2026 شبـــاط مجلة دراسات في الإنسانيات والعلوم التربوية العدد 12A
February 2026 Journal of Studies in Humanities and Educational Sciences No. 12A
Print ISSN 3006-3256 Online ISSN 3006-3264

المنظومة العقدية عند الصوفية و مرجعيتها النصية (دراسة تحليلية)

م. د. حازم عباس نعمان
hazema.almalky@uokufa.edu.iq

الملخص

يتناول هذا البحث إشكالية العلاقة بين النص القرآني والمنظومة العقدية في المأثور الصوفي، وذلك من خلال تتبع الأساليب التي تبناها الصوفية في تحديد النص وتوظيفه لتشييد مبادئهم العقدية، مع مناقشة هذه الأساليب نقاشاً موضوعياً. يخوض البحث في تساؤل محوري: كيف تمكن الصوفية بناء منظومتهم العقدية بالاعتماد على النص، وما موقف هذه المنظومة من المعاني الظاهرة للنص ومن المقاصد الشرعية الثابتة؟ تحصل من البحث عدة امور ، منها: أن العلاقة بين النص والعقيدة عند الصوفية هي علاقة متفاعلة متبادلة، حيث لا يتقيد دور النص على كونه مرجعاً للتلقي، بل يتحول إلى أداة متجددة يعاد صياغتها وفق الذوق العرفاني الصوفي , غير أن هذا التفاعل مع محاولة تأصيله الدلالي , يفتقر نوعاً ما إلى الضوابط المنهجية الصارمة لليقين العقدي ، مما يجعل المنظومة العقدية الصوفية معرض للذاتية ومحفوفة بخطر الانفلات، نتيجة التباعد بينها وبين المعاني الظاهرة للنصوص ومرامات الشارع الثابتة.

الكلمات المفتاحية: العقيدة الإسلامية، التأويل الصوفي، نظرية البطون، النص القرآني، الصفات الإلهية، التحسين والتقبيح.

The Contractual System in Sufism and Its Textual References (An Analytical Study)

Dr. Hazem Abbas Numan
hazema.almalky@uokufa.edu.iq

Abstract

This research examines the complex relationship between the Qur'anic text and the doctrinal system within Sufi tradition. It does so by tracing the methods Sufis adopted in interpreting and utilizing the text to construct their doctrinal principles, followed by an objective discussion of these methods. The research delves into a central question: How did Sufis construct their doctrinal system based on the text, and what is this system's stance on the apparent meanings of the text and the established objectives of Islamic law? Several points emerge from this research, including that the relationship between text and doctrine in Sufism is interactive and reciprocal. The role of the text is not limited to being a source of interpretation, but rather it becomes a constantly evolving tool, reformulated according to Sufi mystical experience. However, this interaction, along with the attempt to establish its semantic foundations, somewhat lacks the rigorous methodological controls necessary for doctrinal certainty. This makes the Sufi doctrinal system susceptible to subjectivity and fraught with the risk of deviation, due to its divergence from the apparent meanings of the texts and the established objectives of Islamic law.

Keywords: Islamic doctrine, Sufi interpretation, esoteric theory, Qur'anic text, divine attributes, good and evil.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين, والصلاة والسلام على الهادي الامين، وعلى أهل بيته الغر الميامين وأصحابه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان الى قيام يوم الدين .

يشكل الارتباط بين النص القرآني والعقيدة اتجاهاً مفصلياً في الفكر الإسلامي، وقد اتسمت هذه العلاقة عند الصوفية منعطفاً خاصاً يرتكز على التفاعل الوجداني مع النص، وتخطى إدراكه الظاهري إلى تأويلاته الباطنة، مما أنجم منظومة عقدية استثنائية من الجدير دراستها وتحليلها.

تمثل أهمية هذا البحث في كونه يتناول موضوعاً مفصلياً في الفكر الإسلامي من منظور خاص هي الصوفية، حيث يكشف عن سير المنهجية التي تبناها الصوفية في بناء مبادئهم العقدية متوسلين بالنص القرآني. كما يوصد البحث فجوة في الدراسات المعاصرة التي تناولت التصوف إما بتقديس مطلق أو بإدانة مطلقة، دون تتبع وبحث موضوعي يوازن بين محاسن المنهج الصوفي ومواطن الخلل فيه.

يروم البحث إلى إحراز أهداف متمثلة بالكشف عن مفهوم التأويل عند الصوفية وشروطه ومقاصده, وكذلك تحليل نظرية البطون القرآنية بوصفها الركيزة المنهجية للخطاب الصوفي, وايضاً رصد أثر هذه الآليات في قضايا عقدية تطبيقية (الصفات الإلهية، والتحسين والتقبيح) مع نقدها نقداً أكاديمياً موضوعياً.

بما ان البحث يقوم على تفكيك النصوص إلى عناصرها الأساسية، وكشف العلاقات بين الأفكار، واستنباط النتائج من المقدمات، مع الموازنة النقدية بين الأقوال المختلفة، والاعتماد على النصوص الأصلية لكبار أعلام التصوف في سياقاتها التاريخية فنكون قد جعلنا المنهج التحليلي هو مدار اعتماد البحث.

بهذا المنهج يطمح البحث إلى تقديم دراسة رصينة توازن بين الكشف عن خصوصية التجربة الصوفية وتتبعها الموضوعي وابراز لآلياتها.

قُسم البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة. تناول المبحث الأول التأويل العقدي عند الصوفية، فدرس شروطه ومقاصده، وكيف تحول التأويل من مجرد أداة لفهم النص إلى منهج لتوليد المعاني العقدية الجديدة. وناقش المبحث الثاني نظرية البطون القرآنية بوصفها الركيزة المنهجية للخطاب الصوفي، مركزاً على إشكالية مراد المتكلم وإمكانية الجمع بين قصد الشارع والتأويل الذوقي. وقدم المبحث الثالث نماذج تطبيقية على أثر هذه الآليات في قضايا عقدية محورية، هي قضية الصفات الإلهية ومسألة التحسين والتقبيح الأخلاقي.

مدخل

تبنى المعرفة الصوفية على مبادئ الالتزام بالكتاب والسنة، وأهمية تناول الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة وأداء الحقوق. تجمع هذه المعرفة بين الشريعة والأخلاق، مثلما أن للشعائر وجهين — ظاهر وباطن. إنها علم يهدف إلى إصلاح القلوب وإفرادها لله تعالى، بعيدًا عن كل ما سواه. ويتعلق الأمر أيضًا بالفقه في تحسين الأعمال، وحفظ النظام، وإظهار الحكمة في الأحكام. كل ذلك يعد أصولاً لتحقيق المعتقدات بالبراهين، وتحلية الإيمان باليقين، فضلاً عن علم الطب لحفظ الأبدان، وعلم النحو للسان , الى غير ذلك[1].

ان فكرة التصوف تنبع من العجز الذي يظهر في العلوم، ويأسس لمشكلات يواجهها الإنسان في المعرفة حتى إذا تم حل جميع المشكلات العقلية، الشرعية، الدينية، والعلمية، تبقى بعض القضايا التي لا يمكن

[1] الفاسي, زروق, قواعد التصوف, تح: عبدالمجيد خيالي, بيروت – دار الكتب العلمية, 2005م, ص26.

حلها بالعقل أو الشرع أو العلم. الأمور التي لم تُحل تبقى غير قابلة للحل، والحقائق التي لم تُعرف تبقى مجهولة، والأفكار التي لم تُقال تبقى غير معلنة ، فهو ما يولد الاتجاه نحو الصوفية[2].

يُعتبر الباطن قانونًا إلهيًا دينيًا وحجة دنيوية يُستعان بها بشكل مستمر. من يواجه إشكالًا في أصل من أصول الدين، أو فروعه، أو حقوقه وحدوده وأحكامه ظاهراً وباطناً، عليه الرجوع إلى واحدة من ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، الفقهاء، والصوفية. كل صنف من هؤلاء يمثّل نوعًا معينًا من العلم والعمل والحقيقة والحال. لكل منهم علم وعمل، مقام ومقال، فهم ومكان، مما يؤدي إلى وضوح علمه وفهم جهلة[3].

وحسب مقولة الظاهر والاشارة والباطن الى ثلاثة اقسام (وباعتبار ان الحلال والحرام من المحكم)[4]:

أ – المحكم : وهو حسب علماء الإسلام ايات الاحكام الظاهرة.

ب - الامثال : وتشمل ما قصه الله او ضربه للاعتبار, وهي لا تقصد لذاتها وانما هي رموز تشير الى المغزى منها.

ج – المتشابه : الذي لا يعلمه الا الله , ولا يحيط احد بشيء من علمه الا بما شاء تعالى.

ففي الحديث عن النبي (ص) انه قال: (إنّ منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلتُ على تنزيله، قال: فقام أبو بكر وعمر فقال: لا، ولكنّه خاصف النعل، وعليّ يخصف نعله)[5].

ومما يدلّ عليه الحديث ويوضحه إنّ التأويل أحد معاني بطون القرآن، يؤمن الصوفية بأن كل كلمة من كلمات القرآن تحمل في اللسان معانٍ متعددة، وكل هذه المعاني مقصودة للحق. فلا يتحدث متحدث بكلام الحق إلا بما يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا تتعارض تلك الكلمات مع الأصول الشرعية المحققة، بل إن كل ما يُقال هو حق ومراد لله تعالى [6] والمقصود من الأصول الشرعيّة في نظرنا، ما هو أعمّ من القواعد الفقهيّة والأصوليّة المتعارفة، أي مجموع القواعد والأصول والمقاصد الدينيّة التي يتأسّس عليها النصّ الديني والتي تدخل في عمليّة فهمه. كما إنّ القول بمبدأ أنّ للقرآن ظواهر وبواطن هو الأساس الذي تنبني عليه نظريّة التأويل.

هذا يوحي بأن المؤول لا ينشد الحصول على معنى جاهز من النص، بل يسعى لاكتشاف ما يمكن أن ينبه رصيداً دلالياً أعمق. يُعتبر ما يظهر من ألفاظ وحقائق مجرد سطح لتلك المعاني، حيث يتم الشك في قدرة الكلمات على التعبير عن جوهر الكائنات والأشياء بمفردها. لذا، يستدعي الأمر تجاوز الظاهر للبحث في ما هو أعمق وأكثر دلالة.
يتعلق هذا بمفهوم التفسير الباطني للنصوص الدينية، كما في نظرية المعاني الأربعة في الكتاب المقدس، ويشمل كذلك المنظورات الغنوصية والهرمسية القديمة. يتبنى هذا الاتجاه العديد من الأنماط التي سعت لتجنب تفسير موحد يحقق معنى واحد يجمع بين الضمائر والعقول. هذا هو المبدأ الذي توافق عليه جميع

---

[2] سعيد, احمد, الصوفية والسريالية, بيروت - دار الساقي, 1995م, ص128.
[3] الطوسي, اللمع في التصوف, مرجع سابق, ص 6.
[4] عزام, محمد المصطفى, الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل, مؤسسة الرحاب الحديثة- بيروت, 2010م, ص29.
[5] ابن عساكر, أبو القاسم علي بن الحسن (ت571هـ), تاريخ دمشق, تح: عمرو بن غرامة العمروي, دار الفكر للطباعة والنشر- , 1995م, ج42, ص451.
[6] القونوي، اعجاز البيان في تأويل أم القرآن , مرجع سابق، ص188.

التيارات الصوفية في أشكالها المتعددة، حيث يعتبرونه الطريق الأساسي نحو الإبحار في ملكوت الله. وفي اللغة، يحمل معنى التأويل مفهوم العودة، ومنه يستمد مصطلح المآل الذي يشير إلى المصير النهائي أو ما يحدث في النهاية.

المبحث الاول: التأويل العقدي عند الصوفية (الضوابط والمقاصد)

المطلب الاول: ضوابط التأويل المعتبرة في بناء العقيدة الصوفية :

يهدف التأويل إلى تحقيق فهم الحقيقة والوصول إلى مراد الشارع، وهو ما يتطلب تحقيق شروط ودلائل قوية تحوّل اللفظ عن معناه الظاهر. يصبح المعنى المؤول هو ما يراد به من قبل الشارع، إذ يُعتبر الاستناد إلى الظاهر هو الأساس، بينما التحول إلى معنى آخر يتطلب ترك ذلك الظاهر.

ولما كان التأويل يُستخدم أحيانًا لنصرة مذهب أو تعصب، فإن العلماء وضعوا شروطًا للتأويل المقبول لضمان تحقيق المعنى السليم ودحض أي تحريف.

يُحذر من خطورة التأويل عند استخدامه في غير موضعه أو من قبل غير المؤهلين، كما شهدت بعض الأديان السابقة وبعض الفرق الإسلامية ، يقول ابن القيم: "إن أصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يُرده الله ورسوله بكلامه، ولا دلّ عليه أنه مراده. هل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟ فمن باب التأويل دخلت الفتن، وهل أُريق دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟ وليس هذا مختصًا بدين الإسلام فقط، بل جميع أديان الرسل لم تزال على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل، فدخل عليها من الفساد ما لا يعلمه إلا رب الْعِبَادِ[7].

وقد ظهرت بعض شروط التأويل الصحيح من خلال تعريفه، ومع ذلك نص العلماء على مجموعة من الشروط التي يجب توافرها ليكون التأويل صالحًا ومقبولًا. هذه الشروط تهدف إلى تحديد التأويل الفاسد أو المطلق، وضمان ألا يتعارض مع المعاني الصحيحة والمقاصد الشرعية، فقد يتضمن ذلك التأكد من توافق التأويل مع الأصول الشرعية، وجود دليل قوي لدعمه، وضبط المعنى بما يتماشى مع السياق العام للنصوص ، وهي [8]:

- يجب أن يكون المتأول مؤهلاً للقيام بذلك.
- ينبغي أن يكون اللفظ قابلًا للتأويل أصلًا ومناسبًا لمجاله.
- يجب أن يعتمد التأويل على دليل قوي وصحيح، أو أن يكون الدليل الذي يصرف اللفظ عن معناه الظاهر أقوى من ظهوره.
- ينبغي أن يحتمل اللفظ المعنى المؤول إليه، إما من الناحية اللغوية أو بناءً على الاستخدام المعروف أو بحسب عادة الشرع.
- يجب ألا يتعارض التأويل مع نصوص ذات دلالة قطعية في التشريع.
- يجب أن يكون المعنى الذي يتم التأويل إليه أرجح من المعنى الظاهر الذي تم صرفه عنه، مع وجود دليل يثبت ذلك.
- كما ان هناك شرط مهم يتعلق بالحديث، وهو ضرورة ثبوت صحة الحديثين المتعارضين عند تأويلهما.

---

[7] ابن القيم, محمد بن ابي بكر (ت 751هـ), إعلام الموقعين عن رب العالمين , تح: محمد عبد السلام, دار الكتب العلمية-بيروت, 1991م, ج4, ص192.

[8] ينظر: الامدي, الإحكام في أصول الاحكام, مرجع سابق, ج3, ص54. وأيضا : الشاطبي, والموافقات, مرجع سابق, ج3, ص330 . وأيضا: الزركشي, البحر المحيط في أصول الفقه, مرجع سابق, 1994م, ج5, ص44.

➢ اضافة لذلك فقد أشار الغزالي إلى شرط آخر مهم، حيث عزاه لبعض الأصوليين، وهو أنه ينبغي ألا يؤدي التأويل إلى رفع النص أو أي جزء منه. فقد قال: "قال بعض الأصوليين، كل تأويل يرفع النص أو شيئًا منه فهو باطل" [9].

المطلب الثاني: مقاصد التأويل واثرها في تشكيل المنظومة العقدية:

- التأويل يهدف إلى إدراك مراد الشارع: يُعتبر هذا هو الأصل في التأويل، لأن الغرض منه هو الوصول إلى الحقيقة التي يعبّر عنها المعنى، والتي تُعتبر جوهره وأصله. وَأَصْلُهُ[10]، لذلك لم يعترض النبي ﷺ أو يعنف من خالف أمره من الصحابة عندما قال لهم ألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة. فقد أدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نصل إليهم، بينما قال آخرون: بل نصلي، لأن ذلك ليس ما يُراد منا. وعندما أُخبر النبي ﷺ بذلك، لم يعنف أيًا من الصحابة " [11] . فقد حمل بعض الصحابة النهي على معناه الحقيقي، ولم يبالوا بخروج الوقت، مقدمين النهي في هذه الحالة على النهي عن تأخير الصلاة. بينما رأى البعض الآخر أن النهي يحمل معنيًا مجازيًا، يمكن إعادة صياغة النص كالتالي: ورُؤي أن ذلك يُشير إلى الحث على الإسراع نحو بني قريظة، إذ صلى هؤلاء قبل أن يصلوا إليهم. [12].

فيشكل التأويل والتفسير عند الصوفية منظومة متكاملة ومترابطة، حيث أن انقطاع أحد أركان هذا النظام يؤثر على العملية التفسيرية بأكملها. وقد سعوا لوضع ضوابط وقواعد لتبرير تأويلاتهم، فعلى الرغم من أن معظمها لا تتماشى مع المعايير التفسيرية المعتمدة.

بناءً على ذلك، فإن التأويل في الطقس الصوفي لا يؤدي إلى معنى محدد ضمن سياق معين، بل يسعى إلى الانصهار في "عادة" سلوكية تفتح الذات على خالقها من خلال حالات من الانفعال المطلق. تُعد العلامة غائبة في لحظة انكفائها على ذاتها، حيث "تجمح إلى تشكيل عادات تمثل الفعل العملي"، كما يشير بورس. وهذا يرتبط بمحاولة تقليص "الفجوة بين المعرفة والحس" وفقاً لكريماص، وهو انجذاب نحو الوحدة المنشودة أو تجلٍ للانفجار الكلي. في هذا الإطار، اعتمد المتصوفة في تصوراتهم للألوهية على أنها "كنز مخبوء قرر أن يُعرف"، وهو سر "إيجاد الوجود" وأهدافه. ومن خلال هذه المعرفة، يمكن للإنسان أن يصل بذاته إلى ذات خالقه، حيث يُقال: "من عرف نفسه فقد عرف ربه".

من هنا، سعى الصوفية إلى توسيع نطاق الكلام الإلهي ليشمل تأويلاتهم، معتقدين أن الخطاب الإلهي شامل ولا يحده قيود الزمان والمكان. فرغم أن الفهم الإنساني مقيد بهذه الحدود، فإن الكلام الإلهي يتجاوزها، مما يفتح مجالاً واسعاً لتفسيره وتأويله.

---

[9] الغزالي, المستصفى , مرجع سابق,ص198. وذكر مثالا على ذلك تأويل أبي حنيفة حديث " في كل أربعين شاة " بجواز دفع مقدار قيمة الشاة من أي مال كان، وهو الواجب، فالشاة بعينها ليست واجبة، فقال : هذا باطل ؛ لأن اللفظ نص في وجوب شاة، وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص .

[10] ابن القيم, إعلام الموقعين ,مرجع سابق, ج 1, ص250.

[11] مسلم, أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ), المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول ص, تح: محمد فؤاد عبد الباقي, دار احياء التراث العربي- بيروت, د.ت, حديث رقم 1770, ج3, ص1391. وأيضا : العيني, أبو محمد محمود بن احمد(ت855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري, دار إحياء التراث العربي - بيروت , د.ت, ج17, ص189.

[12] ينظر : بن حجر, احمد بن علي العسقلاني (ت هـ), فتح الباري شرح صحيح البخاري, تح: محمد فؤاد عبد الباقي دار المعرفة- بيروت,ج7, ص410.

بالإضافة إلى السعة الوجودية للقرآن، أضاف الصوفية مفهوم الظاهر والباطن، حيث لا تقتصر دلالات الكلمات القرآنية على المستوى الظاهر فقط، بل تشمل ما هو أعمق من ذلك. تُعتبر نظرية البطون المحور الأساسي للعملية التفسيرية لدى الصوفية. ولا نجد في توجيهاتهم سمة أخرى سوى اعتماد هذه النظرية، التي تغطي جميع جوانب التفسير، إذ تُعتبر المخرج المناسب عندما تواجه معاني النصوص. ولا يوجد دليل أوضح من النصوص الواردة في قونوي التي توجه التفسير العرفاني. [13]

في النهاية، اعتمد الصوفية على ضابطتين رئيسيتين في التفسير العرفاني، وهما: أن يتوافق التفسير مع أحد وجوه اللسان العربي، وألا يتعارض مع قواعد الشرعية.

عندما تتوفر هاتان الشرطتان، يصبح التفسير مقبولًا لدى صاحبِه ومن يقتدي به، ولكن حجيته لا تشمل الجميع. وبذلك، تمكن الصوفية من توسيع نطاق قبول القراءات والفهوم القرآنية.

و عند النظر إلى الضوابط التي وضعها المفسرون لضمان صحة التأويل والتفسير الإشاري، يتضح أن هاتين الضابطتين لا تكفيان لتبرير التأويل الصوفي. فالتأويل الصوفي يحتاج إلى معايير إضافية تتجاوز ما يراه المفسرون التقليديون، مما يسهم في توسيع آفاق الفهم والقراءات.

حيث ان كل فهم هو مقصود لله بالنسبة الى المتلقي لكتابه, فتلقي العربي للقران في عصر الرسالة خاص به, باعتبار ذلك الفهم مراة لعصره, وهو يميز بين نمطين من تلقي القران, الأول يختص بالنبي, والثاني يرتبط بالعرب, ذلك ان الخطاب يتحدد معناه في اطار ادراك المتلقي, وليس ادراك المتكلم, وادراك النبي لحقائق القران ادراك شهودي, يكتب الشيخ الأكبر : (انظر في القرآن بما نزل على النبي محمد (ص)، ولا تنظر فيه بما أنزل على العرب، فتخيب في إدراك معانيه. فإذا تكلمت في القرآن بما تكلم به محمد، فإنك تنتقل من ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبي، لأن الخطاب يكون على قدر السامع وليس على قدر المتكلم. فسمع النبي وفهمه لا يعكسان فهم السامع من أمته حين يتلو عليه. وهذه هي النقطة التي لم أسمعها من أحد قبلي)[14].

ويشير ابن عربي الى ان الله تعالى عندما يخاطب الناس بلغتهم, فانه بالرغم من اعتمادهم على المواضعات والقواعد المعروفة للغتهم, يعلم اختلافهم في فهم كلامه, مما يعني ان ما تلقوه من المداليل والمعاني المتنوعة للكلام , مقصودة له تعالى, ذلك ان الخطاب يتحدد بمقدار فهم المتلقي, في ضوء معايير اللغة وموضوعاتها كما صرح بقوله : (إذا نزل كلام الله بلسان قوم واختلف هؤلاء القوم في فهم المعنى المقصود من بعض الكلمات أو العبارات، فإن كل واحد منهم — رغم اختلاف آرائهم — قد أدرك ما أراده الله بالنسبة له. فالله تعالى يعلم جميع الوجوه، وكل وجه يُعتبر مقصودًا بالنسبة للفرد المعين. ومع ذلك، إذا خرج الكلام من اللسان، فإنه لا فائدة من الفهم أو العلم. وبالنسبة لأصحاب التأويلات الإشارية، فإن إدراكهم ينطلق من هذا المفهوم الإشاري في كلام الله تعالى)[15] ، ومَن منح الفهم من الله في جميع جوانبه فقد حصل على الحكمة وفصل الخطاب، مما يمكنه من استيعاب تفاصيل المعاني والمرادات المرتبطة بتلك الكلمة. وابن العربي يؤسس من خلال هذا الفكّر لقضية هامة، هي أن الله عندما نزل في كتابه، أطلق اللفظ ليعبر عن معاني متنوعة تتناسب مع اختلاف الأفهام البشرية. فالله محيط بعلم كافة

---

[13] قونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق (ت673هـ), إعجاز البيان في تفسير أم القرآن, تق: جدلال الدين الاشتياني , انتشارات دفتر تبليغات اسلامي - قم 1422 هـ, ص178.
[14] ابن عربي، الفتوحات المكية, مرجع سابق, ج4, ص427.
[15] المرجع نفسه, ص 25.

الفهوم، ولا يوجد فهم لكتابه إلا وهو مدرك له سبحانه وتعالى، مما يسمح باستخدام اللفظ الواحد في دلالات متعددة.

إذا نظرنا إلى أركان هذا الإطار، نجد أنه يعتمد على عدة نقاط:

1. أن الكلام الإلهي نزل بلسان القوم.

2. اختلاف أهل اللغة في فهم المعاني الإلهية.

3. أن كل فهم يتوافق مع اللسان يُعتبر مقصودًا لله تعالى.

4. أن كل المفهومات المختلفة من الكلمة مُرادة ومقصودة، والله تعالى محيط بها بوجه عام.

وبالتالي، فإن النتيجة المستخلصة من هذا الكلام هي أن الله تعالى يستخدم معانٍ متعددة ومختلفة للفظ الواحد.

المبحث الثاني: نظرية البطون القرآنية (مرتكزاتها واشكالياتها العقدية)

وتبعا لتعدد المراتب الوجودية للقران - حسب الصوفية – تتعدد مراتب مدلولاته, وكما يتبادر معنى من ظواهره, تستتر سلسلة من المعاني في باطنه, تشكل طبقات متوالية لمدلولاتها, وهي ما اصطلحوا عليها "بطون القران", يصنف ملا صدرا الشيرازي معاني القران بقوله : " ينقسم الى سر وعلن, ولكل منها ظهر وبطن , ولبطنه بطن اخر, الى ان يعلمه الله, ولعلانيته علانية أخرى الى ان تدركه الحواس وأهلها... ثبت للقران منازل ومراتب, كما للإنسان درجات ومعارج, ..للقران درجات وللانسان بحسبها"[16]. وما يكون باطنا في عصر ربما يصبح ظاهرا في العصر التالي,... وهكذا. لان حقيقة القران تتجلى في كل عصر بمعنى خاص , بل ان من يتدبر " القران" يكتشف الشخص في كل تلاوة معنى جديدًا لا يجده في التلاوة الأولى، حتى وإن كانت الحروف المتلوة هي بعينها، دون أن يضاف شيء أو يُنقص. إنما الموطن والحال هما ما يتجدد. فالقرآن متنوع، ويتجلى في قلب المتلقي بصورة تتوافق مع ما نزل عليه، مما يؤدي إلى تغير حاله بتغير الآيات. والكلام، من حيث هو كلام الله، واحد لا يقبل التغيير"[17].

المطلب الاول: مرتكزات نظريّة البطون القرآنيّة في الفكر الصوفي

نستنتج من تعريف القونويّ لنظريّة البطون القرآنيّة أنّ لهذه النظريّة عند الصوفية مجموعة من الأركان تستند إليها نجملها في ثلاثة وهي:

الأول - إنّ للقرآن ظهراً وبطناً

والمقصود بهذا الأصل هو أنّ للقرآن بما هو كلام الله معاني ظاهرة ومعاني باطنة، فكما تقرّر سابقاً إنه لا يوجد موجود في العالم إلا وله ظهر وبطن ، والقرآن هو النسخة الشارحة لهذا العالم وإنّ فيه تبيان كلّ شيء في هذا العالم، لابد أن يكون مطابقاً لما في العالم من شهادة وغيب، وملك وملكوت، وظاهر وباطن... فكما أنّ للعالم ظاهراً فإنّ للقرآن ظاهراً وكما أنّ للعالم باطناً فإنّ للقرآن باطناً.

---

(16) الشيرازي, تفسير القران الكريم, مرجع سابق, ج7, ص109.
(17) ابن عربي، الفتوحات المكّية, مرجع سابق, ج4, ص202,258.

الثاني ـ إنّ للقرآن بطوناً متعدّدة

والمراد بهذا الأصل الثاني أنّ للقرآن وآياته مراتب من المعاني وطبقات من الدلالة متعدّدة، بل لا متناهية، ومتطابقة مع بطون ومراتب العوالم الكونيّة والإنسيّة، فالصوفية يرون بأنّ (العوالم كليّها وجزئيّها كلّها كتب إلهيّة لإحاطتها بكلماته التامّات)[18]، (إن الإنسان الكامل يُعتبر كتابًا جامعًا لهذه الكتب المذكورة، فهو يمثل نسخة عن العالم الكبير. من حيث روحه وعقله، يُعتبر كتابًا عقليًا يُسمى بأمّ الكتاب. ومن حيث قلبه، يُمثل كتاب اللوح المحفوظ، بينما يُعتبر من حيث نفسه كتاب المحو والإثبات ،هذه الكتب تمثل الصحف المكرّمة المرفوعة المطهرة، التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها ومعانيها إلا المطهّرون من الحجب الظلمانية)[19].

ويترتّب على هذا الكلام عدّة أمور منها أنّ معنى كلِّ لفظٍ يدخل في تركيب الكلام فهو لا ينفكّ عن قرينةٍ تتّصل بسياق الكلام أو بمقامه حتّى يتعيّن مراد المتكلّم منه.

كما أن معاني الألفاظ قد لا تختلف باختلاف سياقات استعمالها فحسب (مراتبها)، بل يمكن أن تحتمل أيضًا التردّد بين معانٍ متقابلة في السياق الاستعمالي الواحد ، وهذا معناه أنّ مضمون اللفظ قد لا يبقى هو هو كلّما ألقى باللفظ ملقٍ أو تلقّاه متلقٍ بل قد يتقلّب معناه حسب سياقات الكلام وأحوال المتكلّم والمخاطب ومقاماتهما.

الثالث ـ إنّ بطون القرآن كلّها مرادة للحقّ

ينطلق ابن عربيّ في تصويره لهذا الركن من مبادىء تداوليّة وخطابيّة في اللسان الطبيعي، فهو يقسِّم الكلام من حيث مادّة الحروف إلى قسمين، قسم يكون في موادّ وهي الحروف ـ وهي إمّا مرقومة وتسمّى كتابة، أو متلفظٌ بها وتسمّى قولا ـ فيقال عنه إنّه يفهم، وقسم لا يكون في موادّ فيقال عنه إنّه يعلم ولا يفهم، فالفهم أخصّ من العلم, وهذا ما سنبحثه في المقصد الثاني.

المطلب الثاني: اشكالية مراد المتكلم في نظريّة البطون القرآنيّة

وإنّ الكلام المنفهم أو القول، يحتاج فيه المستمع لفهم قصد المتكلم، إلى استعمال آلاته السمعيّة، أما الكلام الذي لا يتعلق بمادة معينة، فإنه يُسمع فقط بما يتناسب معه ، فلا يكون متكلّم بدون مراد، ومن ثمَّ يفرّق ابن عربيّ بين قسمين من المراد وقسمين من المتكلّمين:

القسم الأوّل: مراد المتكلّم الإنسانيّ: (إذا علم السامع اللفظة من المتحدث، أو رأى الكتابة، فإنه قد يعرف مراد المتكلم بتلك الكلمة، رغم أنها تتضمن في الاصطلاح معاني متعددة تختلف عن ما يقصده المتحدث. وفي حالة عدم معرفة السامع بمراد المتكلم بالتفصيل، ولكنه يحتمل معاني كثيرة للكلمة، فلا يمكن القول إنه قد أعطى الفهم الكامل. بل يكون قد حصل على علم بمعانيها المختلفة بسبب معرفته بالاصطلاح، حيث يُعتبر المتحدث في نظر السامع محكوماً بأمرين رئيسيين:

الأمر الأول: هو القصور في معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان.

---

[18] القيصري, داود (ت 751هـ), شرح فصوص الحكم, تح: جلال الدين الآشتياني, الشركة العلمية والثقافية للنشر ـ طهران, 1375ه, ص90.
[19] القيصري, مرجع سابق, ص91.

أما الأمر الثاني: فحتى وإن كان الشخص على دراية بجميع مدلولاتها، فإنه لا يمكنه استخدامها إلا بالمعنى الذي تفرضه قرينة الحال. لذا، فإن الشخص الذي يفهم المراد منها هو من أوتي الفهم في ذلك، بينما من لم يعرف ذلك فإن فهمه يكون كأن المتحدث لم يوصل إليه شيئًا في كلامه...)[20] فكما أنّه لا كلام بدون قصد فإنّه لا فهم بدون سياق.

القسم الثاني: مراد المتكلّم الإلهيّ: عندما نزل كلام الله بلسان قوم، واختلف أهل ذلك اللسان في فهم ما أراده الله من تلك الكلمة أو الكلمات، وكل منهم أدرك ما يتناسب مع فهمه، رغم تباين الآراء. فالله عالم بكل الوجوه، وكل وجه يُعتبر مقصودًا بالنسبة لذلك الشخص المحدد، ما لم يخرج الكلام من اللسان؛ فإذا غادر اللفظ مكانه، فلا يوجد فهم أو علم. أما بالنسبة لأصحاب التأويلات الإشارية، فإن إدراكهم يتعلق بالكلام الإلهي في إطار الإشارات، لأنه مُخصص لله تعالى بالنسبة لمن يُشار إليه. أما كلام المخلوق فلا يبلغ هذه الدرجة. ومن أوتي الفهم من الله في جميع جوانبه فقد منح الحكمة وفصل الخطاب، مما يمكّنه من تفصيل أوجه المعاني والمرادات في تلك الكلمة. ومن نال الحكمة فقد أُوتي خيرًا كثيرًا، وتعظم قيمتها بتنوع ما تحتويه من معانٍ.

ويزيد القونوي هذا القسم الأخير المختصّ بالكلام الإلهيّ تفصيلا ببيانه لمقدّمتين اثنتين، هما[21]:

أولا: (لا شك أن العلم يُعتبر من أبرز النسب والصفات، وإضافته إلى الحق تكون في أتم صورة. لذلك، شهدت الفطر بنور الإيمان، والعقول السليمة بأنوار البرهان، والقلوب والأرواح بأنوار المشاهدة. فكل كائن ومتعلم لا يمكن أن يغيب عن علم الله، سواء كان تأويلاً أو فهماً، لأن علمه محيط بكل شيء كما أخبر وأعلم) [22] .

ثانياً: (وكلامه أيضا صفة من صفاته، أو نسبة من نسب علمه على الخلاف المعلوم في ذلك بين أهل الأفكار، لا بين المحقّقين من أهل الأذواق، و القرآن العزيز هو صورة تلك الصفة، أو النسبة العلميّة ـ كيف قلت ـ فله الإحاطة أيضاً كما نبّه على ذلك بقوله تعالى"وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم، ما فرطنا في الكتاب من شيء، ثم إلى ربهم يحشرون."[23] وبقوله أيضاً: " عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين."[24].
لذلك يعتبر القونوي أن كل فهم للقرآن يُعتبر صحيحًا وحقًا إذا توفرت فيه شرطان أساسيان:

1. مطابقته للسان العربي: يجب أن يكون هذا الفهم ملائمًا لما تعطيه الكلمة في سياقها اللغوي، كأن يكون أحدا معاني الكلمة الخاصة في اللغة العربية.

2. عدم وجود تعارض مع أصول الشرع المرعية: وهذا يعني أن الفهم يجب أن لا يتناقض مع القواعد المتفق عليها في الإسلام، والتي تم تأكيدها في سياقها. وتشمل هذه القواعد جميع الأصول والمقاصد الدينية التي يُعتمد عليها في النص.

---

[20] ابن عربي، الفتوحات المكّية, مرجع سابق, ج4, ص 25.
[21] القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مرجع سابق, ص،178.
[22] المرجع نفسه، ص 178.
[23] الأنعام: ٣٨.
[24] الأنعام: ٥٩.

فإذا التزم المفسر بهذين الشرطين، فإنه يكون قد استوفي جميع الضوابط اللازمة لفهم الكلمة، مما يجعل تفسيره صحيحًا وحجة يُعتمد عليها في مجاله.

لذا، "لا يمكن تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، لأن من يخطئه يكون في حالة قصور في العلم. ومع ذلك، لا يُلزم القول أو العمل بذلك التأويل إلا في حق ذلك المتأول نفسه ومن يقلده. "[25].

فتكون النتيجة التي تُوضح الركن الثالث من أركان نظرية البطون القرآنية كما يلي: "لا توجد كلمة من كلمات القرآن تحمل في اللسان معاني متعددة إلا وكلها مُقصدٌ للحق. ولا يتحدث متحدث في كلام الحق إلا بما يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا تتعارض مع الأصول الشرعية المحققة، إذ إن ذلك الأمر يُعتبر حقًا ومرادًا لله، سواء كان بالنسبة للشخص المتحدث أو بالنسبة إليه وإلى من يشاركه في المقام والذوق والفهم [26]

وهنا يتبين مراد ابن عربي من ان الفهم الباطني للقران هو نمط من الوحي, لان عملية التنزل مستمرة على المؤمنين, وليست خاصة بالنبي, غير انه تنزيل لفهم الكتاب, " كما ان اصل تنزيل الكتاب من الله على انبيائه, كان تنزل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به...[27]. وفهم المؤمنين مختلف متعدد, وليس متطابقا, تبعا لاختلافهم, وتجدد حالاتهم, وتنوع زمانهم, ومحيطهم, وبيئاتهم, ومنازلهم الروحية, واستنارة بصيرتهم, ومدارجهم في مقامات السير والسلوك, فانه" يتجدد خلق فهم اخر, لان العبد المنور البصيرة, له في كل تلاوة فهم في تلك الاية لم يكن له ذلك الفهم في التلاوة التي قبلها, ولا يكون في التلاوة التي بعدها"[28].

أي انه لا تكرار في الفهم, لهذا النمط ممن استنار بصيرتهم. اما تعدد التاويلات وتنوعها, فيصرح محي الدين بصحتها بالنسبة الى المتاول " فكل متاول مصيب قصد الحق بتلك الكلمة... فلا سبيل الى تخطئة عالم في تاويل يحتمله اللفظ , فان مخطئه في غاية من القصور في العلم, لكن لا يلزمه القول به, ولا العمل بذلك التاويل, الا في حق ذلك المتاول خاصة, ومن قلده"[29].

فيتبيّن إذاً أين يفترق الكلام الإلهيّ عن الكلام الإنسانيّ في الأصل الثالث من هذه النظريّة فالمعاني المتعدّدة التي تكون للكلام الإلهي كلها مرادة ومقصودة، والأفهام المختلفة التي تنفهم من هذا الكلام كلّها حق ومراد لله... بشرط أن يقتضيه اللسان وأن لا تقدح فيها الأصول الشرعيّة المحقّقة... أمّا الكلام الإنسانيّ فليس له هذه المنزلة، وذلك للفرق الموجود بين نسبتي الكلام والعلم الالهي المتّصفتين بالإطلاق والإحاطة والكلام والعلم الإنسانيّ المتّصفين بالتقيّد والمحدوديّة. كما يتبيّن أيضاً خطأ من يضاهي كلام الحقّ بكلام المخلوق ناظراً إلى الكلام الالهي كمجرّد نصٍ لغويٍ يجري عليه كلّ ما يجري على النصوص البشريّة فحسب، نازعاً عنه صفة القدسية كما في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء). والإحاطيّة كما في قوله تعالى: (والله بكل شيء محيط), والسعيّة كما في قوله تعالى: (والله واسع عليم) (وسع كلَّ شيء علماً).

غافلا عن أنّ نزول القرآن بلسانٍ عربيّ مبين لا يتم معناه إلا باستحضارنا لحقيقة صاحب اللسان أو المتكلّم.

---

[25] ابن عربي، الفتوحات المكية , مرجع سابق, ج2, ص 119.
[26] القونوي، اعجاز البيان في تأويل أم القرآن, مرجع سابق، ص 178.
[27] ابن عربي, الفتوحات المكية, مرجع سابق, ج1, ص280.
[28] ابن عربي, الفتوحات المكية, مرجع سابق, ج3, ص129.
[29] المرجع نفسه, ج2, ص119.

المبحث الثالث: تجليات التوظيف العقدي للنص القرآني عند الصوفية

كان للصوفية دور تاريخي مهم في رعاية الدين الإسلامي، حيث كانوا يحرصون على تصحيح أي اعوجاج في الهدف المنشود وترسيخ مفاهيم الإسلام. فالتصوف يُعتبر تجربة حية تعتمد على السلوك المتزن والحركية المتجددة للفعل القلبي، بهدف تحقيق الكمالات الخلقية ، هذه التجربة تمثل إرادة يدفعها الشوق نحو معايشة معاني التوحيد والعبادة من خلال الذوق والوجدان. تتضمن الصوفية قيم المحبة والوفاء والرضا والاطمئنان، كما عكس ذلك قول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك "[30].

فالتصوف علم أصيل أسسه الوحي الإلهي، وتمثلته شخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم في كمالها، إن الاهتداء بهديه هو جوهر التصوف، وهذا ما نجده في تعريفات رجالات القوم للتصوف. كما يقول سيد الطائفة: "اجتناب كل خلق دني، واستعمال كل خلق سني، وأن تعمل لله، ثم لا ترى أنك عملت " فهذا التعريف يُبرز أهمية السلوكيات الإيجابية والتخلص من الصفات السلبية، مع التركيز على الإخلاص في العمل، مما يعكس جوهر التصوف كطريق نحو القرب من الله."[31].

وهذا المعنى الأصيل هو ما أشار إليه القوم بلفظ التصوف، وهو اصطلاح تداوله علماء الأمة عبر الأجيال دون أي تحفظ.

لذلك، فإن التصوف لا ينحصر في اعتقاد خاص لا يشمل الأمة، فإن فعل ذلك قد يحمل في طياته معاني التبديع والفرقة بين المسلمين. بل هو فهم يؤسس على ما هو متفق عليه بين علماء الأمة، مع إضافة خاصية التحقق وقوة التأثر.

فكان التصوف عند أهل السلوك قيمًا عملية، ومعانٍ أخلاقية، وأحوالًا سنية. من تمثل هذه المعاني في سلوكياته، واتخذها أوصافًا في تعاملاته، كان على هدي من أخلاق النبوة ورجالات الصلاح. أما من فقد في سلوكه هذه المعاني الأخلاقية، فإنه يظل يحمل مزية الاعتقاد، لكن دون كمال الاقتداء.

لذلك دعا ابن عربي إلى ترك المعرفة عن طريق النظر والأخذ بالكشف، فقال: "إياك أن تقنع في باب معرفة الله تعالى بدون الكشف كما عليه طائفة النظار والمتكلمين؛ فإن المتكلمين يظنون عند أنفسهم أنهم ظفروا بمطلوبهم بما نصبوه من العلامات وشاهدوه من الحقائق." وهذا يعني أن ابن عربي يشدد على أهمية التجربة الذاتية والكشف الروحي في معرفة الله، معتبرًا أن المعرفة المكتسبة من خلال البحوث النظرية وحدها لا تكفي للوصول إلى الحقائق الإلهية.

تراهم يميلون إلى ما يؤمنون به، ويكفرون من يخالفهم، وهو ما يُعتبر نقصًا في المعرفة. لو وسعوا آفاقهم، لأقروا بجميع عقائد الموحدين بحق. [32]

([30]) القسطلاني, أحمد بن محمد بن أبى بكر(ت 923هـ), إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري, تح: محمد فؤاد عبد الباقي, المطبعة الكبرى الأميرية- مصر, 1323 هـ, الحديث رقم 50,ج1, ص138.

[31] الجنيد, أبو القاسم بن محمد (ت 298هـ), رسائل الجنيد, تح: جمال رجب السيدبي, دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق, 1425هـ,ص 276. وأيضا: جلطي, بشير, حقيقة التصوف بين التاصيل والتاثير دراسة علمية نقدية للتصوف الإسلامي ما له وما عليه, دار الكتب العلمية- بيروت, د.ت, ص152.

[32] ابن عربي, الفتوحات المكية, مرجع سابق, ج1, ص325 و738, وج2, ص289. وأيضا: الشعراني, عبد الوهاب (ت 973هـ)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر, دار إحياء التراث العربي- بيروت, 1418هـ, ص31.

وهذا يتعارض مع موقف أهل الكشف الذين يعترفون لأهل النظر بكل ما يرونه، دون تسفيه أو تشكيك، حيث يقول: "اعلم إن عين الشريعة هي عين الحقيقة، إذ الشريعة لها دائرتان: عليا وسفلى، فالعليا لأهل الكشف والسفلى لأهل الفكر. فلما بحث أهل الفكر عن ما قاله أهل الكشف ولم يجدوه في دائرة تفكيرهم قالوا إنه خارج عن الشريعة. فأهل الفكر ينكرون على أهل الكشف، بينما أهل الكشف لا ينكرون على أهل الفكر. من كان ذا كشف وفكر فهو حكيم الزمان، فكما أن الفكر أحد طرفي الشريعة، كذلك علوم أهل الكشف، فهما متلازمان. ولكن لما كان الجامع بين الطرفين عزيزًا، فرق أهل الظاهر بينهما." [33].

وجملة القول، لم يبنِ ابن عربي تصوفه على علم الكلام، رغم إلمامه به للغاية. بل كان نقده لبعض المسائل الكلامية التي تتعارض مع المعرفة الوهبية الكشفية، والتي تختلف عنها في جوانب عدة. لذا، نستطيع أن نؤكد أن علم الكلام لم يكن ركيزة أساسية في توحيده، بل كان عاملاً جانبياً يناقش القضايا التي أثبتها الكشف لأهل الله دون عناء بحث طويل. هو عبارة عن إلهام رباني، وكل ما دون ذلك محفوظ من الخطأ وغير مشكوك فيه. يرى ابن عربي أن علم الكلام هو علم نقلي وليس علماً ذوقياً، والعقل يعجز عن متابعة طريق التصوف لأنه تجربة روحية يصعب إدراكها. وعلاماتها واضحة لأهلها، فلا عائق فيما يتعلق بتلقي النفحات الإلهية التي تهب على قلب العبد عندما تتوافر الهمة لاستقبال العلم اللدني، خاصة في الأوقات التي تصفو فيها النفس وتسمو أمام الوارد الإلهي.

لذا، يرى ابن عربي أن الدعوة إلى حسن الظن بأهل الله والتسليم لهم بما جاءوا به هي الطريق الأسلم. [34].

فلم يرَ المسلمون القرآن كتابًا للدراسة والتعليم فحسب، بل اعتبروه غذاءً للروح ومصدرًا لاكتساب القوة وزيادة الإيمان. لذا كانوا يقرؤون القرآن بإخلاص خلال الليل، كما يشير الإمام السجاد (ع) في دعاء ختم القرآن بقوله: "واجعل القرآن لنا في ظلم الليالي مؤنسا"، ويناجون ربهم تضرعًا وخفية. وفي الصباح، يهاجمون الأعداء كالأُسود البواسل ، فالقرآن ينتظر منهم مثل هذا السلوك، حيث يخاطب الله النبي (ص) بقوله: "فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادًا كبيرًا."[35].

قف في وجههم وجاهدهم بسلاح القرآن، وكن مطمئنًا بالنصر. قصة حياة رسول الله (ص) تُبرز صدق هذه الحقيقة: فقد قام وحيدًا دون أي ناصر، وهو يحمل القرآن في يده، ولكن هذا القرآن أصبح كل شيء له، حيث يُعد له الجيوش ويجهز له الأسلحة والتجهيزات الحربية. وفي النهاية، يدعو العدو للاستسلام والخضوع أمامه.

عندما يُعتبر القرآن لغة القلب، فإن الهدف من هذا القلب هو أن ينسجم مع آيات الله ويتصفى ويثور. هذه اللغة تختلف أيضًا عن الأنغام والأناشيد العسكرية التي تُعزف في الجيش لإثارة الحماسة البطولية. إنها تلك اللغة التي تحول البدويين العرب إلى مجاهدين يُذكر في حقهم.

"حملوا بصائرهم على أسيافهم"، إذ إنهم وضعوا أفكارهم النيرة ومعارفهم ومعنوياتهم على سيوفهم، ويستخدمون هذه السيوف في سبيل تلك الأفكار والعقائد. [36].

---

[33] الشعراني, اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر, مرجع سابق, ص54.
[34] عبد الباعث, سهيلة, نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، منشورات مكتبة خزعل- بيروت,2002م، ص186.
[35] الفرقان: 52.
[36] مطهري, مرتضى, معرفة القران, دار التعارف للمطبوعات- بيروت, د.ت, ص59.

الصفات الالهية بين التنزيه الظاهري والتأويل الباطني:

قسم الصوفية الصفات الالهية الى ثلاث :

الاول : الصفات الالهية قديمة : قال القشيري في هذا القسم : (صفات الذات القديمة تبقى ببقاء الله تعالى، وقد نبه على هذه المسألة وبيّن أن الباقي هو ما يستمر ببقاء الله، خلافًا لما قاله مخالفو أهل الحق الذين ذهبوا إلى رؤية أخرى)[37].

الثاني : الصفة النفسية تختلف عن سواها : قال الجُنيد : (التوحيد مباين لوجوده , ووجوده مباين لعلمه)[38].

الثالث : الصفات السلبية : قال الجنيد : (إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته يعني أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، مُنفيًا الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه، ولا تكييف، ولا تصوير، ولا تمثيل. فهو ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير) [39].

الرابع : صفات المعاني :

يقول الكلاباذي : (وأجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة، وهو موصوف بها من العلم والقدرة والقوة والعز والحلم والحكمة والكبرياء والجبروت والقدم والحياة والإرادة والمشيئة والكلام. وهذه الصفات ليست أجسامًا، ولا أعراضًا، ولا جواهر، كما أن ذاته ليست بجسم، ولا عرض، ولا جوهر ، وقد أثبتوا له سمعًا وبصرًا ووجهًا ويدًا على الحقيقة، لكن ليس كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه في مخلوقاته. وأجمعوا على أن هذه الصفات تعود لله، وليست جوارح ولا أعضاء ولا أجزاء، وهي ليست هو ولا غيره. ولا يعني إثباتها أنه محتاج إليها، أو أنه يفعل الأشياء بها، بل معناها هو نفي أضدادها وإثباتها في نفسها).

ومن أقوال الصوفية في تأويل [40] الايات فقد سُئِل الجُنيد عن معنى (مع) أي المعية الإلهية فقال: (مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة قال تعالى :"ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض؟ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أقل من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا؛ ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة. إن الله بكل شيء عليم."[41].

يفسر الكاشاني النور في القرآن من منظور مذهب ابن عربي، إذ يشير قوله تعالى: "مثل نوره" إلى صفة وجود الله وظهوره في العالمين، كما تجسد بظهورها كمثل "مشكاة فيها مصباح". هذه الإشارة تمثل الجسد الذي يحمل في ذاته ظلمة، ولكن يتنور بنور الروح.

فعندما وجد الوجود بوجود الله وظهر من خلاله، أصبح نور السماوات والأرض، أي مظهر السماوات الأرواح وأرض الأجساد. هو الوجود المطلق الذي تم به كل ما وجد من الموجودات والإضاءة ،النور الإلهي هو ما يعبر عنه باللوح المحفوظ، ويمثل نور ذات الله تعالى. ونور الذات هو عين الذات، إذ يستحيل التبعيض والانقسام عليه، فهو حق مطلق، وهو ما يُعبر عنه بالنفس الكلية. [42].

ويرى عبد الكريم الجيلي، وهو من أبرز أعلام مدرسة ابن عربي، أن النور الأحدي هو نور محمد ﷺ، وهو التجلي الأول. ويُعتبر ظهور الذات لذاتها في عين وحدتها، إذ أنه أول التعينات. وقد قال النبي

---

[37] القشيري, الرسالة القشيرية, مرجع سابق, ص82.
[38] المرجع نفسه, ص 132.
[39] المرجع نفسه, ص 423.
[40] القشيري, الرسالة القشيرية, مرجع سابق, ص 29.
[41] المجادلة : 7.
[42] الجيلي, عبد الكريم (ت 832هـ), الانسان الكامل, تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد, دار الكتب العلمية – بيروت, 1418هـ, ص149.

العدد 12A مجلة دراسات في الإنسانيات والعلوم التربوية شبـــاط 2026
No. 12A Journal of Studies in Humanities and Educational Sciences February 2026
Print ISSN 3006-3256 Online ISSN 3006-3264

ﷺ : "أول ما خلق الله نوري"، مما يجعله أصل جميع الأسماء الإلهية ، فهذا النور يمثل تجلي الحكمة الإلهية، حيث يرتبط بعمق الفهم الروحي والمعرفي الذي يسهّل الوصول إلى الحقيقة الإلهية. [43]، ومن بين كل ما ورد من الأدلة القرآنية والنبوية وهو كثير جدا تخير المستشرق الفرنسي لويس ما سينيون بالذات الآية الخامسة والثلاثين من سورة النور : "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ."[44] ليرد إليها مصطلح (النور).

التحسين والتقبيح بين الظاهر النصي والتأويل الصوفي:

ذهب ابن عربي إلى أن للأشياء حسناً وقبحاً ذاتيين يستطيع العقل إدراكهما[45].

حيث ان الله قد وهب الانسان اعظم نعمة الا وهي نعمة العقل التي لا بد ان يدرك بها جهات الحسن, والقبح فبي الأشياء للوصول الى السعادة, والاجتناب عن كل ما يوجب شقاءه, ومن اجل الوصول الى السعادة الحقيقية الزم وضع القوانين, والتشريعات التي لا بد لها من اتصافها باوصاف كالثبوت, والديمومة لتتم بها حياة الانسان الفردية, والاجتماعية, فالله عز وجل لم يأمر الا بالحسن الجميل , ولم ينه الا عن القبح الذي فيه الفساد, ولا يحكم الا لما يراه العقل حسنا, ولا ينتهي الا مما يراه العقل قبيحا, وينبغي تركه, فالعقل يقضي على العابد المربوب مراعاة حق العبودية, وتطبيق الدين الذي انزله الله من دون الجاء واكراه, فافعاله تبارك وتعالى, وشرائع دينه, وان كانت معللة بالمصالح, وترجع الى جهات الحسن, لكنها ليست حاكمة على ارادته, فافعال العباد مسؤول عنها, وافعاله غير مسؤول عنها, فافعاله سبحانه وتعالى حقائق واقعية, ومجردة عن الاعتبار بخلاف افعالنا, فافعالنا بالاعراف, والغايات, والمصالح, دون أفعال الله عز وجل فانها لا تكون تحت تاثيرها, وسلطنتها, قال الله تعالى : "أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ وَاللَّهُ يَحْكُمُ ۖ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ"[46] .

وابن عربي في هذا المبحث يتفق مع المعتزلة والماتريدية، حيث يقيس ذلك على ما يحدث لأهل الورع. فهم ينظرون إلى الطعام الحرام خنزيرًا والشراب خمراً، فيقول: "وأكثر ما يجري هذا لأهل الورع، فيرى الطعام الحرام، صاحب الورع المحفوظ، خنزيرًا أو عذرة، بينما يرى الشراب خمراً، دون أن يشك فيما يراه، ويرى جليسه قرصة خبز طيبة والشراب ماءً عذباً ، فيا ليت شعري، من هو صاحب الحس الصحيح ومن هو صاحب الخيال؟ هل الذي أدرك الحكم الشرعي صورةً، أم الذي أدرك المحسوس في عادته على حاله؟"

وهذا يعزز مذهب المعتزلة القائل بأن القبيح قبيح بذاته والحسن حسن بذاته. فالإدراك الصحيح يتحقق لمن تمكّن من فهم أن الشراب الحرام هو خمرة ، فإن لم يكن قبيحًا في ذاته لما صح هذا الكشف لصاحبه. كما أن الفعل من المكلف يظهر له صورة القبح، حتى لا يقدم على أكله ،ومن هنا، يبدو أن الشخص الذي يدركه طعامًا على حاله في العادة، قد حال دون إدراكه حقيقة حكم الشرع في قبحه وهذا يشير إلى أن الحلال والحرام ليستا مجرد أوصاف وضعية ، بل هي حقائق قائمة، ويؤكد الله تعالى ذلك بقوله في ذم من قال عنه ما لم يقل:"وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ"[47] فإنه ألحق الحكم بالخبر لأنه خبر بلا شك إلا أنه ليس في قوة

---

[43] الجيلي, الانسان الكامل, مرجع سابق, ص163.
[44] النور : 35.
[45] ابن عربي, الفتوحات المكية, مرجع سابق, ص 300.
[46] الرعد: ٤١.
[47] النحل : 116.

البشر في أكثر الأشياء إدراك قبح الأشياء ولا حسنها، فإذا عرفنا الحق بها عرفناها، ومنها ما يدرك قبحه عقلاً في عرفنا مثل الكذب وكفر المنعم، وحسنه عقلاً مثل الصدق وشكر المنعم)[48].

مما سبق، يمكننا أن نستنتج أن الأشياء تُقسم إلى ثلاثة أنواع: ما هو حسن في ذاته، وما هو قبيح في ذاته، وأشياء أخرى تتردد بينهما، وتعتمد معرفتها على تعريف الحق الذي يُعطي لنا بشأنها. ويعكس هذا التقسيم ما ورد عن الماتريدية والجبائي المعتزلي. [49].

لكن ارتباط الإثم أو الأجر بذلك هو لله، في هذا يتفق الماتريدية بينما يخالف المعتزلة. فالقول بأن الإثم قد يتعلق ببعض أنواع الصدق والأجر ببعض أنواع الكذب يُظهر أن الله يمنح الأجر على ما يشاء، سواء كان قبيحًا أو حسنًا. ذلك لا يدل على حسن الشيء أو قبحه. فالكذب قد يُؤجر عليه الإنسان إذا كان سببًا في نجاة المؤمن من هلاك، رغم كونه قبيحًا في ذاته، في حين أن الصدق، مثل الغيبة، يؤثم الإنسان، رغم أنه حسن في ذاته. وهذا يتعلق بأمر شرعي يقرر الله فضله على من يحب ويمنعه عن من يشاء[50], كما قال "فَأَعْطَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ وَأَلْهَمَهُم رَأْفَةً مِّنْهُ وَرَحْمَةً ۖ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا"[51].

فالحسن والقبح عقليان, ونحسب ان الفعل هنا يراد به المعرفة التي هي رئيس كل شيء واساسه.

المصادر والمراجع

١. ابن القيم, محمد بن ابي بكر (ت 751هـ), إعلام الموقعين عن رب العالمين , تح: محمد عبد السلام, دار الكتب العلمية- بيروت, 1991م .
٢. ابن حجر, احمد بن علي العسقلاني (ت هـ), فتح الباري شرح صحيح البخاري, تح: محمد فؤاد عبد الباقي دار المعرفة- بيروت .
٣. ابن عربي، محي الدين (ت638هـ)،الفتوحات المكّية، دار صادر- بيروت، د.ت.
٤. ابن عساكر, أبو القاسم علي بن الحسن (ت571هـ), تاريخ دمشق, تح: عمرو بن غرامة العمروي, دار الفكر للطباعة والنشر- , 1995م .
٥. الاشعري، أبو الحسن (ت 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، دار فرانز شتايز- المانيا، 1980م.
٦. الامدي, سيد الدين علي ابن ابي علي (ت 631 هـ) ,الإحكام في أصول الاحكام, تح: عبد الرزاق عفيفي , المكتب الاسلامي , بيروت , (د.ت) .
٧. الشاطبي, ابراهيم بن موسى , (ت 790 هـ) , الموافقات, دار ابن عفان ,السعودية ,1997م .
٨. جلطي, بشير, حقيقة التصوف بين التاصيل والتاثير دراسة علمية نقدية للتصوف الإسلامي ما له وما عليه, دار الكتب العلمية- بيروت, د.ت .
٩. الجنيد, أبو القاسم بن محمد (ت 298هـ), رسائل الجنيد, تح: جمال رجب السيدبي, دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق, 1425هـ.
١٠. الجيلي, عبد الكريم (ت 832هـ), الانسان الكامل, تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد, دار الكتب العلمية – بيروت, 1418هـ, ص149.
١١. الزركشي, بدر الدين محمد بن عبد الله (ت 794هـ) البحر المحيط في أصول الفقه, دار الكتبي ,بيروت , 1994م .
١٢. سعيد, احمد, الصوفية والسريالية, بيروت - دار الساقي, 1995م .

(48) ابن عربي, الفتوحات المكية, مرجع سابق, ص 300.
(49) ينظر : الاشعري, مقالات الإسلاميين, مرجع سابق, ج1, ص356.
(50) ابن عربي, الفتوحات المكية, مرجع سابق, ص300.
51 آل عمران : 74.

١٣. الشعراني, عبد الوهاب (ت 973هـ)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر, دار إحياء التراث العربي- بيروت, 1418هـ .
١٤. الشيرازي, صدر الدين ,تفسير القران الكريم, تصحيح: محمد خواجوي , ط3, مطبعة امير , قم , 1415هـ .
١٥. السراج، أبو نصر (ت 378هـ)، اللمع في التصوف، تح: رينولد الين نيكلسون، مطبعة ليدن- ليدن، 1914م،.
١٦. عبد الباعث, سهيلة, نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، منشورات مكتبة خزعل- بيروت,2002م .
١٧. عزام, محمد المصطفى, الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل, مؤسسة الرحاب الحديثة- بيروت, 2010م .
١٨. العيني, أبو محمد محمود بن احمد(ت855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري, دار إحياء التراث العربي - بيروت , د.ت .
١٩. الغزالي، أبو حامد(ت 505هـ)، المستصفى، تح: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية –بيروت، 1993م .
٢٠. الفاسي, زروق, قواعد التصوف, تح: عبدالمجيد خيالي, بيروت – دار الكتب العلمية, 2005م .
٢١. القسطلاني, أحمد بن محمد بن أبى بكر(ت 923هـ), إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري, تح: محمد فؤاد عبد الباقي, المطبعة الكبرى الأميرية- مصر, 1323 هـ, .
٢٢. القشيري ،عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت 465هـ)،الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف،.
٢٣. قونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق (ت673هـ), إعجاز البيان في تفسير أم القرآن, تق: جدلال الدين الاشتياني , انتشارات دفتر تبليغات اسلامي - قم 1422 هـ,.
٢٤. القيصري, داود (ت 751هـ), شرح فصوص الحكم, تح: جلال الدين الآشتياني, الشركة العلمية والثقافية للنشر- طهران, 1375هـ.
٢٥. مسلم, أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ), المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول ص، تح: محمد فؤاد عبد الباقي, دار احياء التراث العربي- بيروت, د.ت.
٢٦. مطهري, مرتضى, معرفة القران, دار التعارف للمطبوعات- بيروت, د.ت.