفية بين «الكشف والستر»).

فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة، سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم<sup>(١٤)</sup>.

ثم يستعرض أبو زيد كتب ابن عربي ودرجاتها من الغموض والوضوح، ويتحدث في هذا الفصل عن اللغة الإشارية «مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيهه به، ينسبه المتصوفة إلى النبي ﷺ وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم»<sup>(١٥)</sup>. هذا الإصرار على جعل هذه التجربة الصوفية هي المعبرة عن الدين الحق تجعل السؤال الملح عن الهدف من وراء ذلك مشروعاً. فهل وقع على مدرسة نصر أبو زيد مسئولية إصلاح الفكر الديني وكشف حقيقته التي تجلت في المنهج العرفاني؟ هل فشل مشروع العقلانية مع المشرق العربي فكان البديل هو هذا الدين العرفاني؟

**في الفصل الخامس المعنون بـ «نشأة الوجود ومراتب الموجودات»:** تتجلى خطورة هذا التدين الذي نادى به ابن عربي واشتغل أبو زيد على ترتيبه وتقريبه!

عرض فيه مفهوم التجلي الأسماوي عند ابن عربي: «وتلخيصه أن «الأسماء الإلهية» تمثل الوسيط العازل بين «الذات الإلهية» وبين «العالم». من خلال الأسماء تبطن «الذات» عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها معرفة أيا كانت سوى معرفة «وجودها»<sup>(١٦)</sup>، وهذا فكر وحدة الوجود بلغة رمزية مشفرة، وهو ما يقرره أبو زيد مرة أخرى بقوله: «إن ابن عربي يجعل الوجود علاقة مشاركة بين الأسماء الإلهية والعالم»<sup>(١٧)</sup>، ويدافع أبو زيد عن هذه الأفكار المرتبطة بنشأة الوجود ويرهب منتقديها عن طريقين: وصمهم بالمسارعة في التكفير، وصمهم بالقراءة الحرفية الساذجة!

والفصل الخامس الخاص بالوجود مليء بخيال خطير عن النفس الإلهية، وبرزخ البرازخ، والألوهة، والعماة، ومفهوم النكاح والتوالد، ومراتب عالم الخلق، ورمزية اللغة، وصولاً لمفهوم الإنسان بوصفه «برزخاً جامعاً للطرفين «و» ولهذا ليس كمثل الإنسان شيء «و» لا بد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربي التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم (الله) من خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية. إن الإنسان الذي ينطبق عليه

الوصف «الأول والآخر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شيء»<sup>(١٨)</sup>، ويحاول أبو زيد التخفيف من وطأة هذا الكلام بأن ابن عربي «يتحدث عن تشابه أو تماثل لا عن تطابق»، وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وإن جمع في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية<sup>(١٩)</sup>، وهذا ليس أي إنسان بل هو الإنسان العارف الذي يتجلى الله على قلبه! وينتهي هذا الفصل بتصور ابن عربي لتأويل القرآن كتمهيد للفصل الأخير.

#### **الفصل السادس «تأويل الشريعة وجدلية الظاهر والباطن»:**

ومن أخطر ما جاء في هذا الفصل قضية وحدة التجربة الروحية، فينقل عن ابن عربي احترامه لرهبان النصارى وأن الله يتولى تعليمهم مثلما تولى تعليم الخضر «وعلاوة على ذلك يمكن أن تقوم المجاهدات الروحية على غير شريعة منزلة، وتظل رغم ذلك مجاهدات مشروعة قادرة على إنجاز درجات من العرفان»<sup>(٢٠)</sup>. بعدها ينطلق للحديث عن ظاهر الشريعة وباطنها وكيف أن أهل الله يجمعون بين الظاهر والباطن، بل إن أهل الله قادرون على الوصول لأحكام الشريعة من مصدرها الأصلي مباشرة دون وسائط الرواة وعن طريق الذوق يصحون الأحاديث النبوية ويردون لها أيضاً! وهذا هدم للنبوة والعلم والدين.

وفي هذا الفصل أيضاً يتم تأويل الفروع، خاصة العبادات، فبعد أن يناقش قضية التوحيد والأحادية ويفرق بينهما يتحدث عن الطهارة والصلاة وستر العورة ويحتفي جداً برأي ابن عربي القائل بجواز إمامة المرأة للرجال وإن كانت إمامة الرجل أفضل، في سابقة جندرية تاريخية، ثم ينتقل للزكاة والصوم والحج ويطبق عليها ثنائية الظاهر والباطن المناقضة للإسلام.

في هذا الفصل ينفي ابن عربي الكفر الاصطلاحي عن النصارى، لأن الكفر المقصود في الآية (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) هو المعنى اللغوي، أي الستر «فوصفهم بالستر واتخذوا ناسوت عيسى مجلى»، وليس هذا فقط «فإن المشركين كذلك يتمتعون في الأفق التأويلي للشيخ بحق الانتماء للخلاص العام»<sup>(٢١)</sup>.

وبهذا يكون بالكفر الصراح «هكذا تحدث ابن عربي»، ويكون أبو زيد الحداثي مساهماً في بعث الخرافة الصوفية تحت راية التنوير والحداثة.

١٨ - غ ص ٢٣٤، م ص ١٩٤.

١٩ - غ ص ٢٣٤، م ص ١٩٤.

٢٠ - غ ص ٢٥٠، م ص ٢٠٩.

٢١ - غ ص ٢٩١، م ص ٢٤٥.

١٤ - غ ص ٧٧، م ص ١٢٩.

١٥ - غ ص ٩٧، م ص ١٤٥.

١٦ - غ ص ٢٠٢، م ص ١٦٨.

١٧ - غ ص ٢١٠، م ص ١٧٤.



## بين التصوف والتشيع..

هل تسعى إيران لاتخاذ الطرق الصوفية بوابة لنفوذها في مصر؟ (١)

### تأثر المصري - مصر

مجرد اهتمام فكري أو أكاديمي أو حتى ديني وإنما جاء ضمن رؤية أوسع تسعى إلى إيجاد قنوات اتصال مع المجتمعات السنية التي يصعب النفاذ إليها عبر الخطاب الشيعي التقليدي المباشر الذي يلقي بطبيعة الحال رفضاً شديداً.

### لماذا مصر؟

بيد أن السؤال الأهم الذي يفرض نفسه هو: لماذا أولت إيران كل هذا الاهتمام بالطرق الصوفية في مصر على وجه الخصوص؟ وما الذي جعلها تحظى بهذه المكانة ضمن حسابات السياسة الإيرانية القائمة على القوة الناعمة؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات لا بد من التأكيد أولاً على أن اختيار مصر لم يكن محض مصادفة أو قراراً عابراً وإنما جاء لعدة اعتبارات جيوسياسية وثقافية ورمزية لعل أبرزها: إدراك إيران لطبيعة المكانة الدينية والتاريخية والسياسية التي تتمتع بها مصر في العالمين العربي والإسلامي خاصة وأنها أكبر دولة عربية من حيث عدد السكان. - أن مصر واحدة من أكبر البيئات الصوفية من حيث عدد الطرق والأتباع، فيها نحو ٧٧ طريقة منها ٦٧ مسجلة بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية تضم بحسب إحصاءاته نحو ستة ملايين من الأتباع والمحبين وهو ما جعلها هدفاً مثالياً لاستراتيجية النفوذ الناعم التي تبنتها طهران منذ قيام الثورة الإسلامية. - الوعي الإيراني المبكر بأن أي حضور داخل المجتمع المصري - مهما كان محدوداً - يختلف في أثره ورمزيته عن الحضور في كثير من الدول الأخرى، فمصر تمثل أحد أهم المراكز المرجعية للعالم السني لاسيما وأن بها الأزهر الشريف بما له من ثقل ديني في العالمين العربي والإسلامي.

لم يكن ظهور عدد من الشخصيات المنتمية إلى الأوساط الصوفية المصرية، وأبرزهم الدكتور عبد الحليم الحسني، في فعالية أقامتها السفارة الإيرانية بالقاهرة لتقديم العزاء في مقتل المرشد الإيراني علي خامنئي والحديث عن التقريب بين السنة والشيعة وما تضمنته بعض الكلمات من إشادات بالرجل والدفاع عن مشروع «التقريب بين المذاهب» سوى حلقة جديدة في مسار ممتد من محاولات طهران توظيف القوة الناعمة لبناء الجسور مع بعض البيئات الصوفية في العالم السني، وفي مقدمتها مصر. ولا ينبغي النظر إلى مثل هذه الوقائع -التي سنسلط الضوء عليها لاحقاً- باعتبارها أحداثاً بروتوكولية عابرة بل بوصفها مؤشراً يستحق التوقف عنده لفهم الخلفيات الفكرية والسياسية التي تحكم هذا النوع من العلاقات وكيف أصبحت الطرق الصوفية بالنسبة لإيران إحدى القنوات التي تسعى من خلالها إلى توسيع نفوذها الثقافي والديني بعيداً عن أدواتها التقليدية.

فمنذ انتصار الثورة الخمينية عام ١٩٧٩م أولت إيران اهتماماً متزايداً بما بات يعرف في الأدبيات السياسية بالقوة الناعمة، فلم يقتصر الحضور الإيراني في العالم العربي والإسلامي على القوة الصلبة وذلك من خلال دعمها للحركات المسلحة أو النفوذ العسكري كما هو الحال مثلاً في العراق أو لبنان، وهو ما دفعها إلى الاهتمام بالتصوف وطرقه لاسيما في البلدان السنية وفي مقدمتها مصر. وبالطبع فإن هذا الاهتمام الإيراني بالطرق الصوفية ليس

- لا يخفى على إيران وغيرها ما تحتله الموالد والأضرحة من مكانة راسخة في الوجدان الشعبي المصري خاصة لدى قطاعات جماهيرية من المنتسبين للصوفية، إذ يوجد بمصر نحو ٢٨٥٠ مولداً<sup>(١)</sup> وهو ما وفر - من وجهة النظر الإيرانية - أرضية ثقافية وروحية يمكن البناء عليها لفتح قنوات للتواصل والتقارب.

- كما تدرك إيران أن الطرق الصوفية أقل انخراطاً في السجلات العقدية، وهو ما جعلها بيئة أكثر قابلية لما تطرحه إيران بعيداً عن المواجهات الفكرية المباشرة.

### سياسة رسمية

والحقيقة أن هذا التوجه لم يكن مجرد اجتهاد لمؤسسات ثقافية أو دينية بل هو انعكاس لرؤية رسمية تبنتها القيادة الإيرانية وحرصت على تحويلها إلى جزء من أدوات السياسة الخارجية، ومن أبرزها مثلاً منظمة الثقافة والعلاقات الإسلامية التي تأسست عام ١٩٩٥ لتكون الذراع الثقافية الرسمية للجمهورية الإيرانية، حيث تولت إدارة المراكز الثقافية الإيرانية في عشرات الدول، وتنظيم المؤتمرات والندوات وبرامج التبادل الثقافي، واستضافة الوفود الدينية والفكرية. ويأتي ما يسمى بالمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية الذي تأسس عام ١٩٩٠م كنموذج آخر، فهو يمثل إحدى أهم أدوات التواصل الإيراني مع البيئات السنية بما فيها الأوساط الصوفية، وليكون أداة من أدوات الدبلوماسية الدينية والقوة الناعمة<sup>(٢)</sup>.

### أدوات التنفيذ

ولكي تتمكن إيران من تنفيذ إستراتيجيتها الثقافية والدينية كان لا بد من أن تعتمد حزمة من الأدوات والآليات التي مكنتها من بناء علاقات تدريجية مع عدد من البيئات السنية وفي مقدمتها الأوساط الصوفية، فلم يكن التحرك الإيراني قائماً على الدعوة المباشرة إلى التشيع وإنما على سياسة النفس الطويل عبر أنشطة ثقافية ودينية واجتماعية بدت في ظاهرها أقرب إلى الحوار والتبادل الفكري بينما خدمت في جوهرها أهداف السياسة الخارجية الإيرانية.

وتنوعت هذه الأدوات بين تنظيم المؤتمرات والندوات الدولية التي تناولت قضايا التقريب بين المذاهب والحوار الإسلامي، واستضافة عدد من الشخصيات الدينية والفكرية

في زيارات رسمية إلى إيران، فضلاً عن إرسال الوفود الثقافية والدينية إلى عدد من الدول الإسلامية، وإقامة معارض الكتب والأسابيع الثقافية، وترجمة ونشر المؤلفات التي تعكس الرؤية الإيرانية إلى جانب توظيف المراكز الثقافية الإيرانية في الخارج لتكون منصات للحوار والتواصل مع النخب الدينية والفكرية<sup>(٣)</sup>.

كما أولت المؤسسات الإيرانية اهتماماً خاصاً ببناء علاقات مع بعض الرموز الصوفية سواء من خلال دعوتهم للمشاركة في المؤتمرات والملتقيات أو الاحتفاء بهم في وسائل الإعلام الإيرانية أو فتح قنوات تواصل مع الطرق الصوفية عبر مؤسسات التقريب والحوار الإسلامي وهو ما وفر لإيران فرصة للوجود داخل دوائر يصعب الوصول إليها عبر القنوات السياسية التقليدية.

ومن اللافت أن هذه الأدوات لم تكن تتحرك بمعزل عن بعضها بل جاءت ضمن استراتيجية متكاملة وتكوين شبكة من الاتصالات والرموز التي يمكن توظيفها عند الحاجة لخدمة المصالح السياسية والإستراتيجية لإيران.

### قواسم مشتركة

غير أن نجاح هذه الأدوات لم يكن ليتحقق لولا وجود عدد من القواسم المشتركة التي رأت إيران أنها تمثل أرضية مناسبة لبناء جسور التواصل مع بعض الأوساط الصوفية في مصر وغيرها وهو ما سعت إلى استثماره في خطابها الديني والثقافي.

ويبرز من هذه القواسم: المبالغة في دعوى محبة آل البيت رضي الله عنهم، وذلك من خلال تعظيم المقامات والمزارات وما يرتبط بها من زيارات ومواسم واحتفالات تاريخية خاصة كعاشوراء حيث مقتل الحسين رضي الله عنه في معركة كربلاء، وإقامة الموالد لبعض آل البيت كمولد السيدة زينب والسيدة نفيسة والحسين حيث يحسن أتباع إيران استغلال مثل هذه المناسبات<sup>(٤)</sup>.

كما يأتي ما يطلق عليه «مركزية الولاية» ورفع مقام أشخاص معينين كقاسم مشترك، ففي التشيع تعد الولاية ركناً أساسياً، فالإمام معصوم له ولاية تكوينية أو تشريعية وهو حجة الله بعد النبي وتطلب منه الشفاعة والمدد، وفي التصوف تعد الولاية مفهوماً مركزياً أيضاً حيث للولي أو

٣ - راجع بعض الأساليب للاختراق الناعم في مصر - <https://almasarstudies.com/studies-egypt-iran/> ٢٠١٠-٢٠٢٠

٤ - التجمعات الشيعية في بلاد أفريقيا العربية، أسامة شحادة وهيثم الكسواني، مكتبة مدبولي، ص ٢٠.

١ - موالد مصر... كرنفالات شعبية في محبة «الأولياء»، مي إبراهيم، إندبننت عربية ٢٠٢٥/١١/٥.

٢ - مصر والشيعية، حمدي عبيد، مركز التنوير، ص ٣٥١.

الشيخ كرامات، وقد يوصف بـ«الغوث» أو «القطب» الذي يدبر شؤون الكون روحيا ويتوسل به حيا وميتاً<sup>(٥)</sup>.

## إستراتيجية التوظيف

ورغم هذه القواسم المشتركة بين التصوف والتشيع إلا أن إيران اتجهت إلى تبني استراتيجية أكثر هدوءاً وتدرجاً لمخاطبة التصوف المصري حيث تقوم هذه الإستراتيجية على تعظيم نقاط الاتفاق وتأجيل القضايا الخلافية بما يسمح ببناء علاقات مستقرة مع شخصيات ومؤسسات صوفية مؤثرة.

ولعل ذلك يفسر أن الخطاب الإيراني لم يركز في لقاءاته مع الرموز الصوفية المصرية على المسائل العقيدية التي ربما تمثل موضع خلاف أو إدراكاً منها أن طرحها سيثير ضجة لا تحمد نتائجها ما أسهم في إيجاد مساحات للحوار مع بعض الشخصيات الصوفية التي رأت في تلك العناوين قضايا يمكن الالتقاء حولها بصرف النظر عن استمرار الخلافات المذهبية.

## وقائع وشواهد

وإذا كانت المؤشرات السابقة تكشف عن وجود رؤية إيرانية واضحة للتعامل مع التصوف المصري فإن السؤال الذي يظل مطروحا هو: إلى أي مدى تم ترجمة هذه الرؤية إلى ممارسات عملية؟

ولعل الإجابة عن هذا السؤال تقتضي الوقوف أمام عدد من الوقائع والأنشطة التي شهدتها الساحة المصرية خلال العقود الماضية والتي تعكس طبيعة ومستوى الاهتمام الإيراني بالطرق الصوفية ورموزها ومنها مثلاً:

- عقد الطريقة العزمية مؤتمراً تحت شعار «التقريب بين المذاهب» في القاهرة عام ٢٠٠٧م وهو المؤتمر الذي عدّه الباحثون من أبرز الوقائع للحديث عن التقارب بين بعض الأوساط الصوفية وإيران حيث شارك فيه عدد من الشخصيات الدينية والسياسية، فيما تضمّنت فعالياته رسائل تدعو إلى تجاوز الخلاف السني-الشيوعي وتعزيز الحوار بين المذاهبين<sup>(٦)</sup>.

- قيام وفد مصري ضم عدداً من القيادات الصوفية بزيارة إلى

إيران عقب ثورة يناير ٢٠١١ وقد التقى بالرئيس الإيراني آنذاك محمود أحمددي نجاد ووزير الخارجية علي أكبر صالحى وعدد من المسؤولين الإيرانيين بينما تناولت اللقاءات مستقبل العلاقات المصرية الإيرانية وإمكان تطوير التعاون في مجالات من بينها السياحة الدينية والعلاقات الثقافية وهو ما يعكس اهتمام طهران بإقامة قنوات اتصال مع الصوفية. - واصلت المؤسسات الإيرانية، وفي مقدمتها المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ومنظمة الثقافة والعلاقات الإسلامية، خلال العقدين الأخيرين دعوة شخصيات صوفية مصرية للمشاركة في مؤتمرات وندوات تحمل عناوين الحوار والوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب أمثال الدكتور علاء أبو العزائم شيخ الطريقة العزمية.

- كما شهدت القاهرة مؤخراً مشاركة بعض الشخصيات المحسوبة على الأوساط الصوفية في فعالية أقامتها السفارة الإيرانية لتقديم العزاء في مقتل المرشد الإيراني علي خامنئي حيث تضمنت الكلمات التي أُلقيت خلال المناسبة إشادات بالمرشد الإيراني والدفاع عن مشروع «التقريب بين المذاهب» وهو ما يعكس استمرار الرهان الإيراني على هذا المسار بوصفه إحدى أدوات القوة الناعمة وبناء العلاقات مع بعض الرموز الصوفية.

وختاماً؛ فإنه وعلى الرغم من أن الوقائع السابقة تكشف عن وجود سياسة إيرانية واضحة تجاه التصوف المصري فإنها لا تقدم وحدها الصورة الكاملة، فالعلاقة بين الطرفين تبدو أكثر تعقيداً من أن تختزل في زيارات أو مؤتمرات أو لقاءات، كما أنها لا تسمح بإطلاق أحكام عامة على جميع الطرق الصوفية ومن ثم فإن فهم هذه العلاقة يقتضي الانتقال إلى مستوى آخر من التحليل يتناول طبيعة المشتركات الفكرية والعقدية بين التصوف والتشيع وحدود تأثيرها وأسباب تركيز إيران على طرق بعينها، والعوامل التي حالت دون نجاحها في تحقيق اختراق شامل فضلاً عن مسؤولية المؤسسات السنية في حماية الهوية العقدية للمجتمع، وهي القضايا التي سنتناولها في الجزء الثاني بإذن الله.

٥ - العلاقة بين الصوفية والإمامية، د. زياد الحمام، مركز البحوث والدراسات، ص ٢٧٥.

٦ - دراسة حالة الطريقة العزمية، مركز الأهرام للدراسات، <https://u.pw/vv1Nst/>

# مخطوطة الدعاء بأسماء سور القرآن الكريم

## قراءة عقدية نقدية في الأحراز والغلو الصوفي

د. دعاء أحمد - مصر

### تمهيد

تبدو رسالة (الدعاء بأسماء سور القرآن الكريم) في ظاهرها دعاءً منظومًا يجمع أسماء سور القرآن في سياق الثناء على الله ورسوله. غير أن قراءتها كاملة تكشف أنها تتجاوز الدعاء إلى تكوين حرز صوفي تنسب إليه آثار مخصصة، مثل شفاء الأمراض، وإبطال السحر، وتيسير الزواج والولادة، وعقد السنة الخصوم، وجلب المحبة، وحفظ المسافرين والتاجر، وتوسعة الرزق، وفك أسر المسجون.

كما تمزج الرسالة بين أسماء السور، والتوسل بالأشخاص والأمكنة والأزمنة، والحروف المقطعة، وألفاظ غامضة تستخدم في كتب العزائم والطلاسم. ثم تقدم تعليمات لتعليق الحرز ووضعه على الجسد أو الطعام أو متاع المسافرين والتاجر. ومن ثم فهي ليست مجرد قصيدة دينية، بل وثيقة تعكس اختلاط الدعاء بالتماائم، والرقية بالطلاسم، وتعظيم القرآن باستعمالات لم يدل عليها الشرع.

### بطاقة تعريفية بالرسالة

**العنوان:** الدعاء بأسماء سور القرآن الكريم.

**موضوعها الظاهر:** نظم أسماء سور القرآن في قصيدة دعائية. **موضوعها الفعلي:** حرز يجمع بين الدعاء والرقية والتوسل والعزائم، وينسب إلى أسماء السور والحروف خواص في الشفاء والحفظ وجلب المنافع ودفع المضار.

جاءت الرسالة الثامنة ضمن مجموعة (رسائل صوفية مخطوطة)، وتقع في نحو عشر صفحات. وتصف خاتمتها النص بأنه (الحرز المبارك)، مع الإشارة إلى انتهاء نسخ إحدى نسخه سنة ١٢٣٥هـ. ولا تقدم دراسة كافية لأصل الرسالة أو تاريخ تأليفها، كما لا تميز بوضوح بين صاحب النظم وناسخ النسخة. ولذلك فالمتاح نص مطبوع عن أصل خطي، لا تحقيق أكاديمي مستوفٍ لقواعد دراسة المخطوطات.

### مضمون الرسالة

تبدأ الرسالة بالبسملة والصلاة على النبي ﷺ، ثم الثناء على الله بأوصاف الخلق والعلم والقدرة والتدبير، وسؤاله الحفظ

والشفاء والرزق.

بعد ذلك يمر الناظم على أسماء سور القرآن بحسب ترتيبها تقريبًا، لكنه يربط أسماء بعض السور بحاجات معينة، فيجعل:

- الفتح سببًا للنصر.
  - الشرح لتيسير الولادة.
  - الطلاق لإطلاق الأسير.
  - قریش لحفظ الطعام.
  - الفلق لعقد لسان الخصم.
  - يس لتيسير المطالب.
  - الحروف المقطعة للحماية من الأعداء.
- ولا يقوم هذا الربط على تفسير السور أو تدبر معانيها، وإنما على التشابه اللفظي بين اسم السورة والحاجة المطلوبة، وكأن أسماء السور رموز لها قوى خاصة. ثم ينتقل النظم إلى التوسل بالأنبياء والنبي ﷺ والصحابة وآل البيت، وبالكعبة والحجر ومقام إبراهيم والعرش والكرسي ورمضان وليلة القدر وأيام الحج. وفي القسم الأخير تتحول القصيدة إلى دليل عملي لاستعمال الحرز: فيوضع على رأس الطفل، ويعلق في شعر المرأة التي تأخر زواجها، ويوضع على جبين المصروع أو أنف المصاب بالرعاف، ويحمل في السفر والتجارة وعند الخوف من السلطان.

### ما في الرسالة من معانٍ صحيحة

تحتوي الرسالة على بعض المعاني الصحيحة، منها:

- أن الله هو الخالق المدبر.
  - أن النفع والضر والشفاء بيده.
  - سؤال الله الرزق والعافية والحفظ.
  - الصلاة على النبي ﷺ.
  - ذكر الأنبياء والصحابة بالخير.
  - الاستعاذة بالله من الشيطان والحسد والسحر.
- كما أن الاستشفاء بالقرآن والرقية بالأدعية المشروعة أمر ثابت، بشرط أن تكون الرقية معلومة المعنى وخالية من الشرك والطلاسم. لكن وجود هذه المعاني لا يصحح ما خلط بها من تماائم وتوسلات محدثة وخواص غيبية وألفاظ مجهولة؛ إذ قد

يجتمع في النص الواحد الحق والباطل، ولا تكتسب العبارة المنكرة المشروعية لمجرد مجاورتها للآيات والأذكار.

### مواطن الخلل العقدي والغلو الصوفي

١- تحويل القرآن إلى طلاس: أخطر ما في الرسالة أنها تنقل القرآن من كونه كتاب هداية وتشريع وتزكية إلى أداة تستخدم أسماء سوره وحروفه لتحقيق آثار غيبية. فالسور لا تستحضر لتدبر معانيها والعمل بأحكامها، بل توظف أسماؤها كما توظف الرموز في الأحراز، دون دليل يثبت أن اسم كل سورة سبب مخصص للنصر أو الزواج أو الرزق أو إطلاق الأسير. وتعظيم القرآن لا يكون بتحويله إلى تعويذة، وإنما بفهمه واتباعه وتلاوته والاستشفاء المشروع به.

٢- ادعاء خواص لم تثبت: تنسب الرسالة إلى الحرز قدرته على علاج الصرع والحمى والسحر والرعاف وتعسر الولادة، وعلى جلب الخطأ للمرأة، وتأمين المسافرين، ومباركة التجارة، وتوسعة الرزق، وعقد السنة الخصوم. ولا تقدم هذه النتائج على أنها دعاء يرجى قبوله، بل على صورة أسباب مضمونة مرتبطة بحمل الورقة أو تعليقها. وهذا هو أصل التمايم؛ إذ يعلق الإنسان شيئاً ويعتقد أنه سبب للحفظ والشفاء بلا دليل شرعي أو حسي.

فإن اعتقد أن الحرز يؤثر بذاته كان ذلك من الشرك الأكبر، وإن اعتقد أن الله هو المؤثر، لكنه جعل الحرز سبباً بلا دليل، كان من الشرك الأصغر ووسائله.

### ٣- الغلو في النبي ﷺ: جاء في الرسالة:

ولولاه ما كنا ولولاه لم يكن لها فلك يجري ولا كوكب دري

وهذا غلو ظاهر؛ إذ يجعل وجود البشر والأفلاك والكواكب متوقفاً على وجود النبي ﷺ، وهو معنى لا يثبت بالكتاب أو السنة الصحيحة. والنبي ﷺ سيد ولد آدم، وخاتم الرسل، لكن تعظيمه لا يكون بنسبة دعاوى كونية إليه. وقد نهى بنفسه عن الغلو فيه كما غلت النصراني في المسيح.

وهذه العبارات تمثل أصلاً متكرراً في بعض المذاهب الصوفية التي تنسب إلى النبي أو الأولياء التصرف في الكون أو المدد الشامل، وتعد ذلك من المحبة، مع أن المحبة الشرعية لا تتجاوز حدود العبودية.

٤ - تضخيم الوسائط في الدعاء: تكثر الرسالة من السؤال بجاء الأنبياء وحق النبي والصحابة وآل البيت، ثم بالكعبة والحجر والأزمنة والأعياد. وهذا يعكس تصوراً يجعل بين العبد وربّه سلسلة طويلة من الوسائط، مع أن المشروع والأكمل أن يدعو المسلم الله مباشرة بأسمائه وصفاته، وأن يتوسل إليه بإيمانه وعمله الصالح.

وهذا التوسع يمهّد للانتقال من سؤال الله بجاء الولي إلى سؤال الولي نفسه والاستغاثة به، وهي صورة ظاهرة في بعض الطرق الصوفية المعاصرة.

٥ - الألفاظ الغامضة: تحتوي الرسالة على ألفاظ مثل: «أهيا شراها»، «أدوناي صباوت»، «آل شداي»، وعادة تستخدم مثل هذه الألفاظ في سياق إبطال السحر والحماية من الأعداء، دون تفسير واضح لمعانيها أو دليل على مشروعيتها. والرقية الشرعية يجب أن تكون معلومة المعنى وخالية من الطلاس، لأن الألفاظ الغامضة قد تشتمل على أقسام أو استعانات محرمة لا يعرفها القارئ. ولا يكفي الادعاء بأن بعض هذه الكلمات أسماء لله بلغات أخرى؛ لأن المشكلة ليست في الترجمة وحدها، وإنما في إدخالها ضمن عزيمة تنسب إليها قوى خاصة.

٦- توظيف الحروف المقطعة: تستخدم الرسالة حروفاً مثل (كهيعص، حم، عسق) باعتبارها صيغاً للحماية من المكر والشور. وهذه الحروف آيات من القرآن تتلى كما أنزلت، لكن لم يثبت أن اقتطاعها أو كتابتها في حرز يعقد السنة الأعداء أو يمنع ضررهم. وهذا الاستخدام قريب من كتب الحروف والأوفاق، التي تحول الحروف القرآنية إلى رموز ترتبط بالأعداد والأيام والخواص الخفية.

٧ - عقد الألسنة وجلب المحبة: تطلب الرسالة عقد السنة الخلق والخصوم، وتقدم الحرز وسيلة لجلب محبة جميع الناس لحامله. وهذا لا يشبه الدعاء المشروع بكفاية شر الظالم، بل يشبه أعمال السحرة المعروفة بـ «عقد اللسان» و«العطف»، التي يراد بها التحكم في إرادة الآخرين ومشاعرهم.

ولا يجوز تحويل القرآن إلى وسيلة لإسكات الناس أو السيطرة على قلوبهم، فالقلوب بيد الله، ولا يملك الإنسان إخضاع غيره بالأحراز والطلاسم.

٨- تعليق الحرز للزواج والشفاء: توصي الرسالة المرأة التي تأخر زواجها بتعليق الحرز في شعرها، وتعدّها بأن الخطأ سيأتونها من كل جانب. كما تربط علاج الصرع والرعاف والحمى والسوم بوضع الورقة على أعضاء الجسد. والدعاء والرقية لا إشكال فيهما، لكن الإشكال في جعل الورقة نفسها سبباً للشفاء والزواج.

ولا يزال هذا حاضراً في سوق «العلاج الروحاني»، حيث تستغل حاجة النساء والمرضى لإقناعهم بشراء أحبة وأوراق لفك السحر أو تعطيل الزواج، وقد يؤدي ذلك إلى الابتزاز أو تأخير العلاج الطبي الضروري.

### لماذا تمثل الرسالة غلوًا صوفيًا؟

يظهر الغلو فيها في عدة جوانب:

• الغلو في النبي ﷺ بنسبة آثار كونية إليه.

- الغلو في الوسائط والأشخاص والأماكن.
- الغلو في خواص القرآن والحروف.
- ادعاء معرفة أسرار لا يعرفها إلا أصحاب الطرق.
- جعل التجربة والحكاية دليلاً على صحة الأحراز.
- ربط حاجة الناس بالشيخ أو صاحب السر.

فالرسالة لا تقدم القرآن بوصفه هداية، وإنما بوصفه مصدر قوى خفية يملك صاحب الحرز طريقة استخدامها، وبذلك تتحول السلطة الدينية من العلم بالوحي إلى امتلاك الأسرار.

### الفرق بين الرقية الشرعية والحرز:

#### الرقية الشرعية

- تكون بالقرآن والأدعية الصحيحة.
- تكون ألفاظها معلومة.
- تخلو من الشرك والطلاسم.
- يكون الاعتقاد أن الله وحده هو الشافي.
- لا تتضمن التحكم في الناس.
- لا تمنع من العلاج الطبي.
- تكون بالقراءة والدعاء والنفث.

#### أما الحرز الوارد في الرسالة

- يخلط القرآن بألفاظ غامضة.
- ينسب إلى السور والحروف خواص بلا دليل.
- يعتمد على التعليق والحمل.
- يتضمن عقد الألسنة وجلب المحبة.
- يعد بالزواج والرزق والحفظ والتجارة.
- يكثر من الوسائط والأقسام.
- يشتمل على غلو في مقام النبي ﷺ.

ولذلك لا يصح الدفاع عنه لمجرد اشتماله على آيات وأسماء سور؛ فالقرآن حق، لكن استعماله قد يكون مشروعاً أو مبتدعاً.

#### الرسالة والتصوف المعاصر: ما زالت ثقافة هذه الرسالة حاضرة

في واقع التصوف بصور مختلفة، مثل:

- أوراد بأعداد مخصوصة بلا دليل.
- كتابة الحروف في مربعات وأوراق.
- أحجية للرزق والزواج.
- أعمال لجلب الحبيب وعقد اللسان.
- استخدام البخور لفك السحر.
- تكرار الحروف المقطعة لقضاء الحاجات.
- ادعاء معرفة أسرار اسم الله الأعظم.
- بيع الأحراز باسم البركة والمدد.

وتعتمد هذه الممارسات على مزج قداسة القرآن بمحبة النبي

والأولياء وخوف الناس من المرض والسحر والفقر وتأخر الزواج. ثم يقدم الشيخ أو المعالج نفسه باعتباره صاحب السر القادر على حل هذه المشكلات، فتتحول الحاجة الدينية إلى سوق، والخوف إلى وسيلة للسيطرة والاستغلال. ونقد هذه الممارسات ليس نقداً للقرآن، بل دفاع عنه من تحويله إلى أداة للكهانة والشعوذة.

#### الحكم المنهجي على الرسالة: تجمع الرسالة بين:

- أدعية صحيحة.
  - توسلات محدثة.
  - غلو في مقام النبي ﷺ.
  - تائم وأحراز ممنوعة.
  - ألفاظ مجهولة.
  - دعاوى غيبية بلا دليل.
  - ممارسات تشبه السحر في العطف وعقد الألسنة.
- ويجب التفريق بين الحكم على الفعل والحكم على الشخص؛ فمن اعتقد أن الحرز يؤثر بذاته وقع في الشرك الأكبر، ومن اعتقد أن الله هو المؤثر لكنه جعل الحرز سبباً بلا دليل وقع في الشرك الأصغر والبدعة. أما الجاهل الذي ظن أن النص دعاء مشروع، فيبين له الحق ولا يتعجل في الحكم عليه.

### خاتمة:

تكشف رسالة «الدعاء بأسماء سور القرآن الكريم» عن اختلاط الدعاء بالأحراز، والقرآن بالطلاسم، والتوسل بالغلو، والرقية بمحاولة التحكم في الناس والأحداث.

فهي تبدأ بالثناء على الله والصلاة على النبي، لكنها تنتهي إلى حرز يعلق في الشعر، ويوضع على الجسد والطعام، ويحمل للسفر والتجارة، ويطلب به الزواج والرزق والشفاء وعقد الألسنة وجلب المحبة.

وأخطر ما فيها أنها تغلف الانحراف بألفاظ مقدسة، فيصعب على القارئ التفريق بين القرآن المنزل والطريقة المبتدعة في استعماله.

والطريق المشروع أوضح: دعاء الله مباشرة، وقراءة القرآن تدبراً واستشفاءً، والالتزام بالآذكار الصحيحة، والأخذ بالأسباب الطبية والمادية، واليقين بأن النفع والضرر والشفاء والرزق بيد الله وحده.

فالتوحيد لا يحتاج إلى حرز، والقرآن لا يحتاج إلى طلاسم، ومحبة النبي ﷺ لا تحتاج إلى غلو.

# الزاوية التيجانية

تأسست سنة ١٢٤٨ للموافق لـ ١٧٨٩ م.



## التيجاني يقول: إذا فُسر القرآن مات السلطان!

### هيثم الكسواني - الأردن

التيجاني<sup>(١)</sup>، وتعود إلى عهد السلطان سليمان بن محمد، الذي حكم المغرب بين عامي (١٧٩٢ - ١٨٢٢م).

وقصة هذه الخرافة أن التيجاني دخل إلى بعض مساجد مدينة فاس فوجد الشيخ الطيب بن كيران<sup>(٢)</sup> يدرس التفسير، فقال للسلطان مستغرباً ومستنكراً: «مثل هذا العالم يدرس التفسير؟ سيكون ذلك وبالأمر وخراباً على

لا نكشف سرّاً إذا قلنا إنّ التصوف هو مرتع للخرافة والجهل والسلبية، فالتصوف اختط لنفسه خطاً بعيداً عن العلم الشرعي المستمد من الكتاب والسنة، وغرق في أوهام وجهالات لا حصر لها.

وفي هذه المحطة نتحدث عن خرافة من خرافات الصوفية -وما أكثرها- لكنها ليست كأي خرافة، فقد كانت سبباً في حجب نور كتاب الله عن المسلمين في بلاد المغرب لسنوات طويلة.

تقول هذه الخرافة: «إذا فُسر القرآن مات السلطان»! أما صاحبها فهو شيخ الطريقة التيجانية ومؤسسها أحمد

١ - أحمد بن محمد التيجاني، (١٧٣٧-١٨١٥م)، سار أولاً في الطريقة الخلوتية، ثم أسس طريقة لنفسه سماها باسمه بعد أن استقر في مدينة فاس بالمغرب. يقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق: «ولم يترك التيجاني هذا بدعة قديمة للتصوف إلا ابتدعها ولا فضلاً مزعوماً ادّعاه شيخ صوفي لنفسه إلا ادّعاه هو لنفسه وزاد عليه. فقد ادّعى أنه هو خاتم الأولياء جميعاً والغوث الأكبر في حياته وبعد مماته، وأن أرواح الأولياء منذ آدم إلى آخر ولي لا يأتيها الفتح والعلم الرباني إلا بوساطته هو ... وأنه أول من يدخل الجنة هو وأصحابه وأتباعه، وأن الله شفعه في جميع الناس الذين يعيشون في قرنه الذي عاش فيه، وأن الرسول أعطاه ذكراً يسمى صلاة الفاتح يفضل أي ذكر قرئ في الأرض ستين ألف مرة بما في ذلك القرآن الكريم». الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ص ٣٥١.

٢ - أحد علماء فاس، (ت ١٨١٢م).

«لَمَّا كَانَ الدخول في الطريق الصوفي لا يشترط له التوجه إلى الكتاب والسنة، بل إن التوفيق له يأتي أحياناً عن طريق الهاتف، وأحياناً بطرق أخرى سنعرفها فيما بعد إن شاء الله تعالى، فإن القوم منذ نشأتهم رأوا أن علمهم الذي يحصلون عليه -في زعمهم- أفضل من علم الكتاب والسنة، بل رأوا أن علم الكتاب والسنة مشغلة عن طريقهم ومسلكتهم»

أن لكل حرف في القرآن معنى لا يطلع على معناه إلا الصوفي المتبحر، المكشوف عن قلبه ... وعلى هذا الأساس كان للمتصوفة دينهم الخاص الذي يختلف في أصوله وفروعه عن الدين الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>(٥)</sup>.

وبالعودة إلى خرافة «إذا فُسر القرآن مات السلطان» التي اخترعها التيجاني فقد هيأ الله للمسلمين في المغرب مَن يهدمها فكرياً ويبطلها عملياً بعد أن توقف تدريس التفسير في المغرب قريبا من ١٠٠ سنة! حتى عاد الشيخ أبو شعيب الدوكالي سنة ١٩١٠م من مكة المكرمة حيث كان إماما وخطيبا ومفتيا في الحرم المكي فأحيا دراسة التفسير في المغرب<sup>(٦)</sup>، وقال: بسم الله نفس القرآن، ولا يموت السلطان، «ففسر القرآن وعاش السلطان، وكان يدرسه بتفسير النسفي، واستطاع أن يبعث وعيا فكريا جديدا في المغرب، باعتبار الوحي القرآني أول مصدر في مسيرة التصحيح والتقويم، للعودة بالأمة إلى الطريق السليم، بعيدا عن الخرافات ومظاهر الشعوذة التي كانت شائعة يومئذ»<sup>(٧)</sup>.

ولم يكتفِ الدوكالي بإحياء دراسة تفسير القرآن الكريم، بل قام بتدريس السنة النبوية وعلومها وشرح كتب الحديث، «بعد أن كانت تقرأ متون الأحاديث على سبيل التبرك فقط دون التمعن في معانيها أو الاستفادة من مراميها»<sup>(٨)</sup>.

الأمة والسلطان»، ولأن السلطان كان يعظم التيجاني فقد توقفت دراسة التفسير في المغرب منذ ذلك الوقت، وأصبح يُقرأ تلاوةً وسردًا، وليس دراسة علمية<sup>(٩)</sup>.

يمكن تفسير ما أقدم عليه التيجاني من التحذير من دروس تفسير القرآن، والزعم بأن السلطان سيموت «إذا فُسر القرآن»، بالخلاف الذي كان بينهما، أي التيجاني وبين كيران، وسببه اعتراض بن كيران على بعض ضلالات التيجاني، ومنها ادّعاؤه أنه خاتم الأولياء وأفضلهم، وتفضيله للذكر الذي اخترعه «صلاة الفاتح» على القرآن الكريم، وغير ذلك.

لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال حصر الموضوع بالجانب الشخصي، وتجاهل النظرة الصوفية لكتاب الله ولسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد ذكرنا في بداية هذا المقال أن التصوّف اختطّ لنفسه خطأ بعيداً عن العلم الشرعي المستمد من الكتاب والسنة، «لَمَّا كَانَ الدخول في الطريق الصوفي لا يشترط له التوجه إلى الكتاب والسنة، بل إن التوفيق له يأتي أحياناً عن طريق الهاتف، وأحياناً بطرق أخرى سنعرفها فيما بعد إن شاء الله تعالى، فإن القوم منذ نشأتهم رأوا أن علمهم الذي يحصلون عليه -في زعمهم- أفضل من علم الكتاب والسنة، بل رأوا أن علم الكتاب والسنة مشغلة عن طريقهم ومسلكتهم»<sup>(١٠)</sup>.

ومما يمكن أن نشير إليه أيضا أن الصوفية اعتبروا أن للقرآن ظاهرا وباطنا، شأن الفرق الباطنية المنتسبة للإسلام، فتلاعبوا بكلام الله ووجّهوه وفق أهوائهم، «وأما القرآن والسنة فإن للصوفية فيهما تفسيراً باطنياً حيث يسمونه أحياناً تفسير الإشارة، ومعاني الحروف فيزعمون

٥ - المصدر السابق، ص ٣٧.

٦ - شيخ الإسلام أبو شعيب الدوكالي الصديقي وجهوده في العلم والإصلاح والوطنية، د. محمد رياض، ٢٥٢٨.

٧ - رموز الإصلاح السلفي المعاصر، ص ٩ - ٢٤.

٨ - المصدر السابق، ص ١٩.

٣ - أسامة شحادة، رموز الإصلاح السلفي المعاصر، ط ١، ص ١٨.

٤ - الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمية، ط ٢، ص ٦١.

# مدارك

مجلة شهرية علمية متخصصة  
في بيان حقيقة التصوف

نرحب بتلقي تعليقاتكم  
وآرائكم ومشاركاتكم  
على إيميل المجلة

**info@mdarek.net**