

شبهة الاختصاص بين التصوّف وعلم الكلام

حدود الائتلاف والاختلاف

ناجي الحجاوي

أستاذ محاضر في المعهد العالي للحضارة الجامعة الزيتونية، تونس.

ملخص إجمالي:

تمثّل العلاقة بين المجالات العلميّة عمومًا والدينيّة منها خصوصًا، موضوعًا خصبًا يستوجب التأمّل والدراسة عبر منهج مقارنيّ قصد الوقوف على عناصر الائتلاف والاختلاف. وفي هذا الإطار، جنح هذا البحث إلى رسم العلاقة القائمة بين العرفان الصوفيّ من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى. وإذا أُشيع في الثقافة الإسلاميّة أنّ المتصوّفة تعتمد على المعرفة الذوقيةّ مقابل المعرفة العقليّة لدى المتكلّمين، فإنّ المتأمّل في الموروث الدينيّ يُلقي تنوعًا في الآراء، وتعدّدًا في الرؤى يكشف عن نقاط تقاطع يتكلّم فيها المتصوّف، ويعرج فيها المتكلّم. ولا غرو في ذلك، فالتصوّف والكلام مُنتجان ثقافيّان ينطلقان من أرضيّة معرفيّة مصدرها القرآن الكريم.

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على الرّابط العلميّ بين مجالين من مجالات التّفكير الدينيّ هما: التصوّف وعلم الكلام. وهذان المجالان يبدوان على طرفي التناقض، ما يدعو إلى الاهتمام بالعلاقة الرّابطة بينهما لتمحيص ما ترسّب في الدّهن حولهما. فإذا كان التصوّف أقرب إلى التّحلية والتّخلية في مستوى السّلوک، فإنّ علم الكلام يُسلّح صاحبه بالأدلة المنطقيّة درءًا للشكّ. فالتصوّف يمدُّ المرء بالسّلوک الأفضل، والكلام يمدُّ صاحبه بالحجّة الأقوى. أمّا المزج بين فضيلة التصوّف ومزية علم الكلام فيجعل الدّارس أمام مدرسة مستقلّة هي مدرسة التصوّف الكلاميّ أو علم الكلام الصّوفيّ، حيث يشكّل العقل مدخلًا أساسيًا للقلب.

* * *

مفردات مفتاحية: التصوّف، علم الكلام- المعرفة الذوقية، العقل- الاستدلال المنطقي -
الحقل الدلالي القرآني.

تمهيد:

لمّا كان العلم من أوكد الواجبات قبل التّعبد فلأنّ التّعبد يصبح به أصحّ وأقوم. والتّصوّف، باعتباره تجربة روحية فردية، هو أحوج ما يكون إلى الكلام المهمّ بالتعرّف على الله والتّصديق بالنبوة عبر الاستدلال المنطقيّ. فالاستقامة لا تحصل إلّا بالعلم، والعلم لا يحصل إلّا بالدليل. وعلى هذه الشّكلة يعضد العقل القلب، وينصر الدليل الوجدان، ويقوّي الفهم العاطفة. وهكذا يوقظ علم الكلام جذوة التفكير العقليّ لدى الصّوفيّة، حتّى إذا تضافر اليقين بالدليل أصبحنا إزاء مؤمن فطن ذي أفق متّسع وذي اعتقاد متّقد وثمره ذلك كلّ سلوك قويم وتفكير عميق. وفرضيّة هذا البحث تتمثّل في الوقوف على أنّ التّصوّف لا يمكن له أن يندد عن المنظومة التي نشأ ضمنها وانطبع بطابعها حيث التّفاعل بين الحجّة المنطقيّة والفكرة الفلسفيّة والمقال الاعتقاديّ والرأي الفقهيّ والدّق الروحيّ، فهو جزء من كلّ. والفرع يتضمّن خصائص الأصل. فما هي أبرز الخصائص المميّزة للتّصوّف؟

ثنائية المحو والصّحو:

يدو أنّ شساعة الحقل الدلاليّ القرآنيّ هي التي ساعدت كلّ فرقة على أن تجد فيه من الآيات ما يدعّم مذهبها. فأهل العقل يستخدمون الآيات المشيدة به، وأهل الذوق يركّزون على ما يدور حول المحبّة والقرب والاتّصال بالله. ثمّ إنّ نظريّة الحبّ الإلهيّ وإن وجدت لها جذوراً في المانويّة والمسيحيّة، لم تعدم الاستناد إلى الإشارات القرآنيّة التي تقوّي معاني الحبّ، فضلاً عن الأحاديث والأحاديث القدسيّة مثل: «لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالتّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها»^[1]، فالواضح أنّ مقولة الحبّ الإلهيّ شديدة الالتصاق بمسألة الإيمان به. فكلّ مؤمن بالله هو محبّ له. وقد فهم الهجويري هذه العلاقة بالله على غرار الفهم الذي نجده عند المتكلّمين. ومفاده أنّ المحبّة صفة من صفات الله كالرضى والغضب والرّحمة، ومعناها رحمة الله بخلقه ومجازاتهم في الدّنيا والآخرة.

وأما حبّ الإنسان لربه فهو تعلق به من دون خلقه والاتّجاه بالكلية إلى الحقّ وحده. لقد ذهب هذا المتصوّف إلى أنّ المحبّة حال لا يُمكن وصفه لأنّه أكثر جلالاً من الكلام وأكثر لطفاً من العبارة^[2].

من هذا المنطلق تغزّل بعض المتصوّفة بالذّات الإلهيّة، وكُنُوا عنها بأسماء لبني وليلى وسعدى.

[1]- البخاري، محمد بن اسماعيل (ت870/هـ256م)، الصّحيح، مكتبة الإيمان، المنصورة، جامعة الأزهر، طبعة جديدة، 2003، حديث رقم 6502، ص1320.

[2]- انظر القشيري، أبا القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت1072/هـ465م)، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجبل، بيروت، ط2، دت، ص144.

وهو ما حدا بأبي داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ) إلى نعتهم بالزنادقة^[١]. وفي هذا الإطار يقول الشبلي^[٢]: لقد سُميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب^[٣]، حتى غدا التحول أقوى الأدلة على المحبة من شدة السهر، ودوام الفكر، وسخاء النفس بتطبيق الطاعات، والحذر من الأخذ بالعجلة.

إن المعرفة الصوفية تبدأ بمحبة الله والكلف به، وتنتهي بالفناء والامحاء في هذا الحب. وكل ذلك انسجاماً مع الختم الإلهي على كل الآدميين في عالم الذرّ تأوُّلاً للآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^[٤]، حيث يفيض الحقُّ على العبد فتكون الحركة للحقِّ على الحقيقة وللعبد في الظاهر^[٥].

ولا ريب في أن هذه المحبة الجياشة بين المتصوّف وخالقه تجعله ينوس باستمرار بين قطبين هما: البقاء والفناء، في البقاء صحو، وفي الفناء محو، وفي هذا الفناء لذة شهيوية لا تضاهيها لذة. وفي ذاك البقاء انفصال وبعد. وقد تقدّم ذو النون المصري في نظرية الحب الإلهي شوطاً مهماً يفيض بعاطفة وحدة الشهود، فكلُّ شيء يدلُّ على أن الله قريب يجيب دعوة الداعي، وحبّه والولع به يهبان الأنس والرّضى والسّرور والحبّ وحده كاشف للحجّب^[٦]. وقد خصّ ذو النون العلاقة الحبيبة مع الله بقوله: الأنس بالله نور ساطع والأنس بالخلق غمّ واقع^[٧].

تلك هي الصورة الشائعة عن التّصوّف وعمادها مجاهدة النفس لتخليصها من سوءاتها وتزكيتها بحرارة الاتّصال بالله. فكثير من الناس قد تجاوزوا منازل الخوف والرّغبة في الجنّة للوصول إلى منزلة محبة الله. وليس الوصول إليها ميسراً لكلّ النَّاس، لأنّها أسمى وأشرف وأروع المراتب، حيث يقود الله وحده من يصبح قلبه خالياً من كلّ عيب مفعماً باليقين الصادق، مليئاً بأفعال صادقة وأخرى خارقة^[٨]. ولكنّ هذه الصورة تخفي وراءها تشعباً معرفياً يمتزج فيه الذّوق بالعقل والإيمان بالحجّة. فما هي ملامح هذا الامتزاج؟ وما هي مستوياته؟

[1]- العفيفي أبو العلاء، التّصوّف الثورة الروحية في الإسلام، مؤسّسة الهمداوي للنّشر، مصر، ط1، 2017، ص178.

[2]- هو الشيخ الزاهد أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي، ولد في سامراء عام 247 هـ/861 م، وكان أبوه من رجال دار الخلافة في المدينة، وهو تركي الأصل من قرية شبليّة من أعمال أشروسنة، ضمن بلاد ما وراء النهر. التقى في بغداد بكبار الزهّاد مثل خير النّساج والجنيد، عين قاضيًا ولكنه فضل الانصراف عن الدنيا وآثر التّعبّد، ادّعى الجنون بعد مقتل الحلاج. توفي سنة (334 هـ/946م). انظر الأعظمي وليد، أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، مكتبة الرقيم، بغداد، ط1، 2001، ص61.

[3]- انظر الفشير، الرّسالة، م ن، ص 145 وما بعدها.

[4]- سورة الأعراف، 7، الآية 172.

[5]- العفيفي أبو العلاء، م ن، ص 186.

[6]- ينظر أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت1038/430م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ص 342 وما بعدها.

[7]- ينظر أبو عبد الرّحمان محمّد السّلمي (ت1021/412م) طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1998، ص23.

[8]- Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, dar el- Machreo, Beyrouth, 1986, p227.

التصوف وعلم الكلام:

شاع في الثقافة الإسلامية أنّ الصوفيّة قد سنّوا ثورة على علم الكلام والفلسفة والفقّه، وهم في ذلك كلّهم يشيرون على العقل وأدلّته ومنهجه الجافّ. وفي هذا الإطار يجدر التذكير بقولة أبي طالب المكيّ في شأن الفُفهاء: «هم علماء الدّنيا قعدوا على طريق الآخرة فلا هم نفذوا ولا تركوا العباد يسلكون إلى الله عزّ وجلّ»^[1]. والأدلة العقلية المعتمدة في علم الكلام من شأنها المبالغة في تنزيه الذات الإلهية ما جرّ تحييد الخالق عن خلقه وإبعاده عن الكون. وهي فكرة يتقاطع فيها علماء الكلام مع الفلاسفة.

والجدير بالملاحظة أنّ علم الكلام قد أنتج ثقافة اعتقاديّة تدور حول الإلهيات ذاتاً وصفات وهي ثقافة تدافع عن الله أكثر من دفاعها عن الإنسان. والدفاع عن الله نقطة مشتركة بين الكلام والتصوف الذي يحرص على رعاية حقوق الله^[2]. ومع ذلك يُقدّم التصوف نفسه على أنّه تجربة معيشية تنهض على مصاحبة الله في الواقع بالذّكر والمحبة، وهو ما يفضي إلى إنتاج معرفة ذوقية وجدانية حيّة وحرارة ومن ثمّ تشعبت الأفهام العليقة بمختلف القضايا الاعتقاديّة. ولعلّ من أهمّها قضيتي: وحدانية الله والكلام الإلهي، واللّتين سيحاول هذا البحث إلقاء بعض الأضواء عليهما.

قضية وحدانية الله:

انقسمت الحالة الاعتقاديّة لدى المسلمين قبل ظهور المذهب الأشعريّ إلى أربعة آراء: رأي يقول بأنّ أسماء الله غيره، وأنّها مخلوقة بناء على قاعدة ما كان غيره فهو مخلوق وهو رأي المعتزلة أساساً. ورأي آخر يذهب إلى أنّ أسماء الله هي هو، وهو رأي المحدثين. وثمة من قال بأنّها لا هي هو ولا غيره وهي الكلابية. ومن هذه الفرقة من امتنع عن القول بأنّ الأسماء لا هي هو ولا غيره^[3]. وضمن هذا الفضاء حاول أبو الحسن الأشعري أن يكون رأياً مركّباً في علاقة الأسماء الإلهية بالمسمّى الثلاثي الأبعاد: فهو القائل: إنّ منها ما هو هو كاسميّ الله والموجود، ومنها ما هو غيره كاسميّ الخالق والرّازق، ومنها ما لا يُقال إنّّه هو ولا يُقال هو غيره كاسميّ العليم والتقدير. وهكذا يتضح أنّ المتكلّمين ليسوا على رأي واحد في القضية الواحدة حتّى وإن كانوا ضمن التيار المذهبي أو الاعتقادي نفسه. وقد أشار عبد القاهر البغدادي إلى أنّ أهل السنّة يعتبرون أسماء الله

[1]- أبو طالب المكيّ، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التّوحيد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2005، ص199.

[2]- «الرعاية لحقوق الله»، هو عنوان كتاب للحارث بن أسد المحاسبي، (ت858/243م)، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط4، د.ت.

[3]- أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت936/324م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تصحيح هلموت ريتز، دار فرانز للنشر، قيسبادن، ألمانيا، ط3، 1980، ص172.

وصفاته توقيفية تُؤخذ من القرآن والسنة والإجماع^[1]. ومعنى ذلك عدم جواز استنباط أي اسم لله وارد من طريق القياس، فالله لا يُسمى إلا بما سمى به نفسه.

في ضوء هذا الثراء في الآراء الكلامية العليقة بالذات والصفات، ظهر التيار الصوفي، وقد ارتأى الكلاباذي أن الصوفية اختلفوا في الأسماء: بعضهم من القائلين بأنها ليست هي هو ولا غيره، وبعضهم على القول بأنها هي الله^[2]، ولعبد الكريم الجيلي قول توضيحي لمسألة الأسماء مفاده: «أن الاسم يعين المسمى في الفهم، ويصوره في الخيال، ويحصره في الوهم، ويدبره في الفكر، ويحفظه في الذكر، ويوجده في العقل»^[3].

وقد وُحِّدت بعض الفرق بين الذات والصفات، وفصلت فرق أخرى بين هذا وذاك. وارتأى الصوفية توحيد الذات والصفات والأفعال الإلهية، وتكلموا عن توحيد الحق للحق وتوحيد الحق للخلق وتوحيد الخلق للحق. لقد صنّف الصوفية التوحيد أصنافاً وأنواعاً منها توحيد العوام وتوحيد الخواص وتوحيد خاصة الخاصة^[4]. ولا عجب في ذلك فالتصُّ القرآني نصُّ إشاريٌّ ورمزيٌّ يهب لقارئه أكثر من معنى بحسب الأدوات التحليلية وبمقتضى المقامات المختلفة والسياقات. وهكذا تعددت ضروب الفهم والتفسير والتأويل.

وعلى غرار كل الفرق، نلفي تنوعاً في المواقف داخل الفضاء الصوفي نفسه، إذ هي ليست على نمط واحد. فبعضهم كان أقرب إلى المذهب السني كالحارث المحاسبي في القول بالصفات، والبعض الآخر قارب القول بالوجود الموحد كمحيي الدين بن عربي^[5]، فالقول الجامع بين المسلمين، على سبيل المثال، المتمثل في شهادة أن لا إله إلا الله يُعدّ شجرة كبيرة تخفي أقوالاً محدّدة منها لا مشهود على الحقيقة إلا الله وهو الموجود الأوحده على الحقيقة. فيظلُّ التوحيد حينئذٍ، عند الصوفية هو معرفة وحدانية الله الثابت له في الأزل والأبد بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله^[6]. فإذا كان التوحيد عند الفقهاء والعلماء هو توحيد الاعتقاد فإنه عند الصوفية توحيد المعرفة والشهود. يقول القشيري في هذا الصدد: «قال بعضهم التوحيد أفراد الحق بالقصد والعبادة، فإن كان ذلك اعتقاداً يُقال للعبد مؤمن بالتوحيد. وإن كان علماً من أدلة، يقال له عالم بالتوحيد. وإن كان لغلبة الحق على القلب يقال إنه عارف بربه»^[7]. فمعرفة الله سبيل أفضل لتمام

[1]- عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت1037/429م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1995، ص 183، وص 337.

[2]- محمد أبو بكر الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 2، 1980، ص 50.

[3]- عبد الكريم الجيلي (ت1402/805م)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 30.

[4]- أبو العلاء عفيفي، م ن، ص 138.

[5]- أبو العلاء عفيفي، م ن، ص 139.

[6]- ينظر محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج 1، دار نشر كلكتا، الهند، 1862، ص 1468.

[7]- مصطفى بن محمد عروسي، الحاشية المسماة: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، ج 3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1971، ص 38.

الحلول والفاء، ومن دون ذلك فالخطأ يكتنف قصد السبيل.

يجدر القول أنّ الألوهيّة الكاملة عند الصوفيّة لا تتمّ بالإيمان المجرد وإنّما بالفعل والقدرة والإرادة والتدبير، وفي هذا يقول القشيري: «قال شيوخ هذه الطائفة إنّ الحقّ تعالى موجود قديم واحد حكيم قادر عليم قاهر رحيم، مريد، سميع مجيد رفيع متكلم بصير متكبر قدير حيّ أحد باق صمد عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام حيّ بحياة باق ببقاء، وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء على التخصيص وله الوجه الجميل وصفات ذاته مختصة بذاته، لا هي هو، صفات له أزليّة ونعوت سرمدية، وأنه أحاديّ الذات، وليس يشبه شيئاً من المصنوعات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، ليس بجسم ولا جوهر ولا صفاته أعراض، ولا يتصوّر في الأوهام ولا يقدر في العقول، ولا له جهة ولا مكان ولا يجري عليه وقت ولا زمان ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان»^[1].

وعلى غرار ذلك يسهب الهجويري الكلام في تعريف الله في كشف الحجاب بقوله: «هو وصفاته قديمان ما يعلمه ليس خارجاً عن علمه، الأشياء مفتقرة إلى إرادته، يفعل ما يشاء، ويريد ما يعلم، ولا علم للحادثات بعلمه، حكمه حق لا ملاذ لأوليائه إلاّ به. هو المقدر لكلّ شيء خيره وشره. يشهده أوليائه في هذه الدّنيا. واسمه تعالى هو غير المسمّى»^[2].

وعلى غرار انقسام علم الكلام إلى مدارس وتيارات، انقسم التصوف بدوره إلى مدارس واتجاهات، فهذا أبو نصر السراج الطوسي صاحب اللّمع يطلق على زعماء مدرسة بغداد الصوفيّة اسم أرباب التوحيد لكثرة كلامهم في قضية التوحيد، وهؤلاء هم السري السقطي، والحرث المحاسبي، والجنيّد، والثوري، والشبلي. وخلاصة أفكارهم أنّ التوحيد نوعان: توحيد العوالم وتوحيد الخواصّ، الأوّل إقرار واعتقاد، والثاني توحيد ذوقيّ شهوديّ قلبيّ. وفي هذا الإطار يندرج تعريف أبي علي الروذباري الموجز للتوحيد ومفاده استقامة القلب بإبطال التّعطيل والتشبيه، وأنّ كلّ ما توهمه متوهم بالجهل أنّه كذلك، فالعقل يدلّ على أنّه بخلافه^[3]. وعليه، بدا أنّ الصوفيّة يعتبرون أنّ التنزيه، في حدّ ذاته، قيدٌ عقليّ يتقاطع مع توحيد العوالم لذلك يتشبّهون بالتسليم لله، وهم يستندون في ذلك إلى الآية: «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ»^[4]. وأبو القاسم الجنيّد البغدادي هو الذي نقل عقيدة التوحيد من الكلام إلى التصوف، فأضحى المرء أمام التجربة الروحية بدلاً من الأدلّة العقلية، وإيغاله بالذات في خضمّ الأحوال دعا ابن عربي إلى القول: إنّ لا يفهم كلامه.

[1]- القشيري، الرّسالة، م ن، ص 147.

[2]- علي بن عثمان الهجويري، (ت1072/465م)، كشف المحجوب، ج2، تعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1980، ص 630.

[3]- القشيري، الرّسالة، م ن، ص 28 وما بعدها.

[4]- سورة الأنعام، الآية 91.

الملاحظ أن التوحيد عند الجُنيد هو رجوع إلى جبهة النفس بعد صقلها بالتجربة الروحية التي تنتهي بالفناء. إنه فضاء تضمحل فيه الرسوم والأشكال والآثار الكونية في شهوده، وهو مقام الفناء الذي هو عين البقاء. فالموحد يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده. فله في كل شيء آية تدل على أنه واحد في الكمّ وواحد في کیف. وهو إدراك ذوقي، وعلاقة جامعة بين المتصوّف العاشق وخالقه. والتوحيد عند أهل التصوّف عموماً غير مستقر ولا ثابت لأنه رهين المعارج المتدرّجة التي يسلكها السالك بحسب المقامات والأحوال. وهذا أبو يزيد البسطامي يعبر عن تعمق التوحيد لديه يقول: حججت مرّة فرأيت البيت. وحججت ثانية فرأيت البيت وصاحبه، وحججت ثالثة فلم أر البيت ولا صاحبه^[1].

والجدير بالملاحظة أن الصوفية فرّقوا بين علم التوحيد وعين التوحيد. الأوّل يتمثل في معرفة توحيد الحقّ عن طريق العقل والاعتقاد، وهو توحيد الجمهور المجانب لكلّ شرك. والثاني هو الحالة التي تتوحّد فيها الشهود، وهي لا علم ولا اعتقاد لأنها حالة لا تخضع للاستدلال المنطقي. ولابن عربي إضافة أخرى في فهم التوحيد، إذ يعتبر أن كلّ المخلوقات في العالم الخارجي هي صفات لله ووجود الذات فيه وجود مقيد نسبي لأنه وجود متعين في صور أعيان الممكنات أو النسب والإضافات التي نطلق عليها اسم الصفات. فالمحدثات صفات الحقّ. وهكذا يُدرك الفرق بين الإله والمألوه. إذ المخلوق دالٌّ على الخالق. وابن عربي يثبت صفات التنزيه الواضحة في النصّ مثل القدم والأزليّة والوحدانية، وهو يؤوّل النصّ ليعدل عن ظاهره. والله بالنسبة إليه منزّه ومشبه في الوقت ذاته: منزّه في وحدة ذاته ومخالفته للحوادث، ومشبه في تجلّيه بصورها^[2].

مما تقدّم يتضح أنّ أوكد الأمور التي ينبغي على المؤمن معرفتها، في المنظور الصوفي، هي معرفة الله. ولا أدلّ على ذلك ممّا ذهب إليه عبد الجليل القصري من أنّ «أول شيء يجب على العبد هو معرفة صانعه وكيف كان صنعه ثمّ التّعبّد له»^[3]. ومعرفة الله تكون، حسب رأيه، عبر السمع أولاً، ومن طريق النظر ثانياً حيث تتفاعل الآيات القرآنية مع حجج العقل القائمة على الجواهر والأعراض والقدم والحدوث. ومن ثمّ يكون التوحيد على مراتب هي: توحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات. والمهمّ أنّ المتصوّف لا يقتنع بالإيمان المجرد والنظري، وإنما يشفعه بالعمل بدءاً من النطق والتطهّر والجهد النفسي والهجرة، وهو مجال الأخلاق والسلوك الحسن. والعمل الصالح لديه هو تجسيد وتمثّل لمبادئ الإيمان، بما هو غيبي حيث تنزل المقامات والأحوال الصوفية. وإذا كان القصري يأخذ خلاف بعض الفرق الإسلامية، مثل المعتزلة، بأحاديث الأحاد في مجال المعاملات، فإنّه يحترس منها ويأخذ بالدليل العقلي في المسائل الكلامية «فهو يستعمل دليل

[1]- أبو نصر عبد الله السراج الطوسي (ت378/988م)، اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، تصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2016، ص381.

[2]- ينظر أبو العلاء الغيفي، م ن، ص168.

[3]- عبد الجليل بن موسى القصري (ت608/1211م)، شعب الإيمان، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ص2.

الحدوث ونفي التسلسل والجوهر الفرد في إثبات الصنع ودليل الغائب على الشاهد في إثبات صفات الله عزَّ وجلَّ، ويكثر من المصطلحات الكلامية وإن كانت بألفاظ مبسطة وواضحة»^[1].

من المفيد القول أن المهم في تفكير عبد الجليل القصري، هو أن إثبات وجود الله يتم عبر الاستدلال بصفاته المتجلية في الآفاق والأنفس نظراً وتدبراً وصولاً إلى مرتبة معرفية تلغي الوسائط باعتبار أن التوحيد مسار تصاعديٌّ بدءاً من اكتناه معاني الأعمال، بلوغاً إلى معرفة الصفات ثم الذات. يقول ابن عربي في هذا المجال: «أما نحن فاستخرنا الله على أن نرتب القول فيه على درجات الترقى في معرفة الله، ونسلك فيها السبل الموصلة إلى العلم به من النظر في الوجود والقدرة، والعلم والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر على الترتيب الواجب حتى نصل إلى آخر المعارف»^[2]، فاليقين، حينئذ، يزداد عمقاً بمقتضى النظر في الكتاب التدويني. وهكذا انتقل المتصوف من درجة الإيمان الاعتقادي إلى الإيمان البرهاني، فتعظم المعرفة بعظمة الثقة في الخالق، وهنا يقول الغزالي: «إنَّ التوحيد أن ترى الأشياء كلها من مسبب الأسباب. ولا يلتفت إلى الوسائط بلا وسائط مسخرة لا حكم لها بحسب تسخير القلم بيد الكاتب»^[3].

ما من شك في أن النظر العقلي قد قاد فكرة توحيد الأفعال لدى القصري إلى موافقة الأشعرية في أن الله هو خالق الأفعال^[4]، وهو يقول في هذا المضمرة: «إنَّ توحيد الأفعال هو إضافة الأفعال والمفعولات كلها إلى الله، وأنه خالق الذرة وأفعالها والفيل وأفعاله وخالق أعيان الموجودات كلها، وأفعالها على كثرتها واختلافها، فسبحان من لا يشغله شأن عن شأن لأنَّ الفعل من فاعلين محال في العقل»^[5]، ولأنَّ نسبة الفعل إلى الإنسان هي نسبة الشيء العاجز. والصوفي يستشهد لتقوية هذا الرأي ببعض الآيات كقول الله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»^[6]، وكذلك الآية: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^[7]، وبعض الأحاديث القدسية الدالة على حال رفيع يصبح فيها الصوفي يرى بنور الله ويجسّد إرادته.

لقد أشار أبو الحسن الأشعري إلى من قال إنَّ الباري تعالى ليس بغير صفات متغايرة وهو

[1]- سميّة ماحي ويوسف عدّار، العلاقة بين التصوف وعلم الكلام من خلال كتاب شعب الإيمان لعبد الجليل بن موسى القصري، مقال بمجلة «المعيار»، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين والشريعة للحضارة الإسلامية، الجزائر، مج 23، ع 48، 2019، ص ص 82-83.

[2]- أبو بكر بن العربي، (ت 543 هـ/1149م) الأمد الأقصى في شرح الأسماء الحسنى وصفاته العلى، ج 15، دار الأمان، الرباط، ط 2، 2015، ص 58.

[3]- أبو حامد الغزالي، (ت 505 هـ/1111م)، إحياء علوم الدين، ج 1، تصحيح عبد المعطي أمين قلعجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000، ص 74.

[4]- القصري، شعب الإيمان، ج 1، م ن، ص 140.

[5]- القصري، م ن، ص 139.

[6]- سورة الأنفال، 8، الآية 17.

[7]- سورة الصافات، 37، الآية 96.

قول الحارث المحاسبي^[1]، وهو الذي أَلَّف في القرآن وتصدَّى إلى الرَّدِّ على المبتدعة. فالحارث يمكن اعتباره مرجع المتصوِّفة من حيث كونه مثبتاً للصفات. وقد أورد الكلاباذي أنَّ المتصوِّفة أجمعوا على أنَّ لله صفات على الحقيقة، هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوَّة والعزِّ والحلم والحكمة والكبرياء، والجبروت والقدم والحياة والإرادة والمشئَّة والكلام^[2]. وأمَّا القشيري فيورد أنَّ المتصوِّفة يقولون: إنَّ الله عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام حي، بحياة باق ببقاء^[3].

والحاصل مما سبق أنَّ صفات الله ذاتيَّة مختصَّة بذاته، لا يقال: هي هو ولا هي أغيار له، وحتى صفة الخلق بدورها صفة ذات وليست صفة فعل، لأنَّ هذا التفريق بين صفاته يلحق النقص به وهو محال. وقد عانى القشيري جرأً آرائه الكلاميَّة من ضروب التنكيل والامتحان^[4]. ولا عجب في ذلك فهو أشعري في ظلِّ الدولة السلجوقيَّة التي كانت على المذهب الشافعي^[5]، وكانت مناوئة للأشعريَّة. والملاحظ، هو أنَّ تأثر الصوفيَّة بالفكر الكلاميِّ عموماً كان رهين التأثر بالملابسات السياسيَّة والاجتماعيَّة، فلا غرو أن يسود القول بالصفات وعلاقتها بالذات على مدى ما حققت الأشعريَّة من السُّودد^[6]، حتَّى قال علي الكازورني وهو أحد المتصوِّفة في القرن العاشر: «من نفى فقد أثبت ومن أثبت فقد نفى ومن أثبت ونفى أثبت»^[7]، فالصفات نفسها مشتملة على النَّفي والإثبات طبقاً للشهادتين إلاَّ أنَّ هيمنة التِّيَّار الكلاميِّ الأشعريِّ لا يعني عدم وجود ضروب أخرى من القول كالرأي المعروف بالسُّني، ومنه ما قاله أبو القاسم اللجائي: أنَّ صفات الله قديمة غير محدثة^[8]. وأمَّا أحمد بن عجيبة الصوفيِّ المتأخَّر نسبياً، والمتوفى سنة ١٢٢٤هـ، فيرى أنَّ الصِّفات قديمة قدم الذات^[9]، وهو بذلك يقطع مع النسق السُّنيِّ حين يؤكِّد أنَّ الصِّفة لا تفارق الموصوف، والذات هي عين الصِّفات^[10]. وعلى هذه الصورة يتَّضح أنَّ الصوفيَّة ليسوا على اتِّجاه كلاميِّ واحد ضمن المجال المعرفيِّ الفاصل بين التصوُّرين: المعتزلي من جهة والسُّني من جهة أخرى. فهذا الغزالي يعتبر الصِّفات زائدة على الذات، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر،

[1]- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، م ن، ص 54.

[2]- الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، م ن، ص 35.

[3]- القشيري، الرّسالة، م ن، ص 47.

[4]- تاج الدين أبو نصر السبكي، (ت 1370/هـ 771م)، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1964، ص 390.

[5]- شمس الدين محمّد الذهبي، (ت 1348/هـ 748م)، سير أعلام النبلاء، ج 19، تحقيق جماعي بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط 11، 1996، ص 96.

[6]- ينظر عبد السلام الحمدي، مقالات الصّوفيَّة في المسائل الاعتقاديَّة، ألفا للنشر، الجزائر، ط 1، 2020، ص 159.

[7]- عبد الوهاب بن أحمد الشّعرائي، (ت 1565/هـ 973م)، الطبقات الكبرى، ج 2، دار الرّشاد الحديثة، الدّار البيضاء، ط 1، 1999، ص 246.

[8]- ينظر أبو القاسم عبد الرحمان يوسف اللجائي، (ت 1202/هـ 599م)، قطب العارفين في العقائد والتّصوّف، تحقيق محمّد الدّيباجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2001، ص 50.

[9]- ينظر أحمد بن محمّد الحسن بن المعروف بابن عجيبة، معراج التّشوف إلى حقائق التّصوّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء، ط 1، 2004، ص 72.

[10]- ابن عجيبة، م ن، ص 72.

وهي صفات مثبتة إذ يكرّر قوله: الله عالم بعلم وحيّ بحياة وقادر بقدرة وهكذا^[1].

جدير بالذكر أنّ الغزالي بوصفه متكلمًا سنّيًّا لا يستنكف من مساجلة منكري الصفات بقوله: «إنّ قول القائل عالم بلا علم، كقوله: غنيّ بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم، فإنّ العلم والعالم والمعلوم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وهو تلازم عقليّ ولا فرق بين هذه الأوصاف»^[2]. ومن خلال هذا الرأى يتوارى وجهه المتصوّف وتبرز صفته المنطقية إلاّ أنّه يشير في مقام آخر من الكتاب ذاته إلى أنّ الإرادة الإلهية قائمة بذاته في جملة صفاته^[3]، وكذلك قال في صفة الكلام ما دعاه إلى اعتبار قدم الصفات حتّى لا يحلّ الله محلّ الحوادث والتغيير.

وبالنظر إلى تفكير ابن عربي، فإنّ الدّارس ينشدُ إلى مقولة الاستقراء لديه، فالعالم صنعة الحقّ. يقول: «ولو استقرنا كلّ ما ظهرت منه صنعة وجدناه جسمًا، ونقول: إنّ العالم صنعة الحقّ وفعله وقد تتبّعنا الصّناع فما وجدنا صانعًا إلاّ ذا جسم. فالحقّ ليس بجسم تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»^[4]. وعليه، فإنّ العالم صفة العلم وهي زائدة على ذاته وهي قائمة به. والذي يُفهم من ابن عربي هو أنّ العقل قاصر بأدّته على معرفة الله إذ هو من عالم يستعصي على القياس، وعليه فالصفات مسنودة إلى الذات من دون ضبط كفيّاتها، ونراه يقول في هذا المجال: «أمّا التنزيه وهو رفعة الله عن التشبه بخلقه فهو يؤدّي إلى الحيرة فيه، فأعطانا قوّة الفكر لننظر بها فيما يعرفنا بأنفسنا وبه، فاقضى حكم هذه القوّة إلى مماثلة بيننا وبينه، سبحانه وتعالى، من وجه من الوجوه. إلاّ استنادنا إليه في إيجاد أعياننا خاصّة، وغاية ما أعطى التنزيه إثبات النسب له. والصفات زائدة على ذاته. وإذا عجز العقل عن الإحاطة بالعلم المتعلّق بهذه الأمور تمّ الرجوع إلى الشّرع إذ لا يقبل إلاّ بالعقل. والشّرع فرع عن الأصل الذي هو العلم بالشّارع. ومن عجز عن إدراك الأصل فهو عن إدراك الفرع أعجز»^[5].

في هذا الإطار، أشار عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» إلى رأي ابن عربي في بعض المتكلمين أنّ الصفات ماهي هو وماهي غيره، ووافقه على تخطّئهم وأنّ هذا القول غير صائب، وأنّ ابن عربي على صواب في اعتبار أنّ الكشف الإلهيّ أمده بكون صفاته عين ذاته، ولكن لا باعتبار تعدّدها ولا باعتبار عدم التعدّد^[6]. وعليه، فإنّ الصفات أعيان لا غير. ولو كانت أعيانًا زائدة، ولا يكون الإله إلهاً إلاّ كانت الألوهية معلولة به، فلا يخلو أن تكون هي عين الإله. والشّيء لا يكون علّة لنفسه أو لا يكون، فالله لا يكون معلولاً لعلّة ليست عينه. والعلّة متقدّمة على المعلول بالرتبة. فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولاً لهذه الأعيان الزائدة التي هي علّة له

[1]- ينظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م ن، ص 157.

[2]- الغزالي، الإحياء، مج 1، م ن، ص ص 151-152.

[3]- ينظر الغزالي، م ن، ص 26.

[4]- محيي الدين محمد بن عليّ بن عربي (ت 638هـ/1240م)، الفتوحات المكيّة، ج 1، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1994، ص 640.

[5]- ابن عربي، م ن، ص 647.

[6]- الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل، م ن، ص 100.

وهو محال^[1]. هكذا نلاحظ أن ابن عربي لا يخفي القول بالتجليّ الإلهيّ في مخلوقاته حين يكرّر: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها^[2]، فالرحيم لديه قوة عين الرحمة. والصفات الحقّ لديه لا هي هو ولا هي غيره، لأنّه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه. ثم إنّه عدل عن ذلك ومال إلى القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف. باعتبار أن الصفات نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة^[3]، وبذلك يصبح وجود الصفات في الذات وجوداً اعتبارياً.

لقد حرص الغزالي على بيان الفرق بين الاسم والمسمّى والتسمية^[4]، فالأسماء ضرب من وجوه الوجود يلحق كلّ واحد منها خواصّ لا تلحق الأخرى^[5]. وعليه ينقسم الوجود إلى ثلاث مراتب: وجود في الأعيان وآخر في الأذهان وآخر في اللسان^[6]، والبحث في نظره إنّما يكون عن الوجود الذي هو باللسان من دون غيره، وهي حروف تدلّ على الأعيان وصورها مرتسمة في الأذهان طالما أنّ الألفاظ موضوعة للدلالة، وهذا التصوّر للألفاظ والدلالة يُحيل على مسألة الكلام الإلهيّ.

الكلام الإلهيّ:

تحتلّ مسألة الكلام الإلهيّ منزلة جوهرية في الفكر الدينيّ لأنّها عليقة بطبيعة الوحي المنزل، وهو المتضمّن للتبوء والرسالة بما فيهما من علوم ومعارف وأخبار وحقائق وأوامر ونواه ووعود ووعيد. ولم تكن هذه المسألة مجردّ نظر وتأمّل فلسفيّ، بل كانت تمتدّ إلى العقائد في تشكّلها وامتداداتها، وتؤثّر في الواقع ولاسيما زمن صعود المعتزلة إلى سدة الحكم، في خلافة المأمون والمعتصم والواثق. وقد شكّل الكلام الإلهيّ مسألة خلافية بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة من قائل بقدمه إلى قائل بحدوثه. فابن كلاب يعتبره صفة اختيارية قائمة باللّه. وهو معنى قائم بالنفس لا هو بالحروف ولا هو بالأصوات. والقرآن هو حكاية عن كلام اللّه لأنّ الكلام هو المعنى.

وذهبت المعتزلة إلى أنّه مخلوق لله ومنفصل عنه إذ الكلام يعني الألفاظ والحروف. وهو صفة فعل لله وليس صفة ذات. وارتأى الفلاسفة أنّ كلام اللّه ليس صفة قائمة ولا مخلوقة له منفصلة عنه بل هو أمر يفيض عن النفوس ولاسيما العقل الفعّال. واللّه عالم بالكليات فحسب، وهو متكلم مجازاً. وذهب غلاة الصوفيّة إلى أنّ كلّ كلام في الوجود هو كلام اللّه سواء كان حسناً أم قبيحاً.

عموماً، خاض المتصوّفة في هذا الإشكال رغم اعتبار بعضهم أنّ هذا الخوض بدعة مشتركة بين السائل عنها والمجيب. واللّه خالق وما دونه مخلوق والقرآن كلام اللّه غير مخلوق. والمهمّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات، ج1، م ن، ص 406.

[2]- ابن العربي، م ن، ج4 ص159.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الشّمع للنشر والعلوم، حلب، سورية، ط2، 2008، ص179.

[4]- الغزالي، المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص7.

[5]- الغزالي، م ن، ص 8.

[6]- الغزالي، م ن، ص ن.

هو الاكتفاء بما ذكره الله في كتابه من أجل تحصيل التقوى ومُجانبة الابتداع والضلال^[1]. وفي هذا الإطار، أكد الكلاباذي أنَّ الصوفية يجمعون على أنَّ كلام الله غير مخلوق^[2]. وذهب اللجائي إلى تدعيم هذا الموقف المتمثل في أنَّ القرآن غير مخلوق^[3]. ورغم هذا الإجماع يبدو الخلاف بين أهل التصوف في تحديد ماهية الكلام الإلهي، فالبعض يقولون بأنه أمر ونهي وخبر ووعد ووعد وقصص وأمثال^[4]، وخالفه العديد منهم. وأمَّا أبو بكر الشبلي فيرى أنَّ الله هو الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف سبحانه لا حد لذاته ولا حروف لكلامه^[5]. وإذ يُثبت الصوفية الكلام لله على الحقيقة استناداً إلى بعض الأحاديث التي تروى عن إمكانية رؤية الله يوم القيامة والسماع إلى كلامه، فإنهم يعدلون عن كونه على هيئة الدوال المعروفة في العالم الحسي، فهو كلام بلا آله، والله عين المتكلم في مرتبة ومعنى قائم به في الأخرى كالكلام النفسي^[6]. وعليه، تأوّل اللجائي مسألة الكلام على أنه إذا سُمع من الله في الآخرة سُمع لا متلوّاً ولا مقروءاً إذا ما سمع، خلافاً لما يكون عليه من البشر^[7].

إلى هذا، يُعدُّ بعض الصوفية الكلام الإلهي قديماً لم يزل قائماً بذات الباري^[8]، والقرآن، لديهم، ليس كلاماً حرفياً بعد حرف، ولا كلمة بعد كلمة على الترتيب، وإنَّما الباري متكلم بالكلام الذي وسع وجود الذات، فهو المعنى القائم بالذات في النفس، وهو يصدر عن المعاني القائمة بذات الباري تعالى. فعلم الله الواسع يتجاوز علم الإنسان النسبي، والكلام كالعلم صفة لله، وصفاته تعالى ليس لها ضد، وهو ما لا يدركه المرء بعقله. وكلّ صفات الله موحدة وهي لا توصف بهو ولا هي. وتوحيد الصفات معبر لتوحيد الذات، علماً بأنَّ التأمل في الكتاب التكويني يقوِّي الإيمان بالكتاب التدويني، ما يعمق درجة اليقين بالله الواحد الأحد عبر معارج المقامات وما يُصاحبها من أحوال إلى أن تتحقّق المعرفة من دون وسائط.

وقد سلك أبو حامد الغزالي في هذا الاتجاه مسلكاً ينمُّ عن فهم خاصّ به، إذ اعتبر أنَّ القَدَم في الكلام الإلهي بمثابة الإحراق للنار. فهو وصفٌ خاصٌّ بالكلام في وجوده قائم بذات الله، كما أنَّ الحرق خاصية في وجود النار العيني لا الذهني ولا اللساني^[9]، فواضح عنده أنَّ وجود الكلام الإلهي على اللسان هو حادث غير قديم^[10]. ولا بن عربي رأيٌ متميِّز يتمثل في أنَّ كلام الله قديم

[1]- ينظر الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 2، م 3، ص 326.

[2]- ينظر الكلاباذي، التعرف، م 3، ص 41.

[3]- ينظر اللجائي، قطب العارفين، م 3، ص 56.

[4]- ينظر الكلاباذي، التعرف، م 3، ص 43.

[5]- ينظر القشيري، الرسالة، م 3، ص 41.

[6]- ينظر الشعراي، الطبقات الكبرى، ج 2، م 3، ص 211.

[7]- ينظر أبو القاسم اللجائي، قطب العارفين، م 3، ص 57.

[8]- ينظر عبد الجليل القصري، شعب الإيمان، م 3، ص 150.

[9]- ينظر الغزالي، إلهام العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 327 وما بعدها.

[10]- الغزالي، م 3، ص 328.

بالعين مُحدث بالإتيان، وهو القائل: إِنَّ اللَّهَ سبحانه تكلم لا عن صمت متقدّم ولا سكوت متوهم بكلام قديم أزليّ كسائر صفاته من علمه وإرادته وقدرته، كَلَّمَ به موسى عليه السلام وسمّاه التنزيل والزبور والتوراة والإنجيل من غير حروف ولا أصوات ولا نغم ولا لغات، بل هو خالق الأصوات والحروف واللغات، فكلامه سبحانه من غير لهأة ولا لسان^[1]. الكلام حينئذ، حسب قوله، صفة زائدة عن الذات انسجامًا مع رأي أهل السنّة أنّ الله متكلم بكلام. وإن قال في موضع آخر من كتابه: إنّ كلام الله هو علمه وعلمه ذاته. فلا يصحّ أن يكون كلامه ليس هو^[2]. فهل هذا التحوّل في الرأي مرده إلى تطوّر فكريّ أم يعود إلى تغيير مراتب التجربة الصوفيّة، أم إلى اختلاف السياق الاجتماعيّ والثقافيّ؟

ويفرّق ابن عربي بين كلمات الله وكلامه، بحيث إنّ كلمات الله هي المخلوقات. وهو يستند في ذلك إلى الآية الكريمة: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»^[3]، وأنّ كلمات الله لا تنفذ ولا تنتهي^[4]. وهو بذلك يضع إصبغه على الفرق بين الكلمات والكلام، إذ الكلمات تُقْرَى والكلام يُسْمَع، وأنّ الخطاب الإلهيّ يتفرّع إلى ثلاثة أنواع: الأوّل كلمة الحضرة الإلهيّة وهي «كُن» التي يحصل بها التكوين والوجود حيث التجلّي الإلهيّ في صور تقبل القول والكلام بترتيب الحروف^[5].

وهذه الصّور هي أعيان الكائنات أو الكلمات، فعيسى كلمة الله ألقاها إلى مريم. والثاني هو كلام الله الظاهر من خلال صور الجمادات والنباتات. وفي هذا الإطار يندرج كلام عيسى في المهدي. والثالث هو ما يُقال إنّه كلام وهو يكون بالتجلّي في معانٍ مجردة لا موادّ نوريّة ولا طبيعيّة. وهو الكلام المؤثّر في المتجلّي له^[6]. فالقول، على هذه الصّورة، أداة تُسْمَع المعدوم، وبالكلام يُسْمَع الموجود، وجليّ حينئذٍ أنّ الكلام صفة دائمة ذاتيّة تؤثر في القلوب، والقول صفة فعلية تتعلّق بالأسماء^[7].

يُضيف ابن عربي بيانًا لكيفية جعل القرآن عربيًّا بأنّ القرآن نزل في هيئة غير لغويّة على قلب محمّد فاكتسب صورة ذهنيّة فتشكّل في قالب لساني. وقد بنى رأيه في الكلام الإلهيّ على أنّه قديم بالعين، محدث بالإتيان، حدث عند الخلق حين سمعوه «وجاء في موادّ حادثه ما وقع السمع ولا تعلّق إلّا بها»^[8]، فالقرآن حينئذٍ مواز للوجود الكونيّ والوجود الإنسانيّ في الوقت ذاته وله جانبان:

- [1]- ينظر ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، م ن، ص174.
- [2]- ينظر ابن عربي، م ن، ج4، ص53.
- [3]- سورة الكهف 18، الآية 109.
- [4]- ينظر ابن عربي، الفتوحات، ج4، م ن، ص35.
- [5]- ينظر ابن عربي، الفتوحات، ج4، م ن، ص55.
- [6]- ينظر ابن عربي، م ن، ج ن، ص53.
- [7]- ينظر عبد السلام الحمدي، مقالات الصوفيّة في المسائل الاعتقاديّة، م ن، ص294.
- [8]- ابن عربي، م ن، ج6، ص132.

باطني وظاهري. والباطني كما نزل على قلب النبي، يتنزل باستمرار على قلوب العارفين، والظاهري متلو على الألسنة في شكل أصوات وحروف منطوقة. ومن خلال هذا التفريق بين الباطن والظاهر تمكن ابن عربي من تجاوز معضلة قدم القرآن وحدوثه، فالموجودات والقرآن كلاهما قديم في العلم الإلهي: الأولى محدثة من حيث الخلق، والثاني محدث من جهة التنزيل على قلوب العارفين، وفي هذا يقول: «كلام الله له الحدوث والقدم فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد»^[1].

على هذه الشاكلة، تتضح علاقة المجال الصوفي بالمجال الكلامي. وإذا كان الأمر ليس نسقياً حيث يكتمل التصوران الكلامي والصوفي لدى متصوف واحد، فإن ذلك يمثل سبباً كافياً لتتبع أبرز المتصوفين من أجل جمع شتات الأفكار للخروج بتصوّر عام حول مسألة محدّدة. وقد أجمل هنري كوربان هذه العلاقة بقوله: «تشير التجربة الصوفية في حدودها إلى ميتافيزيقا تخلط بين ديالكتيك الفلاسفة الصوفيين بالإضافة إلى ديالكتيك علماء الكلام، ما يوضح أنّ هناك شكلاً آخر من الميتافيزيقا في الإسلام، والتي من دونها قد لا نتمكن من شرح كيف بدأت الصوفية وتطوّرت»^[2].

ويظلّ مزيد التعمق في المدونة الصوفية وما كُتب حولها هو السبيل الأوفى للخروج بحصيلة آراء الصوفية الكلامية، وما تتضمنه من أطروحات حول الله والإنسان والكون سعياً لتحقيق مستقبل أفضل للإنسانية التي تعاني، أصلاً، من جفاف في الروح وأزمة في القيم. وهو ما انتبه إليه أوليفيه كروي في قوله: «إنّ الإنسانية، في الوقت الحاضر، على حافة الهاوية، ليس بسبب التهديد بالدمار الذي يخيم على رأسها، ولكن بسبب فشلها في مجال «القيم» التي يمكن للإنسان بفضلها أن يحيا ويتطور»^[3].

الخاتمة:

حاول هذا البحث الحفر في العلاقة القائمة بين مجالين من مجالات المعرفة الدينية في الفضاء الإسلامي وهما: التصوف وعلم الكلام، فاستبان للدارس تعدد الآراء الصوفية في المجال الاعتقادي وتنوعها، ومن ذلك تباينت المسالك الكلامية وإن حرص كل متصوف على تحقيق التناغم ثني تفكيره الخاص به، فمنهم من اقترب من أهل السنة، ومنهم من اقترب من أهل الاعتزال، ومنهم من اجترح لنفسه مقالة مثل الشيخ الأكبر في الإقرار بوحدة الوجود.

الجدير بالملاحظة هو تركيز بعض المتصوفة على علم المعاملات، وجنوح بعضهم إلى التأمل في الأسرار الإلهية في محاكاة واضحة لنواميس النبوءة. ورغم التأكيد على التربية الروحية، فإن

[1]- ابن عربي، الفتوحات، ج4، م ن، ص302. ونصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 1998، ص365.

[2]- Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964, p151.

[3]- Olivier Carré, Mystique et politique : Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère-3] musulman radical, Les éditions du Cerf, Paris, 1984, p45.

الصوفيّة انخرطوا في التّفكير في ذات الله وصفاته التماساً لمزيد التّعرف إليه والاقتراب منه. ويبدو أنّ الجدل الذي كان قائماً في الحياة الدّينيّة هو الذي فرض على التّدئين الصّوفيّ الانخراط فيه عبر بلورة بعض الآراء المتعلّقة بالإلهيات، انطلاقاً من المرويّات من جهة، والتّعقّل من جهة أخرى، بالإضافة إلى المعرفة الذوقية التي جاء بها المتصوّفة انطلاقاً من التجارب الصّوفيّة المحكومة بالمجاهدة عبر التدرج في المقامات والأحوال.

وإذا امتزج الكلام بالتصوّف فإنّ الغزالي قد بدا أميل إلى الوثوق بالعقل والإيمان بجدوى آلة المنطق على خلاف محي الدين بن عربي الذي لا يستنكف من الإقرار بالعجز العلميّ والقصور العقليّ إزاء القدرة الإلهية. وعليه، فإنّ الخلاص الصّوفيّ عند كليهما يتمثّل في الإشراق البادي في الحدس الكاشف بنور الله المتجاوز لكلّ نسبيّة ومحدوديّة. والواضح أنّ هذا التّباين في الآراء علامة ثراء ثقافيّ وفكريّ يجد له منطلقاً في النّصّ القرآنيّ المفتوح بطبيعة خطابه على التّأويل وإعادة التّأويل في ضوء تأويليّة الفهم التي تسمح بتعايش الأفكار والآراء وإنّ تباينت واختلفت، ولا غرابة في ذلك فأغلب التّيّارات الفكرية في الحضارة الإسلاميّة تتفق على أنّ القرآن اكتمل تنزيلاً ولم ينته تأويلاً.

لائحة المصادر والمراجع:

1) المصادر:

- القرآن الكريم.

1. - الأشعري أبو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٩٣٤/٥٣٦م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتز، دار النّشر فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، ط ٣، ١٩٨٠.
2. - الأصفهاني أبا نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠/١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٨.
- الأعظمي وليد، أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، ط 1، مكتبة الرقيم، بغداد، 2001.
3. - البخاري محمد ابن اسماعيل ت (٢٥٦هـ/٨٧٠م)، الصّحيح، مكتبة الإيمان، المنصورة، جامعة الأزهر، طبعة جديدة، ٢٠٠٣.
4. - البغدادي عبد القاهر بن طاهر ت (٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
5. - الجيلي عبد الكريم ت (٨٠٥/١٤٠٢م)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

٦. -الذهبي شمس الدّين محمّد ت(١٣٤٨/هـ-١٣٤٨م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعي بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط ١١، ١٩٩٦.
٧. -السبكي تاج الدّين أبو نصر ت(٧٧١هـ/١٣٧٠م)، طبقات الشافعيّة الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلّو، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٩٦٤.
٨. -السّلمي أبو عبد الرّحمان محمّد ت(٤١٢هـ/١٠٢١م) طبقات الصوفيّة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨.
٩. -الشّعراي عبد الوهاب بن أحمد ت(٩٧٣هـ/١٥٦٥م)، الطبقات الكبرى، دار الرّشاد الحديثة، الدّار البيضاء، ط ١، ١٩٩٩.
١٠. -القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت(١٠٧٢/هـ-١٠٧٢م)، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط ٢، د ت.
١١. -الطّوسي أبو نصر عبد الله السّراج ت(٣٧٨هـ/٩٨٨م)، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلامي، تصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٦.
١٢. -ابن عجيبة الحسني أحمد بن محمّد، معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٤.
١٣. -ابن العربي أبو بكر (ت ٥٤٣ هـ / ١١٤٩ م):
*الأمد الأقصى في شرح الأسماء الحسنى وصفاته العلى، دار الامان، الرّباط، ط ٢، ٢٠١٥.
* الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٤.
*فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر والعلوم، حلب، سورية، ط ٢، ٢٠٠٨.
١٤. -عروسي مصطفى بن محمد، الحاشيّة المسمّاة: نتائج الأفكار القدسيّة في بيان معاني شرح الرّسالة القشيريّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٧١.
١٥. -الغزالي أبو حامد (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م):
*إحياء علوم الدين، تصحيح عبد المعطي أمين قلعجي، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.
*المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
* إجماع العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٣.
١٦. -القصري عبد الجليل بن موسى ت(٦٠٨هـ/١٢١١م)، شعب الإيمان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
١٧. -الكلاباذي محمد أبو بكر، التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق محمود أمين النّواوي، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٠.

- ١٨ - اللجائي أبو القاسم عبد الرحمان يوسف (ت ١٢٠٢/٥٥٩٩م)، قطب العارفين في العقائد والتصوّف، تحقيق محمد الديباجي، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
- ١٩ - المحاسبي الحارث بن أسد (ت ٨٥٨/٥٢٤٣م)، الرّعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٤، د ت.
- ٢٠ - المكّي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التّوحيد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥.
- ٢١ - الهجويري علي بن عثمان (ت ٦٥٤هـ/١٠٧٢م)، كشف المحجوب، تعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، دار التّهضة العربيّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠.

(2) المراجع:

أ) باللّغة العربيّة:

1. الأعظمي وليد، أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، الطبعة الأولى، مكتبة الرقيم، بغداد، ط 1، 2001.
2. التّهانوي، كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون، دار نشر كلكتا، الهند، ط 1، 1862.
3. الحمدي، عبد السلام، مقالات الصّوفيّة في المسائل الاعتقاديّة، ألفا للنشر، الجزائر، ط 1، 2020.
4. سمية ماحي ويوسف عدّار، العلاقة بين التصوّف وعلم الكلام من خلال كتاب شعب الإيمان لعبد الجليل بن موسى القصري، مقال بمجلة «المعيار»، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، كليّة أصول الدّين والشريعة للحضارة الإسلاميّة، الجزائر مج 23، ع 48، 2019.
5. العفيفي أبو العلاء، التّصوف الثورة الروحيّة في الإسلام، مؤسّسة الهداوي للنّشر، مصر، ط 1، 2017.
6. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط 4، 1998.

ب) باللّغة الأجنبيّة:

1. - CARRÉ Olivier, Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical, Les éditions du Cerf, Paris, 1984.
2. -CORBIN Henri , Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964.
3. -Nwyia Paul, Exégèse coranique et langage mystique, dar el- machreo editeurs, beyrouth, 1986.