



أَهْلُ الصِّفَةِ
لِلدِّرَاسَةِ النَّصُوفِ وَعُلُومِ التَّرَاثِ

مجلة علمية دولية، مُحَكَّمَةٌ
تعنى خفائق علوم الشريعة
ودقائق علوم الحقيقة

ردمد (النسخة المطبوعة): 4967 - 3062

ردمد (النسخة الإلكترونية): 4975 - 3062

المجلد الثاني - العدد الأول

ذو الحجة ١٤٤٦ هـ

يونيو ٢٠٢٥ م



الْبَيِّنَاتُ الْمَجْرَدِيَّةُ لِلدِّصُوفِ

تصدر عن أكاديمية أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث
بمؤسسة البيت المحمدي المشهورة برقم (10684) لسنة (2017)

تجليات الفكر الصوفي بين مدارج الشريعة ومعارج الحقيقة

MANIFESTATIONS OF SUFI THOUGHT BETWEEN THE STAGES OF SACRED LAW AND THE ASCENSIONS OF TRUTH¹

عاشور توامة

المدرسة العليا للأستاذة ببوسعادة، الجزائر

Ashoor Tawama

Higher School for Teachers, Bou Saada, Algeria

¹ Article received: January 2025; article accepted: April 2025

الملخص:

تحاول هذه الدراسة التطرق لقضية من القضايا المفصلية في التصوف الإسلامي الشرقي والمغربي، والتي تباينت حولها الآراء وتنوعت بين المؤسسات الدينية الرسمية (الفقهاء)، وبين المتصوفة، ألا وهي قضية الشريعة والحقيقة ومحل إعرابهما من الفكر والعرفان الصوفي، وتتجلى أهمية الموضوع في أنه يشكل أساساً معرفياً مرتبطاً بالعقل العربي بمختلف كياناته الفكرية والدينية، ولعلَّ الإشكال المفصلي الذي ستتجلى الإجابة عنه بمجموع الإشكالات الجزئية المطروحة هو: هل هناك بالفعل خلاف وجهات نظر متباينة بين الصوفية والفقهاء فيما يخصُّ ثنائية الشريعة والحقيقة؟ ثم هل هذا الخلاف معتبر أم أنه محض سوء فهم من الفقهاء لماهية الحقيقة المتكلم عنها عند الصوفية؟ وبمعنى آخر: هل هناك أصلاً اختلاف تضاد، أم أن القضية ترجع لتنوع وجهات النظر؟ وإذا اتفقنا على وجود خلاف بينهما، فما هي المنطلقات المنهجية والمرجعيات المعرفية لمثبي هذه الثنائية من الصوفية؟ وهل هذه المنطلقات تعتمد أُسساً علمية سليمة؟ هل تأويلية النص من المنظور الصوفي خاضع لجدل الظاهر والباطن؟ ثم ما هي مستويات تجلّي مفهوم الحقيقة عند الصوفية؟ وهل الحقيقة فعلاً مفهوم صوفي له تحققات في المستوى الإشاري للقرآن الكريم؟ وبمعنى آخر: هل نستطيع الكلام عن تفسير صوفي موازٍ يعتمد مفهوم الإشارة الباطنية سبيلاً لمعرفة حقائق وأسرار القرآن؟ وفي الأخير: ما هي حقيقة الخصومة بين الصوفية والفقهاء؟ وهل هي خصومة حقيقية فرضها الخلاف العلمي والمنطلقات المتباينة؟ أم أنه انعكاس لسياقات خارجة عنه؛ نفسية ومذهبية وسياسية؟ وقد اعتمدت هذه الدراسة على منهج وصفي تحليلي؛ لأنه الأنسب لمثل هذه الدراسات النظرية ذات المعطى الفكري والديني.

Abstract:

This study examines a pivotal issue within both Eastern and Western Islamic Sufism, around which opinions have diverged between official religious institutions (the jurists) and the Sufis themselves, namely, the question of Sacred Law (*Shari'ah*) and Truth (*Haqiqah*) and their respective positions within Sufi

thought and gnosis. The significance of this topic lies in its constituting an epistemological foundation connected to the Arab intellectual framework across its various philosophical and religious dimensions. The central problem that this study addresses through its component questions is: Does there actually exist a genuine disagreement and divergent perspectives between Sufis and jurists regarding the duality of Sacred Law and Truth? Is this disagreement substantive, or does it merely represent a misunderstanding on the part of jurists concerning the nature of Truth as conceived by the Sufis? In other words, does a fundamental opposition exist, or does the issue stem from diverse perspectives? If we acknowledge the existence of disagreement between them, what are the methodological foundations and epistemological frameworks of those Sufis who affirm this duality? Do these foundations rest upon sound scholarly principles? Is textual hermeneutics from the Sufi perspective subject to the dialectic of the manifest (*zahir*) and the hidden (*batin*)? What are the levels of manifestation of the concept of Truth among the Sufis? Is Truth genuinely a Sufi concept that finds realization in the symbolic dimension of the Qur'an? Put differently, can we speak of a parallel Sufi exegesis that employs the concept of esoteric allusion (*isharah batiniyyah*) as a means of accessing the truths and secrets of the Qur'an? Finally, what is the nature of the antagonism between Sufis and jurists? Is it a genuine conflict necessitated by scholarly disagreement and divergent premises, or does it reflect external contexts- psychological, sectarian, and political? This study employs a descriptive-analytical methodology, as it is most appropriate for theoretical studies of this intellectual and religious nature.

الكلمات المفتاحية: تجليات، الفكر الصوفية، مدارج الشريعة، معارج الحقيقة.

Keywords: Manifestations, Sufi thought, stages of Sacred Law, ascensions of Truth.

مقدمة

استأثرت موضوعات العرفان الصوفي باهتمام الدارسين، باعتبارها من أكثر القضايا الإشكالية في الفكر الإسلامي، فبين الفينة والأخرى نجد دراسات تكشف الجديد عن هذا الحقل المعرفي المترامي الأطراف، خاصة وأن بعض أقطاب التصوف يشكّلون مدارس مستقلة بذاتها، تحتاج جهد مؤسسات وفرق ولجان علمية متخصصة.

أولاً: أهمية البحث وأسباب اختياره:

- 1- أهمية البحث في العرفان الصوفي.
- 2- توضيح التشابك والتداخل الكبير بين قضايا البحث الصوفي.
- 3- تجلي الفكر الصوفي في الإسلام وإبراز معالمه وأعلامه وشواهده.
- 4- استبطان أطروحات ميتافيزيقة ذات معطيات متباينة، تتنازعها كثير من العلوم الدينية والعقلية.
- 5- التطرق لقضية من القضايا المفصلية في التصوف الإسلامي، والتي تباينت حولها الآراء؛ وهي قضية الشريعة والحقيقة من خلال تجلياتها في الفكر الصوفي.
- 6- الفكر الصوفي يشكل رافداً معرفياً مرتبطاً بالعقل العربي بمختلف كياناته الفكرية والدينية.

ثانياً: إشكالية البحث:

الإشكال الرئيس في هذا الموضوع يرتبط أساساً بجملة إشكالات ومسائل جزئية، يمكن طرحها كالاتي:

- 1- هل هناك بالفعل خلاف ووجهات نظر متباينة بين الصوفية والفقهاء فيما يخص ثنائية الشريعة والحقيقة؟
- 2- هل هذا الخلاف معتبر أم أنه محض سوء فهم من الفقهاء لماهية الحقيقة المتكلم عنها عند الصوفية؟
- 3- ما هي الأسس المنهجية والمرجعيات المعرفية لهذه الثنائية من الصوفية؟
- 4- إلى أي مدى يمكن تأويلية النص من المنظور الصوفي الخاضع لجدلية الظاهر

والباطن؟

5- ما هي مستويات تجلي الحقيقة عند الصوفية؟

6- ما حقيقة الخصومة بين الصوفية والفقهاء؟

ثالثاً: أهداف البحث:

1- عرض النماذج الفلسفية والفكرية التي تناولت جدلية الشريعة والحقيقة.

2- معرفة الفروقات الأساسية بين منهج الصوفية في الحقيقة والشريعة ومنهج غيرهم.

3- تقريب وجهات النظر بين أهل السنة والصوفية فيما يخصُّ جدل الشريعة والحقيقة.

رابعاً: الدراسات السابقة:

لعل المتأمل للدراسات السابقة عن الشريعة والحقيقة في الثقافة الإسلامية، يلمح مفارقة واضحة، وهي تشابه التعاريف الخاصة بالشريعة، بحيث إنها في مجملها تصبُّ في مجال دلالي واحد، لا تخرج عن كونها الأحكام الشرعية الظاهرة، التي بها مناط التكليف، والتي قررها الشارع الحكيم، فليس لأحد أن يبتدع شيئاً فيها، أما التعاريف الخاصة بالحقيقة، فلا زمام لها ولا خطام كما يقال، فالتعاريف فيها على قدر قائلها، فكل أحد ينظر إلى الحقيقة من وجهة نظره الروحية والنفسية، حيث إن محاولة الإحاطة بها أشبه بالمستحيل، ولهذا ستشير الدراسة لأشهرها وأكثرها تداولاً في الكتب والمصنفات الصوفية.

خامساً: منهج البحث:

قد اعتمدت هذه الدراسة على منهج وصفي تحليلي؛ لأنه الأجدى والأنسب لمثل هذه الدراسات النظرية ذات المعطى الفكري والديني.

سادساً: خطة البحث:

تشكلت خطة هذا البحث في مقدمة وعدة مباحث وخاتمة لعرض النتائج والتوصيات، وهي:

مقدمة: تتضمن أهمية البحث وأسباب اختياره، وإشكاليته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجه، وخطته.

- المبحث الأول: مفاهيم حول الحقيقة والشرعية في اللغة والاصطلاح.
- المبحث الثاني: خلفيات القول بمقولة الحقيقة والشرعية عند الصوفية.
- المبحث الثالث: مستويات تجلي الحقيقة عند الصوفية.
- المبحث الرابع: استجلاء المعنى الباطني للقرآن الكريم.
- المبحث الخامس: تحليل شواهد من التفسير الإشاري للقرآن الكريم.
- خاتمة: تشتمل على أهم نتائج البحث والتوصيات المهمة.

المبحث الأول

مفاهيم حول الحقيقة والشرعية في اللغة والاصطلاح

1-1 / الشرعية لغة:

الشرع والشرعية في اللغة: «عبارة عن البيان والإظهار، يقال: شرع الله كذا؛ أي: جعله طريقاً ومذهباً، ومنه المشروعية والشرعية والشرع والدين والملة والناموس، كلها بمعنى واحد»⁽²⁾.

2-1 / الشرعية اصطلاحاً:

فهي اسم ووصف للأحكام التكليفية، وهي بهذا تشمل جميع الأعمال الظاهرة والباطنة، أو هي ما شرعه الله لعباده وتعبدتهم به من العقائد والأحكام والأخلاق والمعاملات، وغير ذلك مما يحتاجونه في دنياهم وآخرتهم، وهذا التوصيف كما هو ملاحظ يجمع بين الظاهر والباطن، ولكن لما انتشر الكلام عن الباطن بوصفه تصوفاً، أصبحت الشرعية ترادف الفقه، في حين أعمال القلوب المرتبطة بباطن العبادات أصبحت تسمى تصوفاً وحقيقة وفقهاً أكبر وتوحيداً وعلم المعاملة... وهذا التفريق كأنه يوحي بمقابلة بين الظاهر والباطن أو الشرعية والحقيقة، والملاحظ أن هذا الأمر لم يكن مطروحاً في الصدر الأول من السلف الصالح، فالشرعية تقتضي الحقيقة، والحقيقة هي ثمرة الشرعية، كما

(2) أحمد النقشبندی الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تحقيق: أديب نصر الله، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997م)، ص 360.

سنتناوله بالتفصيل.

1-3/ الحقيقة لغة:

هي الشيء المتعين (الثابت) يقيناً، فحقيقة كل شيء خالصة ولبّه، أو ما به الشيء هو هو، ومنه الحق الذي هو الثابت المطابق للواقع الذي يستحيل إنكاره، والحقيقة في استعمال اللغويين والنحاة والبلاغيين والأصوليين، هي استعمال الكلمة في معناها الأصلي المعهود، وهي بهذا خلاف المجاز.

1-4/ الحقيقة اصطلاحاً:

الحقيقة في اصطلاح محققي الصوفية، وتماشياً مع توجهات الفلاسفة الأوائل هي مرادفة للكلمة (ماهية) أو (ذات)، فهي بهذا المعنى «ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هويةً، مع قطع النظر عن ذلك ماهيةً»⁽³⁾، للحقائق إذن جواهر ثابتة لا تبدل ولا تتفاضل؛ لأنها تعبر وتعكس الحقائق الإلهية، والحقائق تنجزاً إلى حقائق أصغر منها، فالحقيقة الإنسانية هي مجموع حقائق مفردة مرتبطة فيما بينها ارتباطاً عضوياً وبنوياً، بالتقابل والتماثل.

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

⁽³⁾ النقشبندی، جامع الأصول في الأولياء، ص 360.

⁽⁴⁾ عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والافتباس في عصر النابلسي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الجيل، 1987م)، ص 260.

يكن»⁽⁵⁾.

إنَّ الملاحظ أن كِلا التوصيفين يدلُّ على مقام الإحسان، المذكور في حديث جبريل المشهور، والذي دونه قطع الرقاب، والمفاوز المهلكات الصعاب، والتي يقصدها الحلاج في بداية طاسين الصفاء بقوله: «الحقيقة دقيقة، طرقها مضيق، فيها نيران شهيق، ودونها مفاوز عميقة»⁽⁶⁾.

«إن ماهية الحقيقة الخاصة في الطرح الأكبري تتجاوز التحديدات التقليدية لمن سبقه؛ لأنه ينطلق من نظرة شمولية لثنائية الحق والخلق في إطار ما يسمى بوحدة الوجود، وما يتبع ذلك من تماثلات وتباينات تؤسس لهذه العلاقة، فهي بهذا المعنى الكلية الجامعة، التي تتمرأى من خلالها صفات الحق في الخلق وجودًا عند ابن عربي، وشهودًا عند غيره»، أو هي على حد تعبير سعاد الحكيم: «الوجه الخاص الذي لكل مخلوق من الحق»⁽⁷⁾.

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

(5) رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، الطبعة الأولى، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1999م)، ص 299.

(6) أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، الطبعة الأولى (بيروت، لبنان: رياض الريس للنشر والتوزيع، 2002م)، ص 171.

(7) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، الطبعة الأولى، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981م)، ص 356.

الأخرى، والجدول التالي يبرز صفات وخصائص كل واحدة منهما⁽⁸⁾.

خصائص الشريعة	خصائص الحقيقة
● أمر بالتزام العبودية. ● جاءت بتكليف الخلق. ● الشريعة أن تعبد. ● الشريعة قيام بما أمر.	● مشاهدة الربوبية. ● إنباء عن تصريف الحق. ● الحقيقة أن تشهد. ● الحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر.

إن توصيف القشيري للشريعة والحقيقة ينم عن إدراك عميق لطبيعة كل واحد منهما، خلافاً لما يُشاع عنهم عند غيرهم؛ من أنهم يأخذون بما يسمى (حقيقة)، ويُعرضون عن (الشريعة)، ويؤكد هذا التلازم والترابط قول النقشبندي: «فالمراد من الحقيقة والشريعة؛ إقامة العبودية على الوجه المرضي، فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة، وكل حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة»⁽⁹⁾. وإذا كانت الشريعة أخت الحقيقة، فإن الشيء الذي تفضل به الحقيقة الشريعة في نظر الصوفية أن السالك يمكن أن يحصل الحقيقة في أول قدم له في الشريعة، وأن الحقيقة لها صفة الديمومة والاستمرارية مع السالك، بخلاف الشريعة التي اكتملت وتمت بموته ﷺ، بدليل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

وما دمنا تكلمنا عن الشريعة والحقيقة فلا بد من الإشارة إلى مفهوم مرافق ومكمل لهما، وهو مفهوم الطريقة، وإن كان هو في الغالب يأخذ معنى سلوكياً أكثر منه مفهوماً، فقد جاء عند عبد الرزاق الكاشاني: «الطريقة: هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله؛ من قطع المنازل والترقي في المقامات»⁽¹⁰⁾. فالطريقة بهذا المعنى هي البرزخ الفاصل بين

(8) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، د.ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ص 118.

(9) النقشبندي، جامع الأصول في الأولياء، ص 361.

(10) عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المنار للطباعة والنشر 1992م)، ص 85.

الشريعة والحقيقة، فكأن الطريقة هي السبيل المتبع من طرف السالك أخذًا بأحكام الشريعة قصد الوصول للحقيقة، أو قُل: هو انتقال من مشاهدة الجسد إلى مشاهدة الرُّوح، ومن مشاهدة الظاهر إلى مشاهدة الباطن، فهي على حد تعبير أدونيس: «حنين الفرع للأصل، وعودة الصورة إلى معناها»⁽¹¹⁾.

المبحث الثاني

خلفيات القول بمقولة الحقيقة والشريعة عند الصوفية

للصوفية أدلة عامة في إثبات انقسام الدين بل والقرآن إلى ظاهر وهو الشريعة، وباطن وهو الحقيقة، مع أنها أدلة مختلف في ثبوت أكثرها بالنسبة للأحاديث النبوية، وفي دلالتها على المراد عندهم بالنسبة للوحين (القرآن الكريم والسنة النبوية)، من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَيَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ [العنكبوت: 43]

يقول سهل بن عبد الله التستري معلقًا على هذه الآية: «ضرب الله الأمثال للناس عامة؛ إذ شواهد القدرة تدل على القادر، ولا يعقلها إلا خاصته، فالعلم أعز، والفقہ عن الله أخص، فمن عرف علم نفسه الطبيعية وحده وهَمَّ، ومن عرفه بعلم الله فالله عرف مراده منه لنفسه»⁽¹²⁾، فمدار العلم والفقہ عن الله مرده إلى الله، وهذا منطوق قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ كُفْرُ اللَّهِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]، فالعالم بالله هو من يستنير بنور الله على مراد الله، يقول النيسابوري مُؤَكِّدًا هذا التأويل: «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ؛ لأن عقولهم مؤيدة بأنوار العلم اللدني»⁽¹³⁾.

إن محاولة تتبع الآيات التي تدل على الفهم عن الله من أهل الله بمقاييس الحقيقة - إشارةً وتأويلًا - هي من الكثرة التي يتعذر معها إيرادها كلها، يكفي أن أول سورة في

(11) علي أحمد سعيد أدونيس، الثابت والمتحول، الطبعة الثانية (بيروت: دار العودة، 1979م)، 2/92.

(12) سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 1423هـ)، ص 120.

(13) نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ)، 5/397.

كتاب الله؛ سورة «الفاتحة» فيها الآية الكريمة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، التي أشار علماء السنة والصوفية على السواء إلى أنَّ الجزء الأول منها يدلُّ على الشريعة وهو عمل الظاهر، والجزء الثاني يدلُّ على الحقيقة وهو عمل الباطن.

ينقل محمد الطاهر بن عاشور عن عز الدين بن عبد السلام في كتابه «حل الرموز ومفاتيح الكنوز» قوله: «الطريقة إلى الله لها ظاهر (أي: عمل ظاهر؛ أي: بدني) وباطن (أي: عمل قلبي)، فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، والمراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكلف، ويجمع الشريعة والحقيقة كلمتان هما قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة»⁽¹⁴⁾.

قول علي الخواص: «من ظن أن الحقيقة تخالف الشريعة أو عكسه فقد جهل؛ لأنه ليس عند المحققين شريعة تخالف حقيقة أبداً، حتى قالوا: شريعة بلا حقيقة عاطلة وحقيقة بلا شريعة باطلة»⁽¹⁵⁾.

وأما القول بأنَّ الشريعة والحقيقة هما أمر واحد لا يختلفان، فهو إشكال آخر، يجعل من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، محض تنطُّع وتكلف منهى عنه، فالأولى القول بأحدهما، والشريعة أولى كما هو معلوم؛ فقد جاء بنصِّها الشرع، وهي أدلُّ على حقيقة وكنه هذا الدين، ولهذا لا حاجة لنا بمفهوم الحقيقة من أساسه، بحيث «لا يكون للشرع سرٌّ لا يفشى، بل يكون الخفي والجلي واحداً»⁽¹⁶⁾.

الشريعة أعم من الحقيقة باعتبار أحكام الظاهر، والحقيقة أعم من الشريعة باعتبار الباطن، وهذا هو معنى قول عبد الكريم القشيري: «اعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضاً شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت

(14) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، د. ط، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 1/ 134.

(15) شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 3/ 358.

(16) أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، الطبعة الثانية، (بيروت: عالم الكتب، 1985م)،

بأمره» (17).

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

ولعل أهم ما تناوله الصوفية بعدسات الحقيقة، هو القرآن الكريم بوصفه حجة بالغة، وكلام الله المعجز الذي قال عنه الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]، ومعلوم أيضاً أنه حمّل أوجه، لم يجعل الله له تفسيراً واحداً ولا تأويلاً واحداً، وإنما هو كتاب مفتوح لكل عالم أو مفسر يستطيع أن يقرأ بضوابطه الشرعية كما يشاء، ولهذا فقد تكاثرت كتب التفسير ومدارسه واتجاهاته، فقد أصبح لكل فرقة أو توجه فكري تفسيره الخاص فللسنة تفسيرهم، وللمعتزلة تفسيرهم وللشيعة تفسيرهم وللخوارج تفسيرهم، وكذا للصوفية إشاراتهم (تفسيرهم)، هذا الأخير الذي سنخصه بالدراسة والتحليل على مقتضى مقولة الظاهر والباطن وما يقابله في البيان العربي من مقولة العبارة والإشارة.

وحتى تتجلى الرؤية لا بد من تعريف للإشارة، فقد أورد الطوسي تعريفاً لها بقوله: «ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناه» (18).

وشفع تعريفه بقول أبي علي الروذباري: «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي» (19).

(17) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 118-119.

(18) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، د. ط، (مصر: دار الكتب الحديثة، 1960م)، ص 414.

(19) المصدر السابق.

ولهذا فالإشارة كون دلالي لا ينتهي، ما دام العارف يترقى في معارج المعرفة وسلام اليقين، فالروح في نقائها وتحققها في الأصل هي أداة معرفة الإشارة، فعلى قدر التحقق يكون الكشف، حتى يصل العارف لفك شفرة الكلمات الإلهية في القرآن المسطور والمنظور على السواء، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا اللَّهَ وَيَعْلَمُ كُورُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٌ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 282]، وقوله تعالى: ﴿سُرِّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]، فمن وصل لهذا المرتقى فحق له أن يكشف له الغيب، ويدرك سر الله في كلامه، ومراده من خطابه، ولعل هذه الفكرة هي التي جعلت ابن عربي يعتبر « فهم الأولياء للقرآن جزءاً متمماً للقرآن، ومن نفس معدنه »⁽²⁰⁾.

يتضح مما سبق ذكره أنّ جمهور المتصوفة قد اتفقوا على القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً، بل إن غيرهم من المخالفين يرون هذا الرأي سواء بالتصريح أو التلميح، يكفي أنهم قد حصل منهم شبه اتفاق على أن القرآن الكريم فيه من العلوم ما لا يدرك مداه إلا الله، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38].

ومما لا شك فيه أن هذه العلوم ليست متيسرة لكل الناس، من هنا لا بد من القول باختصاص بعض الناس بمعرفة ما حجب عن معرفته بعضهم الآخر، وهناك رأي حاول التوفيق بين الرأيين، حيث يرى أصحابه أن للقرآن حقيقة واحدة، لا ظاهر ولا باطن فيها، لكن هذه الحقيقة تتنوع وتختلف بالنسبة للمستويات الإدراكية والإيمانية والروحية للناس، فهناك الكافر والمنافق والفاسق والمسلم والمؤمن والمحسن والمتحقق، وهناك العامة والخاصة وخاصة الخاصة ... أو أن المقصود بالحقيقة الفهم عن الله مراده، وهو معنى قوله تعالى معاتباً الكفار: ﴿قَالَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 78]، فليس المعنى أنهم لا يفهمون اللغة التي جاء بها الخطاب؛ لأنهم أهلها وأربابها، ولكن المقصود لم يفقهوا عن الله خطابه في قضية المشيئة والقضاء والقدر، وذلك في قوله قبل الجزء من الآية السابقة:

(20) أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، د. ط، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969م)، ص 10.

﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 78].

ولذلك فإن ابن عطاء الله السكندري يبين مناط الاختلاف بين إشارات الصوفية وبين إلحاد الباطنية، فالصوفية ينشدون الحقائق من القرآن، والباطنية يبتطلون هذه الحقائق قصداً وإمعاناً في ضرب الإسلام وتعطيل أحكامه.

فالقرآن الكريم يأخذ أبعاداً وأوجهاً تأويليةً عدة، منعكسة على مراتب العروج والترقي، فهناك من جملة المتلقين من تصل مراتب فهمهم إلى إدراك الحقائق، ومنهم من يصل إلى إدراك اللطائف، ومنهم من يصل إلى إدراك الإشارات، ومنهم من لم يتعدّ الوصل إلى إدراك العبارات، فالقرآن الكريم بهذا التحديد يخاطب الجميع على حسب تفاوت درجاتهم في الإدراك والفهم والفتح.

المبحث الثالث

مستويات تجلي الحقيقة عند الصوفية

إن الكلام عن مفهوم الحقيقة في الطرح الصوفي السابق يقتضي منّا توسيع زاوية النظر لمظاهراتها المختلفة، والتي تأخذ فيها أبعاداً باطنية لا تُدرَك بوسائل المعرفة التقليدية المتمركزة حول العقل -غالباً-، وإنما تتجاوز ذلك إلى القلب والروح كوسيلة موازية لاستلهاام الحقائق والأسرار، ولهذا يتجلى مفهوم الحقيقة عند الصوفية باعتبارات عديدة، لها تعلقات بأكثر من قضية من أهم القضايا العرفانية، فهي إن ارتبطت بمسمى حقيقة الحقائق، تعلقت بالإنسان الكامل، الجامع بين ماهية الحضرة الإلهية والكونية، والحقيقة إذا اتصلت بالكينونة الحقّة التي يطلبها السالكون إلى الله، سميت حضرة الجمع أو حضرة الوجود و«هي الوجود المطلق الذي يسمى عين الطمس والعمى، فلا نسبة فيه ولا توهم، ولا تعقل، ولا أين ولا كيف ولا رسم ولا وهم»⁽²¹⁾.

(21) أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2000م)، ص 55.

والحقيقة إذا اتصلت بالذات النبوية، سُميت الحقيقة المحمدية، الذي هو «القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين»⁽²²⁾.

وإذا اتصلت بسلوك الإنسان إلى ربه وتعلقه به، كان فعله هذا ولوجًا إلى عالم الحقيقة؛ لأنه قبل هذا كان في عالم الباطل والخيال، فهي بهذا المعنى «إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سره على محل التنزيه»⁽²³⁾، فالسالك يبدأ بالحقيقة حتى يصل إلى الحق، وهذا هو مدار علاقة الحق بالحقيقة، وقد يجعلون لحق اليقين حقيقة كذلك، كما عند عبد الكريم الجيلي الذي قال فيها: «هو إعطاء كل حق إلهي حقه، مما يتصف به العبد من أسماء الله تعالى وصفاته، فيظهر أثر كل اسم وصفة، بما يستحقه من التصريف في الأكوان، على ظاهر العبد المتصف»⁽²⁴⁾، وقد يريدون بالحقيقة عالم الجبروت أو التوحيد أو مشاهدة سر الربوبية، ولعل كثرة المفاهيم الموازية لمصطلح الحقيقة يرجع إلى أذواق أصحابه، فكل واحد يرى الحقيقة من وجهة نظره المتأثرة بمراتب ذوقه وكشفه.

إن العالم الباطني للإنسان لا يقوم باستدعاء العقل والنظر والاستدلال، بقدر ما يقوم بالذوق والكشف، فالسالك مسافر إلى الحضرة الإلهية؛ بحثًا عن إدراك الحقيقة، أو قل: الوصول إليها، فهي بهذا المعنى تسير صوب المطلق واللامنتهي، فالسبيل إلى الحقيقة لا حدود له، ولهذا عندما نقول: إن الحقيقة لا تحدها حدود، فالباطن الذي تنتمي إليه كذلك لا يحده حدود، وهذا وجه الاختلاف بين الشريعة والحقيقة، فالأولى محكومة بحمي الأحكام (الأمر والنهي)، وهي ابتدأت واكتملت وانتهت بمحمد صلى الله عليه وسلم،

(22) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، ص 210.

(23) عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، الطبعة الثانية، (بيروت: دار السيرة، 1987م)، ص 79.

(24) عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، تحقيق: نجاح محمود الغنيمي، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المنار، 1987م)، ص 145.

وبعيسى عليه السلام، الذي يُبْعَثُ آخر الزمان؛ حاكمًا بشريعته صلى الله عليه وسلم، أما الثانية فلا حاكم لها، ولهذا يمكن القول: إن الحقيقة تبدأ مع الشريعة، تتوقف الشريعة وتُكْمَل الحقيقة طريقها في صور شتَّى على حسب مراتب أهلها، إلى أن تصبح عند بعضهم تدلُّ على اللامعنى، ولعلَّ هذا ما قصده الحلاج في طاسين الفهم حين جعل الحقيقة مستعصية على أفهام الخليفة، فما بالك بحقيقة الحقيقة وعلم الحقيقة؟! وذلك في قوله: «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخلقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟»⁽²⁵⁾، ولهذا حاول في طاسين الدائرة أن يقرب معنى حقيقة الحقيقة، التي يسميها (الإشارة) برسم جعل حرف (الباء) رمزًا عليها عبر مستويات: (الظاهر، والباطن، والإشارة):

وعقَّب على الرسم مشيرًا إلى الباء في دلالاتها على الحقيقة بقوله: «البراني ما وصل إليها (الظاهر)، والثاني وصل وانقطع (الباطن)، والثالث ضل في مفازة (حقيقة الحقيقة)»⁽²⁶⁾، وجعل من نقطة الباء معنى الحقيقة، التي ترمز للحق تعالى، وذلك في قوله: «ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن، ولا يقبل الأشكال»⁽²⁷⁾.

لقد برزت ثنائية البيان والعرفان، التي أطرت العقل العربي طيلة عصور عديدة، والتي أفرزت في كثير من الأحيان صراعات فكرية بل ودموية، دفع الثمن فيها من شدٍّ وخرج عن نهج المؤسسات الدينية والسياسية الرسمية، وخير مثال ما حدث للحلاج والسهوردي، ولعلَّ أهم ما تناوله الصوفية بعدسات الحقيقة هو القرآن الكريم، المنظور إليه نظرة مزدوجة تقوم على العبارة والإشارة، والعبادة المنظور إليها كذلك نظرة مزدوجة تقوم على أعمال الجوارح الظاهرة وأعمال القلوب الباطنة، وهذا ما سأبينه في المبحث التالي.

(25) أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، ص 167.

(26) المصدر السابق ص 175.

(27) المصدر السابق ص 175.

المبحث الرابع

استجلاء المعنى الباطني للقرآن الكريم

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

وحتى تتجلى الرؤية لا بد من تعريف للإشارة، فقد أورد الطوسي تعريفًا لها بقوله: «ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناها»⁽²⁸⁾، وشفع تعريفه بقول أبي علي الروذباري: «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي»⁽²⁹⁾.

ويتجلى لنا بوضوح أن الإشارة تتوسط منطقة برزخية جامعة، فهي من جهة تنأى عن التصريح والانكشاف؛ لاتساع الرؤية وعدم قدرة اللغة على التعبير عنها، ومن جهة ثانية؛ هي قائمة على معان تشير إلى حقائق محجوبة تتوزع بين مسموع ومرئي ومعقول، ويمكن أن تشملها جميعًا، فهي ممكنة الفهم والإدراك شأنها شأن الأدلة لأنها من جنسها، ولكنها لا تتكشف بطبعها إلا لمن فتحت لهم من الله أبواب المعرفة والأسرار، يقول ابن عربي مبررًا معنى الإشارة ومصدرها، ومقتضيات دلالتها على فهم وشرح كتاب الله: «ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاءوا به في شرح كتاب الله ب (الإشارة)، دون غيرها من الألفاظ، إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم، وذلك أن (الإشارة) لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أن يشير، لا من جهة المشار إليه، وإذا سألتهم عن شرح مرادهم

(28) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص414.

(29) المصدر السابق.

بالإشارة، أجروا عند السائل من علماء الرسوم مُجَرِّى الفأل، مثال ذلك: الإنسان يكون في أمر ضاق به صدره، وهو يتفكر فيه؛ فينادي رجل رجلاً آخر اسمه (فرج)، فيقول: (يا فرج)! فيسمعه هذا الشخص الذي ضاق صدره، فيستبشر، ويقول: (جاء فرج الله، إن شاء الله)، يعني من هذا الضيق الذي هو فيه، وينشرح صدره»⁽³⁰⁾.

ومثله ما ذكره شمس الدين السفاريني بقوله: «حكى أن أبا حكمان الصوفي سمع رجلاً يطوف وينادي: (يا سعتَرِ بِرِّي) فسقط وغشي عليه فلماً أفاق قيل له في ذلك، فقال: سمعته وهو يقول: اسعَ تَرِ بِرِّي، ألا ترى أن حركة وجده من حيث هو فيه من وقته لا من حيث قول القائل، ولا قصده كما روى بعض الشيوخ أنه سمع قائلاً يقول: الخيار عشرة بحبة، فغلبه الوجد فسئل عن ذلك فقال: إذا كان الخيار عشرة بحبة فما قيمة الأشرار فالحترق بحب الله لا تمنعه الألفاظ الكثيفة، عن فهم المعاني اللطيفة»⁽³¹⁾.

فمراد القوم فيما يسمعون إنما هو مصادف لما في قلوبهم من الأسرار والتحقيق بالمعارف، فيتفاءلون بما سمعوه، وشببه هذا ما قاله ﷺ في صلح الحديبية، لما منعه المشركون من القدوم إلى بيت الله الحرام، وجاءه منهم رجل يسمّى سُهَيْلاً، فقال ﷺ: «لقد سهل لكم من أمركم»⁽³²⁾، تفاؤلاً باسمه، فكان ما تفاعل به.

عطفاً على ما سبق يمكن إيجاد نقاط اشتراك دلالي بين الرمز والإشارة بوصفهما في المتداول الصوفي يستبطنان معنى خفياً؛ يتم إنتاجه في حالات سلوكية خاصة، تعكس ما يجده الصوفي في نفسه، لكننا إذا تساءلنا أيُّهما أعمُّ من صاحبه، فسنجد أن هناك من يرى أن الرمز أعم من الإشارة وأشمل منها؛ إذ إنَّ هذه الأخيرة هي المعنى الباطني المقصود من إيراد الرمز الصوفي؛ ولأن الإشارة تتناول معانٍ فرديةً يدركها صاحبها ذوقاً، يقول

(30) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 4/ 274.

(31) شمس الدين السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، الطبعة الثانية (مصر: مؤسسة قرطبة،

1993م)، 1/ 164.

(32) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر

الناصر، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار طوق النجاة، 1422هـ)، 1/ 193، الحديث رقم (2731) من

حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه.

الطوسي في تقرير هذه الفكرة: «وللصوفية أيضاً مستنبطات في علوم مشكلة على فهم الفقهاء والعلماء؛ لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى على العبارة من دقتها ولطافتها؛ وذلك في معنى العوارض والعلائق والحجب وخفايا السرِّ ومقامات الإخلاص وأحوال المعارف وحقائق العبودية، ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث إذا قورن بالقديم، وفناء رؤية المعطى بفناء رؤية العطاء، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرقات، وسلوك سبل منظمسة، وعبور مفاوز مهلكة»⁽³³⁾.

إنَّ مجموع ما ذكره الطوسي من لطائف الإشارات، إنما هي تدرك في حالات فردية خاصة، يدركها العارف من خلال تحققه بالأحوال والمقامات، وفي المقابل هناك من لا يجد فرقاً بين الإشارة والرمز، ويرى أنهما مترادفان، فابن عجيبة - على سبيل المثال - في شرحه حكم ابن عطاء الله السكندري يسندُ مواضع الرمز لاهتمامات الإشارة، حينما يقول: «فإشارة الصوفية هي تغزلاتهم وتلوحياتهم بالمحجوب، كذكر سلمى وليلى وذكر الخمرة والكؤوس والنديم، وغير ذلك مما هو مذكور في أشعارهم وتغزلاتهم»⁽³⁴⁾، ويضع ما للإشارة للرمز في قوله: «وأما الرموز فهي إيماء وأسرار بين المحبوب وحبيبه لا يفهمها غيرهم»⁽³⁵⁾. إن مثل هذه المصطلحات السلوكية الخاصة، يتعذر الإمساك بمنظومتها المفهومية؛ إذ إنها محكومة بسياقات ذاتية للتجربة الصوفية لدى السالكين، فمحاولة إيجاد منطقة جامعة بين إلماعات اللغة وطبيعة التجربة في عوالمها السلوكية المستتبطة للرؤية العرفانية، ولحقائق الأشياء، وكلمات الله في قرآنه وفي أكوانه، لا بد أن تصطدم بمأزق صناعة الكلام أو المصطلح، بما يمكن أن يكون السالك قد عاش تجربته الصوفية إزاء هذا المصطلح أو ذاك، وهذا يرجع «إلى أن ما كان إشارة عند البعض اعتُبر رمزاً عند البعض الآخر؛ لأن المراتب متفاوتة تفاوتت المقامات المعرفية»⁽³⁶⁾.

(33) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص32.

(34) أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، د. ط، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص198.

(35) المصدر السابق.

(36) محمد مصطفى الغرام، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة، 2010م)، ص54.

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

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

ب- أن يكون لهذا الذوق مرتكزاً، يشهد له من القرآن والسنة، يقول الجنيد: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيدٌ بالكتاب والسنة»⁽³⁷⁾.

ج- ألاّ يحجر صاحبه على غيره ذوقاً يخالف ذوقه؛ لأن الأمر منوط بمستويات التفاوت الروحي في إدراك الحقائق والأسرار، فهو من باب اختلاف التنوع لا التّضاد.

د- ألاّ يكون صاحبه مشهوراً بالبدعة أو الدعوة إليها، أو المجاهرة بالذنوب والمعاصي، ويندرج في هذا القيد ألاّ يدخل المشتغل بالرمز والإشارة النظريات الصوفية المنحرفة، كالخلول ووحدة الوجود والإشراق في تفسيره.

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

وقبل التطرق لعدد من القضايا المتعلقة بفهم الصوفية لكلام الله، لا بد من إيراد تعريف لهذا الفهم الإشاري للقرآن الكريم؛ لأنه كفيل بوضوح ما سنتناوله الدراسة، والذي سنجد له تحقيقات في شواهد التأويل الإشاري للقرآن الكريم.

يقول جلال الدين السيوطي في بيان المقصود بالتفسير الإشاري أو الفيضي: هو

(37) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 51.

«تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية، تظهر لأهل السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»⁽³⁸⁾.

ولا يبتعد الزرقاني عن السيوطي في تعريفه بقوله: «هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضاً»⁽³⁹⁾. من التعريفين السابقين يتبين لنا اشتراكهما في اعتبار فعل قراءة القرآن عند الصوفية تأويلاً بمقتضى إشارات تظهر لأرباب السلوك، ولكن بشرط ألا تنافض الدلالات الظاهرة من أي كتاب الله، وهذا الاحتراز هو الفيصل في اعتبار هذا الفهم الباطني معتبراً شرعاً أو غير معتبر، كما ستفصل فيه الدراسة.

إن تلقي الصوفية لكلام الله جل وعلا بالاعتماد على ما انقذ في قلوبهم من أسرار ولطائف، يعدُّ تلقياً له دلالاته، ومستنداته وقيمه، يقول الطوسي في هذا المعنى: «اعلم أيّدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب، لهم مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم؛ وقد استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار معاني لطيفة باطنة، وحكماً مستطرفة، وأسراً مذخورة»⁽⁴⁰⁾.

إنَّ الكلام عن محاولة تأسيس مشروعية لاعتماد التأويل الإشاري في مقارنة النص القرآني، أو ما هو دونه من الخطابات الوضعية الأخرى، لا يمكن البتة أن يفهم منه إقصاء أو تطاول على أنواع التلقي الأخرى، التي استقبلتها الأمة - قديماً وحديثاً - بالقبول والرضا، ولا هو من باب التقول على الله بغير علم، ولا هو من باب التأويل الباطني المحكوم بخلفيات مذهبية وفكرية منكورة، بل هو يندرج ضمن الإطار العام للقرآن الكريم من خلال مقاصده وإعجازه وسعة بحره، وعلو قدره، وقابليته لأوجه النظر المختلفة، التي لا تعارض أصلاً متفقاً عليه، ولا تُخرج المعنى إلى غير المراد به لغةً ولا شرعاً، وفيما يلي بعض النقول عمن

(38) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م)، 4/ 224.

(39) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت)، 2/ 78.

(40) السراج الطوسي، اللمع، ص 150.

تكلم من العلماء عن التفسير الإشاري للقرآن الكريم:

فقد أورد أبو حامد الغزالي في «إحيائه»، بعد أن ذكر طرفاً من إشارات تفسير القرآن ما نصّه: «وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسرار بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفّر دواعيهم على التدبّر وتجرّد لهم للطلب، ويكون لكل واحد حدّ في الترقّي إلى درجة أعلى منه، فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم»⁽⁴¹⁾.

إنّ أبا حامد الغزالي قد أقر بمشروعية تلقي القرآن الكريم على حسب مقتضيات التأويل الإشاري، لكنه اشترط لتحقيق الكشف وإدراك الفهم للراسخين في العلم شروطاً لا بد من توفّرها لمن أراد التصدي لمعرفة الأسرار والحقائق من القرآن الكريم، ومنها:

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

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

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

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

وأضاف الزرقاني شروطاً أخرى ذكرها العلماء منها⁽⁴²⁾:

- 1- ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم، كأن يكون تأويلاً بعيداً سخيّاً، كتفسير بعضهم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69] بجعل كلمة ﴿لَمَعَ﴾ ماضياً، وكلمة ﴿الْمُحْسِنِينَ﴾ مفعوله.
- 2- بيان المعنى الموضوع له اللفظ الكريم.

(41) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، د. ط، (بيروت: دار المعرفة، دت)، 1/ 293.

(42) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص 81.

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

4- ألا يدعى أنه المراد وحده دون الظاهر.

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

إن الإشارة الصوفية تأتي للعارف من استبطانه لدلالات الكلام الإلهي، الذي تعدد فيه مستويات المعنى تعددًا لا نهائيًا، لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكُمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَفْذَلَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109] وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27]، فلا بد من القول كذلك-افتراضًا-: إن الإشارة الصوفية لا نهائية، تتعدد وتتجدد مع كل قارئ (عارف)، بحيث تصبح الإشارة عملية بحث مستمر لاكتشاف دلالات الخطاب الإلهي، قربه وبعيده، جليه وخفيه، بمعنى أن القارئ الصوفي هو في رحلة لا تنتهي صوب استجلاء المعنى، وعلى قدر تحققه بالمعارف تُرفع عنه الحجب حجابًا حجابًا، حتى يُدرك الحقيقة الكاملة بالموت الاختياري أو الاضطراري، وهذا هو الفاصل بين تجربة القراءة الصوفية (الباطنة) والقراءة الفقهية (الظاهرة)، فالأولى الدلالة فيها مفتوحة، تنكشف لكل واحد بوجه يخالف ما عند غيره، بل إنها تنكشف للشخص الواحد على حسب درجات قربه ومعرفته ومعرجه، فهي تجسد مقولة الغزالي: «المشهد هناك لمن يريد أن يراه».

إن الإشارة الصوفية تتخذ من كلام الحق تعالى والكون والنفس مجالًا قرائيًا لا تنتهي دلالاته، فالعارف يمارس عملية تمازٍ بينه وبين كلام الله الذي هو الكون المسطور، وبينه وبين الكون الذي هو القرآن المنظور، وبينه وبين نفسه الذي هو البرزخ الجامع للحقائق الإلهية والكونية، ولهذا فالإشارة كون دلالي لا ينتهي، ما دام العارف يترقى في معارج المعرفة وسلام اليقين، فالروح في نقائها وتحققها في الأصل هي أداة معرفة الإشارة، فعلى قدر التحقق يكون الكشف، حتى يصل العارف لفك شفرة الكلمات الإلهية في القرآن المسطور والمنظور على السواء، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ كُمرُّ اللَّهِ﴾ [البقرة:

[282]، وقوله: ﴿سَرُّهُمْ عَابَتْنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَ يَكْفٍ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]، فمن وصل لهذا المرتقى فحق له أن يكشف له الغيب، ويدرك سر الله في كلامه، ومراده من خطابه، ولعل هذه الفكرة هي التي جعلت ابن عربي يعتبر «(فهم) الأولياء للقرآن جزءًا متممًا للقرآن، ومن نفس معدنه»⁽⁴³⁾.

يتضح مما سبق أن إشارات الصوفية تدخل في هذا الباب العظيم القدر، الذي به تدرك أسرار القرآن؛ الذي تعبّدنا الله جل وعلا بتلاوته وفهمه والعمل به، وإنما يدرك ما في القرآن من حقائق ولطائف ودقائق على قدر الاجتهاد والقابلية بمختلف مستوياتها، يقول ابن برجان في هذا المعنى: «ما قال النبي ﷺ من شيء فهو في القرآن، أو فيه أصله، قُرْبٌ أو بَعْدٌ، فهمه من فهمه، وعمه عنه من عمه، وكذا كل ما حكم أو قضى به، وإنما يدرك الطالب من ذلك بقدر اجتهاده، وبذل وسعه، ومقدار فهمه»⁽⁴⁴⁾.

قول ابن برجان هذا يشير إلى أن القرآن الكريم هو مجمع علوم الأولين والآخرين، يقول تعالى: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْثَرُونَ﴾ [الأنعام: 38] لا يحيط بما فيه إلا المتكلم به جل وعلا، ثم ما أُذِنَ للنبي ﷺ منه، ثم ورثة النبي ﷺ من العلماء الراسخين، وأن ذلك ميسر لا حرج عليه، إلا بقدر بذل الوسع والاجتهاد ومقدار الفهم، هذا وقد أورد السيوطي في باب العلوم المستنبطة من القرآن الكريم قوله في المتصوفة: «ونظر فيه أرباب الإشارات وأصحاب الحقيقة، فلاح لهم من ألفاظه معان ودقائق جعلوا لها أعلامًا اصطلاحوا عليها مثل الفناء والبقاء والحضور والخوف والهيبة والأنس والوحشة والقبض والبسط وما أشبه ذلك، هذه الفنون التي أخذتها الملة الإسلامية منهم»⁽⁴⁵⁾.

إنَّ التوجه الوسطي لجلال الدين السيوطي، وموقفه المعتدل من التصوف، هو الذي

(43) أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص 10.

(44) جلال الدين السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م)، ص 13.

(45) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 4/ 33.

حدا به إلى الإقرار بمشروعية النظر في القرآن الكريم باعتقاد آليات قراءة قائمة على الذوق والكشف.

مما لا شك فيه أن أوجه إعجاز القرآن الكريم لا تُحصى، ولكن الوجه البياني هو من أظهر أوجه الإعجاز التي تحدّى الله به الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، ولعل مراتب البيان في القرآن الكريم ليست على مستوى واحد، ولا تخاطب متلقيًا واحدًا، من هنا اشتهر عند الصوفية التفسير الإشاري أو الفيضي - المشار إليه - الذي يتجاوز المستويات الظاهرة لدلالات القرآن الكريم، والذي منه «البحر المديد في تفسير القرآن الكريم» لابن عجيبة، و«روح المعاني» للألوسي، و«الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية» للشيخ علوان و«عرائس البيان في حقائق القرآن» لأبي محمد روزبهان بن أبي النصر الشيرازي، وأهمها هو: كتب «لطائف الإشارات» للقشيري و«تفسير التستري» و«تفسير ابن عربي»، ففي هذه التفاسير وغيرها من كتب الصوفية التي تناولت شرح آيات من كتاب الله، نجد البعد الباطني واضحًا من حيث الإشارات والتلميحات والأسرار، التي فارقوا بها معهود التفاسير السنية المعروفة، ولعلّ الصوفية في هذا التوجه لم يبتعدوا عما يُنسب للنبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا»⁽⁴⁶⁾، وقوله: «القرآن تحت العرش له ظهر وبطن يحاج العباد»⁽⁴⁷⁾.

وهذان الحديثان مع الخلاف في صحة نسبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم فيهما دلالة واضحة على أن للقرآن الكريم مستويين: ظاهر وباطن أو قُل: واضح وخفي، وقد ذهب

(46) أخرجه أحمد بن عمرو البزار في مسنده، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الدين وآخرين، الطبعة الأولى، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988-2009م)، 5/ 441 (2081)، وأبو يعلى أحمد بن علي الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1404هـ-1984م)، 9/ 80 (5149) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بنحوه. ووثق رجالهما الهيثمي في مجمع الزوائد 7/ 152.

(47) أخرجه أحمد بن محمد البرقي في مسند عبد الرحمن بن عوف، تحقيق: صلاح بن عايش الشلاحي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ابن حزم، 1414هـ)، ص 71 (28)، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق: توفيق محمد تكلة، (سوريا: دار النوادر، 1431هـ-2010م)، 4/ 49 (846) من حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه.

العلماء في تفسير المقصود بالظاهر والباطن (أو الظاهر والبطن كما في بعض الروايات) مذاهب شتى أجملها الماوردي فيما يأتي:

«أحدها: معناه أنك إذا فتشت عن باطنها وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها، وهو قول الحسن.

والثاني: يعني أن القصص ظاهرها الإخبار بملاك الأولين، وباطنها عظة للآخرين، وهذا قول أبي عبيد.

والثالث: معناه ما من آية إلا وقد عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها، وهذا قول ابن مسعود.

والرابع: يعني أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها، وهذا قول الجاحظ»⁽⁴⁸⁾.

وهناك تفسيرات أخرى لهذا الحديث كما عند الشاطبي والبغوي والخازن والنيسابوري والزرقي وغيرهم، فيها تفصيلات بسيطة ولكنها تصب في الآراء الأربعة السابقة، بوجه من الوجوه، بقي أن نشير إلى بعض ما قاله الصوفية تفسيراً لهذا الحديث المؤسس لمقولة المعنى الباطني للقرآن الكريم.

وقد ذكر السيوطي وجهاً خامساً نقله عن ابن النقيب، يدخل في التفسيرات الصوفية، فيه قوله: «أنَّ ظَهرَها ما ظَهر مِن معانيها لأهل العلم بالظَّاهر، وبطنها ما تضمَّنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق ومعنى قوله: «ولكل حرف حد»؛ أي: منتهى، فيما أراد الله من معناه، وقيل: لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب ومعنى قوله: «وكل حد مطلع»، لكل غامض من المعاني والأحكام، مَطْلَعٌ يتوصَّلُ به إلى معرفته»⁽⁴⁹⁾، فالقول السابق يظهر أن باطن القرآن يحوي من الأسرار والدقائق، التي يكشفها الله للخاصة من الناس (أرباب الحقائق).

وفي هذا الصدد يحمل العلامة شهاب الدين الألوسي ما قيل في تفسير الحديشين

(48) علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012م)، 1/ 41.

(49) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 4/ 225.

السابقين، ليصل إلى التأكيد على وجود باطن للقرآن، بل ويعجب ممن يثبت له كلام البشر، وينفيه عن كلام رب البشر، فيقول: «فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل، بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتغال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفيض على بواطن من شاء من عباده، ويا ليت شعري! ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى: ﴿وَتَقْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يوسف: 111]، ﴿وَتَقْصِيْلَ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 154]، ﴿وَتَقْصِيْلَ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 145]، وقوله تعالى: ﴿مَا قَرَضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]؟ ويا لله تعالى العجب! كيف يقول باحتمال ديوان المتنبي وأبياته المعاني الكثيرة، ولا يقول باحتمال قرآن النبي ﷺ وآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ما شاء الله تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني؟ ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 16]؛ بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتغل على خفايا الملك والملوك وخبايا قدس الجبروت»⁽⁵⁰⁾.

يتبين مما سبق أنَّ جمهور المتصوفة قد اتفقوا على القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً، بل إن غيرهم من المخالفين لهم يرون هذا الرأي سواء بالتصريح أو التلميح، يكفي أنهم قد حصل منهم شبه اتفاق على أن القرآن الكريم فيه من العلوم ما لا يدرك مداه إلا الله، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا قَرَضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]، وقول أبي بكر بن العربي فيما ينقله عنه السيوطي: «علوم القرآن خمسون علماً وأربعمئة علم وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كلم القرآن مضروبة في أربعة إذ لكل كلمة ظهر وبطن وحد ومطلع، وهذا مطلق دون اعتبار تركيب وما بينها من روابط وهذا ما لا يحصى ولا يعلمه إلا الله»⁽⁵¹⁾.

ومما لا شك فيه أن هذه العلوم ليست متيسرة لكل الناس، من هنا لا بد من القول

(50) شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية،

الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 1/ 8.

(51) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 4/ 37.

باختصاص بعض الناس بمعرفة ما حجب عن معرفته بعضهم الآخر، ولعلنا هنا نتعجب من ابن العربي كيف يورد النص السابق كما نقله عنه السيوطي، ثم نجد في موضع آخر من أحد كتبه ينكر على أهل التصوف إشاراتهم، مع أنه يلتبس لهم بعض العذر، فيقول في معرض الرد: «ثم نظرنا في طائفة نبغت يقال لهم: أصحاب الإشارات، جاءوا بالألفاظ الشرعية من بابها، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارة إليها من ظواهر هذه الألفاظ (...)، وظاهر هذا القول أنهم قصدوا خيراً فأشادوا علمًا، وربما تراقى الأمر بالتتبع له، وإدخال ما ليس فيه إلى ما لا ينبغي منه، ومتعلقهم في ذلك أن السلف ما زالوا يبتنون مثل هذا المعنى، ويجعلونه من باطن علم القرآن الذي قالوا فيه: إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وحدًا ومطلعًا»⁽⁵²⁾.

وقد راح بعدما أورد هذا الكلام يستعرض مجمل أدلة من يقول هذا القول من الصوفية، فيردّها ذاكراً شواهد من كلام الصوفية في بعض آي القرآن الكريم، وهو وإن كان يظهر عليه الإلمام بمفاصيل هذه القضية إلا أنه لم يحقق القول فيه تحقيقاً يذكر من خلاله أقوال العلماء قبله في اعتبار إشارات الصوفية والقول بها، بل جعلها من القواصم، ثم بعد ذلك قال في عاصمة هذه القاصمة: «فتلقفت جميع ذلك ووعيت، وأنا إلى أصل الأخذ ناظر، وعلى أعطافه بالتفكر مائل، والذي تحرر بعد تحرير الافتكار في سبيل النظر والاعتبار أن الصريح عام في الدين، به جاء البرهان، وعليه دار البيان، فلا يجوز أن يعدل بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيل للبيان، وقلب له إلى الإشكال»⁽⁵³⁾.

ولعل هناك رأي حاول التوفيق بين الرأيين، حيث يرى أصحابه أن للقرآن حقيقة واحدة، لا ظاهر ولا باطن فيها، لكن هذه الحقيقة تتنوع وتختلف بالنسبة للمستويات الإدراكية والإيمانية والروحية للناس، فهناك الكافر والمنافق والفاسق والمسلم والمؤمن والمحسن والمتحقق، وهناك العامة والخاصة وخاصة الخاصة ... أو أن المقصود بالحقيقة الفهم عن

(52) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالي، د. ط، (القاهرة: مكتبة التراث، د. ت)، ص 193، 194.

(53) المصدر السابق، ص 196.

الله مراده، وهو معنى قوله تعالى معاتبًا الكفار: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 78]، فليس المعنى أنهم لا يفهمون اللغة التي جاء بها الخطاب؛ لأنهم أهلها وأربابها، ولكن المقصود لم يفقهوا عن الله خطابه في قضية المشيئة والقضاء والقدر، وذلك في قوله قبل الجزء من الآية السابقة: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: 78]، فليس هناك حقيقة وإنما هو أحد أمرين: إما الاختلاف في مستويات الإدراك، وإما الفهم عن الله خطابه ومراده، ويدخل في هذا الباب جميع الشواهد التي جاءت عن الصحابة، وفيها إدراك وفهم زائد لبعضهم، كما الشأن مع فهم ابن عباس من سورة «التنصير» أنه نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]؛ التي فهم منها عمر قرب أجل النبي ﷺ، وأنه ما بعد الكمال إلا النقصان، وغيرها من الشواهد الأخرى.

هذا وقد تنبه ابن عطاء الله السكندري لمن ينكر علم هذه الطائفة الباطني بالقرآن الكريم وإشاراته، فقال: «فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله عز وجل، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا (هذا قول الباطنية من الشيعة)، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقررون الظواهر على ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما أفهمهم»⁽⁵⁴⁾.

فابن عطاء يبين مناهج الاختلاف بين إشارات الصوفية وبين إحاد الباطنية، فالصوفية ينشدون الحقائق من القرآن، والباطنية يبتطلون هذه الحقائق قصدًا وإمعانًا في ضرب الإسلام وتعطيل أحكامه، يقول الرُّقائني مقررًا وجه الاختلاف بينهما: «ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية الملاحدة، فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه ويقولون لا بد منه أولًا؛ إذ من ادعى فهم أسرار

(54) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق: عبد الحليم محمود، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار المعارف، 2006م)، ص137.

القرآن ولم يحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما الباطنية فإنهم يقولون: إن الظاهر غير مراد أصلاً، وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة»⁽⁵⁵⁾. يمكن القول إن الصوفية مقرّون بأن التفاوت واقع بين الناس في درجات الوضوح والخفاء في الفهم عن الله ﷻ، يقول أحمد محمود صبحي: إنّ «وراء الألفاظ الظاهرة يختبئ المعنى الباطني، وتستكن أسرار القرآن؛ التي يعرف الله بمكنوناتها القدسية أوليائه على قدر منازلهم ومقاماتهم»⁽⁵⁶⁾، فالقرآن الكريم يأخذ أبعاداً وأوجهاً تأويلية عدة، منعكسة على مراتب العروج والتزقي، فهناك من جملة المتلقين من تصل مراتب فهمهم إلى إدراك الحقائق، ومنهم من يصل إلى إدراك اللطائف، ومنهم من يصل إلى إدراك الإشارات، ومنهم من لم يتعدّد الوصل إلى إدراك العبارات، فالقرآن الكريم بهذا التحديد يخاطب الجميع على حسب تفاوت درجاتهم في الإدراك والفهم والفتح، يقول سهل بن عبد الله التستري (ت: 283هـ) في هذا المعنى: «لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله ﷻ في آية من كتاب الله ﷻ من الفهم؛ لأنه كلام الله ﷻ وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه؛ وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله ﷻ على قلوب أوليائه من فهم كلامه...»⁽⁵⁷⁾.

وهذا التفاوت في فهم كتاب الله ليس فقط للعارفين، كما يمكن أن يفهم؛ بل هو حتى لغيرهم من الرسوميين، وهذا أكبر دليل على اعتبار الإشارات والقول بمصادقيتها كأحد أوجه الفهم عن الله، يقول ابن عربي مقررًا هذا القياس: «ولو كان علماء الرسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمونها فيما بينهم، فيرون أنّهم يتفاضلون في ذلك، ويعلو بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية، ويقرّ القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل، المشهود لهم فيما بينهم في ذلك، ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشيء مما يُعْمَضُّ عن

(55) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 2/ 79.

(56) أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، د. ط، (القاهرة: دار المعارف، 1984م)، ص 51.

(57) السراج الطوسي، اللمع، ص 107.

إدراكهم»⁽⁵⁸⁾.

ثم يعقب بعد هذا الكلام بذكر حجة علماء الرسوم في عدم اعتبار إشارات الصوفية في كتاب الله وإسقاطها، أن أصحابها ليسوا من العلماء، الذين أخذوا العلم بالتعلم والدراسة والتحصيل، بقوله: «وصدقوا! فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم؛ وهو الإعلام الرحامي الرباني، قال تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]، فإنه تعالى القائل: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ﴾ [النحل: 78]، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 3-4]، فهو سبحانه معلم الإنسان»⁽⁵⁹⁾.

وفي الختام لا بد من القول إن هذه المسألة تعدُّ نتيجة لصراع الفقه والتصوف وتجليًا من تجلياته، ولهذا لا بد من التثبت في الحكم سواء قلنا بأن كلام الصوفية تفسير أو ذوق ووجد، وفي كلا الأمرين أظن أن القضية محسومة لصالح الصوفية، حيث إنهم أبدعوا أيما إبداع في قراءتهم وتدبرهم لكلام الله، لا مجال معه لإنكار عبقريتهم وعمق نظرهم وصفاء أرواحهم، لذا «فالإنصافُ كُلُّ الإنصاف، التسليمُ للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة الحمديدية، ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه»⁽⁶⁰⁾.

المبحث الخامس

تحليل شواهد من التفسير الإشاري للقرآن الكريم

المتأمل لتفاسير الصوفية وكتبهم، التي أودعوا فيها إشاراتهم وقراءاتهم للآيات القرآنية، نلمح أنهم قد أولوا آيات بعينها اهتمامًا ليس لغيرها، فكأنه إجماع صامت بينهم على عظيم قدرها، واستبطنها معاني لا نهاية لها، من ذلك آية الفاتحة ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُونَ﴾

(58) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 4/ 265-266.

(59) المصدر السابق.

(60) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 1/ 9.

تَسْعِيَتْ ﴿[الفاتحة: 5]؛ وآية الإِشهاد وآية النور وبدايات سورة النجم (المعراج النبوي)، والآيات التي تتكلم عن صفات الله وأسمائه، ومقامات الصوفية وأحوالهم، وطبيعة النفس والقلب والروح... وهناك آيات عامة جاءت في سياق القص وقصص الأنبياء خاصة أو الوعظ أو الزجر أو التعليم... فرأى الصوفية فيها مجالاً خصباً لإشاراتهم ودقائق تلميحاتهم، وفيما يأتي طرف من شواهد التفسير الإشاري في القرآن الكريم:

لعل أقدم ما وصلنا من كتب إشارات (تفاسير) الصوفية هو تفسير سهل بن عبد الله التستري (ت: 283هـ)، وهو تفسير لطيف، تناول فيه صاحبه آيات من كل سور القرآن الكريم، وقد سلك في عمومها مسلك الصوفية مع موافقته للشائع عند المفسرين من أهل الظاهر، من ذلك قوله في الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 257]، بعدما فسر معنى الطاغوت بالشيطان، الذي هو تفسير ظاهري، قال: «ورأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء؛ لأن الشيطان لا يقدر على الإنسان إلّا من طريق هوى النفس، فإن أحس منها بما تمُّ به ألقى إليها الوسوسة»⁽⁶¹⁾.

وأيضاً في الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، حيث إنه سار على مذهب الصوفية في نظرهم للموت نظرة رمزية، فقال: «يعني لا تهلكوا أنفسكم بالمعاصي والإصرار، وترك التوبة عند الرجوع إلى الاستقامة، إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» حيث حرم عليكم المعصية، كي لا تهلكوا»⁽⁶²⁾.

وقال أيضاً في آية سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْسُ كَوْكَبٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ يُلْصِقُ فِي رُجَاجِهِ الرُّجَاجُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ رِيحُهَا يُغَيِّبُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَضَرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35] بعدما نقل كلاماً للحسن البصري: «النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجة المعرفة وفتيلته الفرائض ودهنه الإخلاص ونوره نور الاتصال، فكلما ازداد الإخلاص صفاءً، ازداد المصباح ضياءً، وكلما ازدادت الفرائض

(61) التستري، تفسير التستري، ص 37.

(62) المصدر السابق ص 53.

حقيقةً، ازداد المصباح نوراً»⁽⁶³⁾.

ومنه أيضاً ما جاء عن أبي منصور الحلاج من تفسيره لعدد من الآيات، منها قوله في الآية الكريمة: ﴿فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 54]: «التوبة نحو البشرية بإثبات الإلهية، وفناء النفوس عما دون الله تعالى، وعن الله تعالى، حتى يرجع إلى أصل العدم، ويبقى الحق كما لم يزل»⁽⁶⁴⁾.

وقوله كذلك في الآية التي تعدُّ من بين أهم محطات النص القرآني بالنسبة للصوفية: ﴿الَّذِينَ يَرْكَبُوا﴾ [الأعراف: 172]: «الحق أنطق الذرة بالإيمان طوعاً وكرهاً، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنتقمهم لا بهم، بل أخذهم عنهم، ثم أشهدهم حقيقته، فأنتقت عنهم القدرة من غير شركة كانت لهم فيه»⁽⁶⁵⁾.

وقوله كذلك في الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [مريم: 72]: «ما نجا من نجا إلا بالاصطفائية الأزلية، والعناية الأبدية، والرسم والوسم والاسم عوارضات زائلة، وامتحانات عاطلة»⁽⁶⁶⁾.

وقال في آية الحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ﴾ [الحديد: 3]: «هداهم باسم (الأول) إلى الغيب المحيط، وعرفهم باسمه (الآخر)، الشأن القائم الدائم، وبصرهم باسمه (الظاهر) النور العزيز المبين، وأوزعهم باسمه (الباطن) الحق والشهادة»⁽⁶⁷⁾.

ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 260]، قال أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (ت: 427هـ) فيها: «ظاهر الآية ما ذكره أهل التفسير، وبطنها: إن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح أربعة أشياء في نفسه بسكين [الأياس] كما ذبح في

⁽⁶³⁾ السابق ص 112.

⁽⁶⁴⁾ أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، ص 110.

⁽⁶⁵⁾ المصدر السابق ص 119.

⁽⁶⁶⁾ أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، ص 128.

⁽⁶⁷⁾ المصدر السابق ص 149.

الظاهر الأربعة الأطيار بسكين الحديد، فالنسر مثل لطول العمر [والأجل]، والطاووس زينة الدنيا وبهجتها، والغراب الحرص، والديك الشهوة»⁽⁶⁸⁾.

وقول ابن عطاء الله السكندري في قوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: 61]، وقوله: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ [فاطر: 13]، وقوله: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الحديد: 06]: «يولج المعصية في الطاعة ويولج الطاعة في المعصية، يطيع العبد الطاعة، فيعجب بها، ويعتمد عليها، ويستصغر من لم يفعلها، ويطلب من الله العوض عليها، فهذه حسنة أحاطت بها سيئات، ويذنب الذنب فيلجأ إلى الله فيه، ويعتذر منه، ويستصغر نفسه، ويعظم من لن يفعله، فهذه سيئة أحاطت بها حسنات، فأيهما الطاعة وأيهما المعصية؟»⁽⁶⁹⁾.

وقوله كذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: 13]: «أي في هذه الدار، وفي تلك الدار، في الدنيا في نعيم الشهداء، وفي الآخرة في نعيم الرؤية»⁽⁷⁰⁾، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾ [الانفطار: 14]: «أي في هذه الدار، وفي تلك الدار، في هذه الدار في جحيم القطيعة، وفي تلك الدار في جحيم العقوبة»⁽⁷¹⁾.

وقوله كذلك في الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا﴾ [مريم: 85]: «ولم يقل إلى القهار ولا إلى العزيز؛ لأن الحشر هو المطلع الشديد، فلاطفهم برحانيته في ظهور سلطان قهره»⁽⁷²⁾.

وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁽⁷³⁾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿[التين: 4، 5]: «فكرت في معنى هذه الآية، فكشف لي عن اللوح المحفوظ، فإذا مكتوب فيه: لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم روحاً وعقلاً، ثم رددناه أسفل

(68) أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 2/ 257.

(69) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص 128.

(70) المصدر السابق ص 132.

(71) السابق.

(72) المصدر السابق، ص 133.

سافلين نفسًا وهوى»⁽⁷³⁾.

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

إذا تأملنا الشواهد السابقة نجد أن القاسم المشترك بينها هو دلالتها على معانٍ تبتعد عن التفسير التقليدي (الظاهري)؛ حيث يتناول فيها أصحابها الآيات القرآنية، بما انقذ في قلوبهم من فتوحات ربانية، تنكشف لهم من خلالها لطائف ودقائق لا تخالف ظاهر القرآن، ولكنها في المقابل لا تدل على معنى الكلمات القرآنية، كما جاءت في معهود كلام العرب، ولكن يجب التأكيد أن هؤلاء الأئمة الأعلام لم يكن ليقصروا معاني الآيات على ما أتوا به فقط دون دلالاتها الظاهرة، بل إنَّ القارئ البسيط ليعلم أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويُراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهو المعنى الظاهر، وفي السياق لا بد من الاعتراض على من ادعى عصمة من تكلم في القرآن من الصوفية، وأنه حقُّ كله، كما ورد ذلك عن بعض الغالين، الذي يعدُّ قولهم هذا ردَّ فعلٍ غير محسوب على المنكرين عليهم سلوكهم وقراءتهم لكتاب الله من الفقهاء.

ومع هذا لا شك أن الصوفية كغيرهم ممن تكلم في القرآن الكريم، قد جانبوا الصواب، وخلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً في أقوالهم، بل إن منهم من لامس الكفر والإلحاد، بدعوى الشطح والفناء وغير ذلك، والشواهد في هذا أيضاً كثيرة، شأنها شأن التفسيرات الباطنية والشيعية الباطلة التي لا يقبلها العقل والطبع والفطرة ناهيك عن الشرع، والتي يقول عنها ابن عربي- وإن كان هو نفسه وقع أو كاد يقع في بعضٍ منها، كما سنرى-: «ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعية، وصرَّفتها في بواطنهم؛ وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً تسمَّى (الباطنية)، وهم في ذلك على مذاهب

(73) السابق، ص 134.

مختلفة»⁽⁷⁴⁾.

ومنها على سبيل المثال لا الحصر بعض ما جاء في تفسير أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي المسمى «حقائق التفسير»، الذي قال فيه الذهبي: «وفي حقائق تفسيره أشياء لا تسوغ أصلاً، عدّها بعض الأئمة من زندقة الباطنية»⁽⁷⁵⁾.

وقال فيه السيوطي: «وإنما أوردته في هذا القسم - يقصد قسم المبتدعة من المفسرين - ؛ لأن تفسيره غير محمود»⁽⁷⁶⁾. ناهيك عن تفسير ابن عربي وفتوحاته وفصوص حكمه الطافحة بباطنية واضحة في تأويل الكثير من الآيات القرآنية، جعلت أبا العلا عفيفي يقول عنه: «كاد بمنهج الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد»⁽⁷⁷⁾، وهو الشيء الذي لاحظته عليه في منهجه المتبع في كتاب فصوص الحكم، حيث جعل لكل حكمة معنى باطنياً مفهوماً من الآيات التي أنزلت في حق الأنبياء السبعة والعشرين الذين تناولهم في كل فص من فصوصه، من مثل (فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية)، (فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)، (فص حكمة علوية في كلمة موساوية)، (فص حكمة فردية في كلمة محمدية)، فمثلاً نجده يقول في الفص الموسوي مؤولاً التابوت المذكور في قوله تعالى: ﴿أَن أَقْذِفِهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِهِ فِي أَلْيَمٍ فَلْيَلْقِهِ أَلْيَمٌ بِالسَّاحِلِ﴾ [طه: 39]، بقوله: «أما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم: فالتابوت ناسوته، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم، مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية، التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري...

(74) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 4/ 158.

(75) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 17/ 252.

(76) جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار وهبة، 1396هـ)، ص 98.

(77) أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص 13.

«(78).

ندرك مما سبق من خلال خصوصية تلقي النص القرآني عند المتصوفة، أنها تقوم على قارئ خاص له من المقومات الروحية التي تجعله مؤهلاً دون غيره في فك مغاليق آي القرآن، وإدراك مراد الله، الذي خاطب به الخلق من عباده، ممن حباهم بمعرفة حقيقة كتابه واستبطان مدلولاتها، بعيداً عن سلطة العقل والنقل على السواء، فالنص القرآني بهذا المعنى موئل لممارسة فعل التأويل الحقيقي، الذي لا سبيل لإدراك باطن نص القرآن إلا من خلاله، يقول أدونيس ملخصاً هذا المعنى: «هذا يعني أن إدراك الحقيقة لا يتم استناداً إلى العقل أو إلى النقل؛ لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي»⁽⁷⁹⁾، فالصوفية يرون أن القرآن الكريم بوصفه كلام الله المنزل على قلب نبيه، قد جعل فهمه للمؤمنين من أمته، الذين اختصهم الله بمعيته وافتحه وبمعرفة، يقول ابن عربي مقررًا هذا المعنى: «هم أحق بشرحه، وبيان ما أنزل فيه، من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضًا تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله»⁽⁸⁰⁾.

الخاتمة

أولاً: النتائج:

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- إن الحقيقة هي لب الشريعة وجوهرها، وهي كالروح بالنسبة للجسد، فالشريعة بلا حقيقة جسد بلا روح، والحقيقة بلا شريعة روح بلا جسد، فلا قيام لهذا إلا بهذا، وهذا هو معنى قول النقشبندي: «فبطون الحقيقة في الشريعة كبطون الزيد في لبنه»⁽⁸¹⁾.
- إن وصف الحق كقيمة يطال الشريعة والحقيقة؛ فحق الشريعة هي تشريع الله

(78) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، د. ط، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ت)، ص 198.

(79) أدونيس، الثابت والمتحول، ص 91.

(80) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 4/ 269.

(81) النقشبندي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، ص 361.

لعباده وتكليفهم بما أمر، وفي المقابل استسلامهم له بالانقياد والطاعة، واتباع ما أمر، والانتهاز عما عنه نهي وزجر، وألا يُعبد الله إلا بما شرع، وحق الحقيقة أن تقصد بجميع تكاليف الحق تعالى مراقبة وإخلاصاً وتوجُّهاً وشهوداً، بحيث تكون الاستقامة في الباطن كما في الظاهر صفاءً وجلالاً.

- إنَّ مصادر التلقي عند الصوفية هي من تؤدي بالسالك إلى القول بالحقيقة، فإذا تأملنا جميع ما يعتمد عليه الصوفية من خلفيات معرفية زائدة على المعطى الديني المتفق عليه (القرآن الكريم والسنة)، فإننا لا شك سنلمح تجاوزاً في البنية الإدراكية للمتصوف من المستويات الظاهرة في النصوص الدينية المؤسسة، إلى مستويات أخرى باطنة مستوحاة من تلقيه للأسرار والحقائق ذوقاً ووجداناً وكشفاً وإلهاماً وحضرة ربانية وحقيقة محمدية وهاتفاً ملكياً.

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

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

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

- لقد انتشر عند المحققين من علماء الصوفية وغيرهم أن القول بالشريعة والحقيقة يقتضي اتحادهما وتطابقهما، فمن طلب الشريعة بلا حقيقة تفسَّق وابتعد عن لب الشريعة وحقيقتها، ومن تحقق بعيداً عن الشريعة فقد ترندق، ومن جمع بينهما فقد اهتدى وتحقق.

- الكلام عن الشريعة والحقيقة يجرنا للكلام عن التصوف والسنة، فما دامت الحقيقة مؤيدة للشريعة وهي منها بمنزلة الروح من الجسد، فإن التصوف الحق ليس بأمر زائد على السنة، وإنما هما متكاملان لا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر.

- إن الصوفية ينظرون للخطاب القرآني نظرة متكاملة؛ تقرُّ باطنه، ولا تنفي ظاهره، تقول بدلالات العبارة، ولا تلغي حقائق الإشارة، فهي بهذا المعنى تأخذ بالتفسير والتأويل على حدٍّ سواء.

- إن القول بالحقيقة هو فتح لباب الاجتهاد والتفكير في أحكام الله الشرعية والقدرية، وممارسة حق المسلم في تدبر كلام الله، الذي أمرنا به، فالقارئ الصوفي في تأويله لكلام الله على مقتضى ما فيه من إشارات ودقائق وأسرار هو إقرار بإعجاز القرآن، وإثبات لحركية دلالاته التي لا تنتهي، والتي تتولد مع كل قارئ له، بل إنها تتناسل مع القارئ الواحد في لحظات مختلفة في سلم عرفانه ودرجات يقينه، إن هذا الكلام يجرنا إلى القول بلا نهائية الباطن، وبالتالي لا نهائية الدلالة في منظور الصوفية، وهذا يأخذنا إلى ضرورة القول بأن الله خاطب كل أحد بخطابٍ على حسب حاله، فليس العارفون كالأبرار، ولا المتقون كالفجار.

- إن مفهوم الحقيقة عند الصوفية قد انتقل من كتاب الله المسطور إلى كتابه المنظور، فراحوا يتكلمون عن ظاهر الوجود وباطنه، الأمر الذي استدعى عندهم الكلام عن ثنائية مقابلة للوجود وهي الله والإنسان، وكيف أن لهما ظاهرًا وباطنًا؛ الله تعالى بنص القرآن، وللإنسان بأصل بنيته التركيبية القائمة على الجسد (الظاهر)، والروح (الباطن).

ثانيًا: التوصيات:

أما عن أهم التوصيات فيمكن إيجازها فيما يلي:

- البحث في النماذج الفلسفية التي تطرقت إلى جدلية الشريعة والحقيقة، كقصّة حي بن يقظان لأبي بكر بن الطيفيل، التي أراد صاحبها أن يوفق بين المعرفة النقلية (الشريعة)، والمعرفة العقلية والروحية (الحقيقة)؛ المعرفة الشرعية ممثلة في (أسأل)؛ والمعرفة العقلية والروحية ممثلة في (حي)، التي تجسد الفعل التكاملي للعقل العربي في بيانه وبرهانه وعرفانه.

- تحقيق القول في التفريق بين منهج الصوفية في الحقيقة والشريعة ومنهج غيرهم من

القرامطة والباطنية، فإن الصوفية يقولون بالشرعية، وبأن الحقيقة قدرٌ زائد عنها، بخلاف أولئك فلا اعتبار عندهم للشرعية، وهذا هو مدار الاختلاف، والذي جعل كثيراً ممن ردَّ على الصوفية إلحاقهم بالقرامطة والباطنية، حين التبس عليه الأمر، وفي هذا ردُّ اعتبار لهم. - ضرورة تقريب وجهات النظر بين أهل السنة والصوفية فيما يخصُّ جدل الشرعية والحقيقة، والانطلاق في هذا من الصدر الأول للأمة، حيث يظهر الصحابة وأفاضل التابعين وتابعيهم وهو في بدايات الشرعية، يتكلمون بنهايات الحقيقة، فقد وصلوا إلى النهاية وعملهم عمل البداية، ولكن هؤلاء استثناء في هذا، إذ إن أهل بدايات الشرعية في الغالب يسقطون في اختبار الحقيقة، والأمثلة على هذا كثيرة، ولذلك تكلم محققو الصوفية عن محاذير كلام أرباب البداية في أحوال النهاية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.
- أحمد النقشبندی الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تحقيق: أديب نصر الله، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997م).
- أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، د. ط، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، د. ط، (القاهرة: دار المعارف، 1984م).
- أبو إسحاق أحمد بن محمد النعالي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، الطبعة الأولى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002م).
- أمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2000م).
- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالي، د. ط، (القاهرة: مكتبة التراث، د.ت).
- أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي،

- الطبعة الأولى، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م).
- جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م).
- جلال الدين السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م).
- جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار وهبة، 1396هـ).
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، د. ط، (بيروت: دار المعرفة، د. ت).
- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، الطبعة الثانية، (بيروت: عالم الكتب، 1985م).
- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012م).
- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، الطبعة الأولى، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1999م).
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، الطبعة الأولى، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981م).
- شمس الدين السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، الطبعة الثانية، (مصر: مؤسسة قرطبة، 1993م).
- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ).
- أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك الزهد والرفائق تحقيق: أبو الزهد، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ).
- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المنار للطباعة والنشر 1992م).

- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتراس في عصر النابلسي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الجيل، 1987م).
- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الطبعة الأولى (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1997م).
- عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، تحقيق: نجاح محمود الغنيمي، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المنار، 1987م).
- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م).
- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م).
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار طوق النجاة، 1422هـ).
- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، الطبعة الثانية (بيروت: دار السيرة، 1987م).
- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق: عبد الحليم محمود، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار المعارف، 2006م).
- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، د. ط، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969م).
- علي أحمد سعيد أدونيس، الثابت والمتحول، الطبعة الثانية، (بيروت: دار العودة، 1979م).
- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، الطبعة الثانية، (دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م).

محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، د. ط، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م).

أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ).

محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت).

محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة، 2010م).

محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، د. ط، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1992م).

محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، د. ط، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ت).

أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، الطبعة الأولى، (بيروت: رياض الريس للنشر والتوزيع، 2002م).

أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، د. ط (مصر: دار الكتب الحديثة، 1960م).

نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ).

References:

al-Qur'ān al-Karīm, bi-Riwāyat Ḥaḥṣ 'an 'Āṣim.

Adūnīs, 'Alī Aḥmad Sa'īd. *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil*. 2nd edition. Beirut: Dār al-'Awdah, 1979.

'Afīfī, Abū al-'Alā, and others. *al-Kitāb al-Tadhkārī, Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī fī al-Dhikrā al-Mi'awīyah al-Thāminah li-Milādih*. Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969.

Aḥmad al-Naqshabandī al-Khālidi. *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Awliyā' (al-Ṭuruq al-Ṣūfiyah)*. Edited by Adīb Naṣr Allāh. 1st

- edition. Beirut: Mu'assasat al-Intishār al-‘Arabī, 1997.
- al-‘Ajam, Rafīq. *Mawsū‘at Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī*. 1st edition. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1999.
- al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm wa-al-Sab‘ al-Mathānī*. Edited by ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭīyah. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1415 AH.
- al-‘Azzām, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Khiṭāb al-Ṣūfī bayna al-Ta‘wīl wa-al-Ta‘wīl*. 1st edition. Beirut: Mu’assasat al-Riḥāb al-Ḥadīthah, 2010.
- al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Sharḥ al-Sunnah*. Edited by Shu‘ayb al-Arnā’ūṭ and Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh. 2nd edition. Damascus/Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*. Edited by Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. 1st edition. Cairo: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH.
- al-Dhahabī, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyyar A‘lām al-Nubalā’*. Edited by a group of researchers under the supervision of Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūṭ. 3rd edition. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1985.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Qawā‘id al-‘Aqā‘id*. Edited by Mūsā Muḥammad ‘Alī. 2nd edition. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1985.
- al-Ḥakīm, Su‘ād. *al-Mu‘jam al-Ṣūfī (al-Ḥikmah fī Hudūd al-Kalimah)*. 1st edition. Beirut: Dandarāh lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1981.
- al-Ḥallāj, Abū Manṣūr. *al-A‘māl al-Kāmilah*. Compiled by Qāsim Muḥammad ‘Abbās. 1st edition. Beirut: Riyāḍ al-Rayyis lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2002.
- al-Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im. *Mu‘jam Muṣṭalahāt al-Ṣūfīyah*. 2nd edition. Beirut: Dār al-Sīrah, 1987.
- al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa-al-Awā’il*. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1997.
- al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Manāẓir al-Ilāhīyah*. Edited by Najāh Maḥmūd al-Ghunaymī. 1st edition. Cairo: Dār al-Manār,

1987.

- al-Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq. *Mu‘jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyah*. Edited by ‘Abd al-‘Āl Shāhīn. 1st edition. Cairo: Dār al-Manār lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1992.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Nukat wa-al-‘Uyūn*. Edited by al-Sayyid ibn ‘Abd al-Maqṣūd ibn ‘Abd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2012.
- al-Naysābūrī, Nizām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad. *Gharā’ib al-Qur’ān wa-Raghā’ib al-Furqān*. Edited by Shaykh Zakarīyā ‘Umayrāt. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1416 AH.
- al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm. *al-Risālah al-Qushayrīyah*. Annotated by Khalīl al-Manṣūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001.
- al-Safārīnī, Shams al-Dīn. *Ghidhā’ al-Albāb fī Sharḥ Manẓūmat al-Ādāb*. 2nd edition. Egypt: Mu‘assasat Qurṭubah, 1993.
- al-Sarrāj al-Ṭūsī, Abū Naṣr. *al-Luma’*. Edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr. Egypt: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Iklīl fī Istīnbāt al-Tanzīl*. Edited by Sayf al-Dīn ‘Abd al-Qādir al-Kātib. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1981.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1974.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn al-‘Ishrīn*. Edited by ‘Alī Muḥammad ‘Umar. 1st edition. Cairo: Dār Wahbah, 1396 AH.
- al-Tha‘labī, Abū Ishāq Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa-al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*. Edited by al-Imām Abī Muḥammad ibn ‘Āshūr. 1st edition. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002.
- al-Tustarī, Abū Muḥammad Sahl ibn ‘Abd Allāh. *Tafsīr al-Tustarī*. Edited by Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1423 AH.
- al-‘Uqaylī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn ‘Amr. *al-Ḍu‘afā’ al-Kabīr*. Edited by ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1984.
- al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 3rd edition. Cairo: Maṭba‘at ‘Isā al-

- Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, n.d.
- ‘Aṭā, ‘Abd al-Qādir Aḥmad. *al-Taṣawwuf al-Islāmī bayna al-Aṣālah wa-al-Iqtibās fī ‘Aṣr al-Nābulṣī*. 1st edition. Beirut: Dār al-Jīl, 1987.
- Ḥamdī, Aymān. *Qāmūs al-Muṣṭalahāt al-Šūfiyah*. 1st edition. Cairo: Dār Qubā’ lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2000.
- Ibn ‘Ajībāh, Aḥmad ibn Muḥammad. *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Hikam*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. *al-‘Awāṣim min al-Qawāsim*. Edited by ‘Ammār Ṭalībī. Cairo: Maktabat al-Ṭurāth, n.d.
- Ibn al-Mubārak, Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd Allāh. *al-Zuhd wa-al-Raqā’iq*. Edited by Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 AH.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Edited by ‘Uthmān Yaḥyá. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, 1992.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Hikam*. Edited by Abū al-‘Alā ‘Afīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, n.d.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1984.
- Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī. *Laṭā’if al-Minan*. Edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. 3rd edition. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 2006.
- Šubḥī, Aḥmad Maḥmūd. *al-Taṣawwuf Ījābīyātuh wa-Salbīyātuh*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1984.