وصلى الله على

سيدنا محمد

وسلم تسليما

مقدمـــة

بسم الله الرحمان الرّحيم والصلّاة والسّلام على سيّد المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

نقول في البداية إنّه ليس للعارف أو الوليّ أو العالم أو المفكر أن يدّعي أنّه يأتي بدين جديد، ولا يمكن للمتلقّي أن يفهم منه ذلك. لأنّ كل ما يمكن أن يقدّمه أحد هؤلاء إنّما هو فهم جديد للدّين، ومن المهمّ جدّا أن يكون أحد هؤلاء طُلعة ملمّا بإنتاج الفكر الإسلامي المتقدّم. ويتفاوت النّاس في ما بينهم بقدر تفاوتهم في الاطّلاع على أفكار المتقدّمين وتجاربهم، ولكنّ الأهمّ من ذلك هو القدرة على تحويل تلك المعارف المكتسبة إلى مهارات ومناهج فاعلة في الواقع بما يتناسب مع الزّمان والمكان حاضرا ومستقبلا، ليصبح التميّز الحقيقي عند المفكر أو العالم أو العارف كامنا في مدى النّظرة الاستشرافيّة للمستقبل التّي بدورها تحدّد تفاعلات الحاضر. فقد يكون قرار ما خاطئا بمقاييس اللّحظة، ولكنّه يعدّ بالنّظر إلى المستجدّات المستقبليّة من أصوب القرارات، وكذلك قد يكون تفكير ما خارجا عن نسق واقعه بالمقاييس الآنيّة ولكنّه أيضا قد يكون تفكيرا نوعيّا ومتميّزا بمقاييس المستقبل، والعكس صحيح في الحالتين. لذلك نجد الكثير من الإنتاج الفكري لإسلاميين متقدّمين بقي في مستودعات التّاريخ، في حين أنّ قسما آخر استمرّ في التّفاعل مع الواقع بشكل متميّز ومتواصل.

وليس لهذا البحث القدرة على التّمييز بين النّوعين، ولا الحقّ في الحكم على عناصر تراثنا أيّها حيّ وأيّها ميّت، بل يمكننا أن نقول وبكلّ ثقة إنّ هذا التّصنيف كان خطأ منهجيّا وقع فيه عدد غير قليل من العلماء والمفكّرين الّذين خاضوا تجربة التّجديد في التّفكير الإسلامي ولا سيما في القرنين الماضيين. فإذا انطلقنا من عنصر "أصول الدّين" الّذي هو موضوع بحثنا نجده حاضرا في جلّ التّجارب التّجديديّة إن لم يكن في كلّها بقصد البحث عن مقوّمات القوّة وتجنّب أسباب الضّعف والتّخلّف، فتعدّدت الطّروحات والتّصوّرات وتباينت إلى حدّ التّناقض، فنجد من اعتبر أنّ كلّ ما أصاب العالم العربي والإسلامي من تخلّف وتشتّت راجع إلى هذا العنصر التّراثي بالذّات دون

غيره بسبب ما يتضمّنه من تعصّب وفِرَقِيّة، والخنوع المترتّب عن التّسليم بالقضاء والقدر، أو هكذا يقولون. فكان التّجديد من هذه الرّؤية يعني التّخلّي عن أصول الدّين أي تجاوز ظاهرة التّديّن أصلا، في مقابل النّظرة المناقضة الّتي ترى أنّ عزّ الأمّة لا يتحقّق إلاّ بالعودة إلى القرن الأول للهجرة عندما كان المسلمون والعرب يقودون العالم، لنستقدم مناهج التّفكير والحياة لتلك الفترة، متجاوزين بذلك تجارب القرون الفاصلة بين الزّمنين وخبراتها وأفكارها، فكانت النّتيجة أسوء ممّا اعتقد الجميع وتحوّلت هذه المحاولات التّجديديّة بدورها إلى أمراض في جسد الأمّة، لنجد أنفسنا في حالة من الشّتات والتّنازع والتّقتيل، فباتت الحاجة ملحّة وضروريّة جدّا إلى فكر مرن يستوعب كلّ الفرقاء مع حذف ما يتّفق الجميع على حذفه وإبقاء ما يتّفق الجميع على إبقائه، ومن هنا جاءت الدّعوة ومنذ عقود إلى تفكير عقدي وحدوي يجمع ولا يفرّق.

في هذا الإطار تتنزّل دراستنا لتجديد الفكر الأصولي عند الشيخ الأحسن البعقيلي في نموذج العقيدة والتصوف وهو ما يعطي لهذا البحث قيمته وأهميّته.

الإشكاليّة :

تكمن أهميّة موضوع بحثنا في أنّه سعي إلى إبراز مقاربة فكريّة على قدر كبير من الطّرافة تهدف إلى إحياء عوامل الوحدة في الفكر والوجدان كليهما معا، وهي مقاربة تشكّلت بمرجعيّة إسلاميّة خالصة بعيدة كلّ البعد عن المناهج المستوردة، ممّا يعني أنّها متجانسة مع المقوّمات الفكريّة والوجدانيّة للشخصيّة العربيّة الإسلاميّة، زد على ذلك أنّ هذه الدّراسة تسلّط الضوء على جانب فكري متميّز يمكننا وصفه بأنّه حداثيّ بشكل ما عند نمط من الشّخصيات ينظر إليها عادة على أنّها منغلقة داخل التّراث الدّغمائي، متهالكة في تمجيده. ذلك أنّ الشيخ البعقيلي يتراءى لنا في كتب التّراجم على أنّه شيخ طريقة، صوفيّ محفوف بخوارق العادات، ممّا قد يعني أنّه بعيد كلّ البعد عن أيّ مقاربة فكريّة عصريّة تنويريّة، فحاولنا أن نبرز أنّ الأمر يمكن أن يكون على خلاف ذلك، وهي دعوة إلى إعادة النّظر في الإنتاج الفكري الصّوفي الطّرقيّ وتناوله بإيجابية، فقد نجد فيه مقاربات أكثر وعيا بمتطلّبات الواقع من تلك التي أنتجها مفكّرون تكوّنوا داخل نظم علميّة معاصرة، وهذه حقيقة لمستها بشكل شخصيّ

في المقاربات البعقيليّة، خاصّة أنّي أدرس فكر الرّجل منذ أكثر من عشر سنوات، وهذه الجوانب التنويريّة في الفكر البعقيلي كانت المحفّز الأساسي لاختيار هذا الموضوع.

أسباب اختيار الموضوع:

عادة ما تكون أسباب اختيار موضوع ما للبحث والدّرس على قسمين، أسباب ذاتيّة وأخرى موضوعيّة، ولا يكون الفصل بين القسمين إلّا فصلا منهجيّا غالبا، لكثرة التّداخل بين ماهو موضوعيّ وماهو ذاتيّ، بل قد تكون أحيانا المحفّزات الذّاتيّة للبحث هي أسبابه الموضوعيّة نفسها، وهو الحال تقريبا في بحثنا هذا.

أسباب ذاتيّة

لقد كانت سنة 2011م سنة مميّزة في حاضر البلاد التّونسيّة، فقد انطلقت في أيّامها الأولى انتفاضة شعبيّة اقتلعت نظاما حاكما جثا فوق البلاد وعلى صدور العباد لثلاث وعشرين سنة. وكانت جامعة الزّيتونة بدورها من المؤسّسات الّتي انتفضت ضدّ الرّتابة والسّكون، ورأينا تغيّرات جذريّة حصلت في هذه الجامعة العريقة فقصدها العشرات من طلّاب العلوم الإسلاميّة الأصيلة. وكنت ممن عاودهم حنين الرّجوع إلى رحاب هذه الجامعة المباركة بعد انقطاع دام ست سنوات عند ما أنهيت مناقشة رسالة الماجستير حول الشيخ البعقيلي سنة 2006م، فأردتّ استئناف والبحث والدّرس لأنّي تيقنّت بعد مدّة الانقطاع تلك أنّ من لا يتقدّم يتأخّر، مع رغبة في التّخصّص في دراسة فكر هذا العلم المعاصر لما وجدت فيه من مظاهر التّميّز العديدة، ومن أجل إثراء المدوّنة البحثيّة الزّيتونيّة برؤى جديدة حول شيوخ التّصوّف الطرقي.

أسباب موضوعيّة

لم تكد سنة 2011م تنتهي حتّى أسفرت تلك الانتفاضة عن ظهور مكثّف ومفاجئ لظاهرة التّكفير والتّبديع ثمّ تحوّلت هذه الظّاهرة سريعا إلى جهد مسلّح، فرأينا الجماعات المسلّحة تنتشر في كامل البلدان العربيّة التي انتفضت ضدّ جور السّاسة وظلمهم، وأصبحنا نرى سفك الدّماء وهتك الأعراض يرتكبان باسم الدّين وباسم الفرقة

النّاجية، ورأينا قبور الصّالحين تنبش وتحرق، ورأينا زوايا صوفيّة كانت معاقل علميّة تقصف بالمدافع بحجّة مقاومة البدع. وبداية من سنة 2012م نشطت الجماعات المسلّحة في تونس بشكل غير مسبوق وكانت ولاية القصرين من أكثر مناطق الجمهوريّة تأذّيا بهذه الظّاهرة، وقد كتبت أجزاء كبيرة من هذا البحث تحت وقع المدافع التي تجابه الجماعات المتمترسة بجبال القصرين.

جعلتني هذه الظاهرة أستعيد ما كنت قد لمسته في دراستي للشيخ البعقيلي من المواقف الكثيرة الرّافضة للتكفير والتبديع والتّعصّب للرّأي، في مقابل طروحات تدفع إلى التواصل مع الآخر والقبول به على ما هو عليه، وهي نقاط كنت أراها ردودا علميّة مقنعة تعالج ظاهرة التكفير والتبديع، ويمكن أن تكون وقاية فكريّة تحمي شبابنا من هذه الظّاهرة الخطيرة. فعزمتُ على المضيّ قدما في اختيار هذا الموضوع والغوص في فكر هذا العلم الذي نجد في مصنّفاته المكتوبة منذ ثمانين سنة تقريبا فقرات تصف أحداثا رأيناها وعايشناها، فاتّحدت الرغبة الذّاتية في دراسة الشيخ البعقيلي بالأسباب الموضوعيّة التّي تقتضي البحث عن مقاربات تعالج ظاهرة التكفير والتّبديع.

فحاولت أن أستخرج من هذه الكتب والمصنّفات نسقا فكريّا واضحا متكاملا يمكن أن نعتبره محاولة معاصرة للتّجديد في علم أصول الدّين تتجاوز هذه المفاهيم الضّيقة وتدعو إلى فكر أرحب وأشمل.

صعوبات البحث:

إنّ حديث الباحث عن صعوبات البحث العلمي يعني عرض العوائق والمثبّطات الّتي واجهته والتّنبيه إليها لعلّ الله يسوق إليها من يذلّلها لمن سيأتي من الباحثين، وإن كانت هذه الصّعوبات في حقيقة الأمر لا تمثّل عائقا يحول دون إتمام بحثه بقدر ما تمثّل محفّزا على المضيّ قدما في تخطّي هذه العقبات وتزيد في إصراره على إتمام مشروعه. وأمّا في ما يخصّ بهذا البحث فقد تعلّقت الصّعوبات أساسا بالمرجعيات الفكريّة لبعض الأعلام والباحثين حيث يتداخل ما هو فلسفي مع مع ماهو ديني خالص، كما تتداخل أحيانا الخلفيّة الشّيعيّة مع الخلفيّة السنيّة أو الصّوفيّة أو غيرها

من الخلفيات قديما وحديثا، فيجد الباحث نفسه مدفوعا إلى التّحرّي الدّقيق أحيانا أو التّخلّي عن بعض الطّروحات حينا آخر لأنّها لا تنسجم مع التّوجّه العام لهذه الدّراسة. وقد كان هذا الإشكال مطروحا في ما يتعلّق بالدّراسات الحديثة أكثر من غيرها لأنّي وقفت على بحوث عدّة تتناول التّجديد في الفكر الإسلامي إلاّ أنها كانت بخلفيات فكريّة غير مأمونة الجانب إمّا لأنّها تكرّس الفِرَقِيَّة أو أنّها بمرجعيات غريبة عن الإسلام أصلا. فكان البحث في هذه المرجعيات الفكريّة وتصنيفها يعدّ جهدا آخر يضاف إلى مجهودات الباحث. عدا ذلك فإنّ الله سبحانه وتعالى قد يسّر لهذا البحث أسباب التّوفيق والاستمرار أكثر ممّا قُدِّرَ عليه من العوائق والمثبّطات فنحمد الله على ذلك.

الإجراء المنهجي:

لقد حرصت جهدي على أن يكون ضبط الهوامش مستجيبا إلى معايير البحث العلمي بقدر كبير، مع الحرص على الوضوح واليسر تسهيلا للتّعامل مع هذا البحث وذلك باعتماد النّقاط التّالية.

1- تخريج الآيات وضبطها من المصحف الشّريف وتحديد السّورة ورقم الآية على ما يوافق طريقة الكوفيين في عدّ آي القرآن الكريم، وعدد آيات القرآن حسب هذه الطّريقة 6236 آية.
2- تخريج الأحاديث تخريجا علميّا مع تحديد المصدر المعتمد وتحديد الطّبعة والصفحة.
3- توثيق الاستشهادات والنّقول والاستفادات المباشرة مع ذكر معطيات الطّبعة المعتمدة.
4- اختصار عناوين الكتب تجنّبا للتّطويل والاقتصار على اسم الشّهرة لصاحبها.
5- تجنّب اعتماد الرّموز في الإحالات عند العودة إلى الكتاب أكثر من مرّة حتّى نجنّب القارئ العودة إلى صفحات متقدّمة من أجل معرفة عنوان الكتاب، فنذكر الكاتب والكتاب في كلّ مرّة.

6- تقديم ترجمة لأغلب الأعلام المذكورين في البحث .
7- قد أذكر أحيانا تعليقا في الهامش شرحا أو دعما لفكرة وردت في المتن لا يتحمّل السّياق شرحها أو دعمها في المتن.

خطّة البحث:

قمت بتقسيم العمل إلى خمسة أبواب، يضمّ كلّ باب ثلاثة فصول، ويتفرّع الفصل الواحد إلى عناوين تزيد وتنقص حسب مادّة البحث كما هو مثبت في فهرس المواضيع. وكانت الأبواب الثّلاثة الأولى مخصّصة لدراسة التّجديد العقدي عند الشيخ في حين كان البابان الرّابع والخامس مخصّصين لدراسة التّجديد الصّوفي.

مهدّت لهذه الأبواب الخمس بفصل عنوانه "شخصيّة الشّيخ الأحسن البعقيلي ضمن إطارها العام" يتناول ترجمة الشيخ الأحسن البعقيلي ووضعها في إطارها التّاريخي مع بيان الدّوافع الموضوعيّة الّتي حرّكت المباحث العقديّة في تلك الفترة.

و يأتي الباب الأوّل تحت عنوان "ملامح الفكر العقدي عند الشيخ الأحسن البعقيلي" يتضمّن عرض رؤية الشيّخ البعقيلي للعقيدة في ثلاثة فصول.

الفصل الأوّل "مركزية الفكر العقدي في المدونة البعقيلية" وفيه عرض للمصادر العقديّة الّتي سأشتغل عليها في المدوّنة البعقيليّة، فعرّفت بأهمّ كتب الشّيخ الّتي تناولت مباحث عقديّة بشكل مستقلّ أو عرضيّ.

والفصل الثّاني "العقيدة البعقيلية" عرضت فيه تصوّر الشيخ البعقيلي لأصول العقيدة كصفات الباري تعالى وما يجب في حقّه تعالى وما يستحيل وما يجوز، وكذلك ما يجب في حقّ الأنبياء والرّسل عليهم السّلام، وما يجوز في حقّهم وما يستحيل، وقد عبّرت عن هذا التّصور البعقيلي بمصطلح "العقيدة البعقيليّة" على نحو ماهو سائد من تسمية الملخّصات العقديّة بأسماء أصحابها كما سنذكره لاحقا.

أمّا الفصل الثّالث فهو بعنوان "عصمة الأنبياء والملائكة" وقد عرضت فيه تصوّر الشيخ لعصمة الملائكة والأنبياء عليهم السّلام، مع بيان معالجته للنّصوص والآثار الّتي يظهر منها ما يقدح في عصمتهم، كقصّة هاروت وماروت وقصّة آدم عليه

السّلام وغيرها، وهي قضيّة على قدرذي بال من الأهميّة لما تحمله هذه الشّخصيات من ثقل وجداني. ويمكن أن نعتبر الحفاظ على قيمتها المثاليّة لا يعدو أن يكون حفاظا على التّوازن الوجداني الإسلامي، لا سيما في فترة يتعرّض فيها المسلمون إلى هجمات شرسة.

أمّا الباب الثّاني فعنوانه "العقيدة الوحدوية عند الشيخ الأحسن البعقيلي" قدّمت فيه الطّرح الوحدوي العقدي عند الشيخ، وإبراز منهجه في قراءة المقولات العقديّة المختلفة بشكلٍ يجعلها تتوافق ولا تتنافر، ولا يخفى ما في ذلك من الجدّة والأهميّة، ونظرا إلى أنّ لهذه القضيّة قيمة بارزة من حيث الأهميّة في المقاربة العقديّة البعقيليّة كان حجم هذا الباب كبيرا نسبيّا مقارنة مع الأبواب الأخرى المخصّصة للعقيدة البعقيليّة عموما ويتركّب هذا الباب من ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: "الطبيعة التجزيئية في علم الكلام" بيّنت فيه أنّ علم الكلام التّقليدي يقوم أساسا على التفرقة والتّجزئة بين المسلمين.

الفصل الثّاني: "الطرح العقدي الوحدوي عند الشيخ الأحسن البعقيلي" وقدّمت في هذا الفصل المقاربة البعقيليّة الوحدويّة من خلال قراءة الشيخ البعقيلي للعديد من النّصوص قراءة شموليّة تجعلها تسير في اتجّاه الوحدة بعد ما كانت تقرأ بمنهج فِرَقِي تجزيئي، مع تقديم القراءة الوحدويّة الجديدة لعديد من مقولات الفرق المتنافرة في تراثنا الإسلامي.

الفصل الثّالث: "مفهوم البدعة وضوابط التكفير" تناولت فيه نقد الشيخ البعقيلي لتعميم القول بالبدعة الّذي سار عليه بعض علماء الإسلام، مع بيان مظاهر الجدّة في معالجة الشيخ البعقيلي لهذه القضيّة.

ويحمل الباب الثّالث، وهو الباب الأخير في معالجتنا للرّؤية العقديّة البعقيليّة، عنوان "العقل في المدونة البعقيلية" ودرست فيه البنية الفكريّة عند الشيخ البعقيلي وتصوّره للعقل وارتباطه بالرّؤية العقديّة باعتبار أنّ ما قدّمه الشيخ عن العقيدة كان متولّدا عن منهج خاصّ في التّفكير يقتضي منّا بيان ملامحه وحدوده.

كان الفصل الأوّل من هذا الباب بعنوان "معنى العقل وأهميته في الفكر الإسلامي" وهو عرض لأهمّ المقاربات عن العقل في تراثنا الإسلامي، باعتبار أنّ علم الكلام كان إنتاجا عقليّا إلى حدّ كبير.

الفصل الثّاني: "العقل في التصوّر البعقيلي = العقل الشامل" في هذا الفصل قدّمت كلّ ما يتعلّق برؤية الشيخ البعقيلي وتصوّراته عن العقل كما حرصت على إبراز ملامح التّجديد في معلاجة الشيخ لتصوّر العقل وما قدّمه من إضافة مقارنة بالتصوّرات السّابقة للعقل.

الفصل الثّالث: "الحقيقة والمجاز في المنظومة البعقيلية"، قد يستغرب القارئ للوهلة الأولى علاقة هذا الموضوع بالعقل وبالعقيدة، ولكن في حقيقة الأمر هناك ارتباط وثيق بين هذه المباحث، لأنّ فهمنا لموضوع الصّفات يرتبط بفهمنا للحقيقة والمجاز في اللغة، وكذلك مسألة التّشبيه والتّجسيم تعود في أصلها إلى موضوع الحقيقة والمجاز. وقد وجدنا في المدوّنة البعقيليّة ارتباطا وثيقا بين تصور الشيخ للعقل وتحديده لطبيعة النّص المقروء، حيث إنّ تحديد الحقيقة أو المجاز في نصّ ما يرتبط بمرتبة العقل التي نقرأ منها ذلك النّص، فحاولت أن أبيّن هذا التّرابط والتّداخل عند الشيخ البعقيلي.

وخصّصت الباب الرّابع والخامس للبحث في التصّوف البعقيلي ورصد جوانبه التجديديّة، وليس من الإخلال أن تكون دراسة التصوّف في بابين فقط مقابل ثلاثة أبواب للعقيدة، لأنّ المباحث العقديّة أهمّ من مباحث التّصوّف كمّا ونوعا، فالتّصوف يعتبر قراءة خاصّة لمسائل العقيدة وليس موازيا لها، فيكون من الطبيعي إذًا أن نتحدّث عن التّصوّف في كمّ من الصّفحات أقلّ من الحديث عن العقيدة.

وقدّمت في الباب الرّابع "ملامح التصوف البعقيلي" طبيعة التّصوف البعقيلي وخصائصه مقارنة مع التيارات الصّوفيّة الكبرى. ويتكوّن هذا الباب كغيره من الأبواب من ثلاثة فصول.

الفصل الأوّل: "مدخل اصطلاحي وتاريخي حول التصوف" وفيه بيان لمفهوم التصوف ونشأته في الإسلام، فعرضت أهمّ الآراء والأقوال في هذا الموضوع بما في ذلك رأي الشيخ الأحسن البعقيلي.

الفصل الثاني: "التصوف البعقيلي ضمن المدارس الصوفية" بيّنت فيه أهمّ التّيّارات الصوفيّة الكبرى، فكانت تصوّفا سنيّا وتصوّفا فلسفيا، وبعد ذلك بيّنت بالقرائن والأدلّة انتماء الشيخ البعقيلي إلى مدرسة التصوف السنّي الطّرقيّ.

الفصل الثالث: "تجانية الشيخ البعقيلي" بيّنت في هذا الفصل ارتباط الشيخ بالطريقة التّجانيّة[1] وما حصل له من نقلة نوعيّة على المستويين الفكري والسّلوكي عند اندراجه في سلك هذه الطّريقة.

وفي الباب الخامس "المراجعات البعقيلية للتصوّف: نقد وتصحيح" حاولت خلال فصول هذا الباب الثّلاثة أن أقدّم مظاهر التّجديد الّتي يقترحها الشيخ في مناهج التّصوّف ومواضيعه ، مع إبراز بعض نقائص هذه المناهج الّتي رصدها الشّيخ البعقيلي ودعا إلى معالجتها وتجاوزها.

الفصل الأول "التصوف الفلسفي بين الرفض والتبرير" عرضت في هذا الفصل رؤية الشيخ للتّصوف الفلسفي ومعالجته لبعض مباحثه في جهد واضح قصد به الجمع وتجنّب التفرقة التزاما منه بالنهج الوحدوي العام لكلّ مقارباته الفكريّة.

الفصل الثّاني "التصوف الطرقي: مراجعة المقاصد والمناهج" بيّنت في هذا الفصل نقد الشيخ البعقيلي للتّصوّف الطّرقيّ ومواضيعه وأهدافه، ودعوته إلى معالجة بعض الهنات التي كانت ذرائع لوسم الصّوفيّة بالمبتدعة، فجمع هذا الفصل خلاصة التّجربة الصّوفيّة البعقيليّة في علاقتها بالدّعوة إلى الرّقي بالفرد وبالمجتمع المسلم.

---

[1]- نسبة إلى الشيخ أحمد التجاني (1150هـ-1230هـ=1737م-1814م). ولد بعين ماضي بالجنوب الجزائري. انتقل إلى فاس سنة (1171هـ=1757م) بعدما ضايقه صاحب وهران وكان الشيخ أحمد التجاني قدوة في علمه وعمله: ابن عبد الله (عبد العزيز)- الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، مطبعة فُضالة، المغرب، 1975م، 3/140-141.

الفصل الثّالث "المعالجات الإجرائية العملية" وبيّنت في ثنايا هذا الفصل الجهد الإجرائي الذي قام به الشيخ من أجل تفعيل كلّ تصوّراته الإصلاحيّة تصوّفا وعقيدة، بانفتاحه على شرائح واسعة من المجتمع عن طريق طبع الكتب ونشر المدارس والزّوايا ووضع الضوّابط العمليّة، وهو جهد أردنا إبرازه ليكون نموذجا عن الصّوفيّة العالمة التي تقطع مع التّصوف الفلكلوري النّفعي، فكان هذا الفصل أكبر فصول هذه الدّراسة، لأنّ العملي عادة ما يأخذ كمّا أكبر من الجانب النّظري.

نقد المصادر والمراجع:

المدونة البعقيليّة:

تعتبر هذه المدوّنة المادّة الرئيسية للدّرس، وهي كتب طبعت في منتصف القرن العشرين، ورغم أنّ عددا من هذه الكتب تمّت إعادة طبعه بشكل جيّد يعين على البحث العلمي، إلاّ أنّ أغلب هذه المصنّفات لا تزال في حاجة إلى جهد كبير من أجل إعادة تقديمها للقرّاء بحلّة أكثر استجابة للبحث العلمي. حيث إن جلّ هذه الكتب غير مفهرسة ممّا يعني صعوبة الوقوف على مواضيع الكتاب ومباحثه العلميّة بشكل مباشر وسريع، كما أنّ الشيخ كثيرا ما يورد آيات وأحاديث دون تخريج تعويلا منه على القدرة العلمية للمتلقّي في تلك الفترة حيث كانت الثّقافة الشرعيّة عالية جدّا بخلاف واقعنا، وهو جهد آخر يضاف إلى دارسي كتب الشيخ البعقيلي. كما أنّ الثقافة الشرعيّة الموسوعيّة للشيخ ولّدت كثرة المراجع في كتبه ولكنّه غالبا ما يذكر أقوال العلماء دون تحديد المرجع وحتّى وإن حدّد ذلك فلا نجد ذكرا لأي معطيات أخرى. وبقطع النّظر عن أسباب الشّيخ ودوافعه لاختيار هذا الأسلوب في الكتابة فإنّ القيمة العلميّة والحضاريّة لكتب الشيخ البعقيلي تدعونا إلى معالجتها بمناهج علميّة حديثة تسهّل الاستفادة منها لا سيما في البحوث العلميّة المختصّة.

المدونة البعقيليّة في أروقة البحث العلمي:

قال الإمام الشّافعي (204هـ=819م) [1] "كان الليث بن سعد(175هـ=791م) [2] أفقَه من مالك(175هـ=791م)[3]، ولكنّ أصحابه لم يقيموه" [4] كانت هذه المقولة الشافعيّة محفزا لكلّ التلاميذ الّذين اقتنعوا بشيوخهم وآمنوا بأفكارهم ليتحوّلوا بدورهم إلى قنوات تمرّ من خلالها تلك الأفكار. لذلك اعتنى تلامذة الشيخ البعقيلي بتراث شيخهم محاولين إبراز ما فيه من إضافة وتميّز[5]، وفي العقد الأخير من القرن العشرين خرج الاهتمام بالمدوّنة

---

[1]– هو أبو عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي (150هـ–204هـ– 767م–819م) القرشي عالم عصره وصاحب المذهب المنسوب إليه وهو أوّل من جمع قواعد أصول الفقه وجعلها علما مستقلّا. تراجمه كثيرة ومفصّلة انظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، دار الجيل، ط1، تونس 1428هـ=2007م، 14/95–109.

[2]– الليث بن سعد بن عبد الرّحمان (94هـ–175هـ=712م–791م) عالم الدّيار المصريّة وصاحب الإفتاء فيها، كان من أجلّ أهل العلم والحديث في زمانه علما وصلاحا وسخاء، يعدّ نظيرا للإمام مالك بن أنس وهناك من فضّله على مالك وهناك من فضّل مالكا عليه. الذّهبي(شمس الدّين محمد بن أحمد)– سير أعلام النّبلاء: أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت 1402هـ=1982م، 8/136–163.

[3]– مالك بن أنس رضي الله عنه (93هـ–179هـ=711م–795م) أو(94هـ–175هـ=712م–791م) إمام دار الهجرة وإليه ينسب المذهب المالكي ويسمّى إمام الأئمّة لأخذ عدد من الأئمّة عنه مثل الشافعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وعبد الله بن المبارك وغيرهم :انظر، مخلوف (محمد بن محمد بن عمر بن قاسم) – شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة: خرّج حواشيه وعلّق عليه عبد المجيد الخيّالي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1424هـ=2002م، 1/80–83.

[4]– الذّهبي – سير أعلام النّبلاء: 8/156

[5]– قمت بالترجمة لأهمّ تلامذة الشيخ البعقيلي الذين واصلوا مسيرته العلميّة والذوقيّة من بعده داخل المغرب وخارجه في رسالة الماجستير وهم: – السيد محمد بن إبراهيم القماري المغربي وطنا ومنشئًا التونسي دارا ومقاما (1318هـ–1324هـ=1900م–2002م) والسيد أمين محمد بن محمد الفطواكي ولم تسعفني المصادر بمعلومات دقيقة حول هذه الشخصية والسيد محمد الكبير بن الأحسن البعقيلي (1350هـ–1437هـ=1931م–2016) والسيد محمد الحبيب بن الأحسن البعقيلي (1340هـ–1415هـ=1921م–1995م) انظر: الشيخ الأحسن البعقيلي مذهبه وتصوّفه في ضوء المقاصد، رسالة ماجستير إشراف اللأستاذ نور الدّين الخادمي، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدّين، تونس 2006م، صص 34–40.

البعقيليّة من دائرة التلاميذ المنتسبين إلى الشيخ البعقيلي إلى أروقة البحث العلمي فوجد الباحثون أنفسهم أمام مدوّنة فكريّة تحمل العديد من المقاربات التي تتفاعل مع قضايا العصر ممّا حفّز الكثيرين على إعادة طبع جملة من كتبه وتقديمها للقرّاء بمختلف توجّهاتهم. ونقدّم في الفقرة التّالية عرضا لأهمّ الدّراسات العلميّة حول فكر الشيخ البعقيلي.

كانت البداية مع جامعة الحسن الثّاني، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة عندما تقدّم الطالب وقتها "سعيد منقار بنيس" ببحث تخرّج لنيل الإجازة في الدّراسات الإسلاميّة بعنوان "الأحسن بن محمد بن أبي جماعة العقيلي مفسّرا". وكما يوحي عنوان الدّراسة فقد كانت موجّهة إلى البحث في تفسير الشّيخ البعقيلي لأحزاب القرآن الخمس الأولى في كتابه "مقاصد الأسرار" فعرض الباحث منهج الشيخ البعقيلي في التفسير. ورغم أهميّة هذه الدّراسة إلاّ أنّها كانت تميل إلى العرض أكثر من التحليل، خاصّة في ما يتعلّق بالقضايا العقديّة، كما أنّي لم أقف فيها على معالجة لقضيّة الحقيقة والمجاز الّتي ترتبط أساسا بالنّص القرآني. ولم يقع التنصيص على تاريخ هذا البحث ولكن من المؤكد أنّه كان في أواخر الثّمانينات من القرن العشرين لأنّ الباحث نفسه قدّم في سنة 1414هـ=1993م بحثا تربويّا آخر لنيل ديبلوم مفتّشي التعليم الثّانوي من مركز تكوين مفتّشي التعليم بالرّباط المغربيّة، وكان هذا البحث التربوي تحقيقا لإحدى رسائل الشيخ البعقيلي هي "رسالة المعلّمين والمتعلّمين ونصيحة المعلّمين"، وهو تحقيق دقيق تضمّن دراسة تفصيليّة للمحتوى العلمي لهذه الرسالة وقيمتها التربويّة في تلك الظّروف التّاريخيّة الّتي صدرت فيها.

وفي السنة المذكورة نفسها آنفا أشرفت كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة ابن زهر بأكادير على بحث لنيل شهادة الإجازة في الدّراسات الإسلاميّة بعنوان "الأحسن بن محمد أبي جماعة البعقيلي فقيها وأصوليّا" قدّمه عبد الله المستغفر، تناول فيه المختصر الفقهي للشيخ البعقيلي المسمّى "الزّلال الأصفى" بالإضافة إلى بعض فتاوى الشيخ في بعض كتبه ورسائله. وقد تعرّض الباحث إلى عدد من كتب الشيخ

الّتي تزخر بالمباحث العقديّة ولكنّه لم يتناولها بالدرس لاقتصاره على أصول الفقه دون أصول الدّين، وهو ما سنفعله في هذه الدّراسة.

وفي سنة 1422هـ=2001م أصدرت مؤسّسة النخلة للكتاب بالمملكة المغربيّة دراسة حول الشيخ البعقيلي بعنوان "الشيخ البعقيلي: فصول دراسيّة في حياته" أنجزها أحمد باكو. وتتكوّن هذه الدّراسة من قسمين، قسم عن سيرة الشيخ وحياته وقسم خُصّص لعرض نماذج من النّصوص البعقيليّة دون تحليل أو استنتاج، وقد أفادتنا هذه الدّراسة بجزئيات مهمّة عن سيرة الشيخ البعقيلي خاصّة في ما يتعلّق بحادثة وفاته كما سنبيّنه في موضعه.

وفي سنة 1425هـ=2005م أشرف المعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة بالجمهوريّة التونسيّة على بحث حول الشيخ البعقيلي بعنوان "الأحسن البعقيلي مذهبه وتصوّفه في ضوء المقاصد" للحصول على درجة الماجستير، قدّمه الطّالب معدّ هذه الرسالة وكان البحث يهدف إلى بيان مدى التّوافق بين ما قدّمه الشيخ البعقيلي من مواقف ورؤى مع مقاصد الشريعة الإسلاميّة. ورغم أنّ هذه الدّراسة أشارت إلى بعض مواقف الشيخ التجديديّة في العقيدة والتّصوّف، إلاّ أنّها كانت وقفات عرضيّة لا ترقى إلى إبراز الرؤية التجديديّة عند الشيخ في هذه المباحث الأصوليّة، لذلك فإنّ القارئ سيكتشف أنّ هذه الدّراسة الّتي بين أيدينا جديدة كلّيا لم أضمّنها أيّ جزء من رسالة الماجستير رغم أنّ الشخصيّة المدروسة واحدة في البحثين، إلا ما كان متعلّقا ببعض المسائل التّاريخيّة في عرض سيرة الشيخ.

ثمّ قدّم الطّالب مصطفى الصّمَدي سنة 1432هـ بحثا لنيل شهادة الدكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد الملك السعدي بالمملكة المغربية بعنوان "تراث الشيخ الأحسن البعقيلي في الفقه والأصول والتصوف" وكان البحث جردا لأعمال الشيخ البعقيلي في العناصر المذكورة مع بيان وتحليل أوجه الخصوصيّة في التّناول البعقيلي لهذه المباحث. ولكنّ طبيعة اختصاص الباحث جعلته يميل إلى العرض أكثر من التحليل خاصّة في مسائل العقيدة وعلم الكلام، كما أنّ الباحث كان يذكر في ثنايا بحثه العديد من الكتب ويذكر مواضيعها المرتبطة بمسائل العقيدة

والتّصوّف دون إحالات تذكر غالبا، وهو ما جعل استفادتي من هذا العمل على ضخامته وأهمّيته قليلة نسبيّا، ونظرا إلى الأهميّة الفكريّة للمدونّة البعقيليّة تبنّت وزارة الأوقاف بالمملكة المغربيّة هذا العمل وأصدرته سنة 1434هـ=2013م في جزأين تحت عنوان البحث نفسه سعيا منها إلى نشر فكر هذا الرّجل على أوسع نطاق ممكن.

ثمّ وفي سنة 2011م نظّمت كليّة الآداب بنمسيك جامعة الحسن الثّاني المحمدّية بالدّار البيضاء يوما دراسيّا حول الشيخ البعقيلي تناول فيه المشاركون جوانب كثيرة من حياة الشيخ وآثاره ودوره في الحياة المغربيّة ثمّ تكفّلت الكليّة المذكورة بنشر فعاليات هذا اليوم الدّراسي في كتاب يحمل عنوان "العلاّمة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح" صدر سنة 2013م، ولكنّ هذا الكتاب لا يتضمّن دراسة عن التّجديد الفكري عند الشيخ، مع أنّي استفدت من هذا الكتاب ورجعت إليه في أكثر من موضع.

كما نشير إلى أنّ هناك من أعمال الشيخ البعقيلي المخطوطة ما تمّ تحقيقه ونشره مثل "رسالة النصائح بالتّخلّي عن الفضائح" حقّقها سعيد بنيس منقار وأصدرتها دار النّشر الأحمديّة سنة 1996م، وقام الحاج محمد الحليفي بتحقيق كتاب" تبصرة الأرواح والأسرار إلى العكوف على دوام مشاهدة نور الأنوار" ثمّ تمّ بعد ذلك نشر هذا الكتاب سنة 1433هـ=2015م عن طريق دار قرطبة.

وقد تضمّنت كلّ هذه الأعمال والبحوث المتقدّمة فصولا عن سيرة الشيخ الأحسن البعقيلي تناولت جوانب حياته بدرجات مختلفة ضمّ بعضها تفصيلاً لم يتضمنّها البعض الآخر.

وقد تمّت في تونس إعادة نشر بعض أعمال الشيخ التي كان قد أشرف على إنجازها في حياته في مطبعته الخاصة مثل كتاب "سَوْق الأسرار إلى حضرة الشّاهد السّتّار" بإنجاز وطبع الشركة التّونسيّة للنشر وتنمية فنون الرّسم سنة 1430هـ=2009م، وكذلك الجزء الأوّل من "كتاب الإراءة" طبع وإنجاز الشّركة المتقدّمة الذّكر نفسها سنة 1433هـ=2012م. ثمّ طبع كتاب "رفع الخلاف والغمّة في ما يظنّ فيه اختلاف الأمّة" وكتاب "الإشفاق على مؤلّف الاعتصام" وكلا الكتابين من إنجاز وطبع دار النّشر للنّشر والطّبع بتونس سنة 1436هـ =2015م.

ورغم أنّ هذه الطّبعات الجديدة والتّحقيقات على قدر من الجودة إلاّ أنّها لم تتضمّن معالجات دراسيّة لمحتوياتها، وقد اعتمدت في بحثي هذه الطّبعات الجديدة لسهولة التّعامل معها وسرعة الاستفادة منها.

كتب التّراجم والموسوعات:

تعتبر كتب التّراجم والطبقات والموسوعات من أهمّ وسائل البحث العلمي الّتي لا غنى للباحث عنها، غير أنّ المصنّفات المتقدّمة في هذا الفنّ تعدّ في ذاتها مادّة للدّرس أكثر منها وسائل للبحث العلميّ ، فهي لا تهتمّ بالجزئيات وتفاصيل حياة المترجم لهم بقدر ما تهتمّ بأفكارهم وآرائهم، وهو أمر مهمّ جدا من هذا الجانب. وقد حفظت لنا هذه الكتب الكثير من أقوال الأعلام خاصّة الذّين ليس لهم تصانيف، ولكن تبقى الجزئيات والتفاصيل الدّقيقة مهمّة لأنها تحدّد الإطار التّاريخي والمناخ النّفسي الذّي ولّد تلك المواقف. وتعتبر كتب تراجم الصّوفيّة وطبقاتهم من أكثر المصادر الّتي تغفل تفاصيل حياة المترجم لهم. وقد حاول أصحاب الموسوعات الحديثة تلافي هذا النّقص في كتب التّراجم المتقدّمة، فحاول القائمون عليها جمع تفاصيل تاريخيّة هامّة حول المترجم لهم مستقاة من شتات كتب التّراجم والتّاريخ، هي بذلك تسهّل على الباحث العمل وتوفّر له الكثير من الجهد الوقت. وقد كانت هذه الموسوعات جيّدة الفهرسة بشكل يسهّل التعامل مع مادّتها ويسرّعه، الشيء الّذي جعلني أعتمدها وأستفيد منها كثيرا وأعود إليها غالبا، مع حرصي على الاطّلاع على كتب المتقدّمين والاستفادة منها. غير أنّي أستغرب من بعض هذه الموسوعات العلميّة مثل"الموسوعة العربيّة" أو "موسوعة أعلام علماء العرب والمسلمين" أن لا تورد ترجمة للشيخ البعقيلي، كما أستغرب وقوع بعض المختصّين في التّراجم في أخطاء عند ترجمتهم لشيخنا البعقيلي أو لغيره وهو ما دفعني إلى نقد بعض كتب التّراجم التي ترجمت للشيخ الأحسن البعقيلي.

الشيخ البعقيلي في كتب التّراجم:

لقد كانت شخصيّة الشيخ الأحسن البعقيلي محلّ عناية تلامذته الّذين كانوا يسجّلون حركاته وسكناته، فدوّنوا مختلف تفاصيل حياته وسجّلوا ما أخبرهم به عن نفسه حتّى وصلت هذه التقييدات إلى حجم الكتب الهامّة مثل كتاب تلميذه الفطواكي "سوق القلوب بأحوال الكمّال إلى حضرة الكمال الكبير المتعال" وكلّ محتواه في سيرة الشيخ، وفيه من التفاصيل عن حياة الشيخ ما لم يتوفّر في غيره وكذلك ما جمعه عنه تلميذه محمد القماري في مذكّراته الخاصّة أو غيرها من التقييدات الكثيرة، ولكنّ هذه التقييدات لا تزال أوقافا شخصيّة لا يتمّ تداولها إلاّ بشكل ضيّق. ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ هؤلاء التّلاميذ كانوا منشغلين بتقديم أفكار الشيخ ومقارباته أكثر من اشتغالهم بنشر تفاصيل حياته الخاصّة، ولذلك كانت الترجمات التي قدُّمت عن الشيخ تضيق وتتّسع حسب درجة التواصل مع هذه الدّائرة وهو ما جعل الترجمات الّتي قدّمها الدّارسون لفكر الشيخ البعقيلي أشمل وأعمّ من تلك التي قدّمتها كتب التّراجم.

المعسول: وهي موسوعة تضمُّ عشرين جزءا جمعها محمد مختار السّوسي(ت1380هـ=1963م) [1] خصّصها لتراجم رجال سوس الأقصى، وتناول فيها بعض جوانب الحياة الاجتماعية لهذا الإقليم. ورغم أنّ المعلومات الواردة في هذه الموسوعة تفتقد إلى الدقّة والتحديد التاريخي، إلاّ أنها تمثل مادّة غزيرة يمكن للباحث أن يستفيد منها خاصة أنّها تعدُّ دراسة ميدانية استقى صاحبها أغلب مادّتها من الواقع مباشرة، دون العودة الى مصنفات أخرى إلاّ في حالات نادرة، وهو ما أعطى للموسوعة قيمتها العلمية، إلاّ أنّها تحتاج إلى تنقيح وتحقيق وفهرسة جديدة، خاصة في ما يتعلّق بفهارس الأعلام التي تكاد تخلو منها هذه الموسوعة مما جعل اعتمادها مرهقا وبطيئا.

وتعتبر الترجمة التّي قدّمها المؤرخ محمد مختار السوسي عن الشيخ البعقيلي في موسوعته "المعسول" من أهمّ ما كتب عن الشيخ في موسوعات التراجم إذ كان يشاركه

[1] – محمد مختار السوسي (ت1380هـ=1963م) هو مؤرخ مغربي أصيل منطقة سوس الأقصى اشتهر بالعلم والتصنيف له كتب كثيرة أشهرها المعسول في عشرين جزءا. حجّي(محمد)– موسوعة أعلام المغرب: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1996م ، 9/3375–3376.

البيئة نفسها، فكلاهما من سوس الأقصى وقد اجتمع به وقرأ عددا من كتبه فكانت ترجمته له تتضمّن قدرا هامّا من التّفاصيل والجزئيات الّتي تفيد الدّارس في فهم الخلفيّة الاجتماعيّة والثّقافيّة للشيخ البعقيلي وقد امتدّت هذه الترجمة على واحد وثلاثين صفحة[1]، خصّص جزءً منها لنماذج من أعمال الشيخ دون نقد أو تحليل لمنهجه في الكتابة أو توضيح للمواضيع الطّريفة الّتي قدّمها. كما أنّنا نجد محمد مختار السوسي ينسب إلى الشيخ البعقيلي أخذ العلوم الرّسميّة عن بعض الشيّوخ بمجرّد اللّقاء العابر وسنحاول أن نشرح هذه المسألة عند عرضنا لسيرة الشيخ.

التأليف ونهضته بالمغرب: لصاحبه عبد الله الجرّاري(ت1404هـ=1983م)[2] ونجد فيه ترجمة كيديّة للشيّيخ البعقيلي خالية من روح البحث العلمي[3] ، وسنبيّن لاحقا الخلفيّة الفكريّة التّي جعلت الجرّاري يترجم للشيخ البعقيلي على هذا النّحو، ويمكن أن نلخّص هذه الترجمة في النقاط الرئيسيّة التّالية:

- قال الجرّاري إنّه اجتمع بالشيخ البعقيلي بكتّابه الخاص الذي يدرس به الأطفال لأنّ الجرّاري كان متفقدا للتّعليم الخاص معتمدا من طرف السلطة، والحال أنّ الشيخ البعقيلي لم يكن يدرّس الأطفال بنفسه بل كانت له سلسلة من الزوايا والكتاتيب يشرف عليها وعلى القائمين عليها، فكان يلقي دروسا مفتوحة ويعقد مجالس وعظ وإرشاد في هذه الزّوايا[4].

---

[1]- السوسي(محمد مختار)- المعسول: مطبعة النجاح الدار البيضاء المغرب، 1960م-1963م، 11/155-186.

[2]- عبد الله بن عباس الجراري (1323هـ-1404هـ=1905م-1983م)، له نشاط علمي كثيف ومؤلفات كثيرة، تقلّد خططا كثيرة كالتّدريس وتفتيش الكتاتيب القرآنيّة والتعليم الحر وتفتيش مدارس البنات في المغرب وكذلك أسندت له عضوية رابطة العلماء. معلمة المغرب: 9/2950.

[3]- الجراري(عبد الله)- التأليف ونهضته بالمغرب: صص309-310.

[4]- حساين (الحسين) وآخرون- العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: صص 249-250.
وسنعرض هذا الجانب من نشاط الشيخ البعقيلي بشيء من التفصيل في عرضنا لتجديده الصوفي

- وذكر الجرّاري(ت1404هـ=1983م) وفاة الشيخ وتنظيم السلطة الفرنسيّة موكب تشييع لجنازته ليوهم القارئ أنّ الشيخ البعقيلي كانت تربطه بالمحتل علاقة جيّدة وسنتناول بالدّرس هذه النّقطة عند حديثنا عن وفاة الشيخ البعقيلي.
- ذكر الجرّاري أنّ للشيخ البعقيلي كتابا واحدا صغير الحجم والحال أنّ الشيخ البعقيلي له مصنّفات كثيرة في مختلف مجالات المعارف الشرعيّة كما سنبيّن ذلك لاحقا.

الأعلام: ترجم له خير الدّين الزركلي (ت 1410هـ=1989م)[1] في الأعلام، غير أنّ الزركلي وقع في خطإ في ترجمته للشيخ، إذ قدّم له ترجمتين مختلفتين ظنّا منه أنّهما لشخصين مختلفين، والحال أنّ الترجمتين للشيخ البعقيلي. وردت الترجمة الأولى بعنوان: البُوعَقِلي (...-1368هـ=...1949م) تحت اسم الحسن، دون ذكر تاريخ الولادة، وقد جاء في هذه الترجمة الحسن بن بوجمعة فاضل مغربي سوسي سكن الدّار البيضاء وتوفّي بها من كتبه "أنساب شرفاء سوس" و"إيضاح الأدلّة بأنوار الأئمّة" .والحقيقة أنّ عنوان هذا الكتاب الأخير هو الّذي أكّد أنّ المعنِيّ في هذه الترجمة هو شيخنا البعقيلي وليس غيره، فيكون "أنساب شرفاء سوس" موضوع الكتاب وليس عنوانه لأنّ عنوان الكتاب هو"تبيين الأشراف"، فيكون الزركلي قد أخطأ اسم الشيخ وكنيته معا، رغم أنّه ذكر في الهامش أنّ هذه الشخصيّة تُرجم لها تحت اسم "الأحسن الباعقيلي"[2] بمدّ حرف الباء. أمّا الترجمة الثّانية التي قدّمها الزّركلي فكانت بعنوان: البَعْقِيلي (1301هـ-1368هـ=1883م-1949م) تحت اسم حسن بن محمد، ومحتوى هذه الترجمة الثّانية هو التّالي: الحسن (ويقال الأحسن) بن محمد بن بوجمعة البيضاوي البعقيلي فقيه متصوّف أصله من بعقيلة في سوس. ثمّ نقل الزركلي بعضا من التّفاصيل الّتي ذُكرت في كتاب

[1]- خير الدين محمود بن على بن فارس الزّركلي الدّمشقي (1310هـ-1396هـ=1893م-1976م) درس في دمشق ثمّ التحق بالكليّة العلميّة ببيروت بعد تخرّجه منها وعيّن فيها مدرّسا ثمّ عاد إلى دمشق وأصدر "مجلّة الأصمعي". وشارك في إصدار "صحيفة المفيد". كان مشغولا بالحركات الوطنيّة العربيّة، حكمت عليه فرنسا بالإعدام فغادر سوريّة وصار يتنقل بين بلدان العالم. تقلّب في خطط كثيرة ثمّ اعتزل ذلك كلّه واشتغل بجمع موسوعة "الأعلام" حتّى وفاته. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة 2004م، 345/10-347.

[2]- الزّركلي (خير الدين)- الأعلام: دار العلم للملايين، ط15، بيروت لبنان، 2002م، 185/2.

المعسول وأحال على نفس الصّفحات ونفس الجزء من نفس الطّبعة المعتمدة في هذا البحث. وقد أخطأ الزركلي أيضا في هذه الترجمة الثّانية عندما قال "ولخوضه في الرّوحانيات كان له دويّ بين معتقديه ومنتقديه حتّى بنى طريقته الأحمديّة"[1] فيكون الزركلي بهذه الجملة قد نسب طريقة صوفيّة خاصّة للشيخ البعقيلي والحال أنّ الشيخ البعقيلي كان واحدا من المنتسبين إلى الطريقة الأحمديّة التجانيّة نسبة إلى الشيخ أحمد التجاني(ت1230هـ=1814م) كما سيأتي بيانه تحت عنوان "تجانيّة الشيخ البعقيلي" .

معلّمة المغرب:وتُرجم للشّيخ البعقيلي في الموسوعة المغربيّة "معلّمة المغرب" وهي قاموس مرتّب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلّقة بمختلف الجوانب التّاريخيّة والجغرافيّة والبشريّة والحضاريّة بالمغرب، وهي موسوعة ضخمة في سبعة وعشرين جزءًا تضمّ أكثر من عشرة آلاف صفحة. وقد تناولت هذه الموسوعة ترجمة الشيخ الأحسن البعقيلي فذكرت جانبا من سيرته وحياته الاجتماعيّة منذ نشأته إلى استقراره بالدّار البيضاء، وتناولت أيضا بعض المسائل العامّة عن حياته الصّوفيّة وشيوخه في الطّريقة التّجانيّة. وعرضت هذه الموسوعة أيضا بشيء من التّحليل أسلوب الشيخ البعقيلي في التّربية، وطريقته في التّدريس التي وُصفت بأنّها متميّزة بكثرة الاستطرادات اللغويّة والقصصيّة وغيرها، ولم أقف على هذه الإضافة في التّرجمات المتقدّمة ولكنّها كانت إشارة عابرة تفتقر إلى التّحليل والتّوسع والشّواهد. وقد عرضت هذه الترجمة عناوين عدد من الكتب الّتي صنّفها الشيخ فذكرت له إثني عشر كتابا[2]، ورغم أهميّة هذه التّرجمة إلا أنّها تجاوزت الكثير من الجزئيات والتّفاصيل سواء التّاريخيّة أو العلميّة الّتي يمكنها أن تنير جوانب كثيرة من فكر الشيخ البعقيلي.

معجم المؤلّفين: وترجم له عمر رضا كحالة (1408هـ=1987م)[3] في معجم المؤلّفين تحت اسم "الحسن البُوعقيلي" ولم يذكر تاريخ ولادته وقال "نسّابة توفي في

---

[1]– الزركلي– الأعلام : 222/2.

[2]– معلّمة المغرب: قاموس مرتّب على حروف الهجاء، إنتاج الجمعيّة المغربيّة للتأليف والترجمة والنّشر، مطابع سلا 1410هـ=1989م. 1286/4.

[3]– عمر رضا كحالة (1323هـ–1408هـ=1905م–1987م) سوري من مواليد دمشق عالم مؤرّخ وأديب وباحث موسوعي متميّز له ما يزيد عن سبعين كتابا ولكنّ أهمّ أعماله كانت في المجال الموسوعي مثل

آخر 1368هـ له أنساب الشّرفاء"[1] والحقيقة أنّ علم الأنساب يضعه الشيخ البعقيلي في هامش العلوم والمعارف التي اشتغل بها، أما "أنساب الشّرفاء" فالمقصود به كتاب "تبيين الأشراف" كما أسلفنا وهذا الكتاب لا يعتبر تصنيفا في الأنساب بقدر ما هو دراسة اجتماعيّة في بيان عمق الجذور التّاريخيّة لاختلاط العرب بالبربر وإبراز تأصّل الإسلام في المجتمع البربري[2]. ويتنزّل كتاب "تبيين الأشراف" في إطار جهود الشيخ البعقيلي في مقاومة سياسة الفصل بين العرب والبربر التي نهجتها فرنسا في كلّ من المغرب والجزائر بهدف تنصير البربر وتغريبهم، وهو كتاب قيّم من هذه النّاحية ولكنّه لا يعبّر عن كل الهويّة العلميّة للشيخ البعقيلي.

وهكذا نكون قد عرضنا أهمّ المصادر والمراجع المتعلقة أساسا بالشخصيّة موضوع الدّرس وهي تمثّل المادّة الأساسيّة الّتي لا يمكن الاستعاضة عنها بغيرها، أمّا الموضوعات الأخرى فإنّ مصادرها متوفّرة بالقدر الّذي يسمح باختيار الأنسب منها والأفضل.

وفي ختام هذه المقدّمة نحمد الله سبحانه وتعالى الذي سخّر لنا أسباب إنجاز هذا العمل، ونحمده سبحانه على وافر نعمه التي جلّت أن تُحصى، ونشكره شكر تعبّد كما أمر سبحانه وتعالى، ولن نحصي ثناء عليه هو كما أثنى على ذاته العَلِيّة، وهو الذي تفضّل علينا بنعمه ووفّقنا لشكره، فنعمه فضل منه، وشكرنا فضل منه، فالحمد لله سبحانه وتعالى، وقد صحّ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال "من لم يشكر النّاس لم يشكر الله" ، فلا يسعني في هذا المقام إلاّ أن أتوجّه بالشكر لكلّ إخواني

"معجم المؤلّفين" و"معجم قبائل العرب القديمة والحديثة" و"أعلام النّساء في عالمي العرب والإسلام" وكتاب "التّاريخ والجغرافيا في الإسلام". الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة، 2006م، 16/111-112.

[1]- كحالة (عمر رضا)- معجم المؤلّفين: مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت 1414هـ=1993م، 1/542.

[2]- ذكر الشيخ البعقيلي في مطلع كتاب "تبيين الأشراف" أنّ الإسلام وصل إلى المجتمع البربري منذ فجر الدّعوة حيث اجتمع وفد من البربر برسول الله صلّى الله عليه وسلّم في مكّة في بداية الرّسالة قبل هجرته إلى المدينة وأخذوا عنه الإسلام ولم يشتهر أمرهم لأنّ الإسلام كان ضعيف الشّوكة في تلك الفترة. البعقيلي- تبيين الأشراف: ص16.

الذين أسهموا في إنجاز هذا البحث بأيّ شكل كانت هذه المساهمة، وأسأل الله تعالى أن يجازيهم من بحر كرمه الذي لا يرام قعره، كما أتوجه بالشكر إلى القائمين على الجامعة الزيتونية المباركة مشرفين وعملة لتعاونهم.

ثم كل الشكر والتقدير لأساتذة الجامعة وشيوخها الذين يسخّرون جهودهم ووقتهم لبثّ العلوم الإسلامية النقيّة، وتشجيعهم المستمر للطلبة الباحثين وأخصّ بالذكر الشيخ الدكتور عبد الجليل سالم الأستاذ المشرف على هذا البحث الذي خصّنا بالكثير من وقته وتوجيهاته وقد استفدنا من علمه الغزير منهجيا ومعرفيا فنسأل الله عزّ وجلّ أن يجازيه عنّا كل الخير، وأن يجعل هذا العمل في صحائفه إنّه وليّ ذلك والقادر عليه.

القصرين في 28 رجب الخير 1437هـ

الموافق 05 ماي 2016م

لطيف زرقي

فصل تمهيدي

شخصية الشّيخ الأحسن البعقيلي

ضمن إطارها العام

3/1- الوضع التّاريخي العام للبلاد الإسلاميّة.

3/2- انعكاس الوضع العام على الحراك العقدي.

3/3- ترجمة الشيّخ الأحسن البعقيلي.

3\1- الوضع التّاريخي العام للبلاد الإسلاميّة:

يمكن أن نحدّد الفترة التي نحتاج إلى معرفة أوضاعها العامّة من خلال المجال الزّمني الذي عاش خلاله الشيخ البعقيلي(1300هـ-1368هـ=1882م-1948م)، وهذا يعني تقديم وضع الأمّة الإسلاميّة على امتداد قرن من الزّمن أي النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين. ولا نستطيع بحال أن نخوض في التفاصيل الدّقيقة لوضع الأمّة خلال هذه الحقبة الزمنيّة الهامّة في حدّ ذاتها، والهامّة جدّا في واقعنا الحاضر، ولكنّنا نحتاج أن نضع سطرا مكثّفا تحت الأحداث الرّئيسيّة أو الأوضاع المتميّزة التي تفاعل معها الشيخ الأحسن البعقيلي مباشرة أوبشكل ضمنيّ في إطار مجموع التفّاعلات الإسلاميّة.

في البداية نقول إنّ العالم الإسلامي بشكل عامّ والعالم العربي بشكل خاصّ كان مطمحا ومطمعا للدول الغربيّة منذ قرون، وكانت هذه الدّول من جهة أولى تتنافس في ما بينها على هذا المطمع، ومن جهة أخرى فجميعها ينافس الدولة العثمانيّة التي أصبحت خلافة إسلاميّة ممتدّة شرقا وغربا. وظلّ هذا التنازع مستمرّا حتّى صارت الخلافة العثمانيّة هشّة ضعيفة فقام الغربيون بتقسيم العالم الإسلامي إلى مناطق نفوذ[1]، فنجد بريطانيا تجتهد للظّفر بالخليج العربي وشبه القارّة الهنديّة بما فيها من تواجد إسلامي، ويستمر النزاع البريطاني العثماني حتّى ينتهي الأمر بسقوط الخلافة العثمانيّة نهائيا سنة 1924م[2]، في حين كانت فرنسا تسعى إلى الهيمنة على المناطق الهامّة في

---

[1]- وقع التعرّض لهذه المسألة بتفاصيلها وجزئياتها بمنظور غربي ضمن التاريخ العام للحضارات انظر: تاريخ الحضارات العام: إشراف موريس كروزيه، القرن التاسع عشر تأليف ربير شنير، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م.داغر، عويدات للنّشر والطباعة، ط3، بيروت لبنان 2003. 6/413-457.

[2]- انظر تفاصيل النزاع العثماني البريطاني : جمال زكريّا قاسم وآخرون- الولايات العربيّة ومصادر وثائقها في العهد العثماني، النّزاع البريطاني العثماني في الخليج العربي قبل نشوب الحرب العالميّة الأولى، جمع وتقديم عبد الجليل التميمي، منشورات مركز البحوث والدّراسات عن الولايات العربيّة في العهد العثماني، ط1، تونس 1984م، صص 355-372.

انظر أيضا جملة من الوثائق التي تبيّن محاولات بريطانيا في التّدخل السّياسي والاقتصادي في المغرب العربي خلال القرنين التّاسع عشر والعشرين - أعمال المؤتمر العالمي الأوّل حول : بريطانيا والمغرب

القارّة الإفريقيّة. وتعبّر الرّحلات الاستكشافيّة الّتي كانت توفدها فرنسا إلى مختلف الأقاليم الإفريقيّة بوضوح عن هذه الرغبة في الهيمنة على هذا الجزء من العالم اقتصاديّا وفكريّا[1]. ثمّ كان التدخّل العسكري المباشر مع بونابرت (ت1821م)[2] الذي دخل مصر بجيشه عام 1798م محمّلا بكلّ مظاهر الحداثة الغربيّة من آلات ومعدّات عسكريّة ومدنيّة[3]، فكانت هذه الحملة الفرنسيّة صدمة حضارة بالنّسبة إلى المسلمين جعلتهم يدركون مدى التخلّف العلمي والتّقني الذي هم عليه.

لقد أصبح العالم الإسلامي مستعمرات غربيّة يتمّ استنزاف مقدّراتها البشريّة والطبيعيّة لصالح الغرب، ولضمان استمرار هذا الاستثمار وسلاسته، عمل الغرب على تغريب هذه المجتمعات وتنصيرها وفصلها عن هويتها الإسلاميّة ومرجعياتها المحليّة. ولأنّ شيخنا موضوع الدّرس مغربيّ الأصل فإنّنا نسوق المثال التّالي المتعلّق بالمغرب الأقصى كنموذج قطري عن هذه السّياسة الغربيّة، عندما أصبح الغزو الغربي يهدف مباشرة إلى محاربة الثقافة العربية الإسلامية.

العربي- حالة الأبحاث والعلاقات الثّقافيّة، إشراف عبد الجليل التميمي، مؤسّسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان تونس 2002م، صص 19-56.

[1]- من أمثلة ذلك بعثة الطبيب الفرنسي جان أندريه بيسونال إلى شمال إفريقيا سنة 1724م فجاب البلاد التونسية من 28 جانفي 1724م إلى 10 جانفي 1725م والجزائر 11 جانفي 1725م إلى 1 أكتوبر 1725م، فكان يرسل إلى باريس وصفا دقيق وضافيا عن التاريخ الطبيعي وخصائص المجتمع: وكانت هذه الرحلة برعاية ملكيّة خاصّة ويشرف عليها من باريس أحد القساوسة . بيسونال (جون أندريه)- الرحلة إلى تونس 1724م: ترجمة وتحقيق محمد العربي السنوسي، مركز النّشر الجامعي، تونس 2004م، صص 10-12. مقتبس من كلام المحقق.

[2]- نابليون بونابرت (1769م- 1821م) انتسب إلى الجيش والتَحَق بمدرسة عسكريّة، تدرّج في مختلف الرّتب العسكريّة أظهر نبوغا وعبقريّة عسكريّة فتنامت شعبيته إلى حدّ مقلق فقرّرت السلطة التخلّص منه فأرسلته في حملة إلى مصر وقد استمرت هذه الحملة من 1798م إلى 1801 ممن دون بونابرت الّذي غادر مصر بعد سنة واحدة وعاد إلى فرنسا ليقوم بانقلاب على السلطة ويعلن نفسه إمبراطورا لفرنسا (1800م-1815م) ثمّ هزمت فرنسا عن طريق الحلفاء وقع اجتياح باريز ونفي بونابرت وبقي في منفاه حتّى توفي. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة، 2008م،20/329-330

[3]- البدري (محمد بد الستّار)- المواجهة المصريّة الأوربيّة في عهد محمد علي: دار الشّروق، ط1، القاهرة 1422هـ=2001م، صص 42- 66.

البداية كانت مع الإسبان، فقد أُبْرِمت معاهدة صُلح بين المغرب وأسبانيا "سنة (1278هـ=1861م)، التي تنصُّ على عدم المساس بالرعايا الأسبان في المغرب الأقصى، وعدم الاطّلاع على سِجِلاّتهم وأوراقهم"[1]، كما كانت تنصّ أيضا على إعطاء الأسبان المُقيمين في المغرب كامل الحرّية في ممارسة شؤونهم الدينية[2]، فأصبحت المملكة المغربية بموجب هذه المعاهدة "وكأنّها مقاطعة مسيحية، حيث الامتيازات لرواد المسيحية بمقتضى المعاهدة، وحيث تأسيس المراكز التبشيرية وبناء الكنائس وجلب المبشّرين"[3] وهو تغريب مباشر للقطر المغربي.

وقد بلغ الأمر مداه عندما تصدّرت فرنسا لقيادة هذا المشروع "الحضاري" في المغرب[4]. واعتمد الغربيون في مشروعهم هذا على مكوّنات المجتمع المغربي نفسه، حيث إستغلوا الظروف الداخلية التي يعيشها القطر، والتي تعود في اعتقادهم إلى طبيعة السكان المتكونة من العنصر العربي مقابل العنصر البربري الذي يعتمد لهجات محلية، ويشترك جميع البربر بمختلف أقاليمهم في عدم تداول اللغة العربية في حياتهم

---

[1]– الناصري (أحمد بن خالد)– الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى: تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء المغرب، 1956م، 86/9.

[2]– شحاتة– نصوص ووثائق في تاريخ المغرب : ص41.

[3]– الحناشي (بلقاسم)– الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن19: مركز الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان تونس، 1989م، ص47.

[4] – حشدت فرنسا علماء الاجتماع والأجناس وأساتذة التاريخ من أجل التنظير لقومية بربرية داخل المغرب الأقصى. فأرسلت الجواسيس والمستكشفين من أجل تقديم دراسات ميدانية بهدف تنفيذ "المشروع": الجابري (محمد عابد) – تطوّر الوعي القومي في المغرب العربي: سلسلة كتب المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت لبنان 1986م، ص40.

– كما قدّم الأستاذ بلقاسم الحناشي كشفا بأسماء الرواد والجواسيس الفرنسيين في المغرب الأقصى خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فأحصاهم واحدا وعشرين عنصرا مجنّدا بين رهبان وعلماء وضباط جيش. الحناشي– الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى: ص ص96–97.

– ويمكن اعتبار أنّ أهمّ تقرير اعتمدت عليه فرنسا في هذا المجال تلك الدراسة الميدانية التي قدّمها الراهب "شارل دوفوكو"(1858م–1916م) في شكل مذكرات شخصية: CHARLES DE FAUCAULD: Reconnaissance de Maroc :Société de l’edition géographique marilimes et coloniale, Paris, 1939, P 11, 21, 28.

اليومية، زد على ذلك ما كان يلاحظه الفرنسيون من غياب الولاء البربري لمركز السلطة فقد كانت قبائل البربر كثيرا ما تثور على السّلط المركزيّة[1]، اعتراضا منهم على غياب الأمن في بلادهم، وعلى كثرة الضرائب التي أثقلت كواهلهم[2]. وكانت ردود الفعل البربريّة تلك، تأخذ شكل ثورات قَبَلِية، تحمل طابعا ذاتيا انفصاليا[3].

وقد رأى الغربيون في تلك الثّورات تعبيرا عن رفض البربر للحضارة العربية الإسلامية، فاندفعوا تحت القيادة الفرنسية في تطبيق سياسة التفرقة العنصرية القائمة على ثنائية "بربر\عرب"، في محاولة لضمّ القبائل البربرية للحضارة الغربية. ويُعبّر المنشور الذي أصدره المارشال ليوطي (ت 1934م)[4]، أوّل مقيم عام فرنسي، عن هذه

---

[1]– قال الناصري: "لما دخلتْ سنة (1226هـ=1811م) قامت فتنة بين قبائل البربر، وتحالفوا على مَعْصِيَة السلطان وطاعة الشيطان، وعاثوا في الأرض والرعايا": الناصري– الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى: ص115. ولا يقتصر الأمر على السنة المذكورة بل كانت ثوراتهم تتكرّر مع كل سلطان جديد: انظر الناصري– الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى: 28/9، 62، 118.

[2]– برّر محمد عابد الجابري الثورات البربرية المتكرّرة، فأرجع سببها إلى اعتراضهم على غياب الأمن في مناطق السيبة التي يعيشون فيها، وإلى كثرة الضرائب المجحفة: الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي:ص ص52–53.

[3]– شحاتة– نصوص ووثائق في تاريخ المغرب: ص11.

– كالذي حدث في الشمال مع أحمد بن عبد الكريم الخطّابي (ت 1383هـ=1963م)، الذي أعطى لنشاطه السياسي طابعا استقلاليا عن السلطة المركزية، وعن بقية حركات المقاومة الأخرى: شحاتة– نصوص ووثائق في تاريخ المغرب: ص ص206–210.

– ولا يختلف الأمر في الجنوب عنه في الشمال، حيث كان قواد الجنوب يتمتّعون باستقلالية تامّة ويتصرفون كأنّهم سلاطين حقيقيون. نذكر منهم مبارك بن الحسين التوزنيني (1301هـ–1338هـ=1883م–1919م) الذي جمع حوله الناس وأعلن الجهاد، فنجح في طرد الفرنسيين من "تافيلالت". ثمّ نادى بالبيعة لنفسه ونصّب نفسه سلطانا: السوسي (محمد بن مختار)– المعسول: 262/16–314.

[4]– لويس هوبرت جُنْزالف ليوطي(1854م–1934م)، وهو عسكري وسياسي فرنسي، بدأ بروزه عسكريا منذ 1894م في الهند الصينية عندما نجح في إخماد الثورة الوطنية، عُيّن قائد منطقة وهران 1906م، وفي سنة 1912م عُيّن أول مقيم عام بالمغرب الأقصى، إثر معاهدة الحماية الفرنسية على المغرب: عطية الله (أحمد)– القاموس السياسي: دار النهضة العربية، ط4، القاهرة مصر، 1980م، ص ص1358–1359.

السياسة، وقد جاء فيه "يجب علينا بادئ ذي بدءٍ أن نتجنب تعليم العربية لأناس دأبوا على الاستغناء عنها. اللغة العربية تجرّ إلى الإسلام، لأنّ هذه اللغة تُتَعلَّم في القرآن، هذا في حين أنّ مصلحتنا تُحتِّم علينا جعل البربر يتطوّرون خارج إطار الإسلام"[1]، ولا يتحقّق هذا الأمر إلا بالقضاء على مراكز الثقافة العربية التقليدية، المتمثلة أساسا في الكتاتيب والزوايا والمساجد[2]، مع دعم التعليم الغربي داخل المنطقة، والذي يتجسّد في التعليم التبشيري والمدارس التي أحدثتها السلطات الاستعمارية[3]، وهو ما نصّ عليه البرنامج الدراسي الفرنسي في المغرب الأقصى لسنة 1920م. فقد تمّ التنصيص فيه على إقصاء اللغة العربية من جميع المدارس القروية، كما صدرت التعليمات بعدم فتح كتاتيب قرآنية جديدة[4]. وفي سنة 1923م انطلقت عملية نشر المدارس "الفرنسية البربرية"، وهي مدارس فرنسية بربرية محضة، يتلقّى فيها التلاميذ تعليما فرنسيا خالصا[5]. أمّا على الواجهة الدينية، فنشطت الحركة التبشيرية لتنصير البربر مبدئيا. وبذلك يتضافر الجهد التربوي والدّيني لضمّ البربر ماديا ومعنويا إلى الكيان الفرنسي. وقد بلغت هذه السياسة ذروتها سنة 1930م، عندما أصدرت السلطات الفرنسية منشورا قانونيا في هذا الشأن، أصبح يعرف فيما بعد بالظهير البربري[6]، ويتلخّص هذا المنشور في فكرة واحدة، وهي تطبيق العرف المحلي بدل الشريعة الإسلامية في المناطق البربرية، مع توسيع نفوذ المحاكم الفرنسية[7]. وما إن صدر الظهير حتى كانت الحملة

---

[1]– الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي، ص44.

[2]– التميمي (عبد الملك خلف)– الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، المغرب العربي– فلسطين–الخليج دراسة تاريخية مقارنة، مجلة عالم المعرفة، عدد71، نوفمبر1983، ص98.

[3]– الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي: ص ص44–45.

– التميمي– الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي: ص97.

[4]– الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي: ص44.

[5]– الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي: ص48.

[6]– الظهير في الاصطلاح المغربي، هو النص القانوني الذي يصدره الملك ويحمل توقيعه: الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي: ص80.

[7]– نصَّ الظهير في فصله الثاني "أنّ الدعاوى المدنية والتجارية المختصّة بالعقارات والمنقولات تنظر فيها المحاكم العرفية الخاصّة ابتدائيا ونهائيا". وورد في فصله السادس "أنّ المحاكم الفرنساوية التي تحكم في

على جميع المستويات. على الصعيد التربوي تمّ نشر المدارس "الفرنسية البربرية"، وعلى الصعيد الدّيني بدأ تأسيس الكنائس ومراكز التبشير والملاجئ "الخيرية" على طول البلاد وعرضها، فبلغ عدد الكنائس خمسة وأربعين كنيسة وثمانين مركزا تبشيريا، مع تخصيص مبالغ هامّة لفائدة الجمعيات "الخيرية" التبشيرية[1].

ولا يعدّ المغرب الأقصى استثناء في عمليّة التغريب تلك لأنّ جميع المستعمرات الغربيّة تعرّضت لهذا الجهد التغريبي شرقا وغربا بدون استثناء وما توفّر لدينا من تفاصيل ووثائق عن الجهود الفرنسيّة في المغرب يتوفّر نظير لها عن جلّ البلدان الإسلاميّة تقريبا[2].

لقد ولد الشيخ البعقيلي ونشأ في مثل هذه الأوضاع، فلا غرابة إذًا أن نجده يتفاعل مع هذا المناخ إلى أبعد حدّ، حيث كانت عناصر هذه البيئة موجّها ومحفّزا له ولغيره على الانخراط في جهود تجديديّة فكريّا واجتماعيّا.

3\2- انعكاس الوضع العام على الحراك العقدي

وأمام هذه المحاولات التغريبية التي استمرت عقودا متتالية، نشطت النّظم التقليدية المتمثلة في مشائخ الطرق الصوفية وعلماء الجامعات الإسلاميّة كالأزهر والزيتونة والقرويين وزعماء الفكر السلفي في كلّ البلدان الإسلاميّة تقريبا، بهدف مقاومة المدّ التغريبي والتنصيري، كلٌّ حسب رؤيته ومنهجيته، بالإضافة إلى ذلك ظهر نمط ثقافي جديد لم يكن سائدا في العالم الإسلامي نادى أصحابه بتجاوز الدّين والاستعاضة عنه

الأمور الجنائية حسب القواعد الخاصّة لها النظر في الجنايات التي وقع ارتكابها في النواحي البربرية مهما كانت حالة الجاني". الحداد (سالم)- صراع الهوية بين الأنا والآخر، الأطلسية للنشر، دون ذكر البلد، 2000م، ص40.

[1]- الجابري - تطور الوعي القومي في المغرب العربي: ص ص49-50.

[2]- انظر الجهود الفرنسيّة في تغريب المجتمع التونسي ثقافيّا واجتماعيّا : جرفال (كمال)- الجاليات الأوربيّة في ظلّ الاستعمار الفرنسي: دار محمد علي الحامّي بسوسة وكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة سوسة، ط1، الجمهوريّة التّونسيّة 2001م صص 97- 152.

بقيم أخرى قوميّة أو فكريّة[1] معتبرين " تعلّق العرب بماضيهم سببا من أسباب ضعفهم وتخلّفهم "[2] متأثرين في ذلك بالحركات الثقافية الغربية نفسها، مُنادين بإصلاحات سياسية ثقافية[3]، على منوال ما حصل في الغرب[4]، فكانت كلّ الجهود المختلفة تدور حول المحور الأهمّ في كلّ الديّن الإسلامي وهو "علم العقيدة" وهو ما يدفعنا إلى تقديم عرض موجز عن الحراك العقدي الذي شهدته تلك الحقبة الزمنية واستمرّ إلى حدود اللحظة، وذلك لنفهم بعمق طبيعة التجديد العقدي عند الشيخ البعقيلي ونتمكن من فهمه في سياقه التاريخي والحضاري. ونبدأ بمدخل اصطلاحي عن تسمية هذا العلم، "علم العقيدة الإسلامية."

تعريف مصطلح علم العقيدة

إنّ العبارة المركزية في هذه التسمية هي عبارة العقيدة، والعقيدة اسم مشتق من فعل ثلاثي مجرد عقد والعين والقاف والدال أصل واحد صحيح يعني الشدّ وشدّة التّوثيق وعقَد قلبه على كذا أي لا ينزعه عنه وكل فروع هذا الأصل تحمل بعض هذا المعنى[5]. ولا يبعد المعنى الشرعي لمصطلح العقيدة عن معناها اللغوي إذ أنّ العقيدة

---

[1]– انظر نشأة الفكر القومي العربي وتأثره بالغرب. التيمومي (الهادي)– الحركة القوميّة العربيّة 1839م–1920م: دار محمد علي الحاميّ، ط1، صفاقس 2002م، صص 46–75.

[2]– التيمومي (الهادي) الحركة القوميّة العربيّة 1839م–1920م: ص42.

[3]– كانت هذه الأفكار تنشر في المغرب الأقصى عن طريق الصّحف التي تعود بالنظر إلى مثقّفين مشارقة بالأساس مثل جريدة "المغرب الأقصى" أسّسها مسيحيون من لبنان سنة 1989م. جريدة "لسان العرب" يشرف عليها فرج الله نمّور، وهو فلسطيني مقيم في طنجة سنة 1907م. جريدة "الفجر" سنة 1908م أسّسها نعمة الله الدحداح من الجالية السورية اللبنانية المقيمة بطنجة: الجابري(محمد عابد)– المغرب المعاصر، مؤسسة يَنْشَرَة للطباعة والنشر، مطابع سَلا المغرب الأقصى، ص ص18–20.

[4]– منذ بداية القرن التّاسع عشر ملادي أصبحت الحضارة الغربيّة معيار التقدّم بالنّسبة للعرب وللمسلمين فكانت مثالا يسعى المثقّفون إلى محاكاته. انظر المطوي (محمد الهادي)– أحمد فارس الشّدياق 1801م–1887م حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربيّة الحديثة: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان 1989م، 583/2–636.

[5]– ابن فارس (أحمد) – معجم مقاييس اللغة: تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دون بلد سنة 1399 هـ 1999م،86/4.

الإسلامية هي جملة الموضوعات الإيمانية التي عقد المسلم قلبه عليها فلا يتعداها إلى التصديق بغيرها. والإيمان والعقيدة بمعنى واحد لأنّ الإيمان بالله هو التصديق الجازم بأركان العقيدة الإسلامية. وعلم العقيدة الإسلامية هو العلم الذي يدرس الإيمانيات في الإسلام. وعلى هذا الاعتبار نجد العديد من العلماء المتقدمين يطلقون اسم العقيدة على هذا النوع من المعارف فنجد الإمام الطحاوي (تـ321هـ=933م)[1] يسمّي كتابه العقيدة الطحاوية، وكذلك الإمام الجويني (تـ 478 هـ=1085م)[2] يطلق اسم العقائد النظامية على كتابه والإمام النسفي (تـ 642 هـ=1244م).[3] أيضا يسمّي كتابه العقائد النسفية،

[1]– نسبة إلى أبي جعفر أحمد بن محمد الطّحاوي (239هـ–321هـ=853م–933م): ولد بقرية طحا بالصعيد المصري. كان حنفي المذهب. من كبار العلماء. انتهت إليه رياسة المذهب الحنفي بمصر. يعدّ من أوعية العلم شارك الإمام مسلم في بعض شيوخه وكذلك شارك أبا داود والترمذي في بعض شيوخه وروي عنه أحاديث كثيرة، ترجم له الكثيرون وذكروا له مصنّفات عديدة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، دار الجيل، ط1، تونس1430هـ=2009م،418/18–422.

[2]– أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (419هـ–478هـ=1028م–1085م): ولد في جوين من نواحي نيسابور، نشأ في بيت علم وورع وكان أبوه عبد الله بن يوسف من العلماء الأجلّة وله تصانيف تفّقه وأخذ العلم عن والده، ثمّ بعد وفاة والده طاف على رؤساء العلم في نيسابور في وقته فأخذ علم الحديث وعلم الأصول وعلم القرآآت ثمّ غادر نيسابور إلى بغداد فأخذ عن علمائها ثمّ رحل إلى الحجاز(444هـ) فكان بين مكّة والمدينة لمدّة أربع سنوات يفتي ويدرّس ويجمع طرق المذهب السنّي لذالك يقال له إمام الحرمين ثمّ عاد إلى نيسابور(448هـ) فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظاميّة فكان الجويني قائما على هذه المدرسة يدرّس ويناظر ويصنّف مدّة ثلاثين سنة وقد كتب هذا الملخّص العقدي وسمّاه العقيدة النظاميّة نسبة للوزير نظام الملك الذّي كان راعيا أوّلا لهذه المدارس العلميّة المسمّاة النظاميات: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 588/5–591.

[3]– عمر بن أحمد بن إسماعيل أبو حفص نجم الدّين النّسفي(461هـ–537هـ=1067م–1142م): حنفي المذهب من بحور العلم ولد بنسف من أصبهان قيل إنّ له مائة مصنّف في مختلف العلوم الشرعيّة لقّب بمفتي الثّقلين الإنس والجنّ. الزركلي– الأعلام: 60/5.

وهو غير النّسفي صاحب مدارك التنزيل المعروف بتفسير النّسفي وهو عبد الله بن أحمد بن محمود النّسفي (تـ 710هـ=1310م) أبو البركات فقيه حنفي من أصبهان عالم له تصانيف ولقّب بالحافظ: الزركلي– الأعلام: 67/4.

وغير هؤلاء كثيرون. ونجد قدرا كبيرا من الوجاهة في إطلاق هذا الاسم على هذه المباحث، وذلك أن مصطلح علم العقيدة مرتبط إلى حد كبير بالمضمون الحقيقي لهذا العلم ويعبر عنه بوضوح أكثر من غيره من التسميات، ولكننا نجد تسميات أخرى تطلق على هذا الفن مثل علم الكلام وعلم أصول الدين وعلم التوحيد ورغم أنّ لكل هذه الأسماء ما يبررها من وجهة نظر مضمونية إلا أنّنا نعتمد في هذا البحث على تسمية علم العقيدة أكثر من بقية التسميات لدلالته المباشرة على محتوى هذا العلم ورغم هذا الاختيار الأوّلي إلا أنّنا قد نستعمل بعض التسميات الأخرى التي تطلق على العلم إذا اقتضى السياق ذلك.

وموضوع علم العقيدة كما أسلفنا متعلق أساسا بالبحث في عناصر عالم الغيب كالصفات والذات والميعاد والجنة والنار، وقد كان علم العقيدة بما يشمله من مواضيع محركا أساسيا لكل تاريخ الأمة الإسلامية تقريبا، ولا يمكن أن نستثني الحقبة الزمنية التي عاصرها الشيخ البعقيلي ذلك أنّ المستعمر قد استهدف العقيدة الإسلامية وجهد في تنصير البلاد الإسلامية وتحييد العقيدة الإسلامية عن مواضع التأثير السياسي والاجتماعي كما كانت العقيدة محل انتقاد واسع من طرف الكثيرين من أبناء الأمة الإسلامية فقد اعتبروا أنّ اشتغال المسلمين بهذه الموضوعات الغيبية كان سبب تأخر الأمة وهوانها على الناس وكانت الدعوات إلى الفكر العلماني والإلحادي تأتي من مشرق الأمة الإسلامية ومغربها، في حين حاول البعض صياغة أفكار جديدة في علم العقيدة تجعله أكثر تأثيرا في الواقع الجديد للأمة.

ويمكن أن نرصد في الفترة التي واكبها الشيخ البعقيلي ثلاث مواقف عقدية كبرى تضم تحتها فروعا كثيرة جميعها تتبنّى الخطاب العقدي الإسلامي وتدافع عنه ولكن كل موقف ينظر إلى العقيدة برؤية مستقلة ويتناولها بمنهج خاص به.

فنجد الأثريين الذين يعتمدون الأثر في تقرير العقائد والذين أصبحت لهم دولة وشوكة بعد انتصار الحركة الوهابية ثم نجد الفكر الإصلاحي الذي تبنّى طرحا عقديا

مختلفا، والموقف الثالث نجده عند الحداثيين الذين أرادوا صياغة العقيدة الإسلامية بالمناهج الغربية.

الحركة الوهابية:

جاءت تسمية هذه الحركة نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب النجدي (1206هـ=1792م)[1] الذي قاد حملة بالتحالف مع آل سعود لتوحيد شبه الجزيرة العربية وكان ابن عبد الوهاب في مقام الشيخ المرشد لهذه الحركة. وقد ارتكزت الحركة الوهابيّة في دعوتها العقدية على فكر ابن تيمية(728هـ=1328م)[2] بشكل مطلق، وكان دعاة هذه الحركة يبسطون تقريراتهم العقدية في شروح لمؤلفاته معبرين بذلك عن تبنيهم لمنهجه ومقولاته. يقول محمد صالح عثيمين(ت1422هـ=2001م)[3] في شرح العقيدة الواسطية: "كيف تقولون إن الله ينزل؟! إذا نزل أين العلو؟! وإذا نزل أين الاستواء على

---

[1]- محمد ابن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي (1115هـ-1206هـ=1703م-1792م): تنقّل في شبه الجزيرة العربيّة كثيرا وزار البصرة وأوذي بها إذاية شديدة ثمّ عاد إلى بلاد نجد وأظهر دعوته سنة 1143هـ=1730م وتواصل مع بعض شيوخ القبائل ولكنّهم لم يرحّبوا بدعوته، حتى تسنّى له أن يجتمع بمحمد بن سعود أمير الدرعيّة فآزره كما آزره ولده عبد العزيز ثم سعود بن عبد العزيز وتحالفوا معه فجيّشوا الجيوش وقاتلوا كلّ من خالفهم حتى دخل في ملكهم شرق الجزيرة كله. الزركلي- الأعلام: 257/6.

[2]- ابن تيميّة تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام الحرّاني الدمشقيّ (661هـ-728هـ=1263م-1328م): من العلماء الذين تميّزوا بالبحث وتقرير المسائل. كان حافظا لا يكتفي بالنّقل والتقليد ملّما بالمنقول والمعقول له انتقادات كثيرة على من تقدّمه من علماء العقيدة والتصّوف. خالف المذاهب الأربعة في الكثير من المسائل وكان على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ولكنّه لم يكن يتقيّد بكلّ ما جاء في المذهب. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 1425هـ=2005م،4/783-787.

[3]- محمد بن صالح بن محمد بن سليمان بن عبد الرحمان آل عثيمين (1348هـ-1422هـ=1929م-2001م). ولد في عنيزة إحدى مدن القصيم في المملكة العربية السعودية. ودرس بها ولما فتح المعهد العلمي في الرياض، التحق به مدة عامين ثم عاد إلى عنيزة عام 1374هـ وتابع دراسته انتسابًا في كلية الشريعة، التي أصبحت جزءًا من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، حتى نال الشهادة العالية. له مصنّفات في العقيدة والفقه : وليد بن أحمد الحسين أبو عبد الله الزبيري مقدمة شرح العقيدة الواسطيّة: عثيمين (محمد صالح)- شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية: دار ابن الجوزي، ط6، المملكة العربيّة السعودية 1431هـ، 1/9-15.

العرش؟! إذا نزل فالنزول حركة وانتقال، إذا نزل فالنزول حركة والحركة لا تقوم إلا بحادث"[1] بعد هذا الوابل من الأسئلة ننتظر شرحا مستفيضا للفصل في كل هذه المشكلات المتعلقة بقولهم بنزول الله إلى السماء الدنيا نزولا على وجه الحقيقة كنزول الإنسان من فوق إلى أسفل ولكن الشيخ عثيمين(ت1422هـ= 2001م) يجيب إجابة لا علاقة لها بعلم العقيدة "فنقول هذا جدال بالباطل وليس بالمانع من حقيقة النزول هل أنتم أعلم بما يستحقه الله عز وجل من أصحاب الرسول ﷺ"[2] وهذا يدل على مجرد التمسك بقول ابن تيمية(728هـ=1328م) بمعزل عن الإقناع. ومن مظاهر تعصّب الوهابيين لابن تيمية(728هـ=1328م) أنّهم يقدّمون آراءه العقدية على أنها عقيدة السلف ومن خالف هذه الآراء يصنفونه ضمن أهل الأهواء والبدع، يقول عثيمين "وعلم من كلام المؤلف (ابن تيمية) رحمه الله أنه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم فالأشاعرة مثلا لا يعدّون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب لأنّهم مخالفون لما كان عليه النبي وأصحابه في إجراء صفات الله تعالى على حقيقتها"[3]. وقد أصبح حصر منهج السلف في مقولات ابن تيمية(728هـ=1328م) منهجا في كل كتابات دعاة الحركة الوهابية قديما وحديثا يقول محمد رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) [4] في تقريض مجموع رسائل الوهابية "كان السواد الأعظم من أهل نجد، ولا سيما بدوها، كأكثر أعراب سوريا والعراق والحجاز الذين لم يتديّنوا لهذا العهد كانوا في جاهلية شر من الجاهلية الأولى يؤمنون بالجبت ويعبدون الطاغوت من شجر وحجر وإنسان وحيوان حي أو

---

[1]- عثيمين – شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية: 2/5-6.

[2]- عثيمين- شرح العقيدة الواسطية: 2/15-16.

[3]- عثيمين- شرح العقيدة الواسطية: 1/53.

[4]- محمد رشيد رضا(1282هـ-1354هـ=1865م-1935م) نشأ في الشّام طالبا للعلوم الشرعيّة تدرّج من الكتّاب إلى المدرسة الرّشيديّة فتلقّى إلى جانب العلوم الشرعيّة علم الفلسفة والمنطق والرّياضيات وكان في بداياته مولعا بالفكر الصّوفي منكبّا على دراسة مصنّفات التصوف ويدرّب نفسه بالريّاضات الصّوفيّة حتّى أصبح في قريته من عداد الأولياء، ولكنّه ما لبث أن قلب ظهر المجنّ لكل الفكر الصّوفي عندما بلغته دعوة الأفغاني الإصلاحيّة فذهب إلى مصر ولازم الشيخ محمد عبده ملازمة المريد لشيخه ثمّ قام بتأسيس مجلّة المنار التي كانت وسيلة نشر فكر محمد عبده الإصلاحي. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 1427هـ=2006م، 10/354-357.

ميت ولا يقيمون الصلاة ولا يؤتون الزكاة ويستحلون قتل النفس لمجرد الكسب وأكل أموال الناس بالباطل فسخر الله لهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب(ت1206هـ=1792م) وأولاده وأحفاده فجددوا فيهم الإسلام من عقائد السلف وتفسير كتب الحديث والسنة"[1] والشيخ محمد رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) يقول هذا الكلام ولم يدخل بعد تحت نفوذ الحركة الوهابية سوى منطقة نجد وهو يذكر صراحة أنّ من لم يدخل تحت وصاية هذه الدعوة الوهابية فهو في جاهلية أشدّ من الجاهلية التي بعث فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستنكف أن يشبه من خالف المبادئ التي قامت عليها الحركة الوهابية بعبدة الجبت والطاغوت والأوثان وبأنّ عقيدة السلف تنحصر في مبادئ هذه الحركة النجدية وذلك لاعتقاده الراسخ أنّ هذه الحركة هي امتداد لفكر ابن تيمية (728هـ=1328م)العقدي الذي يمثل بالنسبة إليه الإسلام النقي. وقد عبّر محمد رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) عن هذا الإسلام النقي الذي جاء به ابن تيمية(728هـ=1328م) في أحد تعليقاته على رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده(ت1323هـ=1905م) [2] "فات المؤلف (محمد عبده) أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتّبعو السلف ظهر في القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الإسلام أحمد تقي الدين بن تيمية(728هـ=1328م) الذي لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم العقلية والنقلية وقوة الحجة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها"[3] وبنفس هذه الروح وهذه القناعات التي تحملها كتابات محمد

---

[1]– النجدي(سليمان بن سحمان)– الهدية السنية والتحفة النجدية، مجموعة رسائل شيوخ الحركة الوهابية، طبع على نفقة السلطان عبد العزيز آل سعود إمام مملكة نجد، ط1، مصر 1342هـ. ص100.

[2]– الشيخ محمد عبده (1265هـ–1323هـ=1849م–1905م) من أهمّ رجال النّهضة والإصلاح في العالم الإسلامي خلال الفترة المعاصرة، تعلّم في بدايته بالشكل التقليدي المتعارف عليه في بلده في إقليم البحيرة في مصر ثمّ رحل إلى طنطة ثمّ إلى الأزهر الشّريف حيث تحصّل على شهادة العالِميّة ولكنّه كان شديد التحفّظ على المناهج التعليميّة في تلك الجامعات الشرعيّة، بعد تخرّجه من الأزهر بسنوات قليلة التقى بجمال الدّين الأفغاني فانبهر بشخصيّته وبأفكاره ولازمه ملازمة التلميذ لشيخه وقد صاغا معا كلّ الأفكار الإصلاحيّة التّي قدّمها عبده في ما بعد. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السوريّة، 2005م،12/871–873.

[3]– رشيد رضا تعليق على : عبده (محمد)– رسالة التوحيد: دار النصر للطباعة، القاهرة 2000م، ص22.

رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) يكتب دعاة الوهابية بعدما يقارب مائة عام حيث يستمر شحذ العقول من أجل التمركز حول فكر ابن تيمية(728هـ=1328م) فنجد أحد الباحثين الذين يكتبون خلال العقد الرابع بعد المائة الرابعة عشر 1434هـ يقدم بحوثا في بيان قواعد المنهج السلفي في العقيدة من خلال كتابين أساسيين قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي ومنهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ولكن المتأمل في هذه البحوث يجدها عرضا مطولا للفكر العقدي لابن تيمية فيقول مثلا "موقف ابن تيمية(728هـ=1328م) معبر عن أهل السنة في مسألة الإمامة"[1]، كما يقدم منهج ابن تيمية العقدي المتمثل في الفهم الحرفي للآيات المتشابهة المتعلقة بالصفات الإلهية على أنّه منهج السلف "لا بد أن نفهم في هذا السياق طريقتهم (السلف) في إخضاع العقل للنص لا العكس مخالفين بذلك منهج المتكلمين من معتزلة وأشاعرة والذين قدموا العقل وأولوا النصوص تبعا له مستدلين بما سبق أن استدل به شيخ الإسلام ابن تيمية(728هـ=1328م) من قوله تعالى ﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾[2]، وقوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾[3] "[4].

ورغم هذا التأكيد على فكر ابن تيمية(728هـ=1328م) كمرجعية للحركة الوهابية عبر كل تاريخها إلا أننا نجد الوهابيين قد انحرفوا كثيرا عن أقوال ابن تيمية(728هـ=1328م) قال سليمان بن عبد الوهاب[5] في الرد على جماعة أخيه محمد بن عبد الوهاب(1206تهـ=1792م) في الحكم بالشرك البات على من خالفهم "إن قلتم أخذنا

---

[1]- حلمي (مصطفى)- قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان 1426هـ=2005م، ص94.

[2] - الأحقاف- آية 4.

[3] - النساء- آية 61.

[4]- حلمي- قواعد المنهج السلفي: ص160.

[5]- سليمان بن عبد الوهاب (ت 1210هـ- 1795م) وهو أخ لمحمد بن عبد الوهاب النّجدي كان من العلماء على مذهب الحنابلة، عارض أخاه في أصول دعوته وكتب في ذلك كتبا. الزّركلي- الأعلام: 130/3. وأخباره مع أخيه مشهورة ذكر بعضها في كتاب "السّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة" في ترجمة والده، صص 275-277..

ذلك من كلام بعض أهل العلم كابن تيمية(728هـ=1328م) وابن القيم(751هـ=1350م)[1] لأنهم سمّوا ذلك شركا قلنا هذا حق ونوافقكم على تقليد الشيخين إن هذا شرك ولكنهم لم يقولوا كما قلتم إن هذا شرك أكبر يخرج من الإسلام وتجري على كل بلد هذا فيها أحكام أهل الردة بل من لم يكفرهم عندكم فهو كافر يجري عليه أحكام أهل الردة ولكنهم رحمهم الله ذكروا أن هذا شرك وشددوا فيه ونهوا عنه ولكن ما قالوا كما قلتم ولا عشر معشاره "[2] . ثم يبين لنا سليمان بن عبد الوهاب مخالفة الوهابية لابن تيمية(728هـ=1328م) وسائر علماء المسلمين في قولهم بكفر المتوسل بالرسول صلى الله عليه وسلم والصالحين والنذر لهم وغيره من المسائل التي يقول الوهابية بكفر مرتكبها ودخوله في حكم الردة، وأكّد سليمان أنهم تأوّلوا ذلك على ابن تيمية(728هـ=1328م) ولم يفهموا كلامه[3].

والتقييم للجهد العقدي الذي قامت به الحركة الوهابية يعطينا أنّ الوهابية سعت إلى إعادة علم العقيدة إلى ما كان عليه في صدر الإسلام خلال عهد السلف وذلك بحد السيف[4] ولكن الحقيقة أنّ الوهابية لم تدعُ إلى التمسك بمذهب ابن

---

[1]- ابن القيم هو أبو عبد الله شمس الدّين محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزيّة (691هـ-751هـ=1292م-1350م)، ولد بدمشق ونشأ بها كان والده قيّما على المدرسة الجوزيّة قرب الجامع الأموي، أخذ ابن القيّم عن عدد من شيوخ وقته ولكنّه ارتبط بشيخه ابن تيميّة الّذي لازمه أربعة عشر سنة فتأثّر به وأخذ عنه منهجه : الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة 2006م،15/766-767.

[2]- ابن عبد الوهاب (سليمان)- الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، مع رسائل لآخرين: مكتبة الحقيقة، إسطنبول، تركية 1422هـ=2005م، ص21.

[3]- ابن عبد الوهاب (سليمان)- الصواعق الإلهية: صص 22-82.

[4]- جيّش الوهابيون الجيوش لغزو كل من رفض أن يدخل تحت سلطانهم وأن يعتقد في الدين ما يعتقدونه وحكموا على المخالف بالردّة وجعلوا بلادهم دار حرب فانطلقوا من نجد وجعلوا يتوسعون فقاتلوا أهل مكة مدة طويلة وفي سنة 1217هـ أعدّوا حملة لغزو مكة وحسم الأمر فجمع عبد العزيز مائة ألف من أتباعه وفي الطريق إلى مكّة نزل جيشهم بالطائف فقتلوا أهلها نساء ورجال وأطفالا واستباحوا الأموال. فلمّا وصل أمر الطّائف إلى حاكم مكّة قرّر الخروج منها وتسليمها دون قتال فدخلها الوهابيون في مطلع سنة 1218هـ فقتلوا قاضيها ومعه عشرون من كبار العلماء لرفضهم القول بعقائد الوهابيّة وهكذا فعلوا مع كل مدن الحجاز الذين خالفوهم حتى عم سلطانهم شبه الجزيرة العربية. وكانوا يستتيبون الناس الذين يحتلون بلادهم لأنهم كانوا على الشرك والضلال في زعمهم : انظر:

تيمية(728هـ=1328م) بل سعت إلى تغيير الواقع الذي يعيش فيه العرب بالاعتماد على خطاب وعظي يستند إلى بعض مقولات ابن تيمّة وإلى قوة السيف، وعندما فشلت قوة السيف ظل الجهد الوهابي منحصرا في الوعظ والتبشير[1]. وقد أحدثت الحركة الوهابية حركيّة هامّة في الفكر العقدي منذ انبعاثها وذلك لإثارتها لموضوعات عقدية بالغة الخطورة كالحكم بالكفر والردّة على المخالف لهم أفرادا كانوا أو جماعات، وكذلك تسطيح نظرة المسلم لشخص النبي ﷺ فقد اعتبروا تعظيمه ﷺ والتشفّع به شركا أكبر يخرج من الإسلام حيث يقول ابن عبد الوهاب(1206تهـ=1792م) في رسالته إلى أهل مكة "وواحد يعبد الأوثان حيث يعظّم قبر النبي ويقف عنده كما يقف في الصلاة واضعا يده اليمنى على يده اليسرى ويقول: يا رسول الله أسألك الشفاعة يا رسول الله ادع الله لي في قضاء حاجتي وينادي ويعتقد في ندائه سببا لحصول مراده ويعظّم آثاره ومشاهده ومجالسه وداره حتى اتخذوا الآثار مسجدا وكل ذلك من الأوثان من نبي كان أو ولي من اللاّت والعزّى من مسيح أو العزير فإنّ الصنم في الشرع هو المصور والوثن غير المصور"[2]. وتشبيه قبر الرسول ﷺ وآثاره بالأوثان وباللات والعزى يذهب بهيبة الرسول عند من يعتقده ويحوله إلى شخص بسيط وبذلك تفتقد شخصية النبي فاعليتها الوجدانية في ذات المسلم وإذا أضفنا إلى هذا المعطى مسألة إنكار الشفاعة حيث قال ابن عبد الوهاب(ت1206هـ=1792م) "فواحد يعبد النبي ومتّبعيه حيث يعتقدهم شفعاءه وأولياءه وهذا أقبح أنواع الشرك"[3] ويصبح شخص الرسول فاقدا لمركزيته

– دحلان (أحمد بن زيني)– الفتنة الوهابية مع رسائل للآخرين: مكتبة الحقيقة، إسطنبول تركية 1422هـ، صص9–11.

– دوكورانسي (لويس)– الوهابيون تاريخ ما أهمله التّاريخ: ترجمة مجموعة من الباحثين، دار الريّس للكتب والنشر، د بلد، د ت، صص 84–93.

[1]– حنفي (حسن)– من العقيدة إلى الثورة: دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت لبنان والمركز الثّقافي العربي للطباعة النّشر، الدّار البيضاء المغرب 1988م، 1/ 299.

[2]– البدايوني (شاه فضل رسول)– سيف الجبار مع رسائل لآخرين: مكتبة الحقيقة اسطنبول تركيا 1422هـ، ص91.

[3]– البدايوني– سيف الجبار: ص88.

الأخروية وبذلك يتحوّل شخص الرسول ﷺ في الفكر الوهابي إلى مجرد عنصر من عناصر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية[1].

إنّ هذه المسائل لا زالت تستدر الحبر منذ قال بها دعاتها إلى يوم الناس هذا وذلك أنها قضايا ترتبط أساسا بالهوية لأنّ شخص الرسول جزء من هويته ومن هوية كل مسلم، والتكفير طعن في الانتماء فولد إثبات الدعوى أو إبطالها سجالا فكريا أثرى الفكر العقدي بموضوعات حيوية. وتعدّ هذه الحركة الفكرية من أهمّ العناصر الإيجابية في الدعوى الوهابية، وليس موضوع الرسول ﷺ بأقل حدّة في الحركة الوهابية وفي الفكر الوهابي من الصفات الإلهية ومسائل الصفات الجزئية كإثبات الجوارح له سبحانه وتعالى.

العقيدة في الفكر الإصلاحي

تكتسي مرحلة الفكر الإصلاحي في تجديد علم العقيدة أهمية بالغة في بحثنا هذا ذلك أنّ هذه المرحلة تمثل المجال الزمني الذي عاصره الشيخ الأحسن البعقيلي فيكون إبراز جوانب التجديد العقدي عند المعاصرين والحداثيين معيارا مهمّا لبيان العمل التجديدي الذي قام به الشيخ البعقيلي. وتبدأ بواكير هذه المرحلة مع نشوء الفكر الإصلاحي إثر الصدمة الحضارية التي واجهها المسلمون بعد غزو نابليون لمصر سنة 1798م. وأنتجت هذه الصدمة ثورة نقدية قام بها بعض المثقفين على الفكر الإسلامي التقليدي وحاولوا أن يوفقوا بين المفاهيم الدينية الإسلامية والعلوم الغربية المتقدمة، وأدّى انبهار شق آخر من المثقفين بالحضارة الغربية إلى الدعوة إلى الانصهار في الحضارة الغربية كليا[2]. وباعتبار أنّ العقيدة تمثل جوهر الدين وكنهه

---

[1]– ممّا يؤكد عدم اعتبار هذه الهيبة محاولات الوهابيين دخول المدينة عنوة ويذكر أنّ سعود بن عبد العزيز بعد دخوله مكّة أرسل رسالة إلى المدينة المنوّرة جاء في مستهلّها "من سعود إلى سكّان المدينة كبارا وصغارا سلام إنّي أبتغي أن تكونوا مسلمين حقيقيين آمنوا بالله تسلموا وإلاّ فإنّي سأقاتلكم حتّى الموت" : دوكورانسي (لويس)– الوهابيون تاريخ ما أهمله التّاريخ: ص 92.

[2]– الرفاعي (عبد الجبار) وآخرون– العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1 بيروت 2008م، صص68–69.

ولأنها العنصر الأكثر تحريكا وفعلا في الوجدان كان اهتمام المصلحين ينصب أساسا على الفكر العقدي كوسيلة لإصلاح المجتمع والنهوض به من حالة التخلف[1] في حركة استعادة لمرحلة التأسيس التي لعبت فيها العقيدة الدور الأول والأساسي في قيام الأمة الإسلامية وتفوقها على رموز الحضارة الإنسانية في تلك الحقبة أي الرومان والفرس. ويمكن أن نتحدث عن تجديد علم العقيدة في هذه المرحلة الإصلاحية في مستويين متتاليين أولا عند رموز الإصلاح ثانيا عند الحداثيين. وقد عبّر مالك بن نبي(ت1393هـ= 1973م) [2] أحد رموز الفكر المعاصر على وجود هذين المستويين حيث فسر في تأليفاته الجهد الإصلاحي في العالم الإسلامي فقسمه إلى نوعين سمّى أولهما تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم والآخر تيار التجديد وهو أكثر سطحية ويمثل مطامع طائفة اجتماعية جديدة تخرجت من المدرسة الغربية[3].

ويتحدث الباحثون عن ظهور الوجه التجديدي في علم العقيدة عند الإصلاحيين منذ بداية تشكل الوعي الإصلاحي مع الشبلي النعماني(1332هـ=1914م)[4] وجمال الدين

---

[1]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 1/228-229.

[2]- مالك بن نبي (1323هـ-1393هـ= 1905م-1973م): عالم ومفكّر إصلاحي جزائري تأثّر في شبابه بأفكار عبد الحميد بن باديس. رحل إلى فرنسا ودرس الهندسة تعرّض إلى مضايقات كثيرة بسبب نشاطه في المقاومة كان يتردّد بين الجزائر وفرنسا ثم سافر من فرنسا إلى مصر وهناك بدأت مرحلة جديدة من حياته مارس فيها نشاطاته الفكريّة والإصلاحيّة: الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السوريّة 2008م، 20/455-456.

[3]- ابن نبي (مالك)- وجهة العالم الإسلامي: ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق 1981م ص42.

[4]- شبلي النّعماني، محمد شبلي بن حبيب الله (1274هـ-1332هـ=1857م-1914م) من علماء الإسلام والشخصيات الأدبيّة البارزة في شبه القارّة الهنديّة بدأ حياته العلميّة بتعلّم اللغات الأرديّة والفارسيّة والعربيّة والمعارف الإسلاميّة الأساسيّة في مدينة جيراجبور، ثمّ طاف الهند يتلقّى المعارف الإسلاميّة على أشهر شيوخ وقته وعلمائه فتلقّى علوم اللغة والأدب العربي وعلم الفقه وعلوم الحديث، ثم صار يرتحل خارج الهند فتعدّدت أسفاره داخل الهند وخارجها ثمّ توجّهت همّته إلى النظر في أوضاع المسلمين وما هم عليه من تخلّف فانخرط ضمن العديد من الجهود الإصلاحيّة تتمحور اساسا حول بثّ روح النّهضة من خلال إحياء التراث الإسلامي ونشر المعارف التي كانت مرجع رقي المسلمين وازدهارهم مع الترويج لعلوم العصر فصار بذلك معدودا من رواد الفكر الإصلاحي الإسلامي لا سيما في شبه القارّة الهنديّة : موسوعة أعلام

الأفغاني(ت1315هـ=1897م)[1] وخلفه الشيخ محمد عبده (ت1323هـ=1905م) ومحمد إقبال (ت1357هـ=1938م)[2] وكانت جهود هؤلاء المصلحين تعد حركة تصدّ للهجمات التي قام بها المستشرقون في الحط من المعتقدات الإسلامية والتراث الإسلامي عموما[3] وقد أفرز البحث العقدي عند الإصلاحيين مجموعة من الآراء والمواقف نقدا وتقويما عبرت عنها مجموعة من الكتب والبحوث من أهمها رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (ت1323هـ=1905م) والحصون الحميدية لحسين أفندي الجسر (ت1327هـ=1909م)[4] فإذا

العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 1428هـ=2007م، 205/14-210.

[1]- جمال الدين الأفغاني(1254هـ-1315هـ=1838م-1897م) هو محمد بن صفدر بن علي وينتهي نسبه إلى الإمام الحسين بن علي رضي الله عنهما ولد في أسعد(هكذا في الموسوعة) أباد من أعمال كابل في أفغانستان من أهم رجال الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر. كانت نشأته نشأة علميّة فتلقّى العديد من المعارف وكان كثير الترحال خلال بلدان العالم الإسلامي. وكان كثير الاهتمام بمشاغل النّاس ومهموما بوضع الأمّة وماهي عليه من التخلف فكان يتنقّل داعيا إلى الإصلاح والتغيير والثورة على الرّكون السّائد في الأمّة وكان شديد الحماس في مواجهة المحتلّين في شرق الأمّة وفي غربها: الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة، ط1، 2000م، 923/2-924. وقد ذكر خير الدّين الزّركلي أنّ هناك من يرى أنّ موت الأفغاني كان جريمة قتل حيث قيل إنّه دسّ له السم للتخلّص منه لكثرة تعرّضه لرجال السّياسة. الزركلي- الأعلام: 168/6-169.

[2]- محمد بن نور محمد إقبال(1294هـ-1357هـ=1877م-1938م): ولد في مدينة سيلاكوت في الهند وهي اليوم تابعة لباكستان وكانت أسرة إقبال من أصول هندوسيّة وكان أحد أجداده منذ ثلاثة قرون قد اعتنق الإسلام. تحصّل على الماجستير في الأدب بجامعة البنجاب في لاهور وفي عام 1905م التحق بجامعة كمبردج في بريطانيا ثمّ جامعة ميونيخ بألمانيا ونال منها درجة الدكتوراه في الفلسفة ثمّ عاد إلى الهند ومارس أنشطة كثيرة ووظائف مختلفة ترأس جمعيتي حماية الإسلام ومسلمي كشمير، ثمّ انتخب عضوا في المجلس التشريعي سنة 1926م، وكان لإقبال دور كبير في قيام دولة الباكستان الإسلاميّة وكانت أهمّ أعماله باللغة الأورديّة . الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السوريّة، 2001م،3/5-6.

[3]- حب الله (حيدر) وآخرون- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت 2008م، ص14.

- الرفاعي- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد : ص69.

[4]- حسين بن محمد بن مصطفى الجسر(1261هـ-1327هـ=1845م- 1909م): من طرابلس الشّام عالم بالفقه والأدب رحل إلى مصر فدخل الأزهر الشّريف سنة 1279هـ واستمرّ فيه ثلاثة عشر سنة فلمّا رجع

أخذنا كتاب الحصون الحميدية لمحافظة العقائد المحمدية للشيخ الحسن الجسر(ت1327هـ=1909م) الطرابلسي نجد أنّ هذا الكتاب يعبر عن عقائد أهل السنة كما تتناقلها المختصرات العقدية فنجد في مستهل الكتاب حديثا عن الإيمان بالله استنادا للنصوص الشرعية[1] ثم تناول الإيمان بالرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر والبعث والقدر وما يلحق بها من السمعيات[2] وقد عرض هذه العقائد وفق أحكام العقل الثلاث الواجب والمستحيل والجائز. وتكمن إضافة الشيخ الجسر في توظيفه لمادة جيدة مقتبسة من العلوم المعاصرة كالعلوم الطبيعية والطب وجل العلوم الحديثة الجديدة المنقولة من الغرب والتي تفتح الذهن الإسلامي عليها في بداية القرن التاسع عشر وهاجسه الأول في ذلك ردّ الشبهات التي وجهها المستشرقون ومن لفّ لفهم من أهل الملة فحرص على بيان توافق الإسلام مع هذه العلوم والمعارف وذلك بتأويل عدد من النصوص على ضوء هذه العلوم وهو ما أصبغ هذه المحاولة التجديدية بصفة العقلانية ولكنها تبقى رهينة الظروف التي أنتجتها، فقد كان الجزء الأكبر من الكتاب ردودا على الشبهات إذ خصّص ثلثي الكتاب[3] للرد على بعض الانتقادات الموجهة إلى الشريعة الإسلامية في عصره وهو المقصد الأصلي من الكتاب كما ينبه صاحبه حيث يقول عن الغرض من تصنيفه "رد شبه عن نصوص شرعية تعتمد في الاعتقاد هو التوفيق بينها وبين ما يثبت بالدليل العقلي القاطع بما ينافي المعاني الظاهرة لتلك النصوص"[4] ولعلّ اتّكاء الشيخ الجسر على العلوم العصرية كان السبب الأصلي في تصنيف هذا الشيخ ضمن المجددين لعلم العقيدة[5] والحال أنّه حافظ على علم العقيدة

إلى طرابلس كان رجلها الأوّل أسّس بها جريدة طرابلس، وكانت له مصنفّات من بينها الحصون الحميديّة، الزركلي- الأعلام: 258/2.

[1]- الجسر(حسن أفندي)- الحصون الحميدية لمحافظة العقائد المحمدية: مطبعة التوفيق، مصر 1323هـ، صص 14-52.

[2]- الجسر- الحصون الحميدية: 53-171.

[3]- الجسر- الحصون الحميدية: صص 180-221.

[4]- الجسر- الحصون الحميديّة: ص192.

[5]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 179/1-180.

التّقليديّ من جهتي المنهج والمضمون. أما في توظيفه للعلوم العصرية والبحث لها عن أصول في العلوم الشرعية فيمكن إدراجه في مباحث علوم القرآن وتحديدا ضمن ما أصبح يعرف في القرن العشرين بالإعجاز العلمي في القرآن وإن كان الشيخ الجسر(ت1327هـ=1909م) قد نحا هذا المنحى العلمي العقلاني بقصد دعم اعتقاد المسلم المعاصر في معتقداته الإيمانية ولكنه بقي ناقلا لعلم العقيدة أكثر منه مجددا.

ويتمثّل النموذج الثاني للتّيّار التجديديّ في كتاب "رسالة التوحيد" لرائد الإصلاح الشيخ الأستاذ محمد عبده(ت1323هـ=1905م وقد بدأ الكتاب بعرض تاريخ علم العقيدة وبيان الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور الفرق[1] وقد صاغ هذا العرض بشكل يجعل القارئ يتبنى الأسلوب العقدي للشيخ عبده(ت1323هـ=1905م) فكان هذا العرض التاريخي مقدمات خرج منها الشيخ بالنتيجة التالية "ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول خبط وكثرة خلط؟ شر عظيم وخطب عميم هذا مجمل تاريخ هذا العلم بينتك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين وكيف عبثت به في نهاية الأمر أيدي المفرقين حتى خرجوا به وبعدوا به عن حدّه"[2] فالشيخ ثائر على علوم العقيدة، داع إلى ما كان عليه السلف من أجل تجنب الفرقة وتحقيق الوحدة.

وتحدث الشيخ عبده(ت1323هـ=1905م) مطولا عن البعد الحضاري للإسلام من خلال ما خصصه للحديث عن الرسائل العامة فبين أن رسالة الإسلام إصلاحية تهدف إلى تنمية الفرد من خلال تطوير عقله وتزكية نفسه، وكذلك تنمية المجتمع الإنساني من خلال ما دعت إليه الشريعة الإسلامية من قوانين وقيم والّتي أُمر المسلمون بتطبيقها، وهذا الجزء هو الأهمّ في كتاب "رسالة التوحيد" من حيث الكم والمقصد، فقد أخذ هذا الموضوع مائة وثمانين صفحة أي ما يقارب ثلثي الكتاب في مقابل ستين صفحة كتبها الشيخ عن علم العقيدة بالأسلوب التقريري التقليدي نفسه وهو ما يفسر المقصد الحقيقي من كل الكتاب، فصاحبه عَلَمٌ من أعلام الفكر الإصلاحي المعاصر

[1]– عبده (محمد)– رسالة التوحيد: صص 11–22.

[2]– عبده(محمد) – رسالة التوحيد: صص 11–22.

فهو مشدود إلى تطبيقات الإسلام في الواقع وتحقيق مقاصده الإنسانية، وأما الجانب العقدي النظري فقد كان ثانويا في تلك المرحلة حسب العرض الكمي لمباحث الكتاب وهو ما يفسر إنكاره لكرامات الأولياء ورده أدلّة القائلين بجوازها[1] لأنّ القول بالكرامات يتنافى مع روح الواقعية التي تنادي بها مدرسة الفكر الإصلاحي فالمهم بالنسبة إليه في تلك الفترة كان التركيز على دور الوحي في المجتمع وفي التاريخ فكان يرى تقديم الجانب الإصلاحي في الوحي على الجانب العقدي تناغما مع مقتضيات المرحلة. وهذه الروح الواقعية جعلت الباحث حسن حنفي يعتبر "محاولة محمد عبده(ت1323هـ=1905م) في رسالة التوحيد آخر محاولة جادة وشاملة لإعادة بناء علم أصول الدين"[2]، ورغم هذا الإعلاء من قيمة العقيدة في الحراك الإصلاحي إلا أنّ الحركات الإصلاحية أرادت تحويل النظري إلى عملي دون إعادة بناء النظري بما يتوافق مع مقتضيات المرحلة لذلك كان الإصلاح مجرد وعظ وإرشاد حثّا للناس على العمل والتغيير[3] وهو ما يجعل الحداثيين يطرحون العديد من الأسئلة حول نظرة الفكر الإصلاحي لتجديد العقيدة من قبيل "هل يمكن الدعوة إلى العمل دون نظرية في العمل؟ هل يمكن التغيير دون نظرية في التغيير؟ هل يمكن تحقيق التوحيد دون نظرية في التوحيد"[4] حاول الحداثيون الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من خلال طروحات كثيرة عن التجديد في علم العقيدة نعرضها في الفقرات التالية.

التجديد العقدي عند الحداثيين

الحداثيون هم المثقفون الذي ارتكز تكوينهم الثقافي على فلسفات العصر الحديث وعلومه والعامل الثقافي الذي يتميز به الحداثيون يكمن في جملة المناهج الغربية التي غيرت نظرة الإنسان المعاصر للكون والتاريخ والإنسان. وقد أدت هذه المناهج الغربية إلى رسوخ قناعة عند شريحة كبيرة من الحداثيين وهي أنّ التصورات

[1]- عبده (محمد)- رسالة التوحيد: صص 180-182.

[2]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 163/1.

[3]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 222/1.

[4]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 229/1.

الفكرية السابقة للقرن التاسع عشر ليست سوى تراكمات من الأخطاء[1] في حين أنّ قسما آخر من الحداثيين يرفضون هذا التوصيف للتراث الإنساني عموما والإسلامي خصوصا لأنّ "التجديد الفكري في الإسلام ليس نسخا أو تأسيسا لفكر جديد أو مجرد إحياء لفكر قديم بل هو عملية تفاعل للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر أي أنه لا ينطلق من فراغ بل له قواعده ومنهجيته ومرجعيته"[2]، وعلى هذا الأساس يظهر لنا تياران حداثيان يختلفان في تناولهما لموضوع العقيدة الإسلامية من حيث المنهج والموضوع.

التيار الحداثي الغربي

وهم المثقفون الذين تأثروا إلى حدّ كبير بالفلسفات الغربية في مقابل نظرتهم الدونية للتراث الإسلامي ويقوم التجديد العقدي عند هذه الشريحة من الحداثيين على ركيزتين أساسيتين الركيزة الأولى: وهي تجريد كل المباحث العقدية من صبغتها الإيمانية لأنّهم يعتبرون أنّ العلم لا يكون درسا موضوعيا إلا إذا تجرّد من الإيمان باعتباره مؤثرا وجدانيا ينافي الموضوعية وبذلك تكون دراستهم للعقيدة ليست سوى دراسة جزء من التراث لا غير وتعبّر كل أعمالهم الفكرية على هذا التجرّد من روح الإيمان يقول محمد أركون(ت1432هـ=2010م)[3] "لا يمكنني التفكير ضمن السياق وبالاعتماد

---

[1]- خشبة (سامي)- مصطلحات فكرية: مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م صص 110 -114.

[2]- مؤمن (علي)- الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي في إطار دعوات التجديد، مجلة قضايا إسلامية العدد الرابع، إيران،1417هـ=1997م، ص382.

[3]- محمد أركون (1347هـ-1432هـ=19281م-2010م) مفكر جزائري ولد بقرية تاوريرت ميمون في تيزي وزّو (منطقة القبائل) انتقل مع عائلته إلى مدينة عين تيموشنت حيث تابع دراسته هناك. وأكمل بعد ذلك دراسته الثانوية في وهران، ثم التحق بكلية الفلسفة في جامعة الجزائر وأنهي دراسته الجامعية بجامعة "السربون" في باريس، حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب، كما عمل أركون كمدرّس بعدة جامعات في أوروبا وأمريكا والمغرب، واهتم بدراسة وتحليل الفكر الإسلامي. وتعرّض أركون بسبب مواقفه من الإسلام والقرآن، وخصوصًا تلك الداعية إلى قراءة جديدة للقرآن الكريم، إلى انتقادات عنيفة في العالم الإسلامي، وأيضًا من طرف مستشرقين فرنسيين.

على المنطق الديني وضوابطه"[1] ويقول نصر حامد أبو زيد(ت1432هـ=2010م) [2] معبّرا عن رفضه الإيمان في دراسات التراث الإسلامي "إنّ عملية النصب الكبرى التي لا مثيل لها ربما في تاريخ البشرية التي تمت باسم الدين للإسلام لم يكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل"[3] ويقول حسن حنفي رافضا للتكفير داخل النسق الإيماني "لا نسلم هنا بشيء بل لا يأخذ شيء على أنّه حق إن لم يعرض على العقل والواقع وإثبات أنّه كذلك"[4]. الركيزة الثانية: وهي الاعتماد الكلي على الفلسفات الغربية ومناهجها في دراسة العقيدة الإسلامية يقول عبد المجيد الشرفي "ولذلك كان الخطاب الذي سمعه الرسول واشتدّ عليه حين نزل على قلبه حسب التعبير القرآني كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه وهو كلام الله من حيث مصدره وكلام البشر من حيث انتمائه إلى

البشير (مجلّة رقميّة)- http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-139318.htm

[1]- أركون (محمد)- مداخلة أركون تثير جدلا بين الجامعيين، جريدة الصباح التونسية، السبت 29 جوان 2004م، ص6.

[2] - نصر حامد أبو زيد (1362هـ-1432هـ=1943م-2010م): - مفكر مصري ولد في إحدى قرى طنطا ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية؛ لأنّ أسرته لم تكن قادرة على أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م. ثمّ حصل عام 1972 على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976م، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979م بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى له أعمال فكريّة مثيرة للجدل. ومن أبرز أعماله "الاتجاه العقلي في التفسير" و"فلسفة التأويل" و"نقد الخطاب الديني". وأدّى كتابه " مفهوم النّص" وهجومه على القرآن إلى صدور فتاوى من عددٍ كبير من علماء الإسلام بمصر بارتداده، ومطالبتهم بالتفريق بينه وبين زوجته، وهو ما حكمت به لاحقًا محكمة مصرية. وحدثت القضية المعروفة التي انتهت بهجرة نصر إلى هولندا، منذ 1995، واتخاذها منبرًا له للهجوم على الإسلام والمسلمين وأيضًا على القرآن الكريم.

البشير (مجلّة رقميّة)- http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-135782.htm

[3]- أبو زيد (نصر حامد)- نقد التفكير الديني: سيناء للنشر، ط1، مصر 1992م، ص8.

[4]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة 11/1.

لغة بعينها"[1] وهذا الموقف الحداثي من القرآن يعدّ محاكاة تامّة لما قاله كارل بارت (ت 1968م)[2] عن الكتاب المقدّس حيث يرى أنّه "لا يمكن اعتبار الكتاب المقدّس وكلام الله شيئا واحدا فالكتاب المقدّس وكلام عيسى ليس سوى إشارة إلى كلام الله وأنّ المؤلفين للكتاب المقدّس أرادوا بعملهم هذا الإشارة إلى ما تلقوه من مكاشفة"[3] ورغم أنّ كارل بارت يقول هذا الكلام دفاعا عن الكتاب المقدّس فإنّ الحداثيين يسقطون هذا الرأي على القرآن من أجل نزع الصبغة الإلهية عنه وتحويله إلى نص بشري حتى تُطبق عليه مناهج نقد النصوص البشرية وتتجلّى محاكاة الحداثيين المستغربين للفكر الغربي في مجال العقيدة في صورة متكاملة من حيث المنهج والمضمون في مشروع حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة وهو كتاب ضخم يعدّ أكثر من ثلاثة آلاف صفحة قسمت على خمسة أجزاء، وليس من المبالغة أن نقول إنّ هذا المشروع استنساخ لمشروع لودفين فيورباخ(1804م-1872م)[4] الذي أحدث نقلة نوعية في دراسة اللاهوت المسيحي حيث حوّل علم اللاهوت من بحث في ذات الله والمسيح والروح القدس إلى علم يدرس الإنسان[5] ويقول فيورباخ في واحد من استنتاجاته بعد بحث طويل أورده في كتابه

---

[1]- الشرفي (عبد المجيد)- الإسلام بين الرسالة والتاريخ: دار الطلبة، ط1، بيروت 2001م، ص36.

[2]- كارل بارت (1304هـ-1388هـ= 1886م-1968م) سويسري يكتب بالألمانيّة كان شديد المعارضة للنّازية وهو من علماء اللاهوت المسيحي الذّين أصبحوا يمثّلون تيّارات فكريّة خاصّة وقد كان بارت يعتبر أنّ كلّ ما جاء في الكتاب المقدّس وقائع تاريخيّة مرتبطة بالإنسان وأنّها لا تعطينا فكرة عن الله قريبة من حقيقة ما هو عليه وهو يرفض بشدّة مقارنة الله بالإنسان أو تشبيهه به وهو في هذا متأثّر كثيرا بالفكر الإسلامي. حنفي عبد المنعم - موسوعة الفلسفة والفلاسفة: مكتبة مدبولي، ط3، د بلد 1999م،1 /249-250.

[3]- بارت (كارل)- دليل اللاهوت البروتستنتي: نقلا عن علي أكبر سيبوبه- تجديد التفكير الديني عند عبد الكريم سروش، بحث لنيل شهادة الماجستير، إشراف فريد قطاط، المعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة الجمهورية التونسية، 1425 هـ/1426هـ=2004م/2005م، ص 139.

[4]- لودفين أندرياس فيورباخ (1804م-1872م) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني له أفكار حادّة تجاه التديّن صاغها في أعماله الكثيرة تأثر به العديد من فلاسفة الغرب. روني إلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب)، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 1992، 207/2.

[5]- طريف (الخولي يمنى). الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول شيلش: دار قباء للطباعة والنشر القاهرة ص10.

"جوهر المسيحية" "لقد بينا أنّ مضمون الدين وموضوعه ليس شيئا آخر غير الإنسان وبينا أنّ سرّ اللاهوت يكمن في علم الإناسة"[1] وهذه النتيجة التي وصل إليها فيورباخ(1804م-1872م) كان حسن حنفي يسعى جاهدا لتحقيقها في مقاربته التجديديّة لعلم العقيدة الإسلامي من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة" الذي يقول عنه صاحبه "لذلك ارتبط "من العقيدة إلى الثورة" بالعقائد الإصلاحية فهي وحدها التي تركز من بين العقائد في تغيير حياة الناس"[2] وينتقد حنفي علم العقيدة "التقليدي" لأنّنا ضمن هذا العلم التقليدي قد "أثبتنا الله وأضعنا العالم ودافعنا عن الذات الإلهية وأسقطنا من حساباتنا الذات الإنسانية وحرصنا على القمة دون القاعدة"[3]. وتجديد علم العقيدة عند حسن حنفي ومن ورائه كلّ الحداثيين المستغربين يكمن في عكس هذه المعادلة التي قام عليها علم العقيدة التقليدي في نظرهم فعِوض أن يكون موضوع البحث العقدي منحصرا في ذات الله وجودا وصفات وأفعالا يجب أن يكون الإنسان المسلم هو موضوع هذا الفكر فعلم العقيدة يجب أن يبحث في ما أصاب الأمّة من حرمان وتشرذم وتبعثر وذل وهوان[4]. "إنّ البديل الذي أتى به حنفي يتمثل في استبعاد المركزية العامة في الخطاب الإسلامي كالله والكتاب والنبوة والنص والشريعة والعقيدة لصالح مفاهيم كالوعي والتطور والتقدم والتاريخ والثورة والجماهير"[5] وهي البدائل نفسها التي دعا إليها فلاسفة الغرب عند دراستهم للاهوت.

---

[1]- ترجمة شخصيّة للعبارة التالية:

Nous avons prouvé que le contenu et l'objet de la religion ne sont pas autre chose que l'homme, prouvé que le secret de la théologie est dans l'anthropologie : LUDWIG. Feuerbach : essance de christianisme Traduction de l`allemande Joseph Roy librairie internationale Paris 1864 p310 .

[2]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 35/1.

[3]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 190/1.

[4]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 11/1.

[5]- حرب (علي)- نقد النص: المركز الثقافي العربي، بيروت 1992م، ص53.

ويستورد حنفي نفس الاحكام التي حكم بها فيورباخ(1804م-1872م) على اللاهوت التقليدي ليسقطها على علم العقيدة الأشعري، حيث يقول فيورباخ منتقدا اللاهوت التقليدي " فالدين يقسّم الإنسان وطبيعته إلى طبيعتين مختلفتين ويدخل في تضاد مع نفسه ويضع في مقابلة الله ككائن مضاد لطبيعة الإنسان، الله هو المطلق والإنسان هو المحدود، والله الكامل والإنسان ناقص، الله خالد والإنسان فان، الله القوي الإنسان ضعيف "[1] هذه الانتقادات نفسها يوجهها حسن حنفي لفكر الأشعري(ت324هـ=936م)[2] "وهو وقوع في ثنائية متعارضة التي تعطي فيها لطرف كل شيء ويسلب عن الطرف الآخر كل شيء فتصبح الحياة توترا بين قطبين إيجاب مطلق وسلب مطلق ... والسبب إثبات قدرة الله على حساب عجز الإنسان"[3]. وعلى هذا النحو سار جلّ الحداثيين المستغربين في استيراد الأحكام والمقولات الغربية وإسقاطها على التراث الإسلامي. هذا على مستوى المضامين ولا يختلف الأمر إذا تعلّق بالبحث في مناهج تجديد البحث العقدي يقول حنفي عن رأيه في مناهج البحث العقدي "من السذاجة بمكان الاعتقاد بإمكانية اندراج مسائل في سياق معرفي ما دون أن يستلزم ذلك تحويرا في سائر أبعاد ذلك النظام إذ لا شك في أنّها تستلزم تحوّلا وتجددا في سائر أبعاد المعرفة التي تندرج ضمنها تلك المسائل"[4] وذلك يعني أنّ تجديد علم العقيدة في تصور حسن حنفي لا يكون إلا بتغيير موضوعات البحث وهو الجانب المضموني لعلم العقيدة وكذلك بتغيير الأبعاد المعرفية التي تعني تغيير مناهج النظر العقدي وهو ما جعل بعض الباحثين يرون "أنّ حنفي لا يعمل حقيقة على إحياء التراث

---

[1]- نقلا عن:حرب (علي)- نقد النص: ص59.

[2] - أبو الحسن الأشعري - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن اسحاق الأشعري (260هـ324هـ=874م-936م) إمام أهل السنّة والجماعة وإليه تنسب الأشعريّة، كان على مذهب المعتزلة ثمّ رجع عنه ونصر مذهب أهل السنّة بالأدلّة العقليّة، كتب ابن عساكر كتابا في ترجمته وبيان مذهبه. صنّف الأشعري تصانيف كثيرة ضاع أغلبها ومن أهم ما وصلنا من كتبه كتاب "مقالات الإسلاميين واختلافات المصلّين" الموسوعة العربيّة الجمهوريّة السّوريّة 2000م، 2/566-567.

[3]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 1/473-474.

[4]- حنفي (حسن)- مقابلة أجراها مع مجلّة المنطق عدد120 بيروت، ص73.

بقدر ما يعمل على تشويهه وتدميره"[1]. وفي مقابل الحداثيين المستغربين نجد الحداثيين التوفيقيين.

الحداثيون التوفيقيون

وهم الّذين يقرّون بخصوصية الفكر الإسلامي ويعتبرون أنّ التجديد لا يكون مثمرا إلا إذا دخلت هذه الفلسفات والمناهج الحديثة في علاقة جدلية مع التراث الإسلامي فإنّ "الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين"[2] ويختلف التصور الحداثي التوفيقي لتجديد علم العقيدة عنه عند الحداثيين المستغربين من حيث المناهج والمضامين فإذا كان الليبراليون يرفضون التفكير داخل النسق الإيماني ولا يتقيّدون بضوابط الدين أثناء الفعل التجديدي حتى في مجال العقيدة فإنّ التوفيقيين يعتبرون أن التوجّه الإيماني من أوكد الآليات المنهجية حضورا عند ممارسة التجديد في الفكر الإسلامي عموما وفي الفكر العقدي خصوصا لأنّه "بقدر ما تعتمل في صدر المسلم القوة الإيمانية تستعد ملكاته للإنتاج والإبداع"[3].

لقد نشأ هذا التيار الحداثي كردّة فعل على ظاهرة التغريب التي دعا إليها الليبراليون ويرى التوفيقيون أنّ مفهوم الحداثة واحد من المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي والتي تتطلب تقويم اعوجاجها وذلك أنّ "مفهوم الحداثة دخل هو أيضا عليه مفهوم التهويد فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية ... حتى زعموا أنّه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله

[1]– عطية (أحمد عبد الحليم)– الإنسان في الأصولية الجديدة، قراءة في كتاب حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة، مجلّة الوحدة سنة7، عدد77، مارس1991م، ص285.

[2]– عبد الرحمان (طه)– روح الحداثة الإسلامية: المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب 2006م، ص194.

[3]– عبد الرحمان (طه)– روح الحداثة الإسلامية: ص194.

الأوروبي"[1] وهذا الرفض للمفهوم الأوروبي للحداثة يتأتى من اختلاف طبيعة الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية، واختلاف الإسلام شكلا ومضمونا عن اليهودية والنصرانية. فإذا كانت الحداثة في المفهوم الغربي تعني القطع مع الدين أو تغيير مفاهيمه فإنّهاعند التوفيقيين تعني العلاقة الجدليّة بين الدّين والعلوم الحديث. وارتكاز التجديد العقدي على العلاقة الجدلية بين علم العقيدة التقليدي والفلسفات والمناهج الحديثة جعل الحداثيين التوفيقيين يدعون إلى إسقاط جملة من موضوعات علم الكلام التقليدي ذلك "أنّ كثيرا من دراسات علم المعرفة والوجود وكذلك العلوم الإنسانية والطبيعية والأبحاث الرياضية قد تبدلت وتغيرت من أساسها فإنّ بقعة كبيرة من اهتمامات وأدلّة ونقاشات المتكلمين صارت بلا معنى في ظل التحولات العلمية العظيمة وهذا منحى مهمّ من مناحي التجديد الحاصل"[2]. وفي المقابل يستنكر الحداثيون التوفيقيون الدعوة إلى التخلّي عن جميع مباحث علم العقيدة التقليدي لأنّه فقدان للامتداد التاريخي للعلم. كما أنّ علم العقيدة التقليدي قد تناول بعض الموضوعات التي تهمّ الإنسان المعاصر بتحليلات ودراسات معمّقة وموسّعة لا يمكن الاستغناء عنها بهذه البساطة[3] فعلى مستوى الدور الذي ينهض به علم العقيدة فالحداثيون التوفيقيون يرون ضرورة أن يأخذ التجديد في علم العقيدة في اعتباره تحقيق الأهداف الثلاث التالية[4] :

أ- شرح وتبيين المفاهيم الاعتقادية بالصورة المناسبة.

ب- إثبات المفاهيم الاعتقادية والبرهنة عليها.

---

[1]- عبد الرحمان(طه)- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م، ص75.

[2]- حب الله- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: ص12.

[3]- حب الله- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: ص28.

[4]- حب الله- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: ص16.

- عبد الرحمان (طه)- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000م، صص 157-158.

ت-ردّ الإشكالات والشبهات الموجهة إلى الاعتقاد الديني والمذهبي وتقويم النزاعات الفكرية. خاصة بعد التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في المجتمع المسلم.

وهذه النقاط هي الأهداف نفسها التي كان علماء العقيدة يسعون إلى تحقيقها من خلال علم العقيدة التقليدي. وهذا الأمر على الطرف النقيض من التجديد العقدي في مقاربة الحداثيين المستغربين الّذين أرادوا بتجديد علم العقيدة أن يحولوه إلى علم يهتم أساسا بالإنسان المسلم وحياته المعاصرة. ورغم التباين بين التيارين في تصور التجديد العقدي إلا أنّنا نعتقد أنّ انتقاداتهم لعلم العقيدة التقليدي يمكن أن تسجّل على أنّها مواقف ضعف في هذا العلم تحتاج إلى معالجة وإعادة بناء. وسنُبين في أثناء هذه الأطروحة أنّ بالإمكان بناء علم العقيدة ومعالجة مكوناته والاستفادة من ثوابته وثقله على الوجدان الإسلامي دون حاجة إلى الارتماء في دوامات الفلسفات الغربية، وسنبرهن من خلال التجديد البعقيلي للعقيدة أنّ الفكر الإسلامي يمتلك آلية التطور الذاتي في استغناء تام عن عناصر الفكر الغربي وسنقدّم في الجزء التالي من البحث لمحة عن الفكر العقدي الذي ينتمي إليه الشيخ الأحسن البعقيلي.

في مقابل هذه التيارات الإصلاحية الثلاث نجد أنّ هناك تيارا عقديا آخر استمر بالروح نفسها والنّفَس عينه منذ نشأته وهو التيار التقليدي لعلم الكلام أو لعلم العقيدة. ففي مقابل أهل الأثر يقف أهل النظر الذين استدلوا بالأدلة العقلية على القضايا العقدية وأعملوا النظر في متشابه القرآن من أجل استنباط الأدلة اليقينية على أقوالهم العقدية[1] وقد كانت بداية الخوض في أصول العقيدة على هذا النحو العقلي في آخر أيام الصحابة رضي الله عنهم، فكان الخوض في القدر وفي صفات الله وفي أفعال العباد[2]. وقد ظهر بعد ذلك أهل الاعتزال الذين اعتنوا بالعقليات عناية بالغة خاصة بعد

[1]- ابن خلدون- المقدمة: ص377.

[2]- الشهرستاني(محمد بن عبد الكريم) - الملل والنحل: تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، جزئين في مجلد واحد، بيروت لبنان 1433هـ= 2011م، 23/1.

مطالعتهم لكتب فلسفة اليونان[1] فاستنبطوا قواعد عقلية وأساليب حجاجية من أجل إثبات ما يرونه من العقائد وإبطال ما لا يرونه[2]. ثم من بعد ذلك ظهر الفكر السنّي على هذا النحو الحجاجي العقلي، فقد لجأ بعض علماء أهل السنة إلى استعمال هذا الأسلوب العقلي في الحجاج على العقائد من أجل إثبات عقائد أهل السلف في مقابل مخالفيهم ومن أشهر العلماء الذين تصدروا لبيان منهج أهل السنة والجماعة بأسلوب عقلي عبد العزيز المكي الكناني (تـ 240هـ=854م)[3] الذي كتب كتاب الحيدة وهو خلاصة مناظرته مع البشر المريسي(ت218هـ=833م)[4] في حضرة المأمون(ت218هـ=833م)[5] وكذلك نجد الحارث المحاسبي (تـ 243هـ=857م)[6] الذي اعتنى بالعقليات عناية بالغة ثم

---

[1]– الشهرستاني– الملل والنحل: 23/1–24.

[2]– الشهرستاني– الملل والنحل:23/1.

[3]–عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكّي (ت240هـ=854م) من علماء أهل السنّة فقيه ومتكلّم من علماء الحديث أخذ علمه عن كثيرين من أشهرهم سفيان بن عيينة والإمام محمد بن ادريس الشافعي وهو معدود من أصحابه وله عدة تصانيف. كحالة– معجم المؤلّفين: 171/2.

[4]– بشر بن غيّاث بن أبي كريمة العدوي البغدادي المريّسي (138هـ–218هـ=755م–833م) أصله من مصر من قرية بالجنوب يقال لها مَريس وإليها ينسب وقيل لأنّه كان يسكن درب المريس ببغداد فنسب إليه والمريس نوع من الخبز، كان المرّيسي حنفي المذهب أخذ عن القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ولكنّه اشتغل بعلم الكلام وكان مرجئا وإليه تنسب المرّيسيّة من المرجئة قال بخلق القرآن وفي ذلك ونقلت عنه أقوال ممجوجة تناظر كثيرا مع الإمام الشّافعي. ابن خلّكان(شمس الدّين أحمد بن محمد)– وفايات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت لبنان، د ت، 277/1.

[5] – المأمون – عبد الله أبو العبّاس بن هارون الرّشيد (170هـ–218هـ=786م–833م): من خلفاء بني العبّاس ذو علم وعزم ورأي، تعلّم العلم فبرع في الفقه والعربيّة وأيّام النّاس وسيرهم فلمّا كبر اعتنى بالفلسفة اليونانيّة وعلوم الأوائل وبرع فيها، وهو أوّل من امتحن النّاس في القول بخلق القرآن. انظر ترجمته مفصّلة في – السيوطي (جلال الدّين)– تاريخ الخلفاء: دار الجيل، ط3، بيروت1417هـ=1997م. صص 364–392.

[6]– الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله التّميمي (تـ 243هـ=857م) ولد ونشأ في البصرة وعاش وتوفي في بغداد كان من كبار الزّهاد المشهود لهم بعلوّ الكعب في الولاية، وقد ترجم له جلّ من صنّف في طبقات الصّوفيّة مثل السلمي في الطّبقات وأبو نعيم في حلية الأولياء والشعراني في الطبّقات الكبرى وهو إمام في

من بعد هؤلاء يأتي أبو الحسن الأشعري(ت324هـ=936م) الذي قرر مذهب أهل السنّة والجماعة وفق المناهج العقلية ودافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بأسلوب عقلي من أجل نصرة أهل السنة على مخالفيهم من المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية. وقد استمر المذهب الأشعري قائما على هذه المناهج العقلية ووجد إقبالا من كبار علماء الإسلام فحفظوا هذا المنهج العقلي واستحسنوا استعماله إلى حدود وقتنا الحاضر بالأسلوب العقلي نفسه. وإلى هذه المدرسة السُنّية الأشعرية ينتمي الشيخ الأحسن البعقيلي ومن خلالها يفعل الشيخ ويتفاعل، وفيها يتكلم بروح تجديدية.

ولنفهم هذه التّفاعلات نحن مدعوون إلى التّعرف أكثر على هذا الرّجل وعلى أهمّ أطوار حياته ومراحل سيرته.

3\3- ترجمة الشيخ الأحسن البعقيلي:

هو الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي السوسي البيضاوي(1300هـ-1368هـ=1882م-1948م). وكان الشيخ حريصا على ذكر اسمه بهذه الصيغة الصرفيّة على وزن أفعل بتحقيق الهمزة[1] تجنّبا لخطأ شائع يتمثّل في تحويل الهمزة إلى حرف اللام، فيقال لحسن أو لمجد أو لسعد في حين أنّ أصل التسمية هو الأحسن والأمجد والأسعد، وقد أدّى تصحيف اسم الشيخ إلى أخطاء وقع فيها بعض من ترجم له، فقدّموا له ترجمتين لاعتقادهم بأنّ هذه الأسماء المختلفة هي لأشخاص مختلفين كما بينّا ذلك سلفا.

نسبُه:

تنتمي أسرة الشيخ الأحسن البعقيلي إلى النسب الشريف العلوي الفاطمي الحسني، ويفصله عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثلاثة وأربعون جَدًّا وفق التسلسل التالي: الأحسن بن محمد بن محمد بن عمر بن مسعود بن إبراهيم بن عبد الله بن علي بن

المنقول والمعقول، متميّز في علم الكلام والفقة وأصوله وهو أستاذ أكثر البغداديين. الموسوعة العربية، الجمهوريّة العربيّة السّوريّة، 2007م. 17/861-862.

[1]- الصمدي (مصطفى)- تراث الشيخ الأحسن البعقيلي في الفقه والأصول والتصوف: منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة 1434هـ=2013م، صص19-21.

مولود بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الكبير بن عبد الله بن أحمد بن بلقاسم بن موسى بن يوسف بن عمر بن عيسى بن فُضيل بن عبد الله بن إبراهيم الجندوز بن محمد بن أحمد بن حسن بن إسماعيل بن جعفر بن عبد الله بن الحسن المثلث بن الحسن المثنى بن حسن السبط بن علي وفاطمة الزهراء بنت الرسول صلى الله عليه وسلم[1]. أمّا لقبه "البعقيلي" فهو نسبة إلى بعقيلة، وهي قبيلة بربرية من قبائل سوس تقع جهة الجنوب الشرقي لتزنيت، نزل بها جدّه الثالث والثلاثون[2]، وأنجب أولادا، ثم اِلْتَحق بهم غيرهم من الأشراف وكثر عددهم في نواحي سوس فحملوا نسبة القبيلة الّتي يعيشون فيها[3]. ورغم عراقة هذا النسب، فإنّنا لا نرى الشيخ يحتفي به كثيرا ولعلّ ذلك راجع إلى نهي الشارع عن التفاخر بالأنساب، فلم يُقدّمه للقرّاء في كتبه ومصنّفاته، حتى في كتابه "تبيين الأشراف" الذي خصّصه لنسب الأشراف في النواحي المغربية، لم يذكره مفصلا بل اكتفى بذكر الجدّ المشترك لكل القبيلة آنف الذكر، وذيّل كلامه عن نسبه في هذا الموضع[4]. بقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[5]، إشارة منه أنّ الأنساب لا تكون معيارا للتفاضل. وقد اكتفى الشيخ بذكر نسبه لتلامذته ومُريديه، فقيّدوه بمذكّراتهم الخاصّة.

أمّا والده فهو الولي الصالح محمد بن محمد بن عمر(ت1308هـ=1890م)، اشتُهر بالتقوى والنجدة والكرم[6]. وأُمّه السيدة عائشة بنت علي، كانت من الصالحات

---

[1]– نسب الشيخ مفصّلا كما حقّقه عبد السلام أبو عامر نقيب الشرفاء الأدارسة بالمغرب الأقصى تحت رقم113194.

– منقار(سعيد بنيس)– حاشيته على كتاب "بُغية المعلمين والمتعلمين ونصيحة المعلمين" للشيخ البعقيلي: دار النشر الأحمدية، المغرب، دت، ص12.

[2]– الجَدّ المعني هو عبد الله بن إبراهيم الجندوز: البعقيلي (الأحسن)– تبيين الأشراف، المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب، 1939م، ص97.

[3]– البعقيلي– تبيين الأشراف: ص97.

[4]– البعقيلي– تبيين الأشراف: ص ص98–99.

[5]– الحجرات– آية 13.

[6]– منقار– حاشيته على رسالة النصائح بالتخلّي عن الفضائح للشيخ البعقيلي: دار النشر الأحمدية، المغرب، 1996م، ص13.

المتبتلات[1]، وذكر الشيخ أنّها رتّبت على نفسها – زيادة على الفرائض والسنن – ما يزيد عن السبعين ألفا من الصلاة على الرسول ﷺ وعشرة آلاف من لا إله إلا الله كل يوم[2].

مولده ونشأته.

ولد الشيخ الأحسن البعقيلي في مستهل القرن الرابع عشر هجرية (1300هـ=1883م)[3]. بقرية "إكْضي" إحدى قرى "بَعقيلة" . ولمّا بلغ مبلغ العلم –خمس أو ستّ سنوات –[4]، دفع به والده إلى المدرسة القرآنية بإكضي. وفي سنّ الثامنة من عمره توفّي والده، فانقطع عن الدراسة واشتغل برَعيِ الغنم بتكليف من إخوته، واستمرّ على هذه الحال لمدّة ستّ سنوات[5]. وقد تعلّق خلال هذه الفترة بالعبادة وكثرة التسبيح والخلوات والتردّد على مقامات الأولياء رغم حداثة سِنِّه، فقوِي عنده الحسّ الصوفي[6]. وكان يرتاد بعض المدارس ومجالس العلماء لكنّه سرعان ما يغادرها. ولم يذكر أنّه استقرّ عند أحد من المشائخ مدّة تُذكر، فكان يعود إلى سياحته وخلواته فحصل له في

– الفطواكي (محمد أمين)– سَوق القلوب بأحوال الكمال في حضرة الكبير المتعال: مرقون، ص5.

[1]– البعقيلي(الأحسن)– الشرب الصافي من الكرم الكافي على جواهر المعاني: المطبعة العربية بدرب غلف، ط1، الدار البيضاء، 1353هـ، 166/1.

[2]– الفطواكي– سَوْق القلوب: ص6.

[3]– السوسي (محمد مختار)– المعسول: 155/11.

[4]– جرت عادة السوسيين أن يدفعوا أبناءهم إلى الكُتّاب في سنٍّ مبكّرة، تحديدا خمس سنوات وخمسة أشهر وخمسة أيام: السوسي – المعسول: 233/3.

[5]– المستغفر(عبد الله)– الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي فقيها وأصوليا: بحث لنيْل الإجازة في الدراسات الإسلامية، إشراف إدريس الزعري المباركي، جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أغادير المغرب، 1993م–1994م، ص10.

– الفطواكي– سَوْق القلوب: ص8.

– منقار (سعيد بنيس)– الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي مفسّرا: بحث لنيْل الإجازة في الدراسات الإسلامية، إشراف محمد الصالح المسلمي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء المغرب، دت، ص8.

[6]– الفطواكي– سَوْق القلوب: ص ص15–21.

– البعقيلي– الشرب الصافي: 166/1.

هذه المرحلة من حياته ظواهر عجيبة وخوارق للعادة[1]. وسنعود إلى هذا الجانب الخارق في حياة الشيخ لنرصده ونقرأ منه في تناولنا لفكره الصوفي.

واستمرّت حياة الشيخ على هذه الوتيرة الصوفية إلى أن بلغ سنّ الواحدة والعشرين، إذ أحدث قطيعة مع هذا النمط السلوكي عندما دخل الطريقة التجانية وباندراجه في سلك هذه الطريقة تغيّر منهج الشيخ وتغيّرت حياته لتبدأ مرحلة جديدة يتفرّغ فيها للتعليم والتربية والإرشاد، وسندرس هذه النقلة النوعيّة في فصل مستقل ضمن التجديد البعقيلي للتصوّف.

مُتعلمه وأشهر شيوخه:

تبيّن لنا من خلال ما تقدّم أنّنا بإزاء حالة خاصة. فالشيخ الأحسن البعقيلي تميّز بتلك الإرهاصات الوجدانية الباطنية، التي كانت تعتريه منذ صغره. ورغم ذلك فقد كان حريصا على تحصيل المعرفة ممن اشتهر بها. ورأينا أيضا أنه كان لا يطيل المكوث عند شيوخ التعليم، إمّا لعدم ظَفَره بضالّته، أو بسبب ما كان يعتريه من أحوال روحانية، لذلك نجده كثير الترحال من جنوب المغرب إلى شماله، فنتج عن هذا الترحال مروره بمدارس عديدة، والتقاؤه بمشائخ كثيرين. فنُسِب إليه الأخذ عن بعضهم بمجرد اللقاء العابر. كما أنّه ذكر مشايخه ومربيه في الطريقة التجانية ولم يذكر أنّه أخذ عنهم علوما نقلية[2].

وإذا أردنا أن نستقصي حياته الدراسية حسب المراحل الزمنية، نجد أنه عاد إلى التحصيل في سنة (1314هـ=1896م) وعمره أربعة عشر عاما[3]. فانطلق بحفظ

---

[1]– منقار– الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي مفسّرا: ص8.

[2]– البعقيلي (الأحسن)– إراءة عرائس شموس فلك الحقائق العرفانية بأصابع ماهية التربية بالطريقة التجانية: الشركة التونسيّة للنّشر وتنمية فنون الرّسم، تونس 1433هـ=2012م، 1/244–256.

– معلّمة المغرب: 4/1286.

[3]– منقار– الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي مفسرا: ص9.

القرآن بمدرسة "إكضي"، وقد نُسِب إليه الأخذ عن شيخ هذه المدرسة[1] عمر الإكضي (ت1335هـ=1916م)[2]، ولم يُتمّ حفظ القرآن بها. ثم انتقل إلى مدارس أخرى مثل مدرسة "تاسيلا أوزاريف"" أو المدرسة "الإيلغية" بإيلغ عند الأستاذ أبي القاسم التاجرمونتي (ت1364هـ=1944م)[3] في حدود سنة (1317هـ=1899م) ولم يُتمّ بها السنة[4]. ثم انتقل في السنة نفسها إلى المدرسة "البَعبْدلية" "ببوابض" ليأخذ عن السيد مسعود الوفاقي (ت1362هـ=1943م)[5]. ولكن ما لبث أن انتقل في تلك السنة نفسها إلى مدرسة أخرى "بإكْسم" في قرية "تازنتوت" بمدينة "إداوتنان" صحبة أستاذه المذكور سابقا، ليستقرا معًا عند الأستاذ أحمد البزوكي الكسيمي (ت1365هـ=1945م)[6]، فكان الشيخ الأحسن البعقيلي يصلّي بالناس ويخطب في الجُمعات، وينوب أستاذه في التدريس إن غاب عن المدرسة، وبقي على هذه الحال إلى حدود سنة (1321هـ= 1903م) تقريبا[7].

وفي هذه السنة (1321هـ= 1903م) انخرط في الطريقة التجانية[8]. وهنا تبدأ علاقته بشريحة أخرى من العلماء والمشائخ، هم مشائخه في التصوف، فكان أول شيخ

---

[1]– السوسي – المعسول: 159/11.

[2]– عمر الإكضي (ت1335هـ=1916م): أحد شيوخ مدرسة إكضي ببعقيلة كان شديد الحفظ للأسانيد وكان بارعا في علم الفرائض: السوسي – المعسول: 206/17–210.

[3]– أبو القاسم التاجرموتي (ت1284هـ=1867هـ=1364هـ=1944م): كان نحويا مبرّزا حسن الحافظة، وكان مُلمّا بالعلوم العربية: السوسي – المعسول: 157/9.

[4]– السوسي – المعسول: 159/11.

[5]– مسعود بن أحمد الوفاقي (1295هـ–1362هـ=1878م–1943): أحد علماء سوس اشتهر بالتدريس وتخرّج عليه كثير من الطلبة، له إجازات عدّة في مختلف العلوم: السوسي– المعسول: 59/3–76.

[6]– أحمد البزوكي الكسيمي (1277هـ–1365هـ=1860م–1945م)، من كبار علماء سوس أخذ عن أشهر شيوخ وقته، اشتهر بحذقه الفائق للتاريخ والأدب والتراجم: السوسي– المعسول: 255/8.

[7]– الفطواكي – سَوْق القلوب: ص15.

– منقار– الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي مفسرا: ص10.

– وقع ذكر أسماء هؤلاء الشيوخ كأساتذة للشيخ البعقيلي إجمالا دون هذا التفصيل المتقدّم في : معلمة المغرب، 1286/4.

[8]– البعقيلي– الشرب الصافي: 166/1.

له في هذا المجال الأستاذ علي المسفيوي (ت1330هـ=1911م)[1] بمدرسة "إخلج" بضواحي مراكش. وقصده الشيخ الأحسن لأخذ الطريقة لا غير[2]، بخلاف ما ذهب إليه صاحب المعسول[3]. وقد لبث لديه مدّة قصيرة، ثم شدّ الرحال إلى "تزنيت" حيث التقى بشيخه وأستاذه الشيخ الحسين اليفريني (ت1328هـ=1910م)[4] وتمّ هذا اللقاء في سنة (1321هـ=1903م)[5]. وأظهر الشيخ البعقيلي رغبته في التعلّم لأستاذه وشيخه اليفريني فأجابه بقوله: "ما كتبه الله لك قد قرأته"[6]، إشارة منه بأنّه من العلماء ولا يحتاج إلى مواصلة دراسة أو تعلّم، وما يؤكّد هذا المعنى أنّه أجازه إجازة مطلقة في الطريقة التجانية بكل أسرارها، كما أجازه في تدريس القرآن متنا وتفسيرا، وكذلك في علم الحديث الشريف[7]، ثمّ تلقّى منه سنة (1328هـ=1910م) إجازة كتابية مطلقة[8] يتصدّر بموجبها الشيخ الأحسن البعقيلي للتربية والإرشاد. كما تلقّى سنة (1338هـ=1919م) إجازة مطلقة في الطريقة التجانية والعلوم الشرعية من الأستاذ علي الأساكي (ت1364هـ=1944م)[9]، وفي سنة (1350هـ=1931م) تلقّى إجازة في الطريقة التجانية

---

[1]– علي بن أبي جماعة المسفيوي (1270هـ–1330هـ=1853م1911م): مدرّس مشهور في مدرسة "إخلج" بضواحي مراكش، اشتهر بتلقين الطريقة التجانية: السوسي – المعسول: 279/8–290. ولعلّ شهرته بالتدريس هي التي جعلت مختار السوسي ينسب إلى الشيخ البعقيلي أخذ العلوم النقلية عنه.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 167/1، الفطواكي– سَوْق القلوب: ص20.

[3]– السوسي – المعسول: 159/11.

[4]– الحسين بن أحمد بن بلقاسم اليفريني (1248هـ–1328هـ=1832م–1910م): آلت إليه مَشْيخة الطريقة التجانية في زمنه، اشتهر بتمكّنه من العلوم الشرعية فقها وحديثا وتفسيرا. كان من الذين يُشدّ لهم الرحال للإفتاء في النوازل: السوسي – المعسول: 26/4–82.

[5]– منقار– حاشيته على "بُغية المعلمين والمتعلمين": ص17.

[6]– منقار– حاشيته على "بُغية المعلمين والمتعلمين": ص17.

– الفطواكي– سَوْق القلوب: ص21.

[7]– البعقيلي – الإراءة: 243/1–244.

[8]– البعقيلي – الإراءة: 244/1–246.

– السوسي – المعسول: 160/11–161.

[9]– علي بن أحمد الأساكي السوسي (1288هـ–1364هـ=1870م–1944م)، اشتغل بالتدريس والوعظ والإرشاد، كما كان شيخا من مشائخ الطريقة التجانية: السوسي – المعسول: 45/14–50.

وسائر المعارف الإسلامية من الشريف محمود نجل الشيخ أحمد التجاني[1]، كما وكّله كتابيا بتفقّد جميع الزوايا المنتسبة للشيخ أحمد التجاني(1230هـ=1814م) في المغرب الأقصى[2].

بذلك نكون قد أجملنا عرض أشهر من كانت لهم على الشيخ الأحسن البعقيلي يد في العلوم النّقلية أو في الطريقة التجانية[3]. وإذا حاولنا أن نجمع عدد السنين التي قضاها الشيخ الأحسن البعقيلي في التحصيل والتعلّم، فسنجد أنّها لا تتجاوز السبع سنوات في الحالات القصوى. وإذا اعتبرنا ما كان يتخلّلها من انشغال بمستلزمات الحياة، أو ما كان يطرأ على الشيخ من سياحة وخلوة بسبب نهجه الصوفي، نجد أن مدّة التحصيل عنده لا تتجاوز فترات قصيرة متقطعة لا تكفي لتحصيل فنّ واحد من الفنون التي صنّف الشيخ فيها التصانيف. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه لم يكن يطيل ملازمة أساتذته، باستثناء الأستاذ مسعود الوفاقي والأستاذ أحمد البزوكي الكسيمي فقد لازمهما مدّة تقارب ثلاث سنوات، ورأينا أنّ أستاذه الكسيمي كان يقيمه مقامه في التدريس وهو لم يبلغ العشرين. ممّا يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر هذا الزَّخَم المعرفي؟ وهل تكفي تلك الفترات الزمنية القصيرة لجمع تلك المعارف الجَمّة!؟. وممّا يدعم هذه الحيرة أنّي تتبعت كتب الشيخ رغبة في العثور على إشارة أو تنويه ببعض من نسب له

---

[1]– محمود بن محمد البشير بن محمد الحبيب حفيد الشيخ أحمد التجاني، كان شيخ الطريقة التجانية في الجزائر، زار المغرب الأقصى سنة (1350هـ=1931م)، التقى بالشيخ البعقيلي خلال هذه الزيارة: البعقيلي– الإراءة: 243/1.

– البعقيلي– تبيين الأشراف: ص116.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 308/1–311.

[3]– تركت ذكر بعض الأساتذة الذين التقى بهم الشيخ ولم يأخذ عنهم، مثل محفوظ الأدوزي (ت1351هـ=1932م) الذي سلّم له بالتبحّر في العلم منذ اللّقاء الأول: منقار– حاشيته على "بُغية المعلمين والمتعلمين"، ص18. كذلك لم أذكر الأساتذة الذين لم يلازمهم فترة تكفي للتحصيل مثل الأستاذ محمد بن الحسين الشبّي (ت1343هـ=1924م). منقار– الأحسن بن أبي جماعة البعقيلي مفسرا، ص18، وكذاك أحمد المافاماني الذي لم تذكر المصادر أنّه لازمه مدّة تُذكر والأمر نفسه مع الأستاذ علي بن عبد الله الإلغي(ت1343هـ=1924م)، منقار– حاشيته على "بُغية المعلمين والمتعلمين": ص11.

الأخذ عنهم فلم أجده يُثني إلاّ على شيوخه في الطريقة التجانية[1]، وخاصّة شيخه اليفريني(ت1328هـ=1910م) وحتى هذا الأخير فلم نر أنّه لازمه ملازمة تذكر بل بات عنده ليلة وحيدة[2] ثم كانت لقاءاته به عابرة بعد ذلك.

وقد صرّح الشيخ البعقيلي ببساطة المعارف التي تلقّاها من أولئك الأساتذة حيث قال"لم أتعلّم صغيرا وما تعلّمت الكتابة إلا بعد كبر سنّي"[3]. فكيف يفسر الشيخ إذًا هذا التناقض بين عدم التحصيل والتعلّم وبين ما يحمله من معارف وعلوم؟

في البداية نجد أنّ الشيخ الأحسن يُقسّم موارد المعرفة إلى أربعة طرق "طريق السمع وهو الشرع، وطريق حاسّة، وطريق فكر، وهو حركة العقل في المعقولات بتركيب المقدّمتين أو أكثر فتُعصر النتيجة منهما، وطريق الإلهام، وهو مقام رابع"[4]، فإذا كانت الطرق الثلاثة الأولى في مقدور الإنسان أن يكتسبها، فإنّ الشيخ يرى أن الإلهام وهب إلهي غير مكتسب، وقد فسّر ابن خلدون(808هـ=1406م)[5] هذا الإلهام بأنّه "الإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك. فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلّها، لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها"[6]. ويرى الشيخ البعقيلي أن هذا المورد قد وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى﴿وَلاَ يُحِيطُونَ

---

[1]– البعقيلي– الإراءة: 242/1–246.

[2]– السوسي – المعسول: 163/11.

– منقار– حاشيته على "بُغية المعلمين والمتعلمين"، ص11.

[3]– منقار– حاشيته على "رسالة النصائح بالتخلي عن الفضائح": ص14.

[4]– البعقيلي– الشرب الصافي: 41/1.

[5]– عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن خلدون، أبو زيد (732هـ–808هـ=1332هـ–1406م) التّونسي دارا ومنشأ، ارتحل بين أقطار المغرب، مارس السّياسة كثيرا، فكِيد له وأوذي كثيرا. وهو عالم بالتّاريخ والمجتمعات البشريّة، ويُعدّ مؤسّس علم الإجتماع الحديث. الزركلي– الأعلام: 330/3.

[6]– ابن خلدون (عبد الرحمان)– مقدّمة ابن خلدون، تحقيق محمد محمد ثامر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة مصر 1426هـ= 2005م. ص80

بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾[1]، "وما شاء هو العلم الوهبي اللّدني الذي تضمحل عنده الأفكار"[2].

وبعد أن بيّن الشيخ موارد المعرفة، فإنّه يحدّد موقعه منها. فينسب كل معارفه وعلومه إلى المصدر الرابع وهو المورد الوهبي الربّاني فيقول: "نحن أصحاب سيدنا القطب التجاني(1230هـ=1814م) أكرمنا الله بنور الدليل (القرآن)، فنرى في كلّ حرف من حروفه أقاليم القصص والقضايا بين الربّ وعبده، فأشاهد في الحرف الواحد عينيّة العلوم كلّها"[3]. وهذا الإلهام أو الوهب يحصل للنفس البشرية "من غير اكتساب بل بما جعل الله فيها من الجِبِلَّة والفكرة الأولى"[4]، وهو ما يفسّر التناقض الذي عرض لنا في هذا الجانب من حياة الشيخ. فقد اتّضح لنا أنّ المعارف والعلوم التي لهج بها الشيخ لم تكن ثمرة تحصيل أو نقل بل كانت وهبا ربّانيا.

منزلته عند من معاصريه:

رأينا في الفقرة السابقة أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي كان يَحظى بتبجيل أساتذته وشيوخه رغم صغر سِنِّه. فإذا انطلقنا من الجانب الصوفي المُهيمن على حياة الشيخ، نجد أنّ كثرة الإجازات التي تلقّاها من رؤساء الطريقة التجانية تعبّر عن رفعة مرتبته في هذا المجال. وكانت تلك الإجازات تحمل في ثناياها إقرارا بتميّزه وريادته. وتعبّر ديباجة الإجازة التي تلقّاها من شيخه الأستاذ الحسين اليفريني عن ذلك التميّز حيث جاء فيها "ولدنا البركة، العلاّمة، وعلم أعلام السّيادة، قطب دائرة الكمالات، وبدر السعادة التي أحاطت به الفضائل إحاطة الهالات، السيد الأحسن بن أبي جماعة البعقيلي"[5]. وهذا غاية التنويه بعلمه ومنزلته، خاصة أنّ هذه الشهادة تصدر من شيخ عالم صادق ذائع الصيت.

---

[1]– البقرة– آية 255.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 20/1.

[3]– البعقيلي– الشرب الصافي: 37/1.

[4]– ابن خلدون– المقدمة: ص 79.

[5]– البعقيلي– الإراءة: 243/1.

وإذا أردنا أن نبحث عن صدى هذه المنزلة عند شرائح أخرى من الشيوخ والأساتذة، وجدنا أن نبوغ الشيخ البعقيلي كان يبدو واضحا وجليًا لأساتذته الذين اجتمع بهم، فمنهم من عظّمه وأجلّه، ومنهم من نوّبه في التدريس، ومنهم من رآه أحقّ منه بالتدريس، كالأستاذ محفوظ الأدوزي (ت1351هـ=1932م)[1]، الذي زاره الشيخ البعقيلي ليأخذ عنه علم الأصول لشهرته بتدريسه فألقى بين يديه درسا بالمناسبة، فقام الأستاذ الأدوزي ووضع عمامته فوق رأس الشيخ البعقيلي قائلا: "أنت أحقّ منّي بها"[2] اعترافا له بالتفوّق في هذا العلم. وتتأكّد هذه المرتبة الرفيعة التي كان يُحظى بها الشيخ البعقيلي عند معاصريه عندما يقرّ بها رجل مثل الشيخ أبي شعيب الدكالي(ت1356هـ=1937م) [3]. باعتباره شيخ السّلفية في عصره، والذي كان من أشدّ

– السوسي – المعسول: 160/11.

[1]– محفوظ بن عبد الرحمان الأدوزي (ت1351هـ=1932م)، من العلماء المشهورين في نواحي سوس وكانت شهرته راجعة إلى تبحّره في علم الأصول– السوسي – المعسول: 222/5–247.

[2]– الفطواكي– سَوْق القلوب: ص12.

– منقار– حاشيته على"بُغية المعلمين والمتعلمين": ص16.

[3]– أبو شعيب الدكالي (1295هـ–1356هـ=1878م–1937م) بدأ الشيخ شعيب مسيرته العلميّة مبكّرا فحفظ القرآن صغيرا على سبع روايات، كان لرحلته إلى مصر ثمّ إلى مكّة أثر بالغ في تكوينه العلمي والفكري فلمّا عاد إلى المغرب طاف بين مدنها العلميّة يأخذ عن أشياخها ويمكن أن نذكر ثلاث علامات مميّزة لشخصيته العلميّة:

التكوين العلمي الشمولي لغة وأدبا فقها وأصولا وعلوم القراءات والتفسير ولكنّه تميّز في علم الحديث إذ كان يحفظ الكتب الستّ بأسانيدها ويدرّسها لطلبته بظاهر الغيب وهذا مأتاه من الميزة الثّانية وهي قوّة الحافظة حيث وهبه الله سبحانه وتعالى حافظة خارقة خولّت له التّميّز في جلّ المعارف الإسلاميّة وهذه الميزة جعلته يلقى حظوة عند من عاصرهم من سلاطين المغرب فتقلّد خطّة القضاء ثمّ وزارة العدل. أمّا الميزة الثّالثة لشخصيته العلميّة فهي منهجه السّلفي فقد كان أبو شعيب داعية إلى المنهج السلفي الوهابي حيث أعجب بكثير من أفكار محمد بن عبد الوهاب عندما زار الحجاز فكان يدعو لهذه الأفكار الوهابيّة في المغرب وقد نجح في التأثير على عدد من التلاميذ حتى أصبح له مريدون يرون رأيه وينقلون فكره وبذلك اعتبر أبو شعيب الدكالي رائد الفكر السلفي في المغرب الأقصى وإليه ينتسب أبرز زعماء الحركة الوطنيّة مثل الشيخ محمد بن العربي العلوي : موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم،1427هـ=2006م،9/235238.

المناهضين للطريقة التجانية[1]. وهذا الإقرار من أبي شعيب سببه مناظرة جمعته بالشيخ البعقيلي، دارت حول مسائل فقهية وعقائدية عديدة. وكانت فحواه استنتاجا صرّح به الشيخ السلفي للشيخ البعقيلي قائلا: "أنت عالم العلماء والله يا سيدي حسن"[2]. كما أشاد المؤرخون وأصحاب التراجم ممن التقوا بالشيخ البعقيلي أو عاصروه بمنزلته وعلو كعبه في شتّى العلوم[3]، التي كان يتقن كل فنّ منها إتقان من اختصّ به دون غيره[4]. فقال عنه المؤرّخ مختار السوسي في كتابه المعسول "رأيت أنّ الرّجل طموح مقدام لا يهاب أن ينتقل بالسكنى ولا أن يستبدل مكانا بمكان وأنّ له في نفسه همّة فعّالة"[5]، وقال عنه معاصره إدريس بن الماحي الإدريسي (ت 1391هـ=1971م)[6] في كتابه معجم المطبوعات

---

[1]– كان الشيخ أبو شعيب الدكالي قد بذل جهودا لحثّ السلطان عبد الحفيظ على محاربة الطريقة التجانية فأصدر هذا الأخير سنة (1327هـ=1909م) ظهيرا سلطانيا ضدّ التجانيين : شحاتة (إبراهيم حسين)– نصوص ووثائق في تاريخ المغرب: منشأة المعارف، الإسكندريّة، د ت. ص 222.

وقد تضمّن هذا الظهير أمرا بغلق الزوايا التجانية وحبْس عدد كبير من مشائخها ومقدّميها : الفطواكي – سَوْق القلوب: ص 27.

[2]– الفطواكي(محمد أمين)– التربية بالطريقة التجانية: مكتبة الكوثر، المغرب د ت، ص13.

[3]– باستقرار آراء المؤرّخين والمترجمين، نجد أنّ هناك إجماع على علوّ منزلة الشيخ البعقيلي وتبحُّره في العلوم، ونذكر من هؤلاء :

– علي بن حبيب في كتابه "حلية الطُّروس في معرفة رجال سوس" (مخطوط) نقلا عن السوسي – المعسول: 157/11–158.– محمد مختار السوسي في كتابه "المعسول"، 155/11 وما بعدها.

– عبد الله بن عباس الجرّاري في كتابه "التأليف ونهضته بالمغرب"، الجراري (عبد الله)– التأليف ونهضته بالمغرب: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط المغرب، 1985م، ص ص309–310.

[4]– منقار– حاشيته على"بُغية المعلمين والمتعلمين"، ص ص18–19.

[5]– السوسي – المعسول: 163/11.

[6]– إدريس بن الماحي الإدريسي القيطوني (1327هـ – 1391هـ = 1909م–1971م) درس بالقرويين وتحصّل منها على شهادة العالِميّة سنة 1354هـ =1935م انخرط في سلك التّدريس ، وكان له نشاط وطنيّ فسجن وامتحن، اهتم بالبحث في تاريخ المغرب عموما والأنساب خصوصا له تآليف كثيرة. الإدريسي (إدريس بن الماحي القيطوني)– معجم المطبوعات المغربيّة، مطابع سلا، 1988، ص 443. هذه الترجمة من وضع النّاشر.

المغربيّة "كان سيّدا جليلا ذا زهد وسكون بالصّلاح مقرون حسن العلم والرّواية كثير الدّين جمّ الحياء مقدّما في إرشاد الخلق، العظيم المنزلة عند الخاصّة والعامّة"[1]

فإذا كانت منزلة الشيخ عند من عاصره من الشيوخ والعلماء والأدباء على هذا القدر من الرفعة، فهي عند عامة الناس أظهر للعيان، "فقد أحبّوه محبّة خارقة ينتظرون خروجه للصلاة بزاويته ويأتون من كل فجّ. فإذا رأوه تزاحموا عليه وتطارحوا على تقبيل يده المباركة"[2].

لئِن حظي الشيخ البعقيلي بهذه المكانة في بداية حياته بسبب تفوّقه العلمي، وبسبب ما كان يظهر عليه من خصوصية روحانية، فإنّ هذه المكانة قد تدعّمت وازدادت ذيوعا بين الناس بمختلف شرائحهم بسبب ما أسهم به الشيخ البعقيلي في الحياة المغربية بمختلف مجالاتها في تلك الفترة الحسّاسة من تاريخ المغرب والأمّة الإسلاميّة عموما.

وفـــاته:

بعد عمر مليء بالجهاد في سبيل التربية والعلم والتأليف في فنون مختلفة، انتقل الشيخ إلى مثواه الأخير ليلة الجمعة العاشر من شوال سنة (1368هـ=1948م). ولم أجد عناء في ترجيح هذا التاريخ عن غيره، باعتباره محلّ اتّفاقَ جُلّ من ترجم للشيخ[3]. بل

---

[1]– الإدريسي (إدريس بن الماحي القيطوني)– معجم المطبوعات المغربيّة: ص 174.

[2]– ابن حبيب(علي)– حلية الطروس في معرفة رجال سوس: نقلا من السوسي – المعسول: 159/11.

[3]– ورد تحديد وفاة الشيخ بهذا التاريخ في:

– السوسي – المعسول: 155/11،

– حجي (محمد)– موسوعة أعلام المغرب: 3244/9.

– الفطواكي– اليواقيت والجواهر في سند الجهابذة والأكابر: المطابع العامّة لسوس، المغرب، دت، صص 15،25.

– باكو (أحمد)– الشيخ البعقيلي: فصول دراسية في حياته، ط1، مؤسسة النخلة للكتاب، المغرب، 2001م، ص13،14.

– منقار– حاشيته على"بُغية المعلمين والمتعلمين": ص24.

– منقار– الأحسن بن أبي جماعة البعقيلي مفسرا: ص32.

إنّ المؤرخ الوحيد الذي وجدت أنّه يذكر تاريخا آخر لوفاة الشيخ غير الذي ذكرناه، هو المؤرخ عبد الله بن عباس الجراري (ت1404هـ=1983م)[1]، فقد ذكر أنّ الشيخ توفي سنة (1374هـ=1954م). في حين أنّه تُوفّي قبل هذا التاريخ بستّ سنوات، كما أورد الجرّاري في هامش ترجمته للشيخ البعقيلي، وفي سياق حديثه عن وفاته، أنّ فرنسا أقامت له "مأتما عظيما مشيعة جنازته بقوة عسكرية، تتقدّمها طائفة من جنود المدفعية"[2]. وقد ساق الجراري هذه الملاحظة ليُبيّن للقارئ أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي كانت له علاقة وطيدة بالسلطة الفرنسية، وهو طعن صريح في وطنية الشيخ ونزاهته. وإذا أردنا أن نبحث عن سبب تحامل المؤرخ الجراري على الشيخ البعقيلي، نجد أنّ الصراع "السلفي\الصوفي" كان حاضرا في هذه الترجمة، فالجراري كان مخلصا لمبادئ شيخه أبي شعيب الدكالي(ت1356هـ=1937م) وقد كان هذا الأخير موضوعا لمذاكرة جمعت الجراري بالشيخ البعقيلي، قال الجرّاري في وصفه لهذه المذاكرة مع الشيخ البعقيلي"أدركت منه دعوى عريضة جعلته ينال من بعض قادة المعرفة والسلفيّة كشيخنا الحافظ أبي شعيب الدّكالي الشيء الّذي جعلني أقابله بما يتّفق وتصلّبه"[3]، فكانت مذاكرة حادّة تصلّبت فيها المواقف، فحاول كلاهما الانتصار لأفكاره[4]. ولا يخفى على أحد أن إلصاق تهمة التواطئ مع الاستعمار بالشيخ البعقيلي تدعم الفكر السلفي الذي يتبنّاه الجراري.

– المستغفر – البعقيلي فقيها وأصوليا: ص14.

[1]– تتلمذ الجرّاري على مشايخ السلفية في وقته. ومن أشهر شيوخه أبو شعيب الدكالي ومحمد بن العربي العلوي: الجراري (عباس بن عبد الله بن عباس)– حاشيته على"التأليف ونهضته بالمغرب"، الجراري(عبد الله)– التأليف ونهضته بالمغرب: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط المغرب، 1985م، صص4–16.

[2]– الجراري (عبدالله)– التأليف ونهضته بالمغرب: صص309–310.

[3]– الجراري (عبدالله)– التأليف ونهضته بالمغرب: ص309.

[4]– تأثّر عبد الله الجراري بالشيخ أبي شعيب الدكالي، فاعتنق مذهبه وتتلمذ له، وأخذ عنه علوما كثيرة. وقد تلقّى منه إجازة خطّية في كل العلوم وخاصّة رواية البخاري، وورد في هذه الأجازة "استجاز منّي عوض ولدنا الشاب الأنجب الذكي الألمعي الفطن اللقن اللوذعي سيدي عبد الله بن عباس الجراري الرباطي فأجزته إجازة عامة شامله مطلقة": الجراري (عبد الله)– المحدّث الحافظ أبو شعيب الدكالي: مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب، 1979م، صص11–12.

وللبحث عن حقيقة ما ذكره عبد الله الجراري، نجد أنّ التاريخ يُثبت وجود العساكر الفرنسيين في جنازة الشيخ البعقيلي[1]. وهذا أمر يدفعنا للتساؤل: ماذا يفعل هؤلاء في موكب دفن رجل عاش حياته مناهضا لهم ولسياستهم!؟

بعد مقارنة الشهادات والأقوال، وربط الأحداث بعضها ببعض، نرى أنّ وجود هؤلاء العساكر الفرنسيين المسلّحين في موكب دفن الشيخ البعقيلي، يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

أولا: أنّ الشيخ توفّي في فترة ازدهار الحركة الوطنية المطالبة بجلاء الفرنسيين عن المغرب الأقصى، ولا شكّ أنّ جنازة شيخ مناهض للفرنسيين يتمتّع بشعبية واسعة قد تتحوّل إلى عمل وطني يضرّ بمصالح فرنسا، خاصة أنّه حضر لتشييعه خلق كثير من الدار البيضاء ومن كافّة أنحاء المغرب[2]. فكانت السلطة الفرنسية ترى في حضور عساكرها حفظا للأمن وضمانا لعدم تحول جنازة الشيخ إلى أمر آخر.

ثانيا: أنّ السلطة الفرنسية رفضت أن يكون دفن الشيخ في زاويته بالدار البيضاء بدرب غلّف "" على عادة العلماء ومشايخ الطرق، خاصّة أنّ الشيخ البعقيلي كان قد أوصى بذلك[3]، فقال لأصحابه "والّذي أوصي به إخواني الفقراء أن يعملوا بكلّ مستطاع حتّى أدفن قرب الزّاوية وهذا هو طلبي إليكم جميعا، فاطلبوا صاحب الدّرب بتلطّف بأن يأذن لكم بدفني في البيت الّذي أخرج منه إلى الزّاوية ولو بالمال فإن امتنع فادفنوني في المحراب بلا إذنه وهذا رجائي وغايتي"[4]، ولكنّ الأمور لم تَجرِ كما أراد الشيخ فقد حاصرت القوّات الفرنسيّة زاويته وقادت جثمانه في حشد من أهله وتلامذته بقوة عسكرية مسلّحة إلى مقبرة عامة في الدار البيضاء حيث دُفن هناك[5]، وقال "بعضهم

---

[1]– باكو– الشيخ البعقيلي: فصول دراسية في حياته: ص ص15–16.

[2]– المستغفر– البعقيلي فقيها وأصوليا: ص14.

[3]– حساين (الحسين) وآخرون– العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح، مقال الفقيه العلامة الحاج الأحسن البعقيلي ودوره في الإصلاح ومقاومة الاستعمار الغربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، ط1، الدار البيضاء المغرب 2013م، ص251.

[4] حساين (الحسين) وآخرون– العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح، ص257.

[5]– باكو– الشيخ البعقيلي: فصول دراسية في حياته: ص ص14–16.

ممّن كان في التّشييع إنّ رجال الأمن فتحوا التّابوت عند خروجه حتّى يتأكّدوا من وجود الجثمان فيه"[1] ومما يُرجّح هذا الرأي، أنّ أبناءه قاموا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين بتحويل جثمانه إلى مكان رأوْا أنّه أنسب لقبره.

ثالثا: سبب وفاة الشيخ، وهو ما يفسّر حقيقة تواجد المسلّحين الفرنسيين في موكب الدفن. فموته لم يكن موتا طبيعيا، بل كان بفعل فاعل، حيث إن السلطة الفرنسية لم تستطع التخلّص من الشيخ البعقيلي إلا بتصفيته: فاتصلت بأحد الذين كان يتردّد عليهم الشيخ، فتمكّنت منه وجنّدته لصالحها، فدسّ له السُّمّ في الطعام فكان ذلك سبب وفاة الشيخ البعقيلي[2]. وعليه يكون تواجد العساكر المسلّحين ضروريا لضمان السيطرة على الموقف إذا ما تفطّن تلامذته وورثته للأمر.

وبذلك يكون الشيخ الأحسن البعقيلي قد انتقل إلى رحمة الله شهيدا، عن سنّ تُناهز الثمانية والستين عاما. تاركا وراءه مخزونا علميّا هامّا وأثرا بليغا تناقله الباحثون وطلبة العلم رغبة في تعميم النّفع والاننتفاع بمقاربات هذا العالم.

---

[1]– حساين (الحسين) وآخرون– العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: ص251.

[2]– الحاتمي(محمد)– علماء سوس: الحاج الأحسن البعقيلي(1)، جريدة "العَلَم"، المغرب، عدد1963، 5رجب 1424هـ= 2 شتنبر(سبتمبر)2003م، ص8.

الباب الأول :

ملامح الفكر العقدي

عند الشيخ الأحسن البعقيلي

الفصل الأول : مركزية الفكر العقدي في المدونة البعقيلية.

الفصل الثاني: العقيدة البعقيلية في الصّفات والنّبوّات.

الفصل الثالث: مراجعات حول عصمة الأنبياء والملائكة.

الفصل الأول :

مركزية الفكر العقدي في المدونة البعقيلية 3\3.

3\1- أهميّة علم العقيدة في الفكر الإسلامي.

3\2- عرض المدوّنة البعقيليّة.

3\3- المصادر العقديّة في المدوّنة البعقيليّة.

3\1- أهميّة علم العقيدة في الفكر الإسلامي:

تأخذ مادة العقيدة الحيز الأبرز في الفكر الإسلامي عموما وذلك من حيث الكمّ ومن حيث المكانة أيضا، ولا يحتاج بيان هذا الأمر إلى طول استدلال بل يكفي أن نشير إلى أنّ تركيز العقيدة أخذ نصف مدّة الرسالة خلال إقامة الرسول ﷺ في مكة. فقد اهتم الوحي بإبطال الشرك والوثنية والرد على الدهرية ونفاة البعث من العرب وممن اعتقد معتقدهم فكان الوحي ينزل تباعا يردّ على كلّ صنف، فالّذين أنكروا وجود الخالق أنكروا بذلك كلّ العقائد المليّة وأثبتوا الطبع المحيي والدّهر المفني[1] ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [2]. فكان القرآن يقدّم أدلّة كونيّة على استحالة التشكّل الذّاتي للعالم وافتقاره إلى موجد وخالق، وكانت عشرات الآيات التي توجّه الاهتمام إلى النظر في صنع الكون كقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَد اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [3]. ثمّ يردّ القرآن على من أنكر البعث والإعادة وهم الذين أخبر الله تعالى عنهم بقوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [4] فيردّ عليه القرآن بقياس البعث على الخلق الأوّل لأنّهم مُقِرّون به[5] كقوله تعالى ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [6] وأيضا قوله ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [7]. و نزلت كذلك آيات كثيرة في بيان تهافت عبادة الأصنام وحمق القائلين بها كقصّة إبراهيم عليه السّلام مع قومه

---

[1]- الشهرستاني – الملل والنحل: 215/2.

[2]- الجاثية – آية 24.

[3]- الأعراف – آية 184-185.

[4]- يس- آية 78.

[5]- الشهرستاني- الملل والنحل: 215/2.

[6]- يس- آية 79.

[7]- ق- آية 15.

ومحاججته لهم في فساد معتقدهم[1] فقد قال تعالى في الرّد على المشركين ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [2] والعديد من المسائل العقديّة الأخرى كإنكار الرّسالة، وعبادة الجنّ والملائكة، وغيرها من العقائد الفاسدة.

كما كانت العقيدة أبرز مواضيع القرآن المدني عندما احتكّ المسلمون باليهود والنصارى فكان القرآن ينزل لإبطال بدعهم وعقائدهم الكفرية كنسبة البنوة لله تعالى في قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[3] وقولهم بالتّثليث ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [4] وقولهم بالتجسيم والحلول وغيرها من القضايا العقدية التي عالجها الإسلام. وأدلّ دليل على أهمية العقيدة أنّ سورة الإخلاص على قلّة آياتها تعدّ ثلث القرآن لأنها تضمّنت القول الفصل في عقيدة التوحيد. ومن هنا كان كلّ إمام ناصر للدّين يقف منافحا عن العقيدة أولا، وكلّ مجدد يبدأ من العقيدة، فالعقيدة هي التي أوجدت الأمّة الإسلامية واستولدت من صحراء العرب رجالا غيّروا تاريخ الإنسانية. وبسبب العقيدة تفرّق المسلمون فرقا وشيعا متناحرين ومتقاتلين، فكان الطعن في العقيدة يعدّ إصابة في مقتل، فلا يغار المسلم على أمر كغيرته على عقيدته لأنها هويته وسبب بقاءه ووسيلته إلى النجاة في المعاد. أما علاقة مباحث العقيدة بأهم العلوم الإسلامية فهو أمر اقتضته المهمّة الوظيفية لهذه العلوم فعلم التفسير مثلا هو علم يهتم بشرح القرآن وفهمه فهماً يتلاءم مع مقصود الشارع سبحانه وتعالى، ولا يتسنّى للمفسّر ذلك إلا من خلال فهم معنى النبوّة والرسالة وليست العقيدة إلا جزءا من مضامين القرآن فكان علم التفسير يتضمّن في جزء كبير منه علم العقيدة ويؤسّس غاياته ومقاصده فلا تكاد تجد فرقة من الفرق الكلاميّة إلا فيها من فسّر القرآن بالخلفيّة العقديّة لفرقته. والأمر نفسه فيما يتعلق بعلم الحديث إذ سارت

---

[1]- الشعراء- آية 69-78.

- الصّافّات- آية 73- 98.

[2]- الأنبياء- آية 22.

[3]- التوبة- آية 30

[4]- المائدة- آية 73.

نصوص الحديث النبوي على ما سار عليه القرآن في تقرير العقيدة وبيانها، فكانت السنّة متضمّنة لنصوص عقدية محكمة الدلالة وأخرى أنزلت منزلة المتشابه من القرآن. فكان ينبغي على علماء الحديث الإلمام بمسائل العقيدة وبسطها في بيان أحاديث الرسول ﷺ وشرحها، وبذلك يتضمن علم الحديث أيضا في مستوى المضمون والدراسة جزءا كبيرا من مباحث علم العقيدة. وقد افتح الإمام محمد بن إسماعيل البخاري(256هـ=809م)[1] صحيحه بكتاب الإيمان[2] وختمه بكتاب التوحيد وتتخلّله مباحث عقديّة كثيرة مثل كتاب استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم[3]، وكتاب الفتن[4] وفي هذا دلالة بليغة على شدّة ارتباط الحديث بعلم العقيدة. وجعل الإمام مسلم بن الحجّاج(ت261هـ=874م)[5] كتاب الإيمان ثاني كتب صحيحه. ولا يختلف الأمر عند الفقهاء فلا تخلو مصنفاتهم من عروض لمسائل عقدية باعتبار أنّ الفقه تفريع للأصول ويكون الفقيه مصيبا في تفريعاته بقدر إحاطته بالأصول سواء الفقهية أو العقدية، بل إنّ أهمّ الفقهاء كانوا يصدرون مصنفاتهم بمقرّر عقديّ يقوم مقام الأصل لتلك الفروع ولعلّ أشهر من عُرف بذلك الإمام ابن أبي زيد القيرواني(ت 386هـ= 996م)[6] الذي افتتح

---

[1]– شيخ الإسلام وإمام الحفّاظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (194هـ–256هـ=770م–809م) كتب كتاب التّاريخ وله من العمر ثمانية عشر سنة قال عن نفسه أحفظ مائة ألف حديث صحيح وأحفظ مائتي ألف حديث غير صحيح. الذّهبي (شمس الدين محمد بن أحمد)– تذكرة الحفاظ: تحقيق عبد الرّحمان بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الهند 1377هـ= 1958م، 2/ 255–257.

[2]– اتفق علماء الحديث على مراعاة الترتيب الذي وضعه أصحاب مصنّفات الحديث خاصة الكتب الصّحيحة فلا يختلف الترتيب وإن اختلفت الطّبعات ودور النّشر.

[3]– البخاري– (محمد بن إسماعيل)– الصحيح: بيت الأفكار الدوليّة للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السعوديّة،1419هـ=1998م، كتاب استتابة المرتدّين والمعاندين رقم88، صص1320–1333.

[4]– البخاري– الصحيح: كتاب الفتن، 92، صص1349–1361.

[5]– أبو الحسين مسلم بن الحجّاج النيسابوري(204هـ261هـ=819م–874م) إمام الحفّاظ وحجّة الإسلام كان أهل زمانه يقدّمونه في الحفظ. الذهبي – تذكرة الحفّاظ: 2/588–590.

[6]– أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمان القيرواني (310هـ– 386هـ= 922م–996م) كان واسع العلم كثير الحفظ، إمام المذهب المالكي في وقته وإليه يرجع الفضل في قيام المذهب، لخّص قواعده ولمَّ منشره، أخذ العلم عن خلق كثير بلغت شهرته الآفاق في حياته وبعد موته ولمّا توفي دفن في داره للتبرّك بجثمانه. مخلوف– شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة :1/143–144.

الرسالة بمقدمة في العقيدة، وقد أصبحت هذه المقدمة العقدية مادة مستقلة تدرّس بمعزل عن بقية محتوى الرسالة، فقد شرحها العديد من الفقهاء والعقديين قديما وحديثا في مصنّفات مستقلة[1].

3\2- عرض المدوّنة البعقيليّة:

من الطبيعي أن نجد اهتماما بالغا بعلم العقيدة عند عالم اشتغل بجلّ علوم الشريعة الإسلامية، فقد كان الشيخ الأحسن البعقيلي عالما شمولي المعارف[2] فقد كتب في التفسير وفي الحديث وفي الفقه وأصول الفقه بالإضافة إلى كتبه الكثيرة في علم تزكية النفس. وإذا تأمّلنا قائمة مصنّفاته بين مطبوع ومخطوط تظهر لنا جليّا هذه الشموليّة.

التآليف المطبوعة:

أوردتُ عناوين هذه التآليف مرتّبة حسب تاريخ طبعها.

1- إراءة عرائس شموس فلك الحقائق العرفانية بأصابع حق ماهية التربية بالطريقة التجانية:

وهو كتاب في الذوق الصوفي العرفاني حسب رؤية الشيخ البعقيلي لمبادئ الطريقة التجانية، ولكنّه يتضمّن أيضا مباحث عقديّة هامّة كما سنبيّنه وفيه أيضا مباحث فقهيّة وأخرى سلوكيّة. طُبع الكتاب في جزئين على صفحات متوسّطة الحجم

---

[1]- نورد على سبيل الذكر لا الحصر:

- كتاب "تحرير المقالة في شرح الرّسالة" تأليف القاضي أحمد القلشاني (توفي 863هـ=1459م)، تحقيق حبيب بن طاهر و محمد المدنيني، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1429هـ=2008م.

- كتاب "النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة" تأليف محمد بن سلامة الأنصاري التّونسي (توفي 736هـ=1356م)، تحقيق حبيب بن طاهر وميلودي بن جمعة، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1429هـ=2008م.

- كتاب"ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته في الرّسالة والجامع" تأيف حبيب بن طاهر، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1429هـ=2008م.

[2]- من أعظم مزايا الشيخ البعقيلي أنّه كان دائم الاشتغال بقلمه في العلوم الإسلامية فقها وأصولا وتفسيرا وحديثا ولغة وغيرها من الفنون الإسلامية وبذلك يكون قد شذ عن كثير ممن عاصرهم من علماء المغرب العربي: السوسي - المعسول: 170/11.

بالمطبعة العربية سنة (1353هـ=1934م). يضمّ الجزء الأوّل 376 صفحة، وقد أعيدت طباعة هذا الجزء في تونس سنة(1433هـ=2012م) ويضمّ الثاني 276 صفحة. ويُعرف هذا الكتاب عند قرّائه بعنوان مختصر "الإراءة".

2- سَوْق الأسرار إلى حضرة الشاهد الستّار:

وهو أيضا كتاب في التصوف، خصّصه الشيخ لبيان مفهوم العبودية عبر الصور التمثيلية التي تبسّط المفاهيم، طُبِع على صفحات متوسّطة الحجم بالمطبعة العربية سنة(1353هـ=1934م). ويضمّ 135 صفحة. وقد أعيدت طباعته أيضا في تونس سنة (1430هـ=2009م).

3- الشرب الصافي من الكرم الكافي:

وهو شرح لكتاب جواهر المعاني لعَلِي برادة الفاسي(ت 1216هـ=1801م)[1]، ويقع الشرب الصافي على جزءين طُبع على صفحات متوسّطة الحجم بالمطبعة العربية سنة (1353هـ=1934م). وعدد صفحات الجزء الأول 304، ويضمّ الجزء الثاني 194 صفحة.

4- إيضاح الأدلّة بأنوار الأئمّة:

وهو كتاب في علم العقيدة . تحدّث فيه عن عقائد أهل السنّة، وخصّصه للفروق بين الفرق الكلامية خاصة السُنّية منها وبيّن فيه كثيرا من الاختلافات. وهي فروع غير ضارّة في نظره رغم تعدّدها. طُبع الكتاب بالمطبعة العربية سنة (1353هـ=1934م) على صفحات متوسّطة الحجم عددها 115 صفحة.

5- الزُّلال الأصفى واللُباب المحض الأوفى:

وهو كتاب فقه خصّصه الشيخ في فقه العبادات على الراجح من المذهب المالكي، سلك فيه مسلك المختصرات الوجيزة حاذى فيه مختصر الشيخ خليل. طُبع بالمطبعة العربية سنة (1353هـ=1934م)، عدد صفحاته 220 صفحة.

6- رفع الخلاف والغُمّة في ما يُظنُّ فيه اختلاف الأمّة:

---

[1]- علي حرازم بن العربي برادة المغربي الفاسي(ت 1216هـ=1801م) من أشهر أصحاب الشيخ أحمد التّجاني لازمه من سنة 1191هـ إلى حين وفاته وهو جامع كلام الشيخ في كتاب جواهر المعاني. مفتاح (عبد الباقي)- أضواء على الشيخ أحمد التّجاني وأتباعه: دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 2009، صص 131-132.

هذا الكتاب كما يعبّر عنه عنوانه، محاولة من الشيخ لتجاوز الخلافات بين أفراد الأمّة المحمّدية. طُبع الكتاب بالمطبعة العربية سنة (1354هـ=1935م) على صفحات متوسّطة الحجم عددها 280 صفحة، وقد أعيدت طباعة هذا الكتاب أيضا في تونس سنة (1436هـ=2015م).

7- مقاصد الأسرار والخفى وجواهر المرضية والكاملة في نهاية الأخفى:

وهو كتاب تفسير للقرآن الكريم، فسّر فيه الخمسة الأحزاب الأولى من القرآن فقط. يقع في ستة أجزاء تضمّ مجتمعة أكثر من 1700 صفحة متوسطة الحجم. طُبع هذا الكتاب بالمطبعة العربية الأجزاء الأربعة الأولى سنة (1354هـ=1935م)، طُبع الجزءان الآخران في السنة التي تليها.

8- رسالة إلى الولدان من فارس أهل الميدان:

وهي رسالة صغيرة الحجم توجّه بها الشيخ إلى الشباب في عصره، تحدّث فيها عن الزّي والمظهر الذي يجب أن يظهر به الشاب المسلم. طبع بالمطبعة العربية سنة (1354هـ=1935م).

9- تحقيق الحقائق في الكشف عن مقالات أهل الطرائق:

وهو كتاب في علم الكلام خصّصه للحديث عن صفات الله وما ينبغي له من التنزيل، معبّرا عن عقائد أهل السنّة في هذا المبحث. ويقع هذا الكتاب في جزءين، طبع الأول بالمطبعة العربية سنة(1356هـ=1937م) في صفحة متوسطة الحجم، والجزء الثاني مفقود.

10- الإشفاق على مؤلّف الاعتصام :

ردّ فيه على كتاب الاعتصام للشاطبي(ت790هـ=1388م)[1] الذي تحدّث فيه عن البدعة فكان متشدّدا في ذلك. فحاول الشيخ الأحسن البعقيلي أن يتجاوز تشدُّد

[1]- أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشّاطبي الغرناطي الأندلسي (720هـ-790هـ=1320م-1388م) من رجال العلوم الشرعيّة في الأندلس أخذ عن كبار شيوخ الأندلس والوافدين عليها، وأخذ عنه الكثيرون، له تكوين موسوعيّ في مختلف العلوم الإسلاميّة ولأنّه تميّز في أصول الفقه ويعدّ الشاطبي شيخ علم المقاصد وكتابه "الموافقات" عمدة كلّ من تناول هذا الفنّ ممن جاؤوا من بعده، ومن هذا الكتاب بالذّات يستمدّ الشّاطبي مكانته في الفكر الإسلامي، أمّا كتاب "الاعتصام" فقد كان محلّ انتقادات كثيرة لما فيه من

الشاطبي(ت790هـ=1388م) ومن لفّ لفّه بإظهار وجه الصحّة والمستند الشرعي لما سُمّي عندهم بدعة. طُبع بالمطبعة العربية في 60 صفحة سنة (1357هـ=1938م)، وأعيدت طباعته في تونس سنة (1436هـ=2015م).

11- إعلام الجُهّال بحقيقة الحقائق:

بيّن فيه فضل رسول الله ﷺ على بقية الخلق، وبيّن فيه بالدليل النقلي أنّ رسول الله ﷺ هو أصل الموجودات ومعدنها. يقع هذا الكتاب في 37 صفحة، وطُبع بالمطبعة العربية سنة(1358هـ=1939م).

12- تِرْياقٌ لمن فسد قلبه ومزاجه:

ردّ فيه على وزير المعارف المغربية وقتها بسبب طعن هذا الأخير على الطريقة التجانية. يضمّ هذا الكتاب 63 صفحة، وطُبع بالمطبعة العربية سنة (1358هـ=1939م).

13- تبيين الأشراف:

خصّصه لبيان شجرات النسب الشريف بالقطر السوسي وبالمغرب الأقصى عامّة. طُبع بالمطبعة العربية على 122 صفحة متوسطة الحجم سنة (1358هـ=1939م).

14- تحفة الأطفال:

وهي رسالة صغيرة الحجم في النحو واللغة، موجّهة للأطفال، طُبعت بالمطبعة العربية. د. ت.

15- حاشية على شرح السيوطي لألفية ابن مالك:

مصنّف في اللغة والنحو العربي. طُبع بالمطبعة العربية. د. ت.

16- رسالة النصائح بالتخلّي عن الفضائح:

خاطب بها الأمّة في عصره وهي عبارة عن مجموعة من النصائح في ما يتعلّق بالسلوك اليومي لكلّ مسلم. حقّقها وقدّم لها سعيد بنيس منقار. طبعتها دار النشر الأحمدية سنة (1417هـ=1996م) في 54 صفحة صغيرة الحجم.

17- بُغية المعلمين والمتعلمين ونصيحة المعلمين:

التّشدّد المباين تماما لمنهج الشّاطبي في الموافقات. انظر ترجمته في : موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1428هـ=2007م، 14/60-65.

وهي رسالة تضمُّ جملة من النصائح للمعلمين والتلاميذ حول طُرق التدريس والتربية داخل المدارس القرآنية. حقّقها وقدّم لها سعيد بنيس منقار. طبعتها دار النشر الأحمدية في 92 صفحة صغيرة الحجم. د. ت.

18- تبصِرة الأرواح والأسرار إلى العكوف على دوام مشاهدة نور الأنوار:

وهو كتاب في التصوف بيّن فيه تجرُّد العارف بالله ممّا سوى الله، وهو مبحث في الذوق والتربية الصوفية العرفانية. تمّ تأليف هذا الكتاب سنة (1362هـ=1943م)، تحقيق الحاج محمد حليفي، نشر الحاج محمد الكبير أبو عقيل دار قرطبة، ط1، دون بلد 1436هـ= 2015م

التآليف المخطوطة:

تعتبر المخطوطات من الكتب التي يعسُر الإطلاع عليها، خاصّة إذا كان الاحتفاظ بها يتمُّ في مكتبات خاصّة. وهو ما واجهني فعلا في ما يتعلق بمخطوطات الشيخ البعقيلي. فتمكّنت من الإطلاع على بعضها دون البعض الآخر، فاكتفيت بذكر عناوينها فقط.

1- مقاصد النظم النبوي والشفاء بالكلام المصطفوي:

وهو كتاب حديث نبوي شريف، جمع فيه 4133 حديث تقريبا بين صحيح وحسن وضعيف. اقتصر فيه على المتون دون الأسانيد، وقد سلك فيه منهج جلال الدين السيوطي(ت911هـ=1505م)[1] في الجامع الصغير. ألّفه سنة (1364هـ=1944م).

2- إيضاح ما يَنْبُو من السند من ألفاظ الحديث المعتمد:

وهو حاشية على الكتاب السابق، بيّن فيه أسانيد الأحاديث التي ذكرها فيه، مبيّنا طرق الرواية المتعدّدة للحديث الواحد، وقد عاد فيه إلى جلّ كتب الحديث والسِّيَر. ألّفه سنة (1364هـ=1944م).

3- إيضاح ما نبَا من أنوار شموس الأصوليين وإفهام ما بناه الفقهاء على أسامِ المصطلحين:

[1]- جلال الدّين السيوطي (849هـ-911هـ=1445م-1505م) هو عبد الرّحمان بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدّين الخضيري السيوطي الإمام الحافظ الحجّة قيل إنّ له ستّ مائة كتاب من مختلف الأحجام في جلّ المعارف الإسلاميّة . الزركلي- الأعلام: 3/301-302.

وهو كتاب في أصول الفقه، متوسط الحجم. لم أتمكّن من تحديد تاريخ تأليفه.

4- إتحاف القرّاء المتحزبين المعانقين تلاوة كتاب الله المجدّدين:

حول حكم قراءة القرآن جماعة وفضائل التلاوة، وقوانين الأداء والروايات. لم أتمكّن من تحديد تاريخ تأليفه.

5- تبيين جوهر حقّ الفرد:

بيّن فيه انتفاء الخلاف بين أفراد الأمّة. لم أتمكّن من تحديد تاريخ تأليفه.

6- إتحاف المسلمين بنفوذ قدرة ربّ العالمين:

وهو رسالة صغيرة الحجم، بيّن فيها شروط صيام رمضان وحكم اختلاف مطالع هلال رمضان. لم أتمكّن من تحديد تاريخ تأليفه.

7- رسالة لجميع الأمّة:

وهو كتاب متوسط الحجم، أنكر فيه خروج النساء سافرات، واختلاطهنّ بالرجال. ألّفه سنة (1366هـ=1946م).

8- غنية الأحباب في ما وجب على الأصحاب:

رسالة إلى أحد المقدّمين في الطريقة التجانية حول فقه الطريقة التجانية، وما يجب أن يعمل به المريدون بعضهم البعض. كتبها سنة (1351هـ=1932م).

9- إلجام الجُهّال بأَسِنّة أَلسِنة الكمال:

رسالة في الردّ على أحد العلماء المغاربة كان قد ادّعى قيام الساعة في القرن الرابع عشر. كتبها سنة (1368هـ=1948م).

10- إدراك الحقيقة في التعليق على الخريدة: حاشية على كتاب الخَرِيدَة لمحمد النظيفي (ت 1366هـ=1946م)[1]:

وهو كتاب في فقه الطريقة التجانية، وقد تناولت الحاشية بعض المسائل الخلافية بين الشيخ البعقيلي والشيخ النظيفي. لم أتمكّن من تحديد تاريخ تأليفه.

[1]- محمد بن عبد الواحد النظيفي (1272هـ-1366هـ=1855م-1946م)، من مشاهير مشايخ الطريقة التجانية، أخذ العلم من مواقع كثيرة وتتلمذ له الكثيرون علما وطريقة : السوسي - المعسول: 19/137-144.

11- النفحة الربانية في إيضاح ما قيل وما يُقال بالأقلام في نَظم صلاة الفاتح وما يُعتمد وما يُعلم:

وهي رسالة صغيرة الحجم في خصوصية الطريقة التجانية. لم أتمكّن من تحديد تاريخ تأليفه.

12- إنقاذ الضلال والجُهّال من تتبُّع طرائق شياطين الجنّ والإنس من نساء ورجال.

13- بحر الأسرار.

14- تأليف في الطلاق: في ستّة أبواب.

15- تأليف نحوي: في إحدى عشر بابا.

16- ردّ على "مناط الطيب الفائح".

17- رسالة مبشّرة لسكان المغرب ومنذرة لكلّ من ألحد ومَالَ عن سُنَن رجال قطب المغرب.

وقد انجذب الشيخ البعقيلي في كلّ هذه الكتب إلى مباحث العقيدة مهما كان الموضوع الذي يتناوله، وتتظافر المعطيات لتجعل من مباحث العقيدة مادة بالغة الأهمية في المدونة البعقيلية خاصة إذا أضفنا إليها العامل الأخير المتعلق بشخص الشيخ الأحسن البعقيلي وهو اهتمامه البالغ بعلم أصول الدين وشغفه به بشكل خاص[1] ولعل اهتمام الشيخ بعلم أصول الدين راجع أساسا لإدراكه لأهمية هذا العلم وثقله في الفكر الإسلامي وقوة تأثير العقيدة في وجدان المسلم فقد صرح بإدراكه التام لأهمية المباحث العقدية في مطلع أهم كتبه العقدية حيث قال: "فلما كانت خدمة الحقائق العرفانية من أنفس ما أنفقت في إظهارها الأعمار أحببت أن أوضح لكل أولي الألباب الحقائق العلمية حتى تصير كالشمس والأقمار"[2].

[1]- منقار- حاشية على كتاب بغية المعلّمين: ص17.

نشير هنا أنّنا نعتمد أصل البحث التربوي لأنّ الكتاب المطبوع وقع فيه اختصار واضح لهذه الحاشية .

[2]- البعقيلي (الأحسن)- تحقيق الحقائق عن كشف مقالات أهل الطّرائق: المطبعة العربيّة: الدّار البيضاء، 1356هـ، ص2.

3\3- المصادر العقديّة في المدوّنة البعقيليّة:

لقد كانت الإشارات العقديّة حاضرة في مصنفات الشيخ البعقيلي إما باعتبارها مادة الدرس الرئيسية في المصنف أو باعتبارها مادة وردت في سياق البحث أو باعتبارها مادة تأخذ طابعا وظيفيا حين تكون العقيدة نقطة ارتكاز لمعالجة قضايا أخرى، وسنحاول في الفقرات التالية عرض أهم المظان العقدية في المدونة البعقيلية.

1- المصنفات التي أفردها الشيخ للموضوعات العقدية.

وهي الكتب التي خصصها الشيخ الأحسن البعقيلي لدراسة وبحث مواضيع عقدية بالأساس فإذا كان المتقدّمون قد جمعوا في مصنفاتهم بين دقيق الكلام الذي هو بحث في الجوهر والأعراض وبين جليل الكلام الذي هو بحث في الإلهيات والمعتقدات، ورام المتأخرون ترك ذلك فأسقطوا المقدمة النظرية المتعلقة بدقيق الكلام واشتغلوا بالملخصات العقدية وبشروحها فكانت مادة الشروح ترد على نفس نسق عرض الملخص العقدي، فإنّ الشيخ البعقيلي تحرّر في كتاباته العقدية من النمطية التي كان عليها من قبله فلم يلتزم بطريقة القدماء التي تبنى على المقدمات النظرية والتي تقوم على البحث في ماهية الوجود من جواهر وأعراض كأساس منطقي يفضي إلى البحث العقدي كما رأينا مع الفخر الرازي(ت606هـ=1210م)[1] في المحصل والطوسي(672هـ=1274م)[2] في تلخيص المحصل حيث إن الشيخ البعقيلي أسقط كل هذا القسم من علم العقيدة وحكم ببطلانه "فكل آلة يستدل بها على سبيل التخمين والحدس على إدراك نفس حقيقة الأمر من ماهية السماء والأرض والأفلاك والنجوم من غير

---

[1]- الفخر الرازي- أبو عبد الله محمد بن الحسين فخر الدّين الرّازي (544هـ-606هـ=1149م-1210م) من أئمّة أهل السنّة إمام عصره في العقائد أخذ عن كثيرين وأخذ عنه كثيرون، نُسب إليه مائة وثلاثة وتسعون كتابا وقال الباحثون إنّه ثبت له منها ثلاثة وتسعون تحقيقا والبقيّة محلّ نظر. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1427هـ=2006م 10/42-58.

[2]- الطوسي - أبو جعفر محمد بن محمد الطّوسي (597هـ-672هـ=1201م-1274م) تتلمذ على والده في مرحل تعلّمه الأولى ثمّ أخذ عن مشاهير موطنه. عاش حياة سياسيّة متقلّبة جدا بين الإسماعيليّة والإثني عشريّة والمغول، ولكنّه ترك موروثا فكريّا هامّا خصوصا في العقليات. موسوعة أعلام علماء العرب والمسلمين: 1430هـ=2009م، 19/204-213.

وحي وتوقيف باطل"[1]، وإذا توقفنا قليلا عند عبارة "إدراك نفس حقيقة الأمر" نجد أن الشيخ يشير إلى الاعتقاد الجازم المطابق عن سبب، فالإدراك هو العلم اليقيني وعبارة "إدراك نفس حقيقة الأمر" تعني مطابقة الأمر لحقيقته خارج الذهن فما قدّمه المتكلمون الأول عن الموجودات هي محصل تصورات ذهنية مجردة لا علاقة لها بالوجود المتحقق خارج الذهن، ومن هنا كانت مشروعية إسقاطها من البحث العقدي حسب التصور البعقيلي. ولم يلتزم الشّيخ أيضا بأسلوب الشروح ولم تكن مصنفاته العقدية شروحا لمتون أو ملخصات كما هو معهود في عصره بل كانت مصنفاته العقدية هادفة وموجهة للبحث في إشكال عقدي بعينه فكان يحدد المشكل العقدي الذي سيعالجه في مصنفه منذ البداية وغالبا ما يكون عنوان المصنف يتضمن إعلانا عن المقصد من تصنيف الكتاب. ولم يكن يعتمد أسلوب التقديمات النظرية التي تتسم بها المصنفات العقدية بل كان يضع القارئ مباشرة أمام قضية الدرس مع حرصه الشديد على عدم الإطالة والإطناب في طرح القضايا، فكانت جلّ مصنفاته العقدية تعد صغيرة الحجم ولا يتجاوز أكبرها مائة وستين صفحة متوسطة الحجم. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الشيخ كان واعيا بعزوف القراء عن المطولات التي تتطلب وقتا وجهدا لإدراك مضامينها وكان يضغط المعنى المقصود ليقدمه في شكل مختصر وبعبارة سهلة يأخذه القارئ بشكل برقي.

ويتحدث الشيخ البعقيلي في وصف أحد كتبه العقدية مبينا منهج الكتابة فيه: "إن مقصودي الإفهام بعبارة تدركها الأفهام فعسر علي أن أتعرض لنقض حروفه ومبانيه[المقصود هناهو وكتاب الاعتصام[2]] لأخوة جنان العلم والإيمان وإنما أتكلم بعبارة سهلة مفيدة"[3]، فالأسلوب البعقيلي يختلف من حيث المبنى والصياغة عن أسلوب المتقدمين

[1]– البعقيلي (الأحسن)– رفع الخلاف والغُمّة وما يُظنُّ فيه اختلاف الأمّة: دار النّشر ك" للنّشر، تونس 1436هـ=2015م، ص16.

[2]– سنتعرض لردّ الشيخ البعقيلي على كتاب الاعتصام في مبحث مستقل لاحقا.

[3]– البعقيلي (الأحسن)– الإشفاق على مؤلّف الاعتصام مما جناه وأفكه على أهل الاستسلام: دار النشر للنشر والطبع، تونس، 1436هـ=2015م، ص 21.

فهو يسعى جاهدا إلى الجمع بين سهولة العبارة وأهمية الفائدة وهذا الأسلوب بات أسلوب الكتابة الأكثر شيوعا بين الباحثين المعاصرين[1].

وإذا قارنّا كتابات الشيخ البعقيلي العقدية مع كتاباته الأخرى نجد أنّ هذا الأسلوب في الكتابة تتميّز به المصنّفات العقدية لأنّنا نجده يعتمد التطويل والتفصيل والتقديم والتبويب في مصنّفات أخرى مثل مصنّفات التصوف وكتاب تفسير القرآن الذي وصلنا منه ستة أجزاء لتفسير الأحزاب الخمس الأولى فقط فدلّت هذه التفرقة بين مصنفاته في منهج العرض على أنّ منهجه في عرض موضوعات العقيدة كان مقصودا، ولعلّ ذلك راجع لدقة مباحث العقيدة وثقلها على القارئ. زيادة على أنّه لم يكن يكتب بقصد التبحّر في علم العقيدة بقدر ما كان يكتب لمعالجة قضايا عقدية اقتضى السياق التاريخي إعادة النظر فيها. وإذا أردنا أن نحصي المصنّفات التي خصّصها لدراسة موضوعات عقدية خالصة نجدها تنحصر تقريبا في المصنّفات التالية:

أ. تحقيق الحقائق عن كشف مقالات أهل الطرائق.

ب.إيضاح الأدلة بأنوار الأيمة.

ت.رفع الخلاف والغمة في ما يظن فيه اختلاف الأمة.

ث.الإشفاق على مؤلف الاعتصام ممّا جناه وأفكه على أهل الاستسلام.

ج. رسالة جوهر الفرد وهي لا تزال مرقونة.

أولا: كتاب "تحقيق الحقائق عن كشف مقالات أهل الطرائق"

هو الكتاب الأهم في مجال العقائد من حيث الحجم وكثافة المادة العقدية. فقد تناول فيه أحكام العقل من واجب ومستحيل وجائز وتناول فيه الصفات الإلهية وعلاقة هذه الصفات ببعضها البعض مثل صفة القدرة وصفة الإرادة وصفة العلم[2]. وتناول أيضا بعمق ودقة مسألة الجبر والاختيار والكسب[3]. كما عالج منهج التفكير العقدي

[1]– مثل محمد عمارة وعلي حرب وغيرهم.

[2] – البعقيلي– تحقيق الحقائق: صص5–6.

[3]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: صص9–10.

عند أصحاب الفرق من خلال عرض رؤية طريفة لمراتب العقل وعلاقتها بقراءة النصوص العقدية[1] وغيرها من المباحث العقدية الدقيقة ولم يكن في كل هذه المباحث مجرد ناقل أو شارح بل كان يقدّم رؤيته في كل هذه المسائل وغالبا ما يمهّد لرأيه بعبارة (قلتُ) التي نجدها تتكرر كثيرا في أعماله العقدية ولا سيما هذا الكتاب إذ تكررت هذه العبارة زهاء الأربع عشر مرة في مواضع مختلفة. ولا نجده في هذا الكتاب يتحامل على فرقة من الفرق العقدية بل نراه على العكس من ذلك يسعى جاهدا إلى إبراز وجه الحق في كل مقالة وهو المقصد العام من تأليف الكتاب كما يعبّر عنه العنوان، فالشيخ يسعى إلى ترسيخ مفاهيم جديدة لهذه المسائل العقدية لتكون هذه المفاهيم على درجة ما من الشمولية بحيث تستوعب رأي كل فرقة من الفرق الإسلامية من أجل فتح قنوات التواصل الفكري بين مختلف التيارات العقدية بحثا عن هدف أسمى وهو ترسيخ مرتكزات الوحدة الإسلامية. وسنُبيّن لاحقا أنّ هذا المقصد كان المحرك الأساسي لكل الإنتاج العقدي عند الشيخ الأحسن البعقيلي.

ثانيا: كتاب "إيضاح الأدلة بأنوار الأيمة"

يقول الشيخ البعقيلي في مستهل هذا الكتاب: "فإنّ الأحسن بن محمد البعقيلي غفر الله ذنوبه أراد أن يبيّن ما يجب اعتقاده والعمل به وأن يصرح بما يجب توضيحه والفوز به"[2]. وبعد هذا الاستهلال كان القارئ ينتظر أن يجد في هذا الكتاب مقررا عقديا على نحو العقيدة الطحاوية[3] أو عقيدة ابن أبي زيد القيرواني(ت 386هـ= 996م) في الرسالة أو العقيدة السنوسية[4] ولكن الشيخ البعقيلي ذهب في هذا الكتاب غير هذا

---

[1]– نتناول هذا الموضوع بدقة في مبحث خاص عن العقل عند الشيخ البعقيلي.

[2]– البعقيلي (الأحسن)– إيضاح الأدلّة بأنوار الأيمة: ط1، المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب 1353هـ، ص2.

[3] – نسبة إلى أبي جعفر أحمد بن محمد الطّحاوي (239هـ–321هـ=853م–933م).

[4]– نسبة لأبي علي محمد بن يوسف السنوسي (830هـ–895هـ=1426م–1489م): الشريف الحسني التلمساني من أهم علماء الشريعة الإسلاميّة في القرن التاسع هجري حديثا وفقها وعقيدة. عاصر تقلّبات عدّة وحادّة عاشها العالم الإسلامي مثل انهيار الحكم الإسلامي في الأندلس ودخول المسلمين في صراعات في ما بينهم وكانت تأتيه أخبار محاكم التفتيش الإسباني مع وفود اللاجئين المسلمين من إسبانيا إلى المغرب وكذلك السيطرة اليهوديّة المتنامية على الاقتصاد في بلاد المغرب. فليس من الغريب أن تكون هذه

المذهب التقريري فنجد أنّه بدأ بدراسة مقارنة بين الأشاعرة والماتريدية فأحصى الفروق بين المدرستين وأوصلها إلى خمسين فرقا ثم حكم على المدرستين بأنّهما رأسا السنّة والجماعة ويقول في ذلك "فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب إليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور الأشاعرة كله مستفاد من كلام أبي حنيفة(ت=150هـ=767م)[1] عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء أو مفهوم مخالفة فإنه يعتبر أكثرها في الرواية ومع اختلافهم فيه لا يبدع ولا يكفر أحدهم أحدا فإنهم جميعا تيجان السنة"[2]، وكان هذا الاستهلال الأخير الذي ساقه الشيخ عن سنّية الماتريدية والأشاعرة هو المقصود بقوله آنفا "ما يجب اعتقاده والعمل به" على وجه الإجمال ولكننا نجده في كتب أخرى يقدّم ما يجب اعتقاده على وجه التفصيل.

وفي ثنايا هذا الكتاب نجد أنّه عالج عديد المسائل العقدية التّى وقع الخلاف فيها بين السنّة والمعتزلة والجبرية والحشوية فكان يأخذ من كل مجال عقدي نموذجا يعالجه ثم يمر إلى نموذج آخر من مجال عقدي آخر دون التزام بترصيف المسائل جنبا إلى جنب ولكنّه يذهب رأسا حيث يرى محلّ الإشكال فيدلي بدلوه ويبدي رأيه وغالبا ما يقدّم مفاهيم مختلفة عن السائد والمألوف. ونجد أنه يكرر عبارة "قلتُ" سبعة عشر مرة معبّرا بذلك عن حضوره الخاص وهذا راجع إلى الدافع الحقيقي من وراء كتاباته ودراساته العقدية فهو لم يكن يصنف مادة لتُدرس وتُلقى لطلبة العلم ولكنّه كان من دعاة التجديد فكان يهتم فقط بما يرى وجوب النظر فيه من جديد بقصد إعادة بنائه وصياغته بشكل أكثر إيجابية فكان يسعى إلى إعادة تشكيل بنية الفكر العقدي أكثر

الأوضاع المتردّية موجها للجهود العليّة للشيخ السنوسي حيث كانت أهمّ أعماله تهدف إلى الحفاظ على العقيدة الإسلاميّة السنيّة فكانت أهمّ أعماله العقيدة الكبرى والوسطى ثمّ العقيدة الصغرى التي لاقت رواجا منقطع النظير من بين جميع الملخّصات العقديّة فلا يزال يشتغل بها العلماء والطلبة حفظا وشرحا ودراسة وتدريسا إلى يوم النّاس هذا، وقد ترجمت إلى الفرنسيّة والإنقليزيّة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 1427هـ=2007م، 13/376-381.

[1] – أبو حنيفة النّعمان بن ثابت (80هـ-150هـ=699م-767م) قيل إنّه من أبناء الفرس، فقيه الملّة وعالم العراق روى عن أعلام التّابعين، علا شأنه في الفقه والاجتهاد والقياس وإعمال الرأي حتّى صار قبلة لطلبة العلم، أخذ عنه خلق كثير وعمّ مذهبه بلاد العراق. الذّهبي- سير أعلام النّبلاء: 6/390-403.

[2] – البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص10.

من سعيه إلى معالجة المسائل التفصيلية، والمسائل المطروحة في هذا الكتاب بدت وكأنّها أمثلة بيانية لتوضيح هذا البناء العقدي البديل الذي يطرحه الشيخ البعقيلي.

ثالثا: رسالة "جوهر الحقائق الفرد"

هذه الرسالة لا تزال مخطوطة وهي رسالة صغيرة والنسخة المعتمدة في هذا البحث تتكوّن من أربعة عشر صفحة كبيرة الحجم وأمّا من جهة المضمون فإنّ محتوى الرسالة مخالف لما قد يرمز إليه العنوان من البحث في قضية الجوهر الفرد لأنّ جوهر الحقائق الفرد في التصور البعقيلي هو المخلوق الأول وهو الحقيقة المحمدية الذي هو الجوهر الفرد والفعل الأول[1]. وقد عالج الشيخ في ثنايا هذه الرسالة العديد من المسائل الخلافية بين المذاهب العقدية وأرجع أصل الخلاف إلى تنوّع الدلالات اللفظية كما فصل بين مقولات أئمة الفرق وبين أقوال التلاميذ واعتبر أنّ المدار على ما قصده الإمام المؤسّس للفرقة لا على ما اعتصره التلاميذ من لوازم أقوال مشايخهم وهو بذلك يخرج من المعالجة المضمونية للقضايا إلى المعالجة السياقية التاريخية وهو الأمر المتميّز في هذه الرسالة. كما تعرض إلى مسألة تعدّد مستويات الإدراك وما ينتج عنها من اختلاف ومقولات بحثا منه عن نسق فكري متكامل يستوعب كل مقولات الفرق وقد ذكرنا سابقا أنّ هذا المقصد كان مطلبا جوهريا عند الشيخ الأحسن البعقيلي

رابعا: كتاب "رفع الخلاف والغمّة فيما يظنّ فيه اختلاف الأمّة"

يتنزّل هذا الكتاب كسابقيه في إطار إعادة هيكلة التصورات العقدية من أجل بنائها بناء مختلفا بحثا عن نتائج مختلفة وهي الرسالة التي يتضمّنها عنوان الكتاب. فالشيخ يقرّ أنّ هناك اختلافا يعتبره غمّة أصيبت بها أمّة الإسلام وهذا الخلاف منشؤه الظن بوجود اختلافات بين المدارس الفكرية الإسلامية ومشروع الشيخ البعقيلي في هذا الكتاب هو الانتقال من الظن بوجود الخلافات إلى اليقين بعدم وجود هذه الاختلافات ومن هنا يكون رفع الخلاف وإبطاله. والباعث الحقيقي لوضع هذا الكتاب هو الرد على كتاب الاعتصام للإمام الشاطبي(ت790هـ=1388م) كما ينص الشيخ البعقيلي على ذلك حين يقول: "فمثل الاعتصام كمثل الثآليل التي تنبت من ذواتها عروق الضرر في

[1]– البعقيلي– رسالة الجوهر الفرد: ص18.

جميع البدن فالأمّة كرجل واحد فخفت على سريان ضرر الكتاب في عقائد المسلمين الضعفاء فلذا نصصت عليه وإن كنت ألّفت في مقابلته قبله كشف الغمة فيما يظن فيه اختلاف الأمّة مقابلا له"[1].

والكتاب معالجة ومناقشة لمضامين كتاب الاعتصام على وجه الإجمال لا على وجه التفصيل. فإن كان الامام الشاطبي(ت790هـ=1388م) قد بنى كتابه على مفهوم البدعة وأجرى هذا المفهوم على جلّ ما لم يكن على عهد رسول الله ﷺ في الأعمال التعبّدية والدراسات العقدية، إذ نجد عبارة البدعة قد تكررت في كتاب الاعتصام ما يربو عن خمس مائة وستين مرة حتى لا يكاد ينجو من هذا الوصف الموجب لورود النار إلا نفر قليل من الأمة، فإنّ الشيخ البعقيلي قد بنى كتابه رفع الخلاف والغمة على نقض مضامين كتاب الاعتصام فاشتغل في ثنايا الكتاب على مراجعة مفهوم البدعة الذي اعتمده الشاطبي(ت790هـ=1388م) فقدّم مفهوما مغايرا للبدعة ينبني عليه إبطال كل الأحكام التبديعية التي أصدرها الامام الشاطبي في كتاب الاعتصام.

ويمكن أن نقسم كتاب "رفع الخلاف والغمة فيما يظن فيه اختلاف الأمّة" إلى موضوعين أساسيين يتمثل الأول في تأصيل الأعمال التعبّدية التي اعتبرها الشاطبي بدعة لأنها لم تكن على عهد رسول الله ﷺ فكان عمل الشيخ البعقيلي يتجه إلى إبراز الأصول الشرعية في الكتاب والسنّة لهذه الأعمال فتخرج من دائرة البدعة إلى دائرة الاجتهاد عن طريق تطبيق الأوامر القرآنية والنبوية وأما القسم الثاني فيشتمل على مباحث علم العقيدة ردّا على الشاطبي الّذي اعتبر أنّ العقيدة ما لم تكن على منهج المحدثين الأثريين فهي بدعة وضلالة، فسعى الشيخ البعقيلي إلى تحجيم هذا الحكم إلى أقصى حدّ ممكن عن طريق إبراز أوجه الحق في المقولات الكلامية. فالخلاف الحقيقي إنما هو في أصل الأديان وأما ما يقع بين الأئمة في جميع من شمله اسم الإسلام وينسب إلى الإسلام وله ما لهم وعليه ما عليهم من الشبه في العقائد وفي شأن الخلفاء فإنّه إن كان يجب اجتنابها والرجوع إلى عقائد الجمهور فإنّه لا يخرجهم من أهل القبلة ولا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب البتة[2] وقد جهد في الإقناع عن طريق

[1]– البعقيلي– الإشفاق: ص 114.

[2]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص43.

إبراز مبررات هذا الموقف من خلال البحث عن المفاهيم الشمولية التي تستوعب كل الأطراف، وسنعود إلى قضية البدعة في مبحث مستقل إن شاء الله تعالى.

خامسا: كتاب "الإشفاق على مؤلف الاعتصام مما جناه وأفكه على أهل الاستسلام".

يعتبر هذا الكتاب امتدادا للكتاب السابق "رفع الخلاف والغمة" وقد عالج فيه المضامين نفسها تقريبا بأساليب مختلفة وزيادات بسيطة ولكن الإضافة الهامّة التي زادها الشيخ البعقيلي في هذا الكتاب مقارنة مع الكتاب السّابق تكمن في منهج التّناول، إذ أنّ كتاب "رفع الخلاف" كان معالجة مضمونية خالصة ردّ فيه على الشّاطبي بشكل عام من غير تعيين، في حين أنّ كتاب الإشفاق يعتبر ردّا مباشرا على الشاطبي(ت790هـ=1388م) من حيث البناء المنهجي والأصولي لأن الشاطبي بنى كتابه "الاعتصام" على حديثين أساسيين وهما حديث: "إنّ الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء"[1]، وحديث الافتراق إلى ثلاث وسبعين شعبة "افترقتِ اليَهودُ علَى إحدَى وسَبْعينَ فرقةً فواحدةٌ في الجنَّةِ، وسبعونَ في النَّارِ، وافترقتِ النَّصارى علَى ثِنتينِ وسبعينَ فرقةً، فإحدَى وسبعونَ في النَّارِ، وواحدةٌ في الجنَّةِ، والَّذي نفسُ محمَّدٍ بيدِهِ لتفترِقَنَّ أمَّتي علَى ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً، واحدةٌ في الجنَّةِ وثِنتانِ وسبعونَ في النَّار، قيلَ يا رسولَ اللَّهِ مَن هم؟ قالَ الجماعَةُ"[2]، فكان عمل الشيخ في الجزء الأكبر من كتاب الإشفاق يتمثل في بسط القول في شروح هذه الأحاديث ليستخرج منها مضامين ومفاهيم مناقضة تماما لما أورده الشاطبي في كتاب الاعتصام. يقول الشيخ البعقيلي في ذلك : "قلت ابتدأ صاحب هذا المسمّى بتسمية ظلم الاعتصام بحديث بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء ليجرّح به الأمّة كلها إلا من كان على

---

[1]– مسلم (بن الحجّاج النّيسابوري)– الجامع الصحيح: دار الجيل، ط1، بيروت 1426هـ=2005م، كتاب الإيمان، باب بيان أنّ الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا وأنّه يأرز بين المسجدين، حديث رقم 145، ص74.

[2]– ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني)– صحيح السنن، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرّياض 1417هـ=1997م، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، حديث رقم 3241، 307/3.

شاكلته في الغربة كما توهمه ليطبق على أهل الدين الضعيف عنده ابتداء وانتهاء"[1] وهو أمر استهجنه الشيخ البعقيلي واعتبر أنّ هذا الفهم الذي تأتى عنه الحكم بالبدعة على طوائف كثيرة من الأمّة هو فهم خاطئ، ليقدّم فهما أكثر شمولية وكان يستدعي شواهد نصية وأخبارا ووقائع من السيرة ليبرهن على وجاهة هذا الفهم الشمولي البديل[2]. وفعل والأمر نفسه مع حديث الانقسام إلى ثلاث وسبعين شعبة حيث قدّم قراءة مغايرة للقراءة الشاطبية مما يجعل كل ما بناه الشاطبي(ت790هـ=1388م) على هذا الحديث منتقضا عليه لانتقاض المفاهيم التي استند عليها في بناء مسائل الكتاب وسنتعرض بتفاصيل أدق لهذه المفاهيم البديلة التي قدّمها الشيخ البعقيلي عندما نقدّم دعوته لعلم عقدي وحدوي.

وبهذا الكتاب نكون قد أجملنا عرض أهم الأعمال التي درس فيها الشيخ البعقيلي مواضيع العقيدة استقلالا عن المواضيع الأخرى وهي الكتب التي اعتبرناها في البداية كتبا عقدية خالصة ونقدّم الآن لمحة موجزة عن الكتب التي تناول فيها الشيخ البعقيلي مسائل عقدية بشكل عرضي اقتضاه سياق الخطاب أو الموضوع قيد الدرس.

أولا: كتاب "مقاصد الأسرار والخفى وجواهر المرضية الكاملة في نهاية الأخفى"

وهو كتاب في تفسير القرآن، فسر فيه الشيخ البعقيلي الأحزاب الخمسة الأولى كما أسلفنا، بداية من بسملة الفاتحة إلى الآية الرابعة عشر من سورة آل عمران، وكان الشيخ يتناول المباحث العقدية في ثنايا الكتاب بشكل متكرر ويفعل ذلك كلما تعرض لتفسير آية تحمل إشارة عقدية كتفسيره لقوله تعالى "ملك يوم الدين" فتحدّث عن مفهوم الدين وحقيقته واعتبر أنّ التوجّه الفكري الأكثر لدين الإسلام هو الفكر الوسطي في الأحكام والعقيدة[3] وتحدّث عن صفة القدرة وصفة الإرادة والعلاقة بين الصفتين كما تقتضيه الصفتان من القول بالتقبيح والتحسين في إطار البحث عن مسألة التنزيه

---

[1]- البعقيلي- الإشفاق: ص 53.

[2]- البعقيلي- الإشفاق: صص 98-104.

[3]- البعقيلي (الأحسن)- مقاصد الأسرار والخفى والجواهر المرْضية والكاملة في نهاية الأخفي: المطبعة العربية بدرب غلف، ط1، الدار البيضاء، 1353هـ. 1/12-17.

الإلهي[1]، وكذلك البحث عن مسألة العصمة في حق الأنبياء وفي حق الملائكة[2] وكذلك عصمة الرسل والأنبياء[3]. ونقف له أيضا في أثناء تفسيره هذا على مناقشة لأحكام العقل الثلاث: الواجب، المستحيل والجائز، وانسحابها على ما يجب في حق الله تعالى مع ما يجوز وما يستحيل في حقه تعالى[4] وكذلك نجده يتناول قضية المحكم والمتشابه ومن المعلوم أنّها من أدق المسائل بين أصحاب الفرق العقدية وقد حاول الشيخ التقريب بين المفهوم السنّي والمفهوم المعتزلي لمسألتيْ المحكم والمتشابه[5]. وليست هذه سوى أمثلة لأنّ كتاب مقاصد الأسرار يعجّ بالمباحث العقدية من أوّله إلى آخره لكنّنا يجب أن نشير هنا إلى أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي لم يقدّم في كتاب التفسير معاني عقدية مختلفة عن تلك التي قرّرها في الكتب التي خصّصها للمباحث العقدية فكان يعتمد المفاهيم والتوجّهات نفسها التي ضمّنها كتبه السابقة بل قد يستعمل أحيانا العبارات نفسها وهو ما يجعلنا نعتقد أنّ مباحث العقيدة في كتاب تفسير القرآن كانت وسائل إيضاح وشرح أكثر منها بحوثا عقدية في ذاتها.

ثانيا: "كتاب إراءة عرائس فلك شموس الحقائق العرفانية بأصابع حق ماهية التربية في الطريقة التجانية"

وهذا الكتاب كما يعبّر عنه عنوانه كتاب في تزكية النفس بمعنى أنّه وُضع للإرشاد والنصح ولم يوضع لمعالجة المسائل العلمية وهو ما جعل أسلوب العرض للمسائل العقدية يأخذ المنحى التقريري بدلا عن أسلوب النقاش والمقارنة الذي كان الشيخ يعتمده في المواضيع العقدية في الطائفة الأولى من كتبه، فهو يقدّم هنا ما يجب على المسلم السنّي أن يعتقده ويتعبّد لله به معرضا عما سواه من الآراء العقدية فيقول: "ثم إن الإيمان تكمله معرفة العقائد السنية"[6]، ويسترسل في بيان ما يجب اعتقاده في

---

[1]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 1/70-73.

[2]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 2/ 2-9.

[3]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 2/44-47.

[4]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 3/16-19.

[5]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 6/360-395.

[6]- البعقيلي- الإراءة: 1/130.

حق ذات الله تعالى وفي حق الرسل وما يجب اعتقاده من السمعيات، وسنخصّص فصلا لدراسة هذه العقيدة البعقيليّة، وقد اعتمد هذا الأسلوب التقريري في كل المسائل العقدية التي تعرّض لها في هذا الكتاب في جزءيْه، فنراه يقرّر أحكام العقل بالصفة التي يراها ووجوب اعتقادها[1] وكذلك الأمر في بحث اعتقاده عن الزمن الإلهي الذي يسمّيه الآن الدائم[2] وهو في كل ذلك لا ينفك عن كونه واعظا مرشدا ومربيا يبحث عن صفاء الإيمان وتخليص المؤمن من كدرات النفس ولوازمها.

الكتاب الثالث: "سوق الأسرار إلى حضرة الشاهد الستار"

هذا الكتاب كسابقه وضعه الشيخ البعقيلي أصالة للإرشاد والتربية والتزكية وهو من أهمّ المصنّفات التي وضعها في علم التزكية، ولذلك نجد أنّ الأسلوب الوعظي التمثيلي يطغى على كل مباحث الكتاب. ولكنّنا نجد أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي قد تعرض في هذا الكتاب إلى مسألة تعدّ من المسائل الهامّة في الفكر العقدي وهي مسألة السببية وعلاقة السبب بالمسبّب ورغم أنّ المصطلحات المستعملة في هذا الكتاب ليست مصطلحات عقدية خالصة، فإنّنا نستخلص من طرح الشيخ رؤية مميّزة لمسألة السببية ويمكن أن نعدّها إضافة لهذا المبحث العقدي فقد تكررت عبارة السبب والأسباب زهاء ست وتسعين مرة من مستهل الكتاب إلى آخره.

الكتاب الرابع: "الشرب الصافي من الكرم الكافي على جواهر المعاني"

ويقع هذا الكتاب في جزءين وهو شرح لكتاب جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني لصاحبه الشيخ علي حرازم براده الفاسي وأصل كتاب الجواهر طائفة من الدروس التي ألقاها الشيخ أحمد التجاني(1230هـ=1814م) وأجوبة لأسئلة وردت عليه، فجمعها تلميذه الشيخ علي حرازم وقدّم لها بفصول عن سيرة الشيخ التجاني(1230هـ=1814م) وكان عمل الشيخ البعقيلي في الشرب الصافي يتمثل في شرح المعاني التي تضمّنها كتاب الجواهر بأسلوب سهل، فكان يشرح باستفاضة أحيانا ويختصر أحيانا أخرى وذلك حسب ما تتّصف به المسألة من بساطة أو تعقيد. وقد

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 1/9-20.

[2]- البعقيلي- إراءة عرائس شموس فلك الحقائق العرفانية بأصابع حق ماهية التربية بالطريقة التجانية: الجزء الثاني، المطبعة العربية بدرب غلف، ط1، الدار البيضاء، 1353هـ، 2/7- 9.

تضمّن كتاب جواهر المعاني الإجابة عن عدة مسائل عقدية فكان الشيخ البعقيلي يسعى إلى معالجة هذه المسائل بالاعتماد على المعاني التي تضمّنها كلام الشيخ التجاني(1230هـ=1814م)، وكذلك بالاعتماد على ما تقرّر لديه من المعارف العقدية كمسألة الكلام الإلهي وقضية قِدم القرآن وحدوثه فقد حاول أن يبسط موقف أهل السنّة في القضية بأسلوب تمثيلي وبعبارات سهلة تقرّب المعنى لمدارك عموم الناس[1] وهو توسّع منه في المضامين المرجعية التي قدّمها الشيخ أحمد التجاني(1230هـ=1814م) في كتاب جواهر المعاني[2] وهو في كل ذلك على نفس التوجه العقدي الذي ضبطه لنفسه في مصنفاته العقدية ويعتبر الجزء الثاني من كتاب الشرب الصافي الأهم من حيث مادة العقيدة إذ بسط الشيخ فيه القول بشيء من التوسع عند شرح المسائل العقدية الواردة في كتاب الجواهر.

وبهذا نكون قد أجملنا الكلام على أهم الكتب العقدية التي تتميّز بكثافة المادة العقدية، أما كتبه الأخرى ورسائله، وإن كانت تحمل مضامين عقدية ومباحث كلامية غير أنّها ليست بالقدر الذي يجعل منها مصادر لدراسة العقيدة عند الشيخ.

[1]- البعقيلي – الشرب الصافي: 2/2-6.

[2]- براده (علي حرازم)- جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني: تحقيق محمد الراضي كنون الإدريسي الحسني، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء المغرب 1432هـ 2011م 1/287-288.

الفصل الثاني :

العقيدة البعقيلية في الصّفات والنّبوّات 4\4

4\1- الإحصاء العددي: عرض ومقارنة:

4\2- ما يجب اعتقاده في ذات الباري تعالى:

4\3- ما يجب اعتقاده في الرّسل عليهم السّلام:

4\4- ما يجب اعتقاده في الوجود:

4\1- الإحصاء العددي: عرض ومقارنة:

أشرنا في أكثر من موضع في ما تقدّم من البحث أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي سنّي العقيدة على مذهب الإمام الأشعري(ت324هـ=936م) تحديدا، وعندما نتحدّث عن العقيدة البعقيلية فإنّنا نريد بذلك تحديد جملة العقائد التي يرى الشيخ وجوب اعتقادها على كل مسلم، وقد قرّر الشيخ هذه العقائد الواجبة في سياق التربية الروحية وتزكية النفس، ونجد هذا الملخص العقدي في كتاب الإراءة وهو كتاب تزكية بالأساس وقد اعتبر الشيخ أنّ إيمان المسلم يكمل بمعرفة العقائد "ثم إنّ الإيمان تكمله معرفة العقائد السنّية"[1] ثمّ شرع في بيان هذه العقائد.

وتكمن أهمية السياق الذي وردت فيه هذه العقائد في أنّ الشيخ هنا يتكلم باعتباره شيخا مرشدا ودالاّ على الله لا باعتباره باحثا ودارسا للعقيدة، فكان يقدّم للقارئ المسترشد ما يجب عليه من العقائد رأسا دون تقديم أو تبويب لذلك نجد أنّ ملخص العقائد الواجبة الذي يقدّمه الشيخ الأحسن البعقيلي يختلف عن الملخصات العقدية السائدة كمًّا وكيفا، فبالنسبة إلى جانب الإحصاءالعددي للعقائد يقدّم الشيخ اثنتين وستين عقيدة تجب معرفتها عقلا وشرعا في حق كل مسلم، لأنّها الأصل وهي أركان الدين[2]. وإذا قارنّا هذا العدد مع عدد العقائد المقررة في العقيدة السنوسية مثلا نجد اختلافا بيّنا في الإحصاء ففي العقيدة السنوسيّةالأخيرة عدد العقائد التي يجب على كل مكلف أن يعرفها في حق الله إحدى وأربعون وسبعة في حق الرّسل الكرام عليهم السلام سبعة ومجموع ذلك ثمان وأربعون عقيدة[3]. وهذا الإحصاء بعينه نجده في العقيدة النورية[4] في اعتقاد الأئمة الأشعرية[1] فالعثقائد هي إحدى وأربعون عقيدة في حقه عز

---

[1]- البعقيلي- الإراءة:130/1.

[2]- البعقيلي- الإراءة:130/1.

[3]- المارغني (إبراهيم التونسي)- طالع البشرى على العقيدة الصغرى: اعتنى به نزار حمّادي، سلسلة إحياء التراث الزيتوني2، تونس1432هـ-2012م، صص 33-34.

[4]- نسبة إلى الشيخ علي النوري التونسي: علي بن محمد بن سليم النّوري (1040هـ-1117هـ=1630م-1705م) التونسي قرأ في مسقط رأسه صفاقس ثمّ بالجامع الأعظم بتونس العاصمة ثمّ رحل إلى مصر وبعد فراغه من التّحصيل رجع إلى تونس واستقرّ في صفاقس وأنشأ مدرسة للعلوم الإسلاميّة، فقيه مالكي

وجل وسبع عقائد في حق الرّسل عليهم السلام. ونجد أيضا إحصاء آخر مخالفا لهذا العدد عند الشيخ إبراهيم اللقاني (ت1041هـ=1631م)[2]، وتابعه فيه الشيخ الفضالي (ت1236هـ=1821م)[3] حيث يقول "اعلم أنّه يجب على مسلم أن يعرف خمسين عقيدة"[4] وأمام هذا الاختلاف في إحصاء العقائد الواجبة نجد أنفسنا نبحث عن سبب التفاوت في الإحصاء.

هذا البحث يقودنا إلى النظر في منهج عرض العقائد الواجبة وهي النقطة الثانية التي يختلف فيها ملّخص العقيدة عند الشيخ البعقيلي عن غيره من الملخصات فإذا نظرنا إلى منهج عرض العقائد عند الشيخ السنوسي (ت895هـ=1489م) مثلا وهو النموذج الذي حاكاه جلّ من جاؤوا بعده حيث يقول الشيخ الفضالي (ت 1236هـ=1821م) عن محاكاته للعقيدة السنوسيّة "سألني بعض الإخوان أن أؤلّف رسالة في التوحيد فأجبته إلى ذلك ناحيا نحو العلامة الشيخ السنوسي"[5]. نجد أن عرض العقائد المتولد

ومتكلّم أشعري وعالم بالقراءات. ترجم له كحالة في موضعين مرّة بلقب السفاقسي بالسين مرّتين 506/2، والترجمة الثّانية بلقب الصفاقصي بالصّاد مرّتين 504/2. ولعلّه ظنّ أنّهما شخصان مختلفان. انظر ترجمة الشيخ النّوري مفصّلة في مقدمّة العقيدة النّوريّة بقلم المحقّق حبيب بن طاهر.

[1]– النوري (علي الصّفاقسي)– العقيدة النورية في اعتقاد الأمّة الأشعريّة وشرحها مبلّغ الطّالب إلى معرفة المطالب للشيخ علي بن محمد التميمي المؤخر الصّفاقسي: تحقيق حبيب بن طاهر، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت/دمشق دت، صص74–77.

[2]– إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقّاني(توفي 1041 هـ=1631م)، صوفي مصري مالكي، لقبه : برهان الدين، وكنيته أبو الأمداد، نسبته إلى "لقانة" قرية من البحيرة مصر، توفي بقرب العقبة عائدا من الحج، وله كتب منها "جوهرة التوحيد"،"منظومة في العقائد" بهجة المحافل" و"حاشية على مختصر الخليل"، و"حاشية على العسقلاني في مصطلح الحديث". للزركلي– الأعلام ، 28/1.

[3]– الشيخ الفضالي : محمد بن شافع الفضالي الأزهري المصري الشّافعي (توفي 1236هـ=1821م) فقيه شافعي من علماء الكلام في الأزهر الشريف، ومن أشهر آثاره كفاية العوام. كحالة– معجم المؤلّفين 339/3، وترجمة أخرى في نفس المصدر 587/3.

[4]– الباجوري (إبراهيم بن محمد بن أحمد)– حاشية الباجوري المسمّاة تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام: للشيخ محمد الفضالي الأزهري، اعتنى به أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1428هـ=2007م، ص28.

[5]– الباجوري– حاشية الباجوري: ص21.

عن أحكام العقل الثلاث وهي الواجب والمستحيل والجائز وهذه الأحكام الثلاث تمّ إجراؤها على ما يجب اعتقاده في حق الله سبحانه وتعالى فكان الحكم بالواجب فيما يجب اعتقاده في حقه تعالى والحكم بالمستحيل وهو ما يستحيل في حقه تعالى والحكم بالجائز هو ما يجوز في حقه تعالى وكذلك الأمر بالنسبة إلى اعتقادات في الرسل فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام طبقا لأحكام العقل الثلاث وذلك يعني ما يجب في حق الرسل وما يستحيل في حقّهم وما هو جائز في حقّهم عليهم السلام.

وهذه العقائد الواجبة والمستحيلة والجائزة في حقّ الله سبحانه وتعالى وفي حقّ رسله عليهم السلام مستفادة من الشرع ودلّت الأدلّة الشرعية على أنّها فرض عين على كل مكلّف[1] فأمّا الواجبة في حقّه تعالى فهي صفة واحدة نفسية وهي الوجود وست سلبية وهي القِدم والبقاء ومخالفة الحوادث وقيامه تعالى بنفسه والوحدانية وسبع صفات معان، وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وسبع صفات معنوية وهي كونه تعالى قادرا مريدا وعالما وحيا وسميعا بصيرا ومتكلّما وهذه عشرون صفة[2] وأمّا المستحيل في حقّه تعالى فهو ضدّ هذه الصفات العشرين وهي العدم والحدوث والفناء ومماثلة الحوادث والافتقار والشريك في الذات والصفات والأفعال والعجز والإكراه والجهل والموت والصمم والعمى والبكم[3] ويستحيل في حقه تعالى أن يكون عاجزا مكرها جاهلا ميّتا أصمّ أعمى وأبكم فهذه الثمانية هي تمام العشرين صفة في حقّه تعالى وأمّا الجائز في حقّه تعالى فهو الفعل والترك في حقّ كل ممكن[4] وأجريت أحكام العقل الثلاث أيضا في حقّ الرسل الكرام عليهم السلام، فالواجب في حقّهم ثلاث صفات وهي الصدق والأمانة والتبليغ[5] والمستحيل في حقّهم أضداد هذه الصفات وهي الكذب

[1]– النّوري– العقيدة النورية، صص124–125.

[2]– المارغني– طالع البشرى: ص33.

[3]– المارغني– طالع البشرى: ص34.

[4]– المارغني– طالع البشرى: ص34.

[5]– المارغني– طالع البشرى: ص36.

والخيانة والكتمان[1] وأما الجائز في حقّهم عليهم السلام فهو وقوع الأعراض بهم كالمرض[2].

وهذا المنهج العقلي في عرض العقائد الذي سار عليه السنوسي (ت895هـ=1489م) وتابعه فيه الشيخ اللقاني (ت 1041هـ=1631م)

"فكل من كلف شرعا وجب *** عليه أن يعرف ما قد وجب

لله والجـــــــائز والممتنعا *** ومثل ذلك لرسله فاستمعا[3].

وكذلك الشيخ الفضالي(ت 1236هـ=1821م) الّذي يقول "اعلم أن فهم العقائد الخمسين الآتية يتوقف على أمور ثلاث الواجب والمستحيل والجائز "[4] وقد تابع الشيخان اللقاني(ت 1041هـ=1631م) والفضالي(ت 1236هـ=1821م) المنهج العقلي في تقسيم العقائد وزادا على الإمام السنوسي(ت895هـ=1489م) فيما يجب في حق الرسل عليهم السلام صفة رابعة وهي الفطانة[5] فتكون هذه العقيدة التاسعة والأربعون وضدها المستحيل في حقهم عليهم السلام وهي صفة البلادة[6] لتكون هذه الصفة هي تمام الخمسين، وبذلك نكون قد بيّنا أنّ إحصاء العقائد الواجب اعتقادها في حق كل مسلم وفق أحكام العقل الثلاث تنحصر بين ثمان وأربعين وخمسين عقيدة وهذا أمر يجعلنا نطرح سؤالا حول ما أورده الشيخ الأحسن البعقيلي في اعتقاد اثنتين وستين عقيدة على كل مؤمن، فما هي هذه العقائد التي زادها وما هو الخيار المنهجي الذي دفعه إلى زيادتها؟

نبدأ أولا بعرض العقائد الاثنتين والستين التي يرى الشيخ الأحسن البعقيلي أنّها واجبة في حق كل مؤمن حتى يكمل إيمانه. يقول الشيخ "فيجب لله الوجود والقدم والبقاء والغنى المطلق عمّا سواه ومخالفته للخلق ليس كمثله شيء ووحدة في ذاته

---

[1]– الباجوري– حاشية الباجوري: ص193.

[2]– المارغني– طالع البشرى: ص36.

[3]– اللقاني (ابراهيم)– هداية المريد لجوهرة التوحيد، اعتنى به حبيب بن طاهر وفوزي بالثّابت ومحمد الزّايس، دار مكتبة المعارف للطباعة والنّشر، ط1، بيروت لبنان 1432هـ–2011م، ص48.

[4]– الباجوري– حاشية الباجوري: ص43

[5]– الباجوري– حاشية الباجوري: ص192.

– اللقاني– هداية المريد: ص212.

[6]– الباجوري– حاشية الباجوري: ص193.

وأفعاله وصفاته، وقدرة إرادة علم حياة سمع كلام بصر مريد قادر عالم حيّ سميع بصير متكلّم، وعدم غرض ونفي تأثير الأشياء بقوة وبطبع وعدم وجوب شيء عليه من فعل أو ترك وحدوث العالم جرما وعرضا ويجب الإيمان بالكتب السماوية على يد الأنبياء ويستحيل عقلا أضدادها ويجب اعتقاد حدوث العالم وهو ما سوى الله أحدثه الله في الوقت الذي أراد بما أراده كيف أراده ويجب للرسل أمانة وصدق وتبليغ ويستحيل أضدادها وجاز في حقهم الأعراض البشرية الغير المؤدية إلى نقصان مراتبهم ويستحيل فيهم عقلا كل ما تستكرهه النفوس من جذام وبرص وأدرة وغير ذلك فالعقائد اثنتان وستون"[1].

وإذا أردنا أن نفصّل القول في بيان هذه العقائد الاثنتين والستين نجد أنّ الشيخ البعقيلي ذكر خمسا وعشرين معتقدا ثم قال ويستحيل أضدادها فهذه خمسون ثم ذكر خمسا ثم قال ويستحيل أضدادها فهذه عشر ثم ذكر بعدها عقيدتين اثنتين فيكون المجموع اثنتين وستين عقيدة. ونلاحظ أنّه يستعمل عبارة "ويستحيل عقلا" وعبارة "جائز" وهو ما يجعلنا نعتقد أنّه قدّم هذه العقائد وفق أحكام العقل الثلاث الواجب والمستحيل والجائز وهو تقسيم أشار إليه بطريقة ثانوية ولم يلتزم به في جميع العقائد وذلك أنّه يعتني بالمضامين العقدية أكثر من مناهج التقسيم والعرض فالأولوية المطلقة عنده هي رسوخ هذه العقائد عند المتلقي أما أسلوب العرض والتقسيم فليس ببالغ الأهمية في هذا السياق الذي أورد فيه هذه الخلاصة العقدية وهو سياق وعظ وتزكية كما أسلفنا الذكر، لأنّنا نجده يقدّم هذه العقائد في مواضع أخرى مبوّبة وفق أقسام العقل الثلاث كفعله في بحوثه العقدية الخالصة، ولكن إذا كان الشيخ في هذا السياق قد أبطن اتكائه على أحكام العقل الثلاث في عرض العقائد فلماذا وصلت هذه العقائد إلى هذا العدد؟ ولفهم هذا الإشكال سنقوم بتصنيف هذه العقائد ثم ندرسها من خلال الجدول التالي.

[1] – البعقيلي– الإراءة: 130/1.

في البداية نلاحظ أنّ الشيخ قد ارتكز على ستة ضوابط كبرى في هذا التقسيم لأقسام العقل الثلاث وهي الواجب والمستحيل والجائز وموضوعات العقيدة الثلاث: الله، الرسل والوجود وهذه العناصر الست نضعها في الجدول التالي:

	الله	الرسل	الوجود
الواجب	• الوجود • القدم • الغنى • البقاء • مخالفة الخلق • وحدة الذات • وحدة الأفعال • وحدة الصفات • قدرة • إرادة • علم • حياة • سمع • بصر • كلام • مريد • قادر • عالم • حي • ليس له غرض • عدم وجوب شيء عليه بالفعل	• الأمانة • الصدق • التبليغ • الإيمان بكتبهم	• نفي تأثير الأشياء بقوة وبطبع • حدوث العالم • الله هو المحدِثُ للوجود

	الله	الرسل	الوجود
المستحيل	• العدم • الحدوث • الفناء • الافتقار • مماثلة الحوادث • مركّب وشريك • عجز • كراهة • جهل • موت • صمم • بكم • عمى • له غرض • وجوب الأشياء عليه عقلا	• الخيانة • الكذب • الكتمان • الكفر بكتبهم • وجود ما تستكرهه النفوس فيهم	• الأشياء مؤثرة بذاتها • قدم العالم • وجود حدث من تلقاء نفسه
الجائز	• لا شيء	•جواز الأعراض عليهم	

يمكن أن نستخلص من هيكلة هذا الجدول محاور الاعتقاد الثّلاث وهي "الله عزّ وجلّ" و"الأنبياء والرّسل" عليهم السّلام ثمّ عنصر "الوجود". كما نستقي من هذا الجدول جملة من الاستنتاجات نوردها في العناصر التّالية.

4\2- ما يجب اعتقاده في ذات الباري تعالى:

ففي الرؤية العقدية للشيخ الأحسن البعقيلي لا وجود لعقائد جائزة في حق الله تعالى فجميع الاعتقادات في حق الله تعالى إمّا أن تكون واجبة أو مستحيلة وهو أمر

خالف به الملخصات العقدية السابقة وذلك أنّ الشيخ يرى أنّ الجواز راجع إلى العقل لا إلى الله سبحانه وتعالى وأما الله فما علمه أمضاه البتة وجودا وعدما[1] فالتجويز من الإنسان وفق الإيمان بقدرته سبحانه وتعالى، فالله قادر على ترك المعدوم معدوما والموجود موجودا أو أنه قادر سبحانه وتعالى على إعدام الموجود وإيجاد المعدوم وهذا إيمان من العبد بقدرته سبحانه وتعالى وأمّا باعتباره تعالى فلا تتعلق قدرته وفعله إلا بعلمه تعالى وعلى هذا لم ير الشيخ البعقيلي وجوب التنصيص على الجائز في حقه تعالى لأنّ ذلك مندرج في الإيمان بعلمه وقدرته المطلقتين. كما أنّ عدد العقائد في حق الله تعالى عند الشيخ يصل إلى أربع وأربعين عقيدة أي بزيادة ثلاث عقائد مقارنة مع العقيدة السنوسية وعقيدة الفضالي(ت1236هـ=1821م) وعقيدة علي النوري (ت1117هـ=1705م) من حيث العدد. وإذا أردنا أن نضبط هذا التحوير نجد أنّ الشيخ البعقيلي قد أسقط حكم الجائز في حقه تعالى وهو فعل الممكن أو إعدامه وفي مقابل هذا الإسقاط أثبت لله أربع عقائد خالف بها المقررات العقدية السابقة وهذه العقائد الأربع هي وجوب الاعتقاد بعدم وجوب شيء عليه ووجوب الاعتقاد أنّ ليس له غرض من خلقه فهذان اثنان والآخران هما ضداهما أي الاعتقاد في استحالة شيء عليه أو وجود غرض له في خلقه. ولِفَهم التنصيص على هذه الزيادة ننزل هذا النص في سياقه، فالشيخ يقول في كتابه الإراءة "ثم اعلم انّني ما كتبت هذا إلا لنفسي ولأولادي ومن تنزل منزلة نفسي وأولادي في الضعف والمحبة"[2] فالشيخ يكتب لأهل المحبة من الضعفاء فأراد أن يجنبهم التقسيمات العقلية الدقيقة، فالتنصيص على وجوب الاعتقاد بعدم وجوب شيء عليه سبحانه وتعالى واعتباره مسلّمة عقدية مردّه أنّ هذا الاعتقاد يحتاج إلى نظر وإعمال عقل حتى يفهم من قول من قال بحكم الجائز في حقه تعالى أنّه فعل الممكن بأسره أو تركه والقائلون بهذا الجائز أرادوا الاحتياط من قول أهل الاعتزال بوجوب فعل الأشياء عليه أو استحالة فعلها عليه[3] فيكون الشيخ قد حسم

---

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص69.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 261/2.

[3]- المارغني- طالع البشرى: ص111 .

- الشهرستاني- الملل والنحل: ص140 .

الأمر دون التجاء لإعمال النظر فيأخذ المؤمن هاتين المسألتين كأصل من أصول الاعتقاد وهو أسلم وأيسر وزيادة على ذلك فإنّ سياق التزكية الذي ورد فيه هذا الملخص العقدي يهدف إلى تحقيق الأدب مع الله فالعبد يصل بطاعته إلى الجنّة وبأدبه في طاعته إلى الله[1] ومن مقتضيات أدب العبد مع ربّه أن لا يوجب عليه شيئا وأن يعتقد عدم استحالة شيء عليه وهو ما أراد الشيخ البعقيلي إثباته في أصول العقيدة حتى يتّصف كل مؤمن بصفة الأدب مع الله. وأما اعتقاد عدم الغرض في الفعل الإلهي يعني استغناء الفعل الإلهي عن الغائية والنفعية من الخلق والإيجاد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وتنصيص الشيخ على عدم استحالة الغرض في حقّه تعالى تفريع عن الاستغناء المطلق عن المحل والمخصص أي عن كلّ ما سواه تعالى[2] غير أن استنتاج ذلك من صفة الغنى يحتاج إلى نظر وتدقيق نظري، وعدم الغرض يشمل الاستغناء عن المحل والمخصص ويشمل أيضا عدم ميل الطبع إلى المنافع واللذات فذلك محال ممتنع على القديم سبحانه وتعالى[3] وقد أكد الشيخ البعقيلي هذا المعنى بقوله: خلق كل شيء من غير حاجة إليه ولا موجب أو أوجب ذلك عليه[4] فيكون التنصيص على وجوب اعتقاد عدم الغرض كأصل من أصول الاعتقاد حسما لهذه القضية، وهناك مسألة أخرى اقتضاها السياق التربوي الذي تشكّل ضمنه هذا الملخص العقدي وهي مسألة تصنيف الاعتقادات في حق الله تعالى إذ أنّنا نجد أصحاب العقائد درجوا على تصنيف الصفات نفسية وسلبية ومعاني ومعنوية[5] وبين أنّ هذا التصنيف يحتاج من المتلقي جهدا وقوة نظر ولكن الشيخ ذكره دون تفصيل وبيان يعقد المسألة أكثر فاختار الشيخ البعقيلي عدم التنصيص عليه في عرض هذه العقائد رغم أنّه

– اللقاني– هداية المريد: صص183–184.

[1]– البعقيلي– الإراءة: 171/1.

[2]– اللقاني– هداية المريد: ص99.

[3]– الباقلاني– الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: أعدّه للنّشر وقدّم له حبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف للطّباعة النّشر، ط1، بيروت لبنان 1432هـ=2011م، ص149.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 132/1.

[5]– المارغني– طالع البشرى: ص33 .

– اللقاني– هداية المريد: ص 93.

عرضها بترتيب يحمل هذا التصنيف ضمنيا، فيكون الشيخ بذلك قد جنّب عامة المتلقين عناء البحث في فهم هذا التصنيف وإدراكه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون قد وضع هذا التصنيف ضمنيا ليدركه أهل البحث والنظر في العقائد الإسلامية وإذا رجعنا إلى الجدول السابق الذي يعرض العقيدة البعقيلية نجد أنّ الصفة الأولى نفسية وهي الوجود والخمس التي تليها هي صفات سلبية والسبع التي تليها صفات معان والسبع التي تليها هي صفات معنوية وهو نفس التصنيف عند أصحاب العقائد المذكورين آنفا.

4\3- ما يجب اعتقاده في الرّسل عليهم السّلام:

وأما فيما يتعلق بالرسل عليهم السلام فقد أثبت الشيخ البعقيلي في حقهم عشر صفات أي بزيادة ثلاث صفات مقارنة مع السنوسي(ت895هـ=1489م) والنوري(ت1117هـ=1705م) وبزيادة صفة واحدة مقارنة مع اللّقاني(ت1041هـ=1631م) والفضالي(ت 1236هـ=1821م) فقد أسقط الشيخ صفة الفطانة وضدها التي زادها اللقاني(ت 1041هـ=1631م) والفضالي(ت 1236هـ=1821م) وأما التي زادها الشيخ ولم ينص عليها غيره ممن تقدّم ذكرهم في أصول الاعتقاد فواحدة واجبة واثنتان مستحيلتان فأما الواجبة فهي الإيمان بكتبهم وأما العقيدتان المستحيلتان فهما كفر المؤمن بكتبهم ووجود ما تستكرهه النفوس فيهم عليهم السلام. ذلك أنّ الشيخ أثبت أربع مسائل يجب اعتقادها في حق الرسل وهي الأمانة والصدق والتبليغ فهذه الصفات الثلاث محل الاجماع بين جميع علماء العقيدة السنّية وزاد الشيخ مسألة رابعة وهي وجوب الإيمان بكتبهم فيكون مجموعها أربعا ويستحيل ضدها أي أنّ المؤمن يعتقد استحالة هذه الأربع في حق الرسل ليكمل اعتقاده فيهم عليهم السلام وهي الخيانة والكذب والكتمان والكفر بكتبهم فهذه ثمانية وزاد الشيخ مسألة أخرى يجب على المؤمن أن يعتقد استحالتها في حقّهم وهي وجود ما تستكرهه النفوس فيهم فتصير تسعا ثم تمام العاشرة الجائزة في حقهم وهي جواز الأعراض عليهم ولفهم هذه الزيادة التي أثبتها الشيخ البعقيلي نسوق الملاحظات التالية.

أولا: أغلب الذين لخّصوا أصول العقائد اقتصروا على صفات الأنبياء الثلاث الواجبة وهي الأمانة والصدق والتبليغ، وهذا الاقتصار راجع إلى أنّ هذه الثلاث تحمل ضمنها

العديد من صفات الكمال في حق الأنبياء عليهم السلام ولكن استنتاجها منها يحتاج إلى دقّة نظر وتأمّل كما أنّ هذه الصفات تعدّ الأساس لكمال تبليغ الرسالة إضافة إلى أنّ الهاجس الأساسي عند أغلب الأصوليين هو تحديد ضوابط صحة الإيمان وضوابط التكفير فيكون التصديق بهذه العقائد المتفق عليها أو عدمه الحد الفاصل بين الإيمان بالرسل أو الكفر بهم وهذا جليّ من خلال علاقة هذه الصفات الثلاث بمضامين الرسالات السماوية.

ثانيا: هذه الصفات الثلاث المثبتة في حق الأنبياء والرسل هي صفات نظرية خالصة وهو ما جعل أحد الباحثين يتساءل "أين الصفات العملية التي استطاع الرسول من خلالها أن يحوّل الرسالة إلى واقع وفكره إلى نظام وشريعته إلى مؤسسات ودينه إلى دولة"[1]، ولعلّنا نضيف أسئلة أخرى: أين مضمون الرسالة نفسه؟ ما هي الفائدة من تصديق الرسول إذا لم نعمل بمحتوى رسالته؟ يرى البعض أنّ زيادة صفة الفطانة على الصفات الثلاث المتفق عليها راجع إلى الرغبة في إثبات صفات الرسل العملية[2] ولكنها تبقى أيضا صفة نظرية لأنّها في حقيقة الأمر هي صفة متعلقة بمنهج التبليغ أكثر من تعلقها بمنهج التفعيل. وقياسا على هذه الملاحظات نفهم قصد الشيخ الأحسن البعقيلي من إثبات هذه الصفات الإضافية فالشيخ البعقيلي يدفع إلى بلوغ الإيمان الكامل فهذه العقائد السنّية الاثنتان وستون تكمل الإيمان بمعنى تجعله إيمانا كاملا[3]، فهو من ناحية لا يبحث عن ضوابط صحة الإيمان أو ضوابط التكفير بقدر بحثه عن العناصر التي تكفل كمال الإيمان ومن ناحية أخرى فإنّ الشيخ البعقيلي يرى وجوب تمثل مضامين الرسالات السماوية كأصل من أصول الاعتقاد لأنّ مقصود الشارع من الرسل هو إصلاح دينهم ودنياهم. وتوجيه المكلفين إلى الرسل لا يراد منه إلا تلقي تلك المضامين السماوية وفهمها وتفعيلها في الحياة أفرادا وجماعات وقول الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾[4]، قصد به تعالى: لطاعتي وخدمتي ونصح عبيدي[1]

---

[1]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 1/188-189.

[2]- حنفي- من العقيدة إلى الثورة: 1/189.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 1/130.

[4]- طه- آية 41.

فطاعة الله وخدمته في حق الرسل الكرام هي نصح عباد الله وإرشادهم إلى ما ينفعهم لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾[2]. وكل ما أراده الرسل من نصح الناس وإرشادهم مقرر في مضامين رسالاتهم ومن هنا يرى الشيخ البعقيلي وجوب التنصيص على التصديق بالكتب السماوية كأصل اعتقادي لأنّ هذه العقيدة تعدّ حجر زاوية في تحول الرسالة السماوية إلى نظريات عملية ومنهج حياة لكل مسلم أضف إلى ذلك أنّ التنصيص على أنّ الإيمان بالكتب في أصل الاعتقاد يقتضي التنصيص على السمعيات التي أخبرت الكتب السماوية بها فيكون الشيخ قد أدرج السمعيات ضمن التصديق بصدق الكتب السماوية. وأما في ما يتعلق بالأوصاف أو الصفات العملية التي يجب أن يتحلى بها الرسول كصفات "التضحية والشجاعة والأثرة والكرم والعفة والتقوى والرحمة والتعاطف إلى آخر هذه الصفات"[3] حتى يتمكن من تفعيل رسالته على الواقع فإنّ كل هذه الصفات مندرجة في أصل الرسالة كاندراج الجزء في الكل، فالرسول لا يخاف الفقر لتعويله على ما عند الله فنجده أكرم الكرماء ولا يخاف الموت فتجده أشجع الشجعان فتتجلّى فيه مظاهر التضحية والأثرة والتعاطف والتضامن جبلّة فيه بحكم الرسالة ويستحيل في حقهم عليهم السلام البخل والجبن والأنانية والانصياع للشهوات وكل هذه النقائص التي يستقذرها الطبع في عموم الناس فكيف بالإنسان النموذج القدوة لذلك نص الشيخ البعقيلي أنّ من كمال الإيمان أن يعتقد المؤمن استحالة وجود ما تستكرهه النفوس فيهم وهي قاعدة جامعة تشمل كلّ خلق سيّء يمكن أن يكون حاجزا يمنع التواصل النفسي معهم عليهم السلام وهنا تدخل قضية العصمة. فإذا كان الشيخ يرى استحالة وجود ما تستكرهه النفوس فيهم فهذا يقتضي استحالة المعصية في حقهم من كل جنس ما يمكن أن يوصف بأنه مخالفة، لأن كل أجناس المخالفات منفرة، كما منع الله عليهم كل مرض يمكن أن ينفر منهم الناس لأنّ نفور الناس من الرسل نقض لمبدأ الرسالة القائم على أساس الالتحام بالناس والتواصل معهم. وعلى هذا فإنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يرى قيام العصمة

---

[1]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 270/6.

[2]– الرعد– آية 17.

[3]– حنفي– من العقيدة إلى الثورة: 1/ 189.

المطلقة بذوات الأنبياء، فهل هذا أمر مُجمع عليه؟ وما هو موقف أهل الإسلام من هذه العصمة؟ وما هو وقتها باعتبار حياة النبيّ؟ وأسئلة أخرى على قدر من الأهمية في هذا الباب العقدي لذلك سنخصّص فصلا مستقلّا لدراسة هذه الأسئلة وفق منظور الشيخ الأحسن البعقيلي.

4\4- ما يجب اعتقاده في الوجود:

ثم يأتي القسم الأخير من مجموع العقائد التي يرى الشيخ البعقيلي وجوب اعتقادها لكمال الإيمان وهذا القسم متعلق بالوجود وهو ما سوى الله بقسميه الغائب والشاهد. ويمكننا أن نقول في هذا الصّدد إنّ الشيخ البعقيلي يقدّم إضافة هامّة في المقاربات العقديّة بإدراجه عنصر الوجود ضمن محاور الاعتقاد الإسلامي، فإذا كان هذا الوجود معتبرا عند الخالق فيجب أيضا أن يكون منظورا ومعتبرا عند الإنسان المسلم باعتباره مستخلفا عليه

وهي ست عقائد ثلاث واجبة وهي "حدوث العالم" و"الله هو المحدِث لهذا العالم" و"نفي تأثير الأشياء بقوة وبطبع" وثلاث مستحيلات والتي هي ضد الواجبات وهي "قِدَم العالم" و"تأثير الأشياء بذاتها" و"حدوث الوجود من نفسه". وإدراج مسائل متعلقة بالوجود كأصل من أصول الاعتقاد يُعدّ مخالفة من الشيخ البعقيلي لما هو سائد في الملخصات العقدية الرائجة في الأوساط السنّية فلا نقف على المسائل المتعلقة بالوجود في أصول الاعتقاد عند السنوسي(ت895هـ=1489م) والنوري(ت1117هـ=1705م) في المسائل العقدية الثماني والأربعين والتي ليست فيها واحدة متعلقة بالوجود والأمر نفسه في العقائد الخمسين عند الشيخ اللّقاني(ت 1041هـ=1631م) والشيخ الفضالي(ت 1236هـ=1821م) التي تخلو من التنصيص على مسائل متعلقة بالوجود وإذا أردنا أن نبحث عن دوافع الشيخ الأحسن البعقيلي في إدراج مسائل الوجود في أصول الاعتقاد يمكن أن نقف على قضيتين أساسيتين واحدة حضارية والأخرى عقدية خالصة.

أما المسألة الحضارية فترتبط أساسا بالإطار التاريخي الذي يتحرك ضمنه الشيخ الأحسن البعقيلي وهي فترة الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي ولم تكن هذه الهيمنة سياسية واقتصادية فحسب، بل الأخطر من ذلك أنها كانت هيمنة فكرية حيث سعى رواد الحضارة الغربية إلى بسط الفكر المادي كبديل عن الفكر الديني وكان

الإسلام الخصم الأقوى لهذه الفلسفة المادية باعتباره الدين الأهم في مناطق النفوذ الجديدة، فكان سعي الغربيين إلى هز المسلّمات العقدية الإسلامية والتشكيك فيها من أجل إحكام السيطرة على البنى الاجتماعية والفكرية لهذه المستعمرات ومن أجل تحقيق الهيمنة الفكرية والمادية والشعورية على شعوب المستوطنات، ومن هنا تمّ التبشير بالفلسفة المادية التي تم الترويج لها على أنها مسلمات علمية. وتقوم هذه الفلسفة على التفسير المادي للعالم، فهذا العالم ليس له خالق أو محدث وفق هذه الفلسفات بل وُجد عن طريق تفاعلات ذاتية خالصة وأنّ المادة لا تفنى بل تتحول وتتشكل لتتجلّى بمظاهر مختلفة من حقبة زمنية إلى أخرى وهو إنكار صريح لفكرة الخلق والبعث، فكانت عودة أفكار الدهريين بثوب آخر ومنهج معاصر وقد تمّ الترويج لهذه الفلسفة بحماس كبير في البلاد الإسلامية عن طريق المستشرقين والمستكشفين الغربيين وانساق وراء هذه الأفكار الواردة من الغرب العديد من دعاة التجديد في العالم الإسلامي[1]، ومن هنا تبرز لنا وجاهة التنصيص على مسائل الوجود في أصول العقيدة كمحاولة من الشيخ الأحسن البعقيلي لسدّ الطريق أمام المشككين في عقائد الملل الإسلامية فيتم دحض مرتكزات الرؤية المادية للوجود بالتنصيص على حدوث العالم، وأنّ هذا الحدوث كان بفعل الواحد المختار سبحانه وتعالى، وأنّ المادة ليس لها تأثير بذاتها بل المؤثر الوحيد هو قدرة الله سبحانه وتعالى. وقد سعى الشيخ الأحسن البعقيلي إلى وضع هذه المسائل جنبا إلى جنب مع عقيدة التوحيد وعقيدة القدم وعقيدة الرسالة وغيرها من العقائد حتى تصبح مسائل الوجود معلومة عند العامة كعلمهم بوجود الله ووحدانيته سبحانه وتعالى.

---

[1]- تبني هذه الأفكار العديد من المثقفين الذين درسوا في الغرب كما تبنى هذا التوجه عدد من الزعماء السياسيين أشهرهم مصطفى كمال أتاتورك الذي أسقط الخلافة العثمانية وحوّل تركيا إلى دولة علمانية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ البعقيلي كان مناهضا للتيار السياسي المغربي الذي تأثر بهذه الأفكار الغربية ورد عليهم في العديد من كتبه ورسائله مثل "كتابه رسالة إلى الولدان من فارس أهل الميدان" فقد انتقد بحدة كل مظاهر تقليد الغرب شكلا ومضمونا- المصدر المذكور المطبعة العربية، ط1، الدار البيضاء المغرب، 1357هـ، ص14-15. وكان من الّذين دعوا إلى التمسك بالخلافة الإسلامية القطرية المتمثلة في حكم العلويين: المصدر نفسه صص 16-21. وكتب في ذلك منشورا دعا فيه كل المغاربة إلى الالتفاف حول السلطان محمد الخامس. الحاتمي- علماء سوس، ص8.

أما المسألة العقدية الخالصة التي يمكن أن يعزى إليها إدراج الشيخ البعقيلي لمسائل الوجود ضمن أصول الاعتقاد فهي مسألة البرهنة العقلية على العقائد الإيمانية، بحيث نجد أن المسائل المتعلقة بالوجود كانت مدخلا عقليا للبحث في الإلهيات عند المتكلمين المتقدمين[1] فكان السعي إلى جرد صفات الحوادث من أجل تمييزها عن صفات القديم سبحانه وتعالى، ولكن عندما تحوّل عمل الأصوليين إلى تلخيص العقائد وقع تحويل هذه المقدمات العقلية الوجودية إلى موضوعات استدلالية خالصة فحدوث العالم دليل على اتصافه تعالى بصفة القدم، وكذلك العالم دليل على وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى وهو المخصّص لهذا العالم بالوجود. وكذلك بقاء العالم على ما هو عليه دليل على وحدانيته تعالى فلو كان له شريك في الملك لفسد العالم وعلى هذا النحو أدرج المتأخرون كل المسائل المتعلقة بالوجود في خانة الاستدلال، يقول السنوسي(ت895هـ=1489م): "وأما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم"[2] ويقول أيضا: "وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلأنّه لو لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شيء من العالم"[3] وسار من جاء بعد السنوسي(ت895هـ=1489م) على هذا المسار في الاستدلال بمسائل الوجود فيكون عدم التنصيص على مسائل الوجود ضمن أصول الاعتقاد راجعا إلى الاكتفاء بإدراجها ضمن الاستدلالات لأنّ جلّ علماء الأصول يرون تلازم العقائد وبراهينها العقلية وهنا تطرح مسألة إيمان المقلّد الذي يأخذ العقائد دون أدلتها تقليدا لغيره من العلماء وسنبحث هذه المسألة باستقلال في هذا المبحث عند الشيخ الأحسن البعقيلي الذي كان يرى أنّ هذا التلازم بين الدليل والاعتقاد في صحة الإيمان غير ضروري كما أنّه يرى وجوب الاعتقاد بحدوث العالم واحتياجه إلى مخصص يوجده وكما يرى كذلك وجوب الاعتقاد في عدم التأثير الذاتي للحوادث والجمع بين الرأيين أي عدم القول بضرورة الاستدلال ووجوب الاعتقاد في هذه المسائل أدرج الشيخ البعقيلي

---

[1]– الباقلاني – الإنصاف: صص 132– 143.

– المواقف في علم الكلام للإيجي: الموقف الأول والموقف الثاني، حيث تناول هذه المسائل بإسهاب. الإيجي (عضد الدين)– المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب بيروت، د ت، صص 14–95.

[2]– المارغني– طالع البشرى: ص34.

[3]– المارغني– طالع البشرى: ص35.

مسائل الوجود ضمن أصول الاعتقاد تبعا لقوله باستقلال العقائد عن الأدلة فقد صرّح عند عرضه للعقائد الاثنتين والستين أنّ مجرد الإيمان بهذه العقائد على وجه الحتم والجزم وحده كفيل بصحّة الإيمان بل وبكمال هذا الإيمان أما الاستدلال فهو يرى أنّه أمر اختص به العلماء[1]، ومن هنا كان إخراج المسائل المتعلقة بالوجود من خانة الأدلة وتصنيفها ضمن أصول الاعتقاد حتى تكون أهم مسائل الوجود قائمة في أذهان الّذين لا يمارسون الأدلة. وهنا تثار جملة من التساؤلات في موقف الشيخ البعقيلي من البرهنة على العقائد فما هو موقف الشيخ من الاستدلال العقلي على العقائد؟ وما هو قوله المختار في قضية إيمان المقلد؟ وسنحاول في الفقرات اللاحقة أن نبيّن هذه المسائل لنقف على القول الفصل لدى الشيخ البعقيلي.

في البداية نعرف المقلد والتقليد، فالتقليد في اللغة هو المتابعة والمحاكاة وأما التقليد في أصول الدين فهو درجة من درجات الاعتقاد هواعتقاد جملة أمور "يجدها الحي في نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي إمّا أن تكون جازمة أو مترددة"[2]، أما الاعتقادات المترددة فإما أن تكون شكّا عند تساوي طرفي التردّد فإذا رجّح أحد الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم[3]، وأما الاعتقاد الجازم فهو إما أن يكون اعتقادا غير مطابق لنفس الأمر وهو الجهل أو مطابق لنفس ذات الأمر عن دليل وهو العلم أو عن غير دليل وهو التقليد[4]. وعليه فالتقليد في الاعتقاد هو الاعتقاد الجازم المطابق لنفس الأمر خارج الذهن من غير دليل. والمقلد هو المعتقد اعتقادا جازما من غير دليل وقد اتفق علماء الأصول على أنّ أقسام الاعتقاد الثلاث المبنية على التردّد

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 130/1.

[2]- الرّازي (فخر الدين)- محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، المطبعة الحسينيّة المصريّة، ط1، مصر دت، صص68- 69.

[3]- الرّازي (فخر الدين)- المحصل: صص68- 69.

- البعقيلي- تحقيق الحقائق: صص108 – 109.

- السنوسي(محمد بن يوسف)- عمدة أهل التوفيق والتّسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى(شرح العقيدة الكبرى)، مطبعة جريدة الإسلام، مصر 1316هـ، ص12.

[4]- الرازي(فخر الدين)- المحصل: ص 109.

وهي الشك والظن والوهم جميعها باطلة[1] والبطلان هنا يعني كفر الشاك والظان والواهم وقد أخذ الشيخ البعقيلي بهذا الحكم فالظان والشاك كافران بإجماع والأحرى الواهم[2]. وذلك أن المتردد في الاعتقاد لا يثبت ويغيّر اعتقاده كلّما عرضت له شبهة كما أجمعوا على صحة الاعتقاد الجازم المطابق لنفس ذات الأمر بدليل وهو العلم[3] وأما الاعتقاد الجازم غير المطابق لحقيقة الأمر فعند السنوسي(ت895هـ=1489م) هو اعتقاد وجهل مركب كاعتقاد الكافرين الفاسد أجمعوا على كفر صاحبه وأنه آثم غير معذور مخلد في النار اجتهد أو قلد[4]. وقد تابعه الشيخ إبراهيم المارغني(ت1349هـ=1930م)[5] في هذا الحكم فقال: سمّي الاعتقاد الفاسد كاعتقاد قدم العالم أو تعدد الآلهة وأن الله تعالى جسم وصاحب هذا الاعتقاد مجمع على كفره. نلاحظ هنا أنّ الشيخ المارغني قد جعل المجسمة كفارا بناء على ما تقرر عند أهل السنّة رغم أنّ شبهة التجسيم دخلت عليهم من سوء فهم القرآن والسنّة وهل يدخل في الكفر كل مبتدع مخالف لأهل السنة والجماعة رغم التوحيد والإقرار بالرسالة والبعث خاصة أنّ الإجماع على بطلان اعتقاد غير المطابق يقتضي الخلود في النار. يقول الشيخ الفضالي(ت 1236هـ=1821م): إنّ التقليد جزء من المعرفة "ويبقى الظن والشك والوهم والجزم الذي لم يطابق الواقع ولكل منهما أنّ المتّصف بهما كافر إجماعا فيخلد في النار"[6].

---

[1]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص12.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص110.

[3]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص12.

[4]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص12.

[5]– إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني (1278هـ–1349هـ=1861م–1930م) ولد بالعاصمة التونسيّة حفظ القرآن صغيرا وأخذ مبادئ العلوم الشرعيّة، ثمّ التحق بالجامع الأعظم فدرس على كبار شيوخه، وبعد تخرّجه تفرّغ للتدريس وتكوين الطّلبة، تولّى خطّة الإفتاء المالكي سنة 1337هـ، له مصنّفات في القراءات والعقيدة. ترجم له الشيخ محمد الشّاذلي النّيفر ترجمة مفصّلة تذيلا على كتابه بغية المريد لجوهرة التوحيد الطبعة الثّانية بالمطبعة التّونسيّة، ونقلها نزار حمّادي كاملة في تحقيقه لطالع البشرى. انظر طالع البشرى على العقيدة الصغرى، تحقيق نزار حمّادي، سلسلة إحياء التّراث الزيتوني، تونس، 1432هـ=2012م، صص 43–54.

[6]– الباجوري– حاشية الباجوري: ص37.

وقد احترز الشيخ الأحسن البعقيلي من هذا الأمر المتعلق بأهل البدع من الملة الإسلامية فقال: "فالجزم غير المطابق غرور وعدم الجزم شك"[1]. ونلاحظ العبارة التي استعملها الشيخ وهي عبارة الغرور ولم يقل كفر أو شرك رغم أنّه تقدّم لنا أنّ الشيخ قد اعتبر الشك والظن والوهم كفرا والغرور وصف أعم من الكفر، فالكافر غرّر بنفسه والعاصي أيضا غرّر بنفسه فالكافر خارج من الملّة. والعاصي لا تخرجه معصيته من الملّة فالشيخ البعقيلي لا يذهب مذهب تكفير المخالف من أهل الملّة وإن كان اعتقادهم غير مطابق كإنكار البعض لوجود الصفات فلا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب وبدعة كمن أنكر صفات الله الزائدة عن ذاته وصيروها ذاتا[2] وهي أصول مخالفة لأهل السنّة والجماعة وهي اعتقادات غير مطابقة وبالرغم من ذلك فلا يكفر صاحبها على مذهب الشيخ الأحسن البعقيلي.

ويقسم الشيخ الاعتقادات غير المطابقة إلى صنفين رئيسيين باعتبار الانتماء للإسلام. فالقسم الأول وهم أهل الملّة الإسلامية من أصحاب الأقوال المخالفة لأهل السنة والجماعة فلا تخرجهم اعتقاداتهم غير المطابقة عن الإسلام إلا إذا أنكروا ما علم من الدين بالضرورة كالحشر والبعث وحدوث العالم[3]. والقسم الثاني من أهل الجهل الجازمين بالاعتقادات غير المطابقة من خارج ملّة الإسلام وهم الّذين قلّدوا غيرهم من الآباء والأجداد والعادات من غير دليل وبرهان بأن قدموا هذا التقليد الجازم على ما جاءهم من الحق عن طريق رسول الإسلام ﷺ كاليهود والنصارى الّذين أدركوا رسول الله ﷺ ولم يتّبعوه لأنّهم جزموا بالاعتقادات المنحرفة التي دسها أجدادهم في التوراة والإنجيل ولم يبحثوا عن حقيقة هذه النصوص المحرفة وجزموا بعقائدها دون بحث عن أدلتها فكان اعتقادهم غير مطابق فكفروا بعدم اتباع الرسول ﷺ لأنّ أحبارهم زوّروا صفة الرسول الموجودة في كتبهم وحملوا أتباعهم عليها فكفر المزوّر والمتّبع له[4] ويدخل في هذا القسم أيضا كل من قلّد غيره في معاداة الإسلام من عبدة الأوثان

[1]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص114.

[2]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص128.

[3]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص128.

[4]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 2/3-5.

وأصحاب الديانات الأخرى الّذين وصفهم الله في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[1]. وكذلك الأمر فيمن قلّد الفلاسفة الملحدين في بعض أقوالهم غير المطابقة كقِدم العالم وقِدم المادة وإنكار البعث "فوجب على الأمّة التجرّد من أدلة الفلاسفة والإشراقيين والأطبة والحكماء كذلك فإنّ عقولهم أنجاس ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [2]، فلا يعتبر من يقول أرسطو(ت322ق_م) [3] مسلم فالحكماء زنادقة الكفر[4]. وهذا مجمل رأي الشيخ البعقيلي في مسألة الجاهل الذي يعتقد اعتقادات جازمة غير مطابقة. أما الذي يعتقد اعتقادات جازمة ومطابقة لنفس حقيقة الأمر لكن من غير دليل فهو المقلد وقد اختلف علماء الإسلام في حكم المقلّد فأورد الشيخ الأحسن البعقيليفي في حكمه ستة أقوال :

القول الأول: وجوب النّظر وعدم الاكتفاء بالتقليد، قال إمام الحرمين الجويني(ت478هـ=1085م) "لو انقضى من أوّل حال التّكليف زمنٌ يسع النّظرَ المؤدّي إلى المعارف ولم ينظر مع ارتفاع الموانع واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة، ولو مضى من أوّل الحال قدر من الزمن يسع بعض النّظر لكنه لم ينظر مقصّرا ثمّ اخترم قبل مضي الزّمان الذّي يسع في مثله النّظر فقد قال القاضي رضي الله عنه[5]

---

[1]– البقرة – آية 70.

[2]– التوبة – آية 28.

[3]– أرسطو (أرسطوطالس) بن نيقوماخوس (384 ق م–322 ق م) من مشاهير حكماء اليونان كان المعلّم الخاص للإسكندر المقدوني أخذ علومه عن أفلاطون، أنشأ مدرسة في أثينا وكان يدرس بها طلبته في رواق ظليل وهو يمشي فسميّ أتباعه بالرواقيين أو المشّائين كانت مواقفه الفلسفيّة متقلّبة لا تسير على نسق واحد متكامل، فكان في بدايته داعية لأفكار أستاذه أفلاطون ثمّ عدّل هذه الأفكار ثمّ عدَل عنها نهائيا واتجه إلى البحث العلمي التّجريبي. حنفي (عبد المنعم)– موسوعة الفلسفة والفلاسفة، 1/122–127.

[4]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص20.

– انظر أهمّ أراء أرسطو في الإلهيات عند فخري (ماجد)– أرسطوطاليس، دار المشرق، ط4، بيروت لبنان 1999م، صص 75–101.

ومجمل هذه الآراء تتعارض مع أصول الدّين في التصّور الإسلامي السنّي.

[5]– يقصد القاضي أبا بكر محمد بن الطّيب الباقلّاني البصري المتوفي سنة 402هـ .

يمكن أن يقال إنّه لا يلحق بالكفرة إذ تبيّن لنا بالآخرة أنّه لو ابتدأ النّظر لكان لا يصل إلى مطلبه، وقال الأصح الحكم بكفره لموته غير عالم مع بدوّ التقصير منه فيما كلّف"[1] وهو حكم قريب ممّا ذهب إليه أبو هاشم الجبائي(ت321هـ=933م)[2] من المعتزلة الذي يرى "أن من لا يعرف الله تعالى بالدّليل فهو كافر لأنّ ضدّ المعرفة النّكرة والنّكرة كفر"[3]، ولكنّ المتأمّل يرى فرقا كبيرا بين القولين فالجبّائي(ت321هـ=933م) قصد النّظر التفصيليّ في حين قصد الجويني(ت 478 هـ=1085م) النّظر الإجمالي فقد نقل عنه أبو القاسم الأنصاري(ت512هـ=1117م)[4] أنّه قال عن العامة الّذين لا يحسنون النّظر التفصيليّ "إنّما كلّفوا الاعتقاد السّديد العريَّ عن الشكّ والارتياب ولم يكلّفوا العلم...فاكتُفيَ من العوامّ بالاعتقاد الصّحيح الصّافي عن الشكّ والارتياب وهو الإيمان والتّصديق، وقال ولو سمّى مسمّ هذا الاعتقاد علما ومعرفة على سبيل التوسّع لم يكن مبعدا"[5]. ونجد أيضا القول بعدم الاكتفاء بالتقليد عند الشيخ السنوسي(ت895هـ=1489م)

---

[1]- الجويني- الشّامل في أصول الدين: تحقيق علي سامي النشّار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندريّة 1969م، ص 122.

[2]- أبو هاشم عبد السّلام بن محمد الجبّائي (277هـ-321هـ=890م-933م) متكلمّ من رؤوس المعتزلة يعرف بالجبّائي الابن تردّد مع والده بين البصرة وبغداد وبعد وفاة والده تصدّر لتقرير المذهب حتّى آلت إليه رئاسة معتزلة البصرة، أخذ علم الكلام الاعتزالي عن والده محمد الجبائي الكبير، وكانت لأبي هاشم دراية باللغة العربيّة وبالفلسفة اليونانيّة، كما كان متميّزا في أصول الفقه وإليه تنسب البهشميّة من المعتزلة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ=2005م، 5/69-75.

[3]- الآمدي (سيف الدّين)- أبكار الأفكار في أصول الدين: تحقيق أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميّة مركز تحقيق التّراث، ط2، القاهرة 1424هـ=2004م. 1/164.

[4]- أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري الشّافعي (ت 512هـ=1117م): صوفيّ متكلّم فقيه ومفسّر أخذ العلم عن كثيرين ومن أشهر شيوخه أبو المعالي الجويني إمام الحرمين ولأبي القاسم الأنصاري تصانيف من أشهرها شرح الإرشاد للجويني وكتاب الغنية في الكلام . كحالة- معجم المؤلّفين: 1/775. انظر الترجمة المفصّلة لأبي القاسم الأنصاري في مقدّمة كتاب الغنية من إعداد المحقّق صص 37-53.

[5]- أبو القاسم الأنصاري (سليمان بن ناصر النّيسابوري)- الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسين عبد الهادي، دار السّلام للطباعة والنّشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة 1431هـ=2010م ص 245.

في العقيدة الكبرى[1] حيث يقول في شرح العقيدة الكبرى عن التقليد في العقائد إنّه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه بل إنّ الشيخ السنوسي(ت895هـ=1489م) رحمه الله جعل هذا الحكم محل إجماع الأمة[2] ونسب القول به للإمام الأشعري(ت324هـ=936م)[3]. والحق أنّ كلمة عدم الاكتفاء كلمة فضفاضة أطلقها الشيخ السنوسي(ت895هـ=1489م) دون ضبط للمقصود منها، ولكنّ أحد الباحثين المحدثين[4] يرى أن السنوسي يقصد بعدم الاكتفاء الكفر، ويرى هذا الحداثي أنّ القول بكفر المقلّد أكثر إيقاظا للناس وأقوى صدمة لهم[5] ويعتبر أنّ السنوسي يعد مصلحا لقوله بكفر المقلد، وهذه قراءة متطرفة لمقولة السنوسي(ت895هـ=1489م) بعدم الاكتفاء، لأنّ مقارنة ما جاء في العقيدة الكبرى مع ما قاله الشيخ السنوسي في مواضع أخرى[6] يجعل مصطلح عدم الاكتفاء يُحمل على عدم كمال الإيمان لا على عدم الصحة.

وقد سئل السنوسي(ت895هـ=1489م) عن اشتراط معرفة المكلف للمعاني التفصيلية لكلمة الشهادتين على نحو ما ذكره في العقيدة الصغرى فأجاب بأنّ ذلك لا يشترط إلا في كمال الإيمان وإنما يشترط في صحة الإيمان معرفة المعنى على الإجمال[7]. كما نجده في شرح العقيدة الكبرى ينقل جملة من أقوال العلماء في إيمان المقلّد والتي تتراوح بين التصحيح والتكفير ثم يقول: "قلت فبالجملة الذي حكاه واحد عن جمهور أهل السنة ومحققيهم أنّ التقليد لا يكفي في العقائد"[8] بمعنى لا يكفي في تحصيل الإيمان الكامل.

---

[1]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص14.

[2]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص12.

[3]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص12.

[4]– وهو حسن حنفي.

[5]– حنفي – من العقيدة إلى الثورة: 232/1.

[6]–السنوسي– شرح المقدّمات: تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، ط1، بيروت لبنان 1430هـ=2009م، صص 100–110.

[7]– ميّارة (محمد بن أحمد) الدرّ الثمين والمورد المعين ويليه شرح خطط السّداد والرّشد على نظم مقدّمة ابن رشد، دار الفكر، بيروت لبنان 1423هـ=2002م، ص55.

[8]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص13.

القول الثاني: كما أورده الشيخ الأحسن البعقيلي وهو الاكتفاء بإيمان المقلّد مع العصيان مطلقا[1] بمعنى أنّ المقلّد في العقائد عاص سواء كان قادرا على النظر والاستدلال وتركه تقليدا لغيره أو لم يكن قادرا على النظر أصلا فهو آثم لتركه طلب العلم الذي تصح به العقائد الإيمانية[2].

القول الثالث: الاكتفاء مع الذنب إن تأهّل للنظر وإلا فلا ذنب[3]وهذا القول جار على ألسنة غالب علماء الأصول[4]، وقال الشيخ المارغني(ت1349هـ=1930م) إن هذا القول هو الحق وعليه المعول[5] وقد بنى هذا القول على اعتبار أنّ النظر والاستدلال التفصيلي على جملة عقائد الإسلام فرض كفاية لا فرض عين[6].

القول الرابع: الاكتفاء من غير ذنب فالنظر شرط كمال صحة[7]، فالمقلّد إيمانه صحيح نظر في الأدلة أو لم ينظر وقد أورد ابن عرفة(ت803هـ=1400م)[8] هذا القول في مقدّمة الأقوال التي جمعها في المقلّد[9] وهذا التقديم منه كالاختيار له، ولكن إن كان على بيّنة من أدلة العقائد قادرا على البرهنة عليها كان إيمانه أكمل من إيمان غيره[10].

---

[1]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص14.

[2]– الآمدي– أبكار الأفكار في أصول الدين: 100/1.

– المارغني (إبراهيم التونسي)– بغية المريد لجوهرة التّوحيد، تحقيق فوزي بن نتيشة ومحمد اللّجمي، الجمعيّة التّونسيّة لإحياء التّراث الزّيتوني، ط3، تونس 1433هـ=2012، ص64.

[3]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص14.

[4]– الآمدي– أبكار الأفكار في أصول الدين: 100/1.

– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص13.

[5]– المارغني– بغية المريد لجوهرة التّوحيد، صص64 –65.

[6]– السنوسي– شرح العقيدة الكبرى، ص13.

[7]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص14.

[8]– ابن عرفة – أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمّي (716هـ–803هـ=1316م–1400م) إمام تونس وعالمها، تولّى مشيخة الجامع الأعظم سنة 750هـ، وأسندت له الفتوى في الدّيار التّونسيّة سنة 773هـ، وله مصنّفات كثيرة. الزّركلي– الأعلام: 43/7.

[9]– ابن عرفة (محمد بن محمد)– المختصر الكلامي: تحقيق نزار حمّادي، دار الإمام ابن عرفة، ط1، تونس 1435هـ= 2014 م، ص 110.

[10]– اللقاني– هداية المريد: ص56.

القول الخامس: حرمة النظر في أدلة العقائد على غير المميّز[1]، وهذا قول الإمام الغزالي(ت505هـ=1111م)[2] في "إلجام العوام عن علم الكلام" إذ يرى وجوب سكوت العوام عن السؤال عن مباحث أصول العقائد لأنّ العامي بالسؤال متعرّض لما لا يطيقه وخائض فيما ليس أهلا له فإن سأل جاهلا زاده جوابه جهلا وربما ورّطه في الكفر من حيث لا يشعر فإن سأل عارفا عجز العارف عن تفهيمه"[3] فيكون أمر العامّي سائرا إلى شبهة الكفر فجواب الجاهل يلبّس عليه كما أنّه يعجز عن فهم مدلولات كلام العلماء فيؤول أمره إلى الحيرة والشك فيحرم عليه البحث في الأدلة لئلا ينتقل من الاعتقاد الجازم إلى التردّد في الاعتقاد. وقد حرم الغزالي(ت505هـ=1111م) على العلماء مباحثة هذه المسائل مع العوام فيقول "يحرم على الواعظ على رؤوس المنابر الجواب على هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل"[4].

القول السادس: الوجوب[5]، يعني وجوب التقليد وحرمة النظر في الأدلة[6]، وهذا قول عدد من أئمة الإسلام[7] مثل مالك(175هـ=791م) والشافعي(204هـ=819م) وأحمد

---

[1]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص14.

[2]- الإمام الغزالي- أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (450هـ-505هـ=1058م-1111م) حجّة الإسلام، تبحّر في العقليات ثمّ جنح إلى التصّوف فعلا نجمه وكثر أتباعه، له مصنّفات كثيرة أشهرها كتاب إحياء علوم الدين في التصّوف وكتاب المستصفى في أصول الفقه. الزركلي- الأعلام: 7/ 22-23.

[3]- الغزالي (أبو حامد)- مجموع رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام. تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، الفاهرة مصر، د ت، ص324.

[4]- الغزالي- مجموع رسائل الغزالي إلجام العوام، ص324.

[5]- البعقيلي- إيضاح الأدلة ص14.

[6]- اللقاني- هداية المريد: ص56.

[7]- يروى عن مالك أنّه قال "فرّ من الكلام في أيّ صورة يكون كما تفرّ من الأسد": غولد تسيهر (أجناس)- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة 1946، ص 114.

وذكر السيوطي أنه قال أيضا "إيّاكم والبدع قيل يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال أهل البدع الّذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصّحابة والتّابعون لهم بإحسان وكان يقول من طلب الدّين بالكلام فقد تزندق" : السيوطي (جلال الدين)- صون المنطق والكلام عن فنّيْ المنطق والكلام،

بن حنبل(ت241هـ=855م) [1] وقد كان أكثر الناس تمسّكا بحرمة النظر بالأدلّة العقدية أئمة الحنابلة الّذين يصل رفضهم للاستدلال العقلي على العقائد إلى حدّ نصب العداء لعلماء الكلام عامة. وقد بني هذا القول السادس على اعتبار أنّ متابعة الكتاب والسنة من جنس التقليد والحال أنّ المسألة خلافية فمن علماء الأصول من يرى أنّ الأخذ بالسنّة من جنس التقليد بناء على أنّ أقواله ﷺ اجتهادات ومتابعة المجتهد تقليد[2] ومنهم من يرى أنّ متابعة القرآن والسنّة هي عين الأخذ بالدليل فالمتابع للكتاب والسنّة لا يصنّف مع المقلّدين[3] وبهذا القول يأخذ الشيخ الأحسن البعقيلي إذ يرى أنّ من قلد القرآن وفهمه وعمل بمقتضاه ولم يخلطه بأباطيل الفلاسفة فهو مؤمن حقا عالم حقا[4]. فمتابعة الكتاب والسنة علم يقيني للجزم الحاصل بصحتها عند المؤمنين، ويقول الشيخ في بيان ذلك: "وأنصح الأدلة للمسلمين أدلة الشرع لأنّه حق لا حجاب والعقل حجاب فلا يأمن خطؤه"[5] ومن هنا نراه يرفض هذا القول السادس القائل بوجوب التقليد ويعتبر أنّ الصحيح خلافه[6].

تحقيق علي سامي النّشّار وسعاد علي عبد الرّازق، سلسلة إحاء التّراث الإسلامي، مجمع البحوث الإسلاميّة، ط2، الأزهر، دت، ص96.

وقال الشّافعي بتحريم علم الكلام : السيوطي- صون المنطق، ص52.

[1]- الإمام أحمد بن حنبل: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (164هـ-241هـ=780م-855م) ولد ببغداد ودرس بها اللغة والحديث ثمّ طاف بلاد الإسلام يأخذ عن أهل العلم فزار فارس وخراسان والشّام والمغرب والجزائر واليمن ثمّ بلاد الحجاز وفيها كان كبار شيوخه في الحديث مثل سفيان بن عيينة في العراق، أخذ عن الإمام الشّافعي الفقه والأصول كما أخذ عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة. وهو مؤسس المذهب السنّي الرّابع الّذي ينسب إليه. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ=2005م، 7/316-321. انظر أيضا. الموسوعة العربية، الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 1998م، 1/491-493.

[2]- اللّقاني:هداية المريد: صص54-55.

[3]- اللّقاني- هداية المريد: ص55.

[4]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 3/5.

- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص14.

[5]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص14.

[6]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص14.

وهذا الموقف يجعلنا نبحث عن القول المختار عند الشيخ الأحسن البعقيلي في مسألة المقلّد.

بعد أن قدّم لنا الشيخ الأحسن البعقيلي الأقوال الست يقدّم لنا رأيه في التقليد فيقول "المقلّد دائما لا علم عنده وإنّما ربما يكون عنده حسن الظن بالمقلّد بالفتح لا غير"[1] وتعريف المقلّد كما أورده اللّقاني(ت 1041هـ=1631م) في هداية المريد حيث يرى أنّ التقليد هو الأخذ بقول الغير وهو لا يعلم من أين أخذه بأن صدقه تحسينا للظن به من غير تفكّر[2]. ولا يرى الشيخ البعقيلي أنّ التقليد في العقائد أمر محمود بل هو في مجال الترخيص لعاجز عن الاستدلال يقول "وعلى المقلّد أن لا يقلّد بحيث يبحث عن قواعد دينه لا يرضى بالتقليد والظنّ إن أمكن العلم لا سيما في أصول العلم والدين"[3] ومن هذا الموقف نلمس دعوة الشيخ البعقيلي إلى النظر والاستدلال في العقائد وهو موقف صرح به في مواضع كثيرة من كتبه، فنجده يشيد بقدر علماء الأصول فيقول "وأما أئمة الكلام فإنما ينفعون الأمة بالمناضلة بالقواعد الكلامية ولا تنتفع العامة بهم إلا من حيث كونهم جُنّة مناضلين عن الشرع "[4] كما نجده يشيد بشأن الأشعري(ت324هـ=936م) والماتريدي(ت333هـ=944م)[5] في مقدمة كتابّ إيضاح الأدلة بأنوار الأئمة" ويعتبرهما إمامي أهل السنة قاما بمهمة ردّ الشبه العقلية وناضلا من أجل إعلاء عقائد أهل السنة[6]. فالشيخ يرى وجوب قيام طائفة من العلماء بمهمة الدفاع عن

---

[1]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 4/3.

[2]– اللّقاني– هداية المريد: ص54.

[3]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 4/3.

[4]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص78.

[5] – الإمام أبو منصور الماتريدي (توفي:333هـ=944م) هو محمد بن محمد بن محمود، السّمرقندي، من أئمّة السنّة في بلاد ما وراء النهر كان على مذهب أبي حنيفة وهو من علماء الكلام السنّة. بنى مذهبه الكلامي على أقوال أبي حنيفة وله شرح على الفقه الأكبر لأبي حنيفة، وكتب أخرى في العقيدة .كحالة– معجم المؤلّفين: 692/3.

[6]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: صص2–3.

عقائد أهل السنة بإقامة الأدلة العقلية عليها[1] ويعتبر أنّ من أتقن هذه الأدلة بلغ علم اليقين فيقول "وإن زاد معرفة البراهين ومارسها حتى تصير عنده ضرورة كالواحد نصف الاثنين فهو علم اليقين. فعلم اليقين هو عين معرفة الأدلة العقلية على وجه لا يمكن النقيض، وتوحيد العلماء رضي الله عنهم هو الأصل لكل كتاب ومعرفة ولا تخرج عقائد العارفين عن أدلتهم قطعا لأنّه علم صحيح سنّي"[2].

ولعلّ هذا النص لا يترك بعده حاجة للبحث في موقف الشيخ من النظر والاستدلال غير أنّ كلّ هذا الإكبار للبرهنة العقلية لا يقابله امتهان للتقليد والمقلّدين وإن كان يرى للمقلّد عدم القنوع بالتقليد فإنّه لا يعتبر التقليد طعنا في الإيمان بل يقول صراحة إنّه قد كُذب عن الأشعري(ت324هـ=936م) في إنكار صحة إيمان المقلد[3] بل على العكس من ذلك فإن الشيخ قد عرض لنا اثنتين وستين عقيدة كما بيّناها سابقا واعتبر أنّ من اعتقدها اعتقادا جازما لا تردد فيه فقد كمل إيمانه ومن زاد معرفة الأدلة فقد انتقل من الإيمان إلى علم اليقين كما مر معنا[4].

فالشيخ البعقيلي يرفض القول الأول المقتضي عدم الاكتفاء بإيمان المقلّد ويرفض أيضا القول السادس الذي يفيد وجوب التقليد وعدم النظر ويمكن أن نستنتج من قوله أنّ الاعتقاد الجازم بجملة العقائد المذكورة دون الاستدلال يعدّ إيمانا كاملا إسقاطا للقول الثاني وهو عصيان المقلد مطلقا. وكذلك القول الثالث الاكتفاء مع الذنب إن كان قادرا على النظر فالنظر أمر يندب إليه. ورأينا الشيخ البعقيلي يعتبر إتقان البراهين ارتقاء في مدارج الإيمان وبذلك نفهم قوله في أنّ النظر شرط كمال صحة في

---

[1]- إذا رجعنا إلى السّياقات التاريخيّة التي صدرت فيها أقوال الأئمّة الأعلام كمالك والشّافعي في ذم علم الكلام نجد أنّ هذا اللقب كان يطلق على المعتزلة بالذّات دون غيرهم فالذّم قصد به النهج العقدي المعتزلي أصالة، فعن عبد الرجمان بن مهدي (ت117هـ) قال دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن، فقال لعلّك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمرا فإنّه ابتدع هذه البدعة من الكلام". السيوطي- صون المنطق، ص96. أمّا ذمّ الإمام الشّافعي لعلم الكلام فمردّه ما كان يسمعه من بشر المرّيسي المرجئ القائل بخلق القرآن حيث كان يتناظر معه في مسائل العقيدة. ابن خلّكان- وفايات الأعيان: 277/1.

[2]- البعقيلي- الإراءة: ص131.

[3]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص98.

[4]- البعقيلي - الإراءة: ص130.

الإيمان، فإيمان المقلّد صحيح ولكن إتقانه للأدلة يزيده يقينا وإيمانا وهو القول الرابع وعلى ما تقدّم يكون القول المختار في المقلّد عند الشيخ الأحسن البعقيلي أنّ إيمان المقلّد صحيح من غير ذنب والنظر شرط كمال. ونجد أنّ هذا القول قريب مما يراه الإمام أبو منصور الماتريدي(توفي:333هـ=944م) في إيمان العوام فقد نقل عنه أنه قال "أجمع أصحابنا على أنّ العوام مؤمنون عارفون بربّهم وأنّهم حشو الجنة كما جاءت به الأخبار وانعقد عليه الإجماع[1] ويرى الماتريدي(توفي:333هـ=944م) أنّ العوام قد حصل لهم الحدّ الأدنى من النظر لأنّه ما من مسلم منهم إلا ويعتقد في وحدانية الله تعالى وفي حدوث العالم وإن عجز عن التعبير عن ذلك بمصطلحات علماء الكلام "والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم"[2] ونلاحظ من خلال ما تقدّم أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي لم يستقدم أقوالا من خارج نطاق أهل السنة والجماعة وكل الأقوال الست التي ذكرها هي أقوال أهل السنّة وجميعها يتميّز عن قول المعتزلة المقتضي كفر المقلّد لأنّهم يعتبرون النظر في الأدلة العقلية على منهاج المتكلمين شرط صحة في الإيمان[3]. ولا يخفى على أحد ضيق هذا القول، فالشيخ الأحسن البعقيلي يعتبر من هذه الزاوية مجدّدا في العقيدة الأشعرية لأنّه حسم القول وتوجّه بعلم العقيدة من ضيق دائرة العلماء إلى رحب دائرة العامة.

[1]– اللّقاني – هداية المريد: ص 56.

[2]– اللّقاني – هداية المريد: ص56.

[3]– اللّقاني – هداية المريد: ص58.

الفصل الثالث :

مراجعات حول عصمة الأنبياء والملائكة 3\3

3\1- مفهوم العصمة

3\2- عصمة الملائكة:

3\3- عصمة الأنبياء الرّسل عليهم السّلام:

من خلال العرض المتقدم حول عقيدة الشيخ الأحسن البعقيلي وقفنا على قضية العصمة المطلقة التي يثبتها الشيخ لجميع الأنبياء والرسل فهل أن هذه العصمة قاصرة على فترة النبوّة أم أنّها تشمل كل مدة حياة الرسول وكيف يجيب الشيخ على ما ورد مما يدلّ ظاهره على وقوع المعصية منهم عليهم السلام. كل هذه التساؤلات كانت محلّ خلاف بين علماء الأصول بمختلف مدارسهم ومشاربهم بل إنّها محل خلاف بين الأشاعرة أنفسهم ولا يكاد الخلاف في مسألة عصمة الأنبياء والملائكة ينضبط بضابط فنجد أقوال العلماء تتدرج بين طرفي نقيض فمنهم من جوّز وقوع الكبائر في حق الملائكة والأنبياء في مقابل من جعل أفعالهم تنحصر بين الواجب والمندوب فلا يقتحمون خلاف الأوْلى فضلا عن المكروه فضلا عن الحرام ومن هنا كانت وجاهة البحث في هذه القضية على وجه الإفراد عند الشيخ الأحسن البعقيلي باعتباره أصوليا أشعريا.

3\1- مفهوم العصمة:

العصمة في اللغة هي المنع وأصل العصمة الحبل وكل ما أمسك شيئا فقد عصمه وعصمه الطعام منعه من الجوع وهذا طعام يعصم أي يمنع من الجوع[1] وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[2] يعني يحفظك ويمنعك، ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا﴾[3]، أي تمسّكوا به. والعصمة صفة يوصف بها رسل الله وأنبياؤه عليهم السلام وهي حفظه لهم سبحانه وتعالى من المعاصي. ويدخل ملائكة الله عليهم السلام في مسألة العصمة كمبحث من مباحث أصول الدين لثلاثة اعتبارات.

الاعتبار الأول أنّهم من جنس رسل الله، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[4]، وإذا دخلوا في جنس الرسل فتجب عليهم صفات الرسالة ومنها العصمة، والاعتبار الثاني أنّهم عليهم السلام أصل في جميع الرسالات السماوية لأنهم الواسطة بين الله وأنبيائه ورسله وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ

---

[1]- ابن منظور (محمد بن مكرم)- لسان العرب، دار صادر، لبنان، 12/403-405.

[2]- المائدة- آية 67.

[3]- آل عمران- آية 103.

[4]- الحج- آية 75.

الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [1]، فيكون المنطوق بالرسالات السماوية مشروطا بعصمة الملائكة. والاعتبار الثالث أنّ حقيقة الحساب في يوم الحشر وحجّيته مرهونة بعصمة الملائكة لقوله تعالى ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[2]. ومن هنا يكون بحثنا في العصمة عند الشيخ الأحسن البعقيلي مؤلفا من مستويين اثنين: البحث في عصمة الملائكة ثم البحث في عصمة الرسل عليهم السلام.

3\2- عصمة الملائكة:

تستفاد عصمة الملائكة عليهم السلام من تزكية الله تعالى لهم قال تعالى ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [4]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَالْمَلآئِكَةُ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [5]، وعدد من الآيات التي تشير إلى عظم قدرهم عند الله سبحانه وتعالى وأمّا دلالة هذه الآيات على عصمة الملائكة فتفهم من قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [6]، أي أنّهم يشكرون الله ويسبّحونه ويعبدونه ولا يعيون من ذلك ليلا ولا نهارا دون انقطاع يلهمون التسبيح كما يلهم ابن آدم النفس. وأكدّ الله سبحانه وتعالى هذا المعنى عندما قال لا يفتُرون أي لا يضعفون ولا يسأمون[7]. ومن وصفه تعالى لهم بأنّهم مكرمون عند

---

[1]- الشعراء- آية 193-194.

[2]- ق- آية 17-18.

[3]- الأنبياء- آية 19-20.

[4]- الأنبياء- آية 26-27.

[5]- النحل- آية 49-50.

[6]- الأنبياء- آية 19-20.

[7]- القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري)- الجامع لأحكام القرآن: تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية 1423 هـ= 2003 م، 11/277-278.

ربهم وأنّهم لا يتكلّمون إلا بأمره ولا يفعلون شيئا إلا بأمره وإذنه سبحانه وتعالى[1]. ومن الآية الثالثة أنّه تعالى خصّ الملائكة ووصفهم أنّهم لا يستكبرون عن عبادته وأنّهم يخافون قدرة ربّهم ومقامه[2]. فإذا كانت الملائكة لا تنفكّ عن كونها تذكر الله وتسبّحه وتعبده ليلا ونهارا بلا كلل ولا انقطاع فهذا يعني استغراق كامل زمن وجودهم في عبادة الله وليس لهم فسحة زمنية للتفكير في المخالفة فضلا عن مباشرتها، ومن هنا كان الحكم لهم بالعصمة. ومن جهة أخرى فإنّهم واقفون تحت بساط القدرة وتجليات الصفات الإلهية على وجه المشاهدة والمعاينة فكيف يخطر ببالهم المخالفة وهنا يجيء السؤال التالي لماذا يقع إذًا النظر والبحث في عصمة الملائكة وما هو المبرر لحصول الخلاف في هذه القضية؟

طرح علماء أصول الدين عصمة الملائكة وتناولوها بل واختلفوا فيها انطلاقا من القرآن نفسه فإذا كان القرآن هو الذي زكّى الملائكة وأثبت لهم العصمة فإنّه قد وردت آيات قرآنية يبدو من ظاهرها انتفاء العصمة عن الملائكة. وقد اعتمد النفاة لعصمة الملائكة على ثلاث آيات رئيسية تظهر منها قوادح في العصمة وأوّلها قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَتَعْلَمُونَ﴾ [3]، فالنافون لعصمة الملائكة يقولون إنّ هذه الآية فيها ذكر اغتيابهم للخليفة واتباع الظنّ ورجم بالغيب وفيها أيضا محاججة للفعل الإلهي كالاعتراض وفيها أيضا استكبار واستعلاء على الخليفة[4] وكلّ هذه المسائل المذكورة منافية لصفة العصمة وأمّا الآية الثانية فهي قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [5] فالنفاة لعصمة الملائكة يقولون إنّ الخطاب موجّه للملائكة فاعترض

---

[1]- الطبري(أبو جعفر محمد بن جرير)- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تحقيق بشّار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت 1415هـ=1994م، 248/5.

[2] -الطبري، جامع البيان، 248/5.

[3]- البقرة – آية 30.

[4]- اللقّاني- هداية المريد: ص269-270.

[5]- البقرة – آية 34.

أحدهم واستكبر وهو ابليس واستثناؤه من الملائكة دليل على أنّه منهم[1] والغريب أنّ هذا القول منقول عن أبي الحسن الأشعري(ت324هـ=936م)[2] فإذا حصلت المعصية والكفر من أحدهم دلّ ذلك على أنّ المعصية جائزة في حقّ جنس الملائكة كلّه. وأما قوله تعالى عن إبليس ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [3] فيرى أصحاب هذا الرأي أنّ إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة وكان إبليس خازنا من خزان الجنّة[4] وسمّي هذا القسم من الملائكة بالجنّ لأنّهم خزان الجنّة وهم غير الجنّ المكلفين الّذين خلقوا من مارج من نار[5]. والمنكرون يرَوْن في قوله تعالى وخلق الجان من مارج من نار منهم من يقول إنّ ابليس كان من أشراف الملائكة وكان من ذوي الأجنحة الأربع[6] وأمّا الآية الثالثة التي يعتمدها نفاة عصمة الملائكة فهي قوله تعالى ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾ [7]، فيقول نفاة عصمة الملائكة إنّ هاروت وماروت ملكان من الملائكة الّذين احتجّوا على الله تعالى في استخلاف آدم فقال لهم تعالى تخيّروا منكم اثنين لنرى ماذا يفعلون؟، فاختاروا هاروت وماروت فأنزلهما الله تعالى في بابل. وتمثّلت لهما نجمة الزهرة في امرأة حسناء فراوداها عن نفسها فاشترطت عليهما الكفر فأبيَا الكفر فاشترطت عليهما قتل صبي فأبيَا قتله فأتتهما بخمر واشترطت عليهما شربه فشرباه ووقعا عليها وقتلا الصبي فلمّا أفاقا من سكرتهما أخبرتهما بما كان منهما فندما فخيّرهما الله بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا. وهذه الحادثة على غرابتها مروية في سنن

---

[1]– اللقّاني– هداية المريد: ص269.

[2]– ابن فورك (محمد بن الحسن)– مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنّة، تحقيق أحمد عبد الرّحيم السّايح، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ط1، القاهرة 1425هـ=2005م، ص295.

[3]– الكهف – آية 50.

[4]– ابن كثير– تفسير القرآن: دار المعرفة، بيروت لبنان، 1402هـ= 1982م، 78/1.

[5]– ابن كثير– تفسير القرآن:78/1–79.

[6]– ابن كثير– تفسير القرآن: 80/1.

[7]– البقرة– آية 102.

البيهقي (ت458هـ=1066م)[1] ومسند الإمام أحمد وقد احتجّ بها نفاة عصمة الملائكة لأنّها تثبت اقتحامهما للكبائر مع كمال إيمانهما المتأتّي من المعاينة. فدلّ ذلك على أنّ جنس الملائكة ليسوا معصومين لأنّهم لو كانوا كذلك لمنعت هذه العصمة هاروت وماروت من ارتكاب المخالفات الكبيرة.

وفي مقابل هذه المواقف النافية لعصمة الملائكة نجد الشيخ الأحسن البعقيلي يقف على طرف النقيض أي في صفّ من يثبت العصمة للملائكة فنجده يقول: "يليه أن تعلم أيّها المؤمن كلّ العلم بأنّ أجناس الملائكة السفلية والعلوية معصومون سفراء الله إلى أنبيائه وأوليائه المؤمنين[2] فلا يتصوّر فيهم معصية ولا كبر ولا حسد ولا أنانية عن الغير فلم يفد كلام الله استكبارهم على ربّهم ولا على نبيّه ولا اعتراضا على ربّهم ولا ادّعاء علم ولا معرفة"[3]. فهذا الإثبات المطلق لعصمة الملائكة يقتضي إبراز قراءة الشيخ للآيات القرآنية التي يعتمدها النفاة خاصّة أنّ الشيخ البعقيلي قد صرح أنّ كلام الله لم يفد قدحا في عصمتهم عليهم السلام، وأمّا الإشكال الأوّل الذي هو شبهة الاعتراض على الأمر الإلهي في خلق آدم وما ظهر فيه من قوادح في عصمة الملائكة فإنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يرى أنّ هذا الكلام وهو قولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [4]، قد استفادوه من علم ربّهم "فإنّه تعالى أعلمهم بأنّ أهل الأرض منهم من يشكره ومنهم من يكفره بإنكار ربوبيته وأنبيائه"[5] ويرى الشيخ أيضا أنّ هذا الكلام من الملائكة راجع إلى مصطلح الخلافة فلسان حالهم عليهم السلام يقول: "الخلافة يا ربّنا تستلزم المخالفات والخليفة

---

[1]- الإمام البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (384هـ-458هـ=994م-1066م): الإمام الحافظ المحدّث الأصولي الشّافعي المذهب، كان واسع العلم شهد له أهل زمانه بالإمامة في الدّين من أشهر مصنّفاته كتاب السّنن الكبير. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1425هـ=2005م، 4/316-321.

[2]- كانت الملائكة تكلّم الصّحابي عمران بن حصين (توفي: 52هـ=672م) رضي الله عنه وتسلّم عليه، فلمّا اكتوى انقطع عنه ذلك زمنا ثمّ عاد إليه. العسقلاني- الإصابة في معرفة الصّحابة، 4/705-706.

[3]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 2/3-4.

[4]- البقرة - آية 29.

[5]- البعقيلي- مقاصد الاسرار: 1/130.

هو الرادع والقامع للمخالفين فبيّن لنا وعلّمنا سرّ المخالفة التي يحكم عليها الخليفة"[1] ومن كلام الشيخ نستنتج أنّ خطاب الملائكة قائم على دعامتين الأولى ما أخبرهم به الله تعالى عمّا يكون من شأن ذرية هذا الخليفة وقد روي عن عدد من أصحاب رسول الله ﷺ "أنّ الله تعالى قال للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا: ربّنا وما يكون ذلك الخليفة؟ قال: يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا"[2] ﴿قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء﴾ بحثا عن العلم بسرّ الحكمة من ذلك لا استشرافا واستعلاء وإلى هذا الحكم ذهب ابن كثير(ت774هـ= 1373م)[3] حيث يرى أنّ هذه الآية لا تفيد اعتراض الملائكة على الله أو حسدا لآدم أو استعلاء عليه وإنّما "كأنّهم علموا ذلك بعلم خاص أو بما فهموه من الطبيعة البشرية فإنّه أخبرهم أنّه يخلق هذا الصنف من صلصال من حمأ مسنون"[4]. وهذه القراءة نجدها أيضا عند الشيخ الطاهر بن عاشور (ت 1394 هـ=1973م)[5] الذي لا يرى في كلام الملائكة هذا قادحا في عصمتهم بل "إنهم استشعروا ذلك من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية إمّا بوصف الله لهم هذا الخليفة أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه"[6]. وإمّا بأمر ثالث وهو الدعامة الثانية التي يراها الشيخ البعقيلي وأنّها تقتضي كلام الملائكة وهي المصطلح الذي

---

[1]– البعقيلي– مقاصد الاسرار:130/1.

[2]– ابن كثير– تفسير القرآن: 78/1–79.

[3]– ابن كثير : هو إسماعيل ابن معمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع (700هـ–774هـ= 1301م–1373م) الدمشقي الشّافعي المعروف بابن كثير من أعيان عصره أخذ عن عدد من الشيوخ من أشهرهم ابن تيمّية وكان ميّالا له، من أشهر أعماله تفسير القرآن. كحالة– معجم المؤلّفين: 373/1.

[4]– ابن كثير– تفسير القرآن: 73/1.

[5]– الشيخ محمد الطاهر بن محمد الطّاهر بن عاشور (1296هـ–1394هـ=1879م–1973م) التحق بجامع الزيتونة سنة 1310هـ وله من العمر أربعة عشر عاما، فتتلمذ لكبار شيوخ الجامع الأعظم لمّا بلغ الأربع والعشرين سنة التحق بالتدريس في جامع الزيتونة، ثمّ كان يترقّى في الخطط العلميّة حتّى أسندت له المشيخة العامّة لجامع الزيتونة بكلّ فروعه سنة 1951م، وبعد الاستقلال كان أوّل عميد للجامعة الزيتونيّة في أفريل 1956م : محفوظ (محمد)– تراجم المؤلّفين التّونسيين، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت لبنان 1404هـ=1984م، 304/3–310.

6– ابن عاشور(محمد الطاهر)– التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م،402/1.

استشكل عليهم فهو الخلافة التي تقتضي وجود مخالفين وعصاة وهو أيضا الرأي الثاني عند ابن كثير(ت774هـ= 1373م) الذي يرى أنّ كلامهم كان استنباطا، ففهموه من "الخليفة" أنّه يفصل بين الناس في ما يقع بينهم من المظالم[1].

والشبهة الثانية القادحة في عصمة الملائكة المتأتّية من الاستثناء في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [2] يرى الشيخ البعقيلي أنّ الأمر بالسجود كان للملائكة فمن دونهم "معناه أمر الله العوالم كلّها مفضولها وأفضلها فأطلق الملائكة يعني وأحرى من دونهم كإبليس ومن ماثله فسجد الخلائق كلّهم إلا أرذلهم"[3] إبليس، فالاستثناء هنا ليس من جنس الملائكة وإنّما هو استثناء من جنس العوالم التي أسجدها الله لآدم عليه السلام فلم يعترض من أمر بالسجود من الملائكة فمن دونهم إلا إبليس. وأمّا مجادلة إبليس لله تعالى التي تدلّ على أنّه كان في بساط القرب والمعاينة كالملائكة فإنّ الشيخ البعقيلي يرى أنّ "إبليس أبو الجنّ الموجودين بعده كآدم لبنِيه"[4] وهو أيضا رأي الشيخ الطاهر بن عاشور(ت 1394 هـ=1973م) الذي يقول: "كان إبليس لنوع من الشياطين والجنّ بمثابة آدم لنوع إنسان"[5] وقربه من الحضرة الإلهية ناتج عن طول إقامة مع الملائكة فإنّ الله تعالى أوجده ومكّن له البقاء مع الملائكة أمدا طويلا حتى صار كأنّه منهم[6] "وهذه الإقامة كانت إقامة ارتياض وتخلق وسخرة لاتباع سننهم فجرى على ذلك السنّ أمدا طويلا ثم ظهر ما في نوعه من الخبث"[7] فكان استثناؤه من جنس الملائكة راجعا إلى هذه الملازمة الطويلة لهم واستنانه بسنتهم لا أنّه من جنسهم فينبني على ما تقدّم أنّ نفي العصمة عن الملائكة من أجل استثناء إبليس منهم مردود على القائل به لاختلاف جنسية إبليس

---

[1]– ابن كثير– تفسير القرآن:73/1.

[2]– طه – آية 116.

[3]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 150/1.

[4]– البعقيلي– مقاصد الاسرار:150/1.

[5]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 424/1.

[6]– البعقيلي– مقاصد الاسرار:150/1.

– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 423/1.

[7]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 423/1.

عن جنس الملائكة، فعدم العصمة قاصر على المستثنى وجنسه لا على الملائكة المستثنى منهم.

وأمّا الشبهة الثالثة وهي قصّة هاروت وماروت وهي من أكثر الشبهات إثارة للجدل في قضية عصمة الملائكة وتأتي قوّة هذه الشبهة من الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد في مسنده والبيهقي(ت458هـ=1066م) في سننه وكذلك ابن حبان(354هـ= 965م)[1] وكلّهم يسنده إلى رسول الله ﷺ ونص هذا الحديث"إنّ آدم عليه السلام لما أهبطه الله إلى الأرض قالت الملائكة أي ربّ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ قالوا ربّنا نَحْنُ أطوع لك من بني آدم قال الله للملائكة هلموا ملكين من الملائكة حتى نهبطهما إلى الأرض لننظر كيف تعملون قالوا ربنا هاروت وماروت فأهبطا إلى الأرض ومثلت لهما الزهرة امرأة من أحسن البشر وجاءتهما فسألاها نفسها فقالت لا والله حتى تتكلّما هذه الكلمة من الإشراك قالا لا والله لا نشرك بالله أبدا فذهبت عنهما ثم رجعت بصبي تحمله فسألاها نفسها فقالت لا والله حتى تقتلا هذا الصبي فقالا لا والله لا نقتله أبدا فذهبت ثم رجعت بقدح خمر تحمله فسألاها نفسها فقالت لا والله حتى تشربا هذا الخمر فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي فلمّا أفاقا قالت المرأة والله ما تركتما ممّا أبيتما إلا قد فعلتماه حين سكرتما فخيرا عند ذلك بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا". ويردّ الشيخ البعقيلي على هذه الشبهة شكلا ومضمونا ففي مستوى السند يرفض الشيخ إسناد هذا الخبر إلى الرسول ﷺ "فكلما نقل هنا من الحكايات المناقضة للعقل والشرع فإنّما هو منقول عن كفار اليهود وأراجيف الملحدين فلم يصح عن الشرع شيء وإن رفعها أحمد والبيهقي(ت458هـ=1066م) وابن حبان فهو لا طائل تحته لثقتهم بمن لا يوثق به في الإسناد فالقواعد تردّه والذوق يأباه"[2] .وهناك توافق تام في الحكم على سند هذا الخبر بين الشيخ البعقيلي والشيخ الطاهر بن عاشور(ت1394 هـ=1973م) الذي يقول

---

[1]– محمد بن حبان بن أحمد بن حبان البستي الشّافعي (1262هـ– 354هـ= 884م–965م) المحدّث الحافظ من كبار علماء الإسلام له تصانيف من أشهرها المسند الصّحيح في الحديث ترجم له خلق كثير. انظر، كحالة– معجم المؤلّفين: 207/3.

[2]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 29/2.

"أشار المحقّقون مثل البيضاوي(ت675هـ=1286م)[1] والفخر الرازي(ت606هـ=1210م) وابن كثير(ت774هـ= 1373م) والقرطبي(ت 671هـ=1273م)[2] وابن عرفة إلى كذبها وأنّها من مرويات كعب الأحبار[3] وقد وهم فيها بعض المتساهلين في الحديث فنسبوا روايتها عن النبي ﷺ أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية والعجب للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مسندة للنبي ﷺ ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد أو (ت241هـ=855م) غره ظاهر حال رواتها"[4]. واتفاق الأعلام الذين ذكرهم الشيخ ابن عاشور(ت 1394 هـ=1973م) يؤكد كذب هذا الخبر وقد نقل ابن كثير العديد من الحكايات الغريبة عن هذا الموضوع مسندة إلى الصحابة وحكم على جميعها بالبطلان[5] وما يؤكد أنّها من الإسرائيليات تضارب أسانيدها عند من خرجها فنجد الإمام البيهقي(ت458هـ=1066م) يذكر لها سندين واحدا عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر عن ابن عمر عن كعب الأحبار عن رسول الله ﷺ وكذلك ابن أبي شيبة(235هـ=849م)[6] أسندها إلى كعب الأحبار هذا من جهة السند أما من جهة

---

[1]– عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي (توفي 675هـ=1286م) شافعي المذهب عالم بالفقه والأصول واللغة والحديث والتّفسير من أشهر مصنّفاته أنوار التّنزيل وأسرار التأويل في التّفسير. كحالة – معجم المؤلّفين: 266/2–267.

[2]– محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبو عبد الله الأنصاري، المعروف بالقرطبي (توفي: 671هـ=1273م): ولد في قرطبة وقرأ على مشايخها وبعد سقوطها رحل إلى الأسكندريّة فأخذ عن شيوخها ثم القاهرة كذلك. من أشهر أعماله تفسيره للقرآن المعروف بتفسير القرطبي ومختصر عنوانه "الجامع لأحكام القرآن". الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 2006م، 333/15–334.

[3] – كعب الأحبار هو كعب بن ماتع الحميري اليماني، كان يهوديّا فأسلم بعد وفاة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، قدم المدينة في عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه فروى عن الصّحابة ورووا عنه،كما روى عنه عدد من التّابعين. وكان عليما بأخبار اليهود، كثير الرّواية للأعاجيب المنقولة عن أهل الكتاب. توفي في أواخر خلافة عثمان بن عفّان رضي الله عنه. الذّهبي– سير أعلام النّبلاء: 489/3–494.

[4]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 642/1.

– ابن كثير– تفسير القرآن: 142/1–143.

[5]– ابن كثير– تفسير القرآن: 144/1–149.

[6]– عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان الكوفي المعروف بابن أبي شيبة (159هـ–235هـ=775م–849م): محدّث حافظ فقيه ومؤرّخ ومفسّر، له مصنّفات كثيرة منها المسند الحديث. كحالة– معجم المؤلّفين: 271/2.

المضمون فقد رفض الشيخ البعقيلي مضمون هذه الرواية "فلو تطرق مثله إلى الملائكة لتطرّق إلى جبريل أمين الوحي فاضمحل الدين من أصله وهو خور"[1] لأنّ جنس الملائكة واحد وجواز المعصية في أحدهم يعني جوازها في الجنس كلّه فيداخل المكلفين الشك في وسائط الوحي لاستحالة تمييز البشر بين أفراد الملائكة فيختل أصل الدين بالكلية "فالملائكة كلهم معصومون من أي ناحية كانوا أصالة وغيرها. فمن قال لما نزلوا تصوّرت منهم المعصية فباطل"[2] لأنّ هذا التصوّر مبني على فرضية ذكورية الملائكة ووجود الشهوة عندهم وهو باطل على رأي الشيخ البعقيلي لأنّ الملائكة لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة[3] لقوله تعالى ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾[4]. واللوم والتعريض اللاحق بالقائلين ذلك ليس مأتاه من نسبة الأنوثة إلى الملائكة وإنّما لاجترائهم على ما لا يعلمون وخوضهم في ما اختصّ الله بعلمه فتكون نسبة الذكورة إليهم مردودة لنفس المقادح. وأما مسألة وجود الشهوة عند الملائكة فإنّ الشيخ البعقيلي يردّه بناء على أصل تكوّن الشهوة عند المكلفين ذلك أنّ الشهوة متولّدة عن رغبات النفس الشهوانية التي هي البخار اللطيف المتوسط بين الكثافة واللطافة المتولدة من اجتماع الروح وهي الجانب اللطيف في المكلف مع الجسد الذي هو الجانب الكثيف وهذا الاجتماع بين الكثافة واللطافة هو أصل التكليف[5] عند الإنس والجن اللّذين خلقهما من مادة كثيفة لقوله تعالى ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [6] وأمّا الملائكة فإنّهم أرواح خالصة لقوله ﷺ "خُلِقَت الملائكةُ من نورٍ. وخُلِقَ الجانُّ من مارجٍ من نارٍ. وخُلِقَ آدمُ ممّا وُصِف لكم"[7]. ومن هنا استنتج الشيخ البعقيلي أنّ "الملائكة إنّما طبعت على العبادة فلا شهوة حسّية كالأكل والنكاح ولا معنوية كالرئاسة وحسد وعجب إلى

---

[1]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 54/2.

[2]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 54/3.

[3]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 149/1.

[4]- الزخرف- آية 19.

[5]- البعقيلي- الإراءة:83/1-85.

[6]- سورة الرحمان- آية (14-15)

[7]- مسلم- الصحيح: كتاب الزّهد والرّقائق، باب أحاديث متفرّقة، حديث رقم 2996، ص1192.

آخر صفات الذمّ باعتبار العبد"[1] وأمّا الاعتراض على ذلك بأنّ الله خلق فيهم الذكورية وأعطاهم الشهوة فلم يصحّ ولم يثبت في هذه الأخبار المنقولة، وعلى فرض أنّه صحيح فلا يكون قادحا في عصمة الملائكة لأنّ وجود الذكورية والشهوة فيهما يخرجهما من جنس الملائكة فتكون أعمالهما منوطة بذمّتيهما فقط ولا تنسحب على جنس الملائكة.

وأمّا الصيغة الأخرى التي تروى بها قصة هاروت وماروت والتي وردت في مستدرك الحاكم فوجه الاختلاف فيها أنّ هبوط الملكيْن كان لسؤالهما الله ذلك، وكانا يقضيان بين الناس فإذا أمسيا تكلّما بكلمات يعرجان بها فجاءتهما امرأة من أحسن النساء فألقيت عليهما الشهوة فراوداها عن نفسها فاشترطت عليهما أن يعلّماها الكلمات التي يعرجان بها إلى السماء فعلّماها فتكلّمت بها فعرجت بها إلى السماء فمسخها الله كوكب الزهرة[2]. ويرى الشيخ البعقيلي أنّ هذه الصيغة أظهر في البطلان من الأخرى فكيف يتعقّل أنّها صعدت إلى السماء وجعلها كوكبا مضيئا امتنّ الله على المؤمنين به[3] فالله جعل النجوم والكواكب زينة للسماء وجعلها أيضا إشارات وعلامات تحدد الأماكن والاتجاهات فكلّها وظائف محمودة حين يقول ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾ [4] وقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [5] ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ [6]، ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[7]. فكلّ هذه النصّوص تجعلها نعمة من الله نشكره عليها لا أن تُلعن كما نسب ذلك إلى النبي صلى

---

[1]– البعقيلي– مقاصد الاسرار :158/1.

[2]– الحاكم (أبو عبد الله النّيسابوري)– المستدرك على الصّحيحين، تحقيق ودراسة مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التّأصيل، ط1، القاهرة / بيروت 1435=2014، كتاب الأهوال ، حديث رقم 9022، 351/8.

[3] – البعقيلي– مقاصد الأسرار: 55/3.

[4]– الصّافّات– آية 6.

[5] – الأنعام– آية 97.

[6] – الملك– آية 5.

[7]– فصّلت– آية 12.

الله عليه وسلم فقد ذكر الحافظ ابن كثير(ت774هـ= 1373م) خبرا منسوبا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيه "لعن اللهُ الزَّهرَةَ، فإنَّها هِيَ التي فَتَنَتْ الملَكَيْنِ، هارُوتَ ومارُوتَ". وعلق ابن كثير على هذا الخبر فقال: "وهذا لا يصح وهو منكر جدا"[1]. وإذا تبيّن لنا مما تقدّم أنّ الشيخ البعقيلي يرفض قصة هاروت وماروت كما جاءت في الأخبار والروايات ويعتبرها واهية لا يصح ولا يعقل أن تكون قادحا في عصمة الملائكة فما هي قراءته للآيات القرآنية التي صرحت باشتغال الملكيْن بتعليم السحر للناس؟

يرى الشيخ البعقيلي أنّ هاروت وماروت ملكان كريمان معصومان كلّفهما الله تعالى بتعليم الناس السحر[2] ويقدّم لنا مقصديْن اثنيْن لهذه المهمة يصح الأمر بأحدهما أو بكليْهما: المقصد الأول الذي يسنده الشيخ لهذه المهمة الموكلة للملكيْن وهو الوجه الأول الّذي هو الاستفادة الناس من تعلم السحر، فيقول الشيخ إنّ تعليم السحر له جملة من الفوائد وهي كثرة السحر في الأزمان حتى لا يعرف الحق من الباطل "فادّعى المبطلون النبوّات فوقع الالتباس علم الملكان الكريمان السحر أصلا وفرعا لتردّ أباطيلهم فيجب تعلمه لإبطال عقده وإفساد ما اعتقدوه دينا"[3]. وإلى هذا الرأي ذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(ت 1394 هـ=1973م) الذي يرى أنّ الله كلّف الملكيْن بتعليم السحر لعموم الناس حتى لا يبقى حكرا على طائفة يسيطرون به على أهل بابل ويفتنونهم وأيضا لأنّ سحرة بابل كانوا يزعمون للناس أنّهم آلهة فيكون تعليم عموم الناس السحر فيه نفع حتى يعلم الناس أنّ هؤلاء سحرة وليسوا بآلهة[4]. وأما المقصد الثاني لهذه المهمة كما يرى الشيخ البعقيلي فيتمثل في أنّ وجود السحر يكون حجّة وعذرا لمن لم يصدق الأنبياء لأنّ النبي إذا أظهر معجزة وجب اتباعه وإلا كان العذاب واجبا لمن لم يصدقه ويؤمن به عاجلا أو آجلا ولا عذر للمكذب بعد ظهور المعجزة فأنزل الله السحر على الملكيْن وأمرهما بتعليمه لعموم الناس "فأمكن للضعفة الذين لم

[1]– ابن كثير– تفسير القرآن: 143/1.

[2]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 53/3.

[3]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 53/3.

[4]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 641/1.

تصل الرسالة إلى قلوبهم قولهم سحرنا محمد"[1] وقس عليه كل الأنبياء والرسل من بعد هاروت وماروت فيبقى عذرهم قائما حتى تصل أدلّة الرسالة إلى قلوبهم كالصحابة الّذين حاربوا النّبي ﷺ قبل إسلامهم معتقدين أنه ساحر فلما أيقنوا أنّها نبوّة وليست سحرا اتّبعوه وأسلموا له. وأمّا الحكمة من تكليف الملائكة بهذه المهمة دون الأنبياء فإنّ الشيخ يرى أنّ السحر "أنزل على الملكين لئلا يكون شرعا فالشرع ما جاء عن رسولنا فقط وما جاء عن الملائكة إلهام ضعيف فإن وافق النص عمل به وإلا ترك"[2]. فمقصود الشيخ أن لو أنزل على رسول من الرسل وأُمر بتعليمه لعموم الناس لكان شرعا وجب العمل به وهو مناف لمقاصد الشارع من إرسال الرسل فكانت المهمة موكلة للملائكة حفظا لنظام شرائع الأنبياء والرسل.

وبهذا نكون قد بيّنا مرتكزات الشيخ الأحسن البعقيلي في إثبات العصمة المطلقة للملائكة، ولنبحث الآن عن مرتكزات إثبات العصمة المطلقة للأنبياء والرسل عليهم السلام.

3\3- عصمة الأنبياء والرّسل:

في البداية نعرض أقوال علماء الأصول في هذه القضية على وفق ما أقرّه المتقدّمون والمتأخّرون. أما المتقدّمون فإنّهم مجموع الفرق الإسلامية على وفق ما ذكر في كتب الفرق ومقالاتهم. وأمّا المتأخّرون فإنّا نعني بهم أهل السنة والجماعة من الأصوليين وأصحاب الحديث والشيعة لأنّ أهل الإسلام قد استقروا على هاتين المدرستين تقريبا ثم نحاول أن نقدّم رأي الشيخ الأحسن البعقيلي في تلك المسألة.

من الآثار المهمة في مبحث العصمة نقف على كتاب عصمة الأنبياء لفخر الدين الرازي(ت606هـ=1210م) الذي صنّف هذا الكتاب على منهج المتكلّمين بمعنى أنّه يعرض أقوال المخالفين ثم يردّ عليهم باعتباره سنّيا أشعريا. وقبل أن يبدأ الرازي في إقامة الأدلة على عصمة الأنبياء قدّم للموضوع بمقدمة ذكر فيها أربعة مواضيع وهي مسألة الاعتقاد ومسألة التبليغ ومسألة الفتيا ومسألة الأفعال والأحوال. وفي هذه

[1]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 53/3.

[2]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 53/3-54.

المسائل يدور كل كلام العلماء حول مسألة العصمة وقد عقد الشيخ البعقيلي مبحثا حول العصمة في كتابه المقاصد سار فيه على نحو الفخر الرازي في كتابه المذكور وكأنّه يردّ عليه حيث يقول "فالنزاع إما في باب الاعتقاد أو في التبليغ أو في باب الأحكام والفتيا أو في أفعالهم وسيرتهم"[1]، فنجد أنفسنا في حوار بين أشعريّين مع اختلاف الزمن بينهما يقول الفخر الرازي(ت606هـ=1210م) "اعلم أنّ الخلاف واقع في أربعة مواضيع: الموضوع الأوّل ما يتعلّق بالاعتقادية"[2] ثم ذكر أنّ إجماع الأمّة منعقد على عصمة الأنبياء من الكفر والبدعة إلا الفضيلية[3] وهذا القول الذي نسبه الرازي للفضيلية قال به الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق(ت 65هـ) الذي جوّز أن يبعث الله تعالى نبيّا يعلم أنّه يكفر بعد نبوّته أو كان كافرا قبل البعثة والكبائر والصغائر بمثابة عنده وهي كفر[4]. ولعلّ الفضيلية أخذوا هذا القول عن الأزارقة باعتبارها الأصل الذي تفرّعت عنه جميع فرق الخوارج، فالخوارج يجوّزون المعاصي عند الأنبياء والرسل وكل ذنب عندهم كفر فأجازوا الكفر في حق الأنبياء والرسل وهم أصحاب الفضيل بن عبد الله ويسمّون الفضيلية أيضا، وهم فرع من الصفرية[5] والصفرية هم أصحاب زياد ابن الأصفر[6] وكذلك يجوّزون على الأنبياء النطق بكلمة الكفر على سبيل التقيّة[7].

وبناء على هذا القول نجد أنّ الشيخ البعقيلي يثبت أصل القضية ويناقش الاستثناء فيقول "فأمّا اعتقادهم الكفر والضلال فغير جائز عند أكثر الأمّة قالت

---

[1]– البعقيلي– مقاصد الاسرار: 25/2.

[2]– الرازي(فخر الدين)– عصمة الأنبياء: تقديم ومراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة، ط1، القاهرة، 1986م، ص39.

[3] – الرازي– عصمة الأنبياء: ص39

[4]– الشهرستاني– الملل والنحل– 95/1–97.

[5]– الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، ط1، القاهرة 1369هـ=1950، 169/1.

[6]– الشهرستاني– الملل والنحل:109/1.

[7]– الشريف الرضي(أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي)– تنزيه الأنبياء: انتشارات الشريف الرضي، ط1، قم 1376هـ، ص39.

الفضيلية صدرت منهم ذنوب فالذنب عندهم كفر وعليه فقالوا بصدور الكفر منهم"[1]. ثم يشرع في مناقشة هذا القول الأوّل وهو قول الفضيلية فيقول "[قلت] لعلّهم قصدوا بالذنب ذنب المراتب : حسنات الأبرار سيئات المقرّبين. وبالكفر كفر النعم"[2] وبالعودة إلى مقولات الخوارج نجد أنّ عددا منهم يعتبر أنّ المعاصي تعدّ كفر نعمة كالإباضية الذين أجمعوا على أنّ من ارتكب كبيرة كفرَ كُفْرَ نعمة لا كفر ملّة[3]. وكذلك الصفرية التي تفرّعت عنها الفضيلية تقول إنّ الكفر كفران كفر بإنكار النعمة وكفر بإنكار الربوبية[4]، ويرى الشيخ البعقيلي أنّ القول بكفر النعمة عند الأنبياء مردّه الاعتقاد في علوّ مراتبهم "حيث علت مراتبهم عن رؤية غير الله فإذا مالوا لنعمة كفروا بنعمة المعاينة"[5] والشرك في حق الأنبياء على هذا القول هو "وبالشرك شرك الأغراض بأن يقصدوا في عبادة ربّهم مرتبة أو جنّة أو مغفرة أو رحمة"[6] لأنّ من اشتغل بشأن نفسه فقد غفل عن ربّه وهذا أدقّ ما يكون في حق الأنبياء عليهم السلام. ورغم هذا التأويل المحمود فإنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يرى أنّ على الفضيلية التوبة من تجويز الكفر على الأنبياء "فيجب عليهم التوبة وأن يستدركوا الغلط فإنّ الأنبياء معصومون من كل وجه"[7]. وأما الاستثناء الثاني الذي قالت به الشيعة وهو كفر الأنبياء تقيّة فإنّ الشيخ يبرّره أولا "وأجازت الإمامية عليهم إظهار الكفر على وجه التقيّة "إلا أن تتّقوا منهم تقاة"، ولكن من شرح بالكفر صدرًا" فأدخلوا الأنبياء في خطاب التقية العام"[8] ثم بعد التبرير يرفضه ويبطله أيضا "[قلت] لكن لم يقع فإنّ الله عصمهم فلا يحوجهم إلى مثله فبطل قولهم فوجبت التوبة"[9].

---

[1]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 23/2.

[2]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 23/2.

[3]– الشهرستاني– الملل والنحل:108/1.

[4]– الشهرستاني– الملل والنحل: 109/1.

[5]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 24/2.

[6]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 24/2.

[7]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 24/2.

[8]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 24/2.

[9]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 24/2.

الموضوع الثاني: ما يتعلق بجميع الشرائع والأحكام من الله تعالى وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف ولا الخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو[1] على وفق ما قال الفخر وهو الرأي نفسه عند الشيخ البعقيلي غير أنّه بيّن أنّ قضية هذا الموضوع هي التبليغ "وأمّا ما يتعلّق بالتبليغ فأجمعت الأمّة على عصمتهم عن الكذب والتحريف عمدًا أو سهوًا وإلا ارتفع الوثوق بهم وبطل العقل والشرع وانهدمت الحقائق"[2] وهذا بالاتفاق بين المتقدّمين والمتأخّرين[3].

الموضوع الثالث: يتعلّق بالتشريع "وأجمعوا على أنّه لا يجوز تعمد الخطأ فأمّا على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه"[4] والسهو المقصود هنا هو محلّ الخلاف لما نقل في الصّحاح من سهوه ﷺ في الصلاة[5] ويعترض الشيخ البعقيلي على هذا الخلاف فلا يجوز الخطأ عند الفتيا لدى الرسل عمدا بالإجماع "فأجمعوا على أنّه لا يجوز الخطأ عمدا وأمّا سهوًا فجوّزه البعض وهو شاذ باطل لاستلزامه عدم الوثوق بهم فكلّما بلغوه احتمل أنّهم أخطؤوا سهوًا وهو باطل من كلّ وجه فوجب التوبة منه"[6] وأمّا السهو الحاصل له ﷺ وذلك أنّ الأنبياء والرسل "يُنَسَّوْن ولا ينسُون للتشريع للأحكام"[7] وهي حكمة إلهية ليس فيها قادح في حق عصمتهم عليهم السلام.

وفي الأخير يأتي موضوع أفعالهم وأحوالهم عليهم السلام ولم يختلف المسلمون في مسائل العصمة كاختلافهم في هذا الموضوع فقد تدرّجت اختلافات العلماء من النقيض إلى النقيض. ويقول الفخر الرازي(ت606هـ=1210م) "وقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب"[8] ويردّ الشيخ البعقيلي على هذه الأقوال الخمسة ليرجّح أحدها ويختاره قولا

---

[1]- الرّازي- عصمة الأنبياء: ص39.

[2]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 24/2.

[3] - اللقاني- هداية المريد لجوهرة التّوحيد، صص215-216.

[4]- الرّازي- عصمة الأنبياء: ص39.

[5]- مستو (محي الدّين ديب) والخن (مصطفى سعيد) - العقيدة الإسلاميّة، أركانها - حقائقها- مفسداتها، دار البكة للطّباعة و النّشر والتّوزيع، ط7، دمشق/ بيروت 1432هـ- 2011م، ص290.

[6]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 24/2.

[7]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 24/2.

[8]- الرّازي- عصمة الأنبياء: ص40.

فصلا: القول الأول للحشوية وهم الواقفون على ظواهر النصوص من المحدّثين والفقهاء وقد جوّزوا على الأنبياء إقدامهم على الصغائر والكبائر[1] ويردّ الشيخ البعقيلي على هذا القول "فالحشوية جوّزوا الكبائر عليهم عمدًا [قلت] فهم جامدون على الظواهر ولا يحرّكون العقل في شؤونهم"[2] وجمودهم على الظاهر جعلهم يثبتون قوله تعالى "وعصى آدم ربّه" على ظاهره بما يفهم عادة من المعصية وما كان على هذا النحو من الآيات القرآنية وهو منهج يرفضه الشيخ لأنّ الحشوية لا حظّ لهم "من النظر وإنّما تبعوا ظواهر الألفاظ فمن تبع ظواهر الألفاظ فقط ليس بعالم"[3] بمعنى أنّ قولهم لا يعدّ قولا ولا يعتدّ به والقول الثاني قول أكثر المعتزلة وهو "أنّه لا يجوز منهم تعمّد الكبيرة البتّة وأمّا تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا تكون منفّرة"[4] يقول الشيخ في إطار هذا القول "وأكثر المعتزلة جوّزوا الصغائر عنهم عمدًا إلا ما يزري بمراتبهم كالكذب والتطفيف وهو باطل"[5]. والقول الثالث وهو قول الجبّائي(ت321هـ=933م) ومفاده أنّه "لا يجوز عليهم تعمّد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطإ في التأويل"[6]. والقول الرابع الذي أورده الفخر الرازي(ت606هـ=1210م) هو قول إبراهيم النظّام (ت 231هـ-845م)[7] الذي نزّه الأنبياء على تعمّد المعصية لا بالعمد ولا بالتأويل ولكن يجوّزها في حقّهم على سبيل السهو والنسيان[8] ويردّ الشيخ البعقيلي رأي

---

[1]- الرّازي- عصمة الأنبياء: ص40.

[2]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 45/2.

[3]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 64/2.

[4]- الرازي - عصمة الأنبياء: ص40.

- الأشعري- مقالات الإسلاميين: ص272.

[5]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 47/2.

[6]- الرازي- عصمة الأنبياء: ص40.

- وكذلك أورد الشهرستاني كلاما بهذا المعنى: الشهرستاني- الملل والنحل 66/1.

[7]- إبراهيم بن سيّار بن هانئ النّظّام (ت 231هـ-845م): من رؤساء المعتزلة في زمنه، تبحّر في علوم الفلسفة واطّلع على أكثر ما كتبه المتقدّمون من االطّبائعيين والإلهيين. الزركلي- الأعلام 43/1، وانفرد بآراء خاصّة تفرّد بها عن بقيّة المعتزلة تابعه فيها عدد منهم تسمّوا باسمه النّظّاميّة. الشهرستاني - الملل والنحل: 47/1-50.

[8]- الرازي- عصمة الأنبياء: ص40.

الجبّائي(ت321هـ=933م) أيضا وزيد عليه وقول النظّام معطوف "وقيل لا يقع الذنب منهم إلا على وجه السهو والخطإ ولكنّهم لا يُؤاخذون به وإن وضع على الأمّة فإنّ معرفتهم أقوى وهو على التحفظ أقدر"[1]، ثم يبدي رأيه في القولين معا أي القول بصدور المعصية منهم تأويلا على أنّها ليست معصية أو على وجه السهو والنسيان ويحكم عليها بالبطلان[2]، أمّا القول الخامس فهو قول الشيعة "لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالنسيان" وهذا القول مبسوط بأدلّته في كتاب تنزيه الأنبياء[3] للشريف الرضي(ت406هـ=1015م)[4] وهو المختار عند الشيخ البعقيلي "فالشيعة لم يجوّزوا عنهم صغيرة ولا كبيرة عمدًا أو سهوًا أو تأويلاً أو خطأ [قلت] وهو الحق الموافق لما في نفس الأمر"[5] ونلاحظ أنّ الفخر الرازي(ت606هـ=1210م) لم يذكر قول أهل السنة والجماعة ضمن هذه الأقوال وإنّما تحدّث عن رأيهم عند ذكر اختلاف الناس في وقت حصول هذه العصمة فيقول "قال بعضهم إنّها من أوّل الولادة إلى آخر العمر وقال الأكثرون هذه العصمة إنّما تجب في زمان النبوّة فأمّا قبلها فهي غير واجبة وهو قول أكثر أصحابنا"[6] وقصد بقوله أصحابنا أهل السنّة والجماعة فالقول الذي يقول به الرازي وهو جواز صدور المعصية قبل النبوة لعدم سريان العصمة إلى هذه الفترة. وقد نسب ابن فورك(ت 406هـ=1015م)[7] هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري(ت324هـ=936م)[1]

---

[1]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 47/2.

[2]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 47/2.

[3]- الرضي- تنزيه الأنبياء: صص15-23.

[4]- الشريف الرضي هو أبو الحسين محمد بن أبي أحمد الطّاهر الحسين بن موسى الهاشمي المعروف بالشريف الرضي (359هـ-406هـ=970م-1015م): من سلالة موسى الكاظم، نشأ في بيت علم وشرف ووجاهة، انكبّ على طلب العلم فأخذ كمًّا من العلوم الإسلاميّة عن شيوخ عصره، فدرس علم اللغة وعلم الحديث والفقه وأصول الدّين، له مصنّفات تدلّ على تبحّره في العلوم الإسلاميّة، كان إماميّا متأثّرا بالفكر المعتزلي. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1428هـ=2007م، 417/17-420.

[5]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 47/2.

[6]- الرازي - عصمة الأنبياء: ص40

[7]- محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الشّافعي (توفي 406هـ=1015م) متكلّم وفقيه أصوليّ. له مصنّفات كثيرة في مختلف الفنون من مشاهير أهل السنّة الأشاعرة. كحالة- معجم المؤلّفين: 229/3-230.

وذكر الفخر في وقت حصول هذه العصمة قولين فقط دون تفصيل ولكن الشيخ الأحسن البعقيلي قد فصل القول في وقت حصولها إلى ثلاث أصناف "وفي وقت عصمتهم ثلاثة أقوال الشيعة من وقت مولده وهو الحق الذي لا محيد عنه"[2] وهذا القول أثبته الشريف الرضي في كتابه تنزيه الأنبياء[3] ونلاحظ أنّ الشيخ البعقيلي قد اختار قول المخالف له في الفكر والمذهب بحثا عن الحق الذي رآه حقا دون تعصّب لفرقة أو مذهب والقول الثاني وهو قول "المعتزلة من بلوغهم ولم يجوزوا الكفر والكبيرة قبل النبوة"[4] إنّما قيّدوا ذلك بالبلوغ لأنّه شرط التكليف والقول الثالث وهو قول "بعضهم وبعض الفقهاء على تجويز ذلك قبل النبوّة"[5] ثم حكم على هذين القولين بالبطلان[6]. وممّا تقدّم نستنتج قول الشيخ البعقيلي في عصمة الأنبياء وهو أنّهم عليهم السلام معصومون من كل معصية كبيرة وصغيرة من كل ما يمكن أن يسمّى في حقّنا معصية من وقت ولادتهم إلى الوفاة وهو القول المختار عند القاضي عياض(ت544هـ=1149م)[7] أيضا الّذي يرى عصمة الأنبياء والرّسل عليهم السلام من كلّ ما يسمّى مخالفة قبل النبوّة وبعدها[8] فعقد في كتابه الشّفاء فصولا كثيرة لبيان ذلك والتّدليل عليه[1]، ولا يخفى

---

[1]– ابن فورك– مقالات أبي الحسن الأشعري، ص190

[2]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 47/2.

[3]– الرضي– تنزيه الأنبياء: ص15.

[4]– الأشعري– مقالات الإسلاميين: 78/1.

[5]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 47/2.

[6]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 47/2

[7]– القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض (476هـ–544هـ=1083م–1149م) اليحصبي الأندلسي السبتي المالكي، الإمام العلامة الأوحد شيخ الإسلام، سكن أهله فاس، فأخذ عن شيوخه في وقته، كان من أهل العلم والذكاء والتفنن، جلس للتدريس والمناظرة في سن الثامن والعشرين، تولى القضاء في سبتة وعمره خمس وثلاثين سنة ثم القضاء في غرناطة فاشتهر بهذه الخطة، له مصنفات كثيرة من أشهرها كتاب "الشفاء" وكتاب "ترتيب المدارك". الذهبي – سير أعلام النبلاء: 212/20–218.

[8] – القاضي عياض(أبو الفضل اليحصبي)– الشفا بتعريف حقوق سيّدنا المصطفى،مع تذيله بحاشة مزيل الخفى عن ألفاظ الشفاء للعلاّمة أحمد بن محمد بن محمد الشّمني، اعتنى به وراجعه هيثم الطّعيمي ونجيب ماجدي، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت لبنان 1436هـ=2015م، ص315.

أنّ هذا التّعميم الزّمني لعصمة الأنبياء هو خروج من جميع خلافات أهل السنّة الّتي لم يتبن الشيخ البعقيلي أيّا منها واختار قول الشيعة وهذا في حدّ ذاته يعد إضافة إلى الفكر السنّي وتطعيما له من خارجه، وهو فتح باب التبادل الفكري بين مختلف مدارس الأمّة الإسلامية فيتحوّل التعدّد إلى تنوّع وإثراء فالأنبياء كلّهم معصومون ممنوعون من اقتحام مخالفة من أي نوع من حرام أو مكروه أو خلاف الأوْلى عمدا أو جهلا أو سهوا قبل النبوّة وبعدها[2]. وقد استدلّ الشيخ البعقيلي على هذا الرأي بأدلّة متنوعة منها العقلية ومنها الذوقية الوجدانية ومن هذه الأدلّة ما يثبت حقيقة العصمة عند الأنبياء ومنها ما يتعلّق بزمنها. أمّا الأدلّة المثبت للعصمة فهي الأدلّة المتناقلة عند أهل السنّة وهي التي جمعها الفخر(ت606هـ=1210م) في كتاب "عصمة الأنبياء"[3] وأوصلها إلى خمسة عشر وهي التي جمعها الشيخ البعقيلي في كتابه "مقاصد الأسرار"[4] نقدّمها في الجدول التالي في مقابلة بين ما ورد في كتاب عصمة الأنبياء وما ذكره الشيخ البعقيلي.

	حجج الرازي في كتاب عصمة الأنبياء	حجج الشيخ البعقيلي في كتاب المقاصد
1	لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذمّ عاجلا والعقاب آجلا أشدّ من حال عصاة الأمّة لقوله تعالى ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [5].	فلو صدر منهم ذنب لكانوا أقل درجة من عصاة الأمّة لعِظم منصبهم ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾.
2	لو صدر الذنب عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [6]	فلو أقدم على الفسق لردّت شهادته ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾

[1] – انظر : القاضي عياض– الشفا، صص 296–331.

[2]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 40/2.

[3]– الرازي– عصمة الأنبياء: صص 41–47.

[4]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 47/2–49.

– نقل ابن عرفة جزءا هامّا من هذه الحجج مع ذكر الشبهات الواردة في موضع العصمة وماجاء عليها من ردود . نظر ابن عرفة– المحصّل الكلامي: 957–964.

[5]– الأحزاب– آية 22.

[6]– الحجرات– آية 6.

	حجج الرازي في كتاب عصمة الأنبياء	حجج الشيخ البعقيلي في كتاب المقاصد
	فإن لم تقبل شهادته في الدنيا فكيف تقبل شهادتهم في الآخرة والله يقول ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [1].	فكيف بالوحي من الله لكنّه شاهد عدل من الله.
3	لو صدر الذنب منهم لوجب زجرهم، وزجر الأنبياء غير جائز لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [2].	فلو أقدم على الكبيرة وجب زجره وإيذاؤه لكنّه محرم ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾
4	لو صدر الفسق عن محمد عليه الصلاة والسلام لكُنّا إمّا مأمورين بالإقتداء به، وهذا لا يجوز أو لا نكون مأمورين بالاقتداء به وهذا أيضا باطل لقوله تعالى ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [3].	لو أتى النّبي بذنب لوجب علينا اتّباعه ﴿فَاتَّبِعُوه﴾ [4] والجمع بين الحرمة والوجوب محال.
5	صدور المعصية منهم يقتضي أن يكونوا موعودين بعذاب جهنّم ومستحقّين لعنة الله لقوله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾[5] وقوله تعالى ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [6] وهذا باطل بإجماع الأمّة.	إنّنا نعلم بالبداهة أنّه قبيح فلا أقبح من نبيّ أعلى الله مرتبته وجعله خليفة في عباده وبلاده ثم إنّه يخالفه ويعصيه ترجيحًا لهواه حتى يستوجب اللعن والعذاب.
6	أنّهم كانوا يأمرون بالطاعات وترك المعاصي ولو فعلوا معصية لدخلوا في قوله تعالى ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [7] ومعلوم أنّ هذا في غاية القبح.	﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [8] فينزل حينئذ في شأنه ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ

[1]– البقرة – آية 143.

[2]– الأحزاب– آية 57.

[3]– آل عمران– آية 31.

[4]– الأنعام – آية 153.

[5]– النساء– آية 14.

[6]– هود– آية 18.

[7]– الصف– آية 3.

[8]– البقرة – آية 44.

	حجج الرازي في كتاب عصمة الأنبياء	حجج الشيخ البعقيلي في كتاب المقاصد
		عَنْهُ﴾[1].
7	قال تعالى في صفة إبراهيم وإسحاق ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ [2] والألف واللام في صيغة الجمع تفيد العموم فدخل تحت لفظ (الخيرات) فعل كل ما ينبغي وترك كل ما لا ينبغي فدلّ ذلك أنّهم كانوا فاعلين لكلّ الطاعات وتاركين لكلّ المعاصي.	﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ فيشمل فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي.
8	قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ [3] فدلّت هذه الآية أنّهم كانوا من المصطفين الأخيار في كلّ الأمور، وهذا ينافي صدور الذنب عنهم.	﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾، ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [4] فالوصف بالاصطفاء ينافي الذنب.
9	قوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [5] ووصف الله أنبياءه بالإخلاص فلمّا أقرّ إبليس أنّه لا يغوي المخلَصين ثبت أنّ إغواء إبليس ووسوسته ما وصلت إليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية منهم.	﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾، فقال في يوسف ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [6]، وفي موسى ﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا﴾ [7].
10	قال تعالى ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [8] فالّذين لم يتّبعوا إبليس إمّا أن يقال هم الأنبياء أو غيرهم فإن كانوا غيرهم لزم أن يكونوا خيرا منهم ولا يكون النبي مفضولا من غيره فوجب القطع	﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فلا يخفى وجوب كون الأنبياء منهم وإلا كان غير النبي أفضل من

[1]- هود- آية 88.
[2]- الأنبياء- آية 90.
[3]- ص- آية 47.
[4]- الحج - آية75.
[5]- ص- آية 82-83.
[6]- يوسف - آية 24.
[7]- مريم- آية 51.
[8]- سبأ- آية 20.

	حجج الرازي في كتاب عصمة الأنبياء	حجج الشيخ البعقيلي في كتاب المقاصد
	بأنّ الّذين لم يتّبعوا إبليس هم الأنبياء ومن امتنع عن اتّباع إبليس امتنع عن المعصية.	النبي.
11	أنّه تعالى قسّم المكلّفين إلى قسمين حزب الشيطان ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [1] وحزب الله ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾ [2] وإذا صدرت المعصية عن الأنبياء لصدق عليهم أنّهم من حزب الشيطان ولكان واحد من آحاد الأمّة أفضل بكثير من الأنبياء وهذا باطل.	الخلق قسمان ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ فالعصاة حزب الشيطان فلا يجوز أن يكون النبي عاصيًا.
12	إنّ أصحابنا بيّنوا أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة وثبت بالدّلالة أنّ الملائكة ما أقدموا على شيء من الذنب[3] ولو صدر عنهم ذنب لامتنع أن يكونوا زائدين على الملائكة في الفضل لقوله تعالى ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [4]	النّبي صلّى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [5] فالنبي أوْلى.
13	قال تعالى في حق إبراهيم عيه السلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [6] فلو صدر الذنب عن إبراهيم لكان اقتداء الناس به في ذلك الذنب واجبا وهذا باطل.	﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ والإمام يؤتمّ به والمذنب لا يجوز الاقتداء به في ذنبه.
14	قال تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[7] فكل من أقدم على الذنب كان ظالما لنفسه، وذلك العهد إمّا أن يكون عهد النبوّة أو عهد الإمامة فإن كان الأوّل فهو	﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فإن كان عهد النبوّة فهو المطلوب وإن كان عهد الإمامة فالنّبي أوْلى به.

[1]– المجادلة– آية 19.

[2]– المجادلة– آية 22.

[3]– تقدّم بحث هذه القضيّة وبسط أدلتها والرّد على شبهاتها.

[4]– ص– آية 28.

[5]– التحريم – آية 6.

[6]– البقرة– آية 124.

[7]– البقرة – آية 124.

	حجج الرازي في كتاب عصمة الأنبياء	حجج الشيخ البعقيلي في كتاب المقاصد
	المقصود وإن كان الثاني فالأوّل أظهر.	
15	شهادة خزيمة بن ثابت الأنصاري[1] لرسول الله صلى الله عليه وسلّم بغير علم بالواقعة فصدّقه النبيّ ولو كان الذنب جائزا على الأنبياء لكانت شهادة خزيمة غير صحيحة.	قال خزيمة بن ثابت إنّي أصدقك على الوحي الذي أنزل عليك من فوق سبع سماوات أفلا أصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وسمّاه بذي الشهادتين فلو جازت المعصية لما جازت تلك الشهادة.

واستدلّ الشيخ البعقيلي على أنّ هذه الأدلّة حاصلة للأنبياء منذ ولادتهم بحادثة الشرح التي حصلت للنّبي ﷺ وهو في فترة الرضاعة "فالشق تصريف الله بغير سكين ولا ألم فالإخراج إشارة إلى أنّه أخرج منه في علم ربّه الهوى وهو معبود الهاوين المبطلين فأنى أن يتطرق إليه بعده بعد علم الله أنّه معصوم شيء مما يصمه كغيره من الأنبياء الأقوياء"[2] فيكون هذا الأمر شاملا جميع الأنبياء. كما أنّ الشيخ يعتبر أنّ العصمة ذاتية جبلّة فيهم "فالعصمة ركن من أركان ذواتهم كالخاصية لقرص الشمس التي هي الإضاءة التي لا تقبل ظلمة أبدا"[3]. كما أنّ الشيخ يعتبر أن النبوّة لا تكون إلا بعد مقام الولاية وأنّ الأنبياء قبل النبوّة في أعلى مقامات الإحسان الذي يقتضي القرب والمعاينة بحيث لا تكون لهم غفلات ولا هفوات[4] ثمّ إنّ الوحي لم ينقل لنا أنّ نبيّا من

[1]– خزيمة بن ثابت بن الفاكِه بن ثعلبة بن ساعدة بن عامر بن غيّان الأنصاري كانت شهادته بشّهادتين، ذلك أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ابتاع فرسا من أعرابيّ فلمّا ذهب الرسول لإحضار الثّمن أنكر الأعرابيّ البيع وقال من يشهد لك فلم يشهد أحد غير خزيمة بن ثابت ولم يكن حاضرا البيع ثقة برسول الله وبعصمته فجعل رسول الله شهادته بشهادة رجلين. العسقلاني: (ابن حجر أحمد بن علي)– الإصابة في تمييز الصّحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط1، بيروت 1412هـ=1992م، 278/2–279.

[2]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 60/2.

[3]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 4/2.

[4]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 4/2.

الأنبياء عيره كفار قومه بذنب أو تنقيص قال تعالى ﴿قَالُواْ يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا﴾[1]. وإن ينه النبي عن خلق كان يأتيه قبل البعثة فإنّ ذلك أدعى للاعتراض عليه وعدم اتّباعه فيه فلو قدّرنا صدور المعاصي منه قبل بعثته لكانت حُجّة للكفار في عدم اتّباعه والحال أنّه من مقاصد إرسال الرسل إبطال حجج الكفار يوم القيامة لقوله تعالى ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [2]، فيكون القول بأنّ مدة عصمة الأنبياء مساو لمدة وجودهم أكثر ملاءمة لهذا المقصد وتكون عصمتهم قبل النبوة أكثر تحفيزا وترغيبا لاتباعهم بعد النبوة أو البعثة.

أما الشبهات التي دفعت العلماء إلى الاختلاف في عصمة الأنبياء نوعا وزمنا فقد ردها الشيخ إجمالا لأنّ الشبهة حصلت لمن قاس ذوات الأنبياء على نفسه في فهم المعصية التي ذكرها القرآن كما لو أنّها صدرت من أحد من عموم الناس وهذا قياس باطل لاختلاف المراتب وقد ردّه الشيخ البعقيلي "فلا يتكلم أصلا في زلاّتهم التي يقيسها الأغبياء على زلاّت نفوسهم"[3]، "ولا يجوز قطعا نسبة الأنبياء إلى الذنوب على حد ما نتعقّله وإنّما سمّاه الله في حقهم معصية وخطيئة لأنّ ذوقهم لا حظّ لولي فيه ولو ارتفعت درجته فضلا عن غيره من أمثالنا فإنّهم معصومون من الوقوع في مثلها"[4]. وبهذا المنطق تتحول آيات القرآن التي يظهر من لفظها نسبة المعصية إلى الأنبياء إلى قرآن متشابه فنتوقف عن البحث في حقيقتها أو نصرفها عن ظاهرها تأويلا لمعانيها ونجد الشيخ البعقيلي كثير التأويل لمثل هذه الآيات يجنح عادة في تأويلاته إلى التفسير الإشاري فيقدّم معاني ذوقية وجدانية لهذه الآيات كقوله تعالى في حق إبراهيم عليه السلام ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [5]، فقال الشيخ البعقيلي "فأيام العمر في نظر العارف سقم وبلاء فلا صحة إلا بعد الموت وانفناء هذه الذات"[6]

---

[1]- هود- آية 62.

[2]- النساء- آية 165.

[3]- البعقيلي- مقاصد الاسرار :8/2.

[4]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 7/2.

[5]- الصافات- آية 88-89.

[6]- البعقيلي- مقاصد الاسرار :7/2.

وكذلك في قضية قوله تعالى ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [1] فيؤوّلها الشيخ على نحو إشاري يقوم على وجود مستويات عدّة للخطاب ظاهر وخفي باطني وهو المقصود في الأنبياء "فعصى آدم ظاهر الشريعة وأذن باطنا بإعلام الله أنّ هبوطه لما خلق من رتبته الخلافة عن الله متوقف على أكل الشجرة"[2] ولا يتحقق مقصد الاستخلاف إلا بأكل آدم من الشجرة فأكل منها تحقيقا لمقاصد الشارع تعالى ونسب الذنب لنفسه أدبا وتشريعا لذرّيته من بعده وإقامة للحجة على إبليس الذي عصى ورفض أن يتوب أو يستغفر استكبارا وعنادا[3]. ومثال ذلك في كتب الشيخ وتفسيره كثير جدا[4] وكل ذلك سعيا منه إلى الفصل الذهني بين الخطاب المتعلق بالنبي وبين الخطاب المتعلق بغيره من المخاطبين "فالأنبياء معصومون من الذنوب التي تعرفها العامة من اقتحام ما نهي عنه"[5].

والخلاصة العامة التي نخرج بها من هذا المبحث أنّ الشيخ البعقيلي يثبت العصمة المطلقة لجنس الملائكة كافة وكذلك يثبتها للأنبياء والرسل من كل ما يتصوّر في الذهن أنّه مخالفة من الولادة إلى الوفاة وعلى هذا نجده يرفض كل الأقوال التي تخالف هذا الرأي ويعتبرها من الإسرائيليات نقلت إلى كتب التفسير جهلا أو عمدا فهي من أقوال "اليهود الذين جعلوا دينهم الغيبة والتفكّه والتنقيص لسفراء الله من الملائكة وأمنائه من الأنبياء والأولياء الّذين حرّفوا ويحرّفون ما بين مباشر ورافض كتب الله المنزلة على أيدي خاصته تعالى الأصفياء"[6]. ونستفيد من هذا الموقف أمرين اثنين أنّ الشيخ البعقيلي يعتبر أنّ أصول الدين مرتكزات عقدية ثابتة ويعتبرها ضابطا لقبول أو ردّ آراء العلماء وأقوالهم والثاني أنّنا نستشف دعوة ضمنية إلى إعادة قراءة تراثنا

---

[1]- طه- آية 121.

[2]- البعقيلي- مقاصد الاسرار :50/2.

[3]- البعقيلي- مقاصد الأسرار: 11/2-12.

[4]- انظر البعقيلي- مقاصد الأسرار: 48/2-50.

[5]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص20.

[6]- البعقيلي- مقاصد الاسرار :1/2.

الإسلامي قراءة تنقّيه من الشوائب والطفيليات التي علقت به لنتجاوز الظروف التي أدت إلى ذلك التشويه.

الباب الثاني

العقيدة الوحدوية

عند الشيخ الأحسن البعقيلي

الفصل الأول : الطبيعة التجزيئية في علم الكلام.

الفصل الثاني: الطرح العقدي الوحدوي عند الشيخ البعقيلي.

الفصل الثالث: مفهوم البدعة وضوابط التكفير.

الفصل الأول :

الطبيعة التجزيئية في علم الكلام 4\4

4\1- مبدأ الوحدة في الشريعة الإسلامية

4\2- عوامل الفُرقة في المجتمع الإسلامي الأول

4\3- النزعة التجيزيئية في بنية علم الكلام

4\4- واقع الافتراق

4\1- مبدأ الوحدة في الشريعة الإسلامية

إنّ المتأمل في نظرة الإسلام لقضية التفرقة والجمع يجد أنّ كل بناء الشريعة الإسلامية قائم على أساس الوحدة ونبذ التفرقة، وكانت دعوة الإسلام إلى وحدة الأمّة مرتكزة أساسا على وحدة العقيدة القائمة على الإيمان بالله الواحد واتباع رسول واحد. وقد جمع الله تعالى بين الدعوة إلى وحدة الأمّة وعقيدة التوحيد في عشرات المواضع من كتابه العزيز كقوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [1]، وقوله تعالى ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَتَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [2]، وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَتَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [3]، وغيرها من الآيات التي تدعو إلى الوحدة وجمع الصفوف. وفي مقابل الدعوة إلى الاتحاد كان التحذير الشديد من التفرقة كقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَاتَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [4] وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [5].

ونلاحظ في هذه الآيات أنّ الله تعالى جعل التفرقة والتشتت من سمات الكفر وهذا غاية التنفير من التفرقة والتشديد على دعاة الفرقة الذين يتمثلون بالمشركين الذين جعلوا الدين فرقا وذلك بتفريقهم للآلهة حيث كان لكل قوم إله خاص بهم ﴿ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَاجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [6]، فهذا وعيد بالعقاب العظيم بسبب الافتراق وكل من كان داعية للفرقة في صلب الإسلام فهو

---

[1]- الشورى- آية 14.

[2]- آل عمران- آية 103.

[3]- البقرة- آية 208.

[4]- الرّوم- آية 31-32.

[5]- الأنعام- آية 159.

[6]- آل عمران- آية 105.

داخل في هذا الوعيد وهو أسلوب إسلامي آخر في التنفير من الفرقة والحث على الوحدة. وقد تعددت السياقات واختلفت الأساليب القرآنية في قضية الوحدة فإلى جانب الدعوة الصريحة إلى وحدة الأمة ونبذ التفرقة وجعلها من صفات المشركين المستحقّين للعقاب بسببها يدعو الإسلام إلى وحدة الأمّة بشكل عملي فينتقل المسلمون من التفكير في الوحدة كرابط يتحقق بدافع عقدي إلى ممارسة هذه الوحدة عمليا لتتحول الوحدة من فكرة إلى سلوك عملي وذلك عن طريق العبادات التي تتجلّى فيها وحدة الأمة على أرض الواقع، فالمسلمون مأمورون بالصلاة جماعة مقتدين بإمام واحد وإن بلغ عددهم الملايين ويصلّون على صفة واحدة ويتّجهون جميعا إلى نقطة واحدة وكذلك عبادة الحج التي تجمع المسلمين من أقطار الأرض في مكان واحد في زمان واحد، ويتّحد المسلمون في الاحتفال بأيام الحج بعرفة ويوم النحر وكذلك الأعياد والصوم فإنّ جميع المسلمين في الأرض يصومون ويتّحدون في أداء صيام رمضان، وغير ذلك من مظاهر تفعيل الوحدة على أرض الواقع حتى صار موضوع وحدة الأمة مقصدا مستقلا من مقاصد الشريعة الإسلامية يتعيّن على الجميع المحافظة عليه وتسليط العقوبة على من ضيّعه أو تسبّب في ضياعه على وفق ما أدّى إليه استقراء نصوص الشريعة الإسلامية[1].

ورغم كل هذا التركيز على الوحدة الإسلامية إلا أنّ عوامل التفرقة كانت على درجة هامة من القوّة بحيث طفت إلى السطح سريعا بمجرد وفاة النبي ﷺ، فظهر الانقسام في المسلمين إلى مهاجرين وأنصار، كلّ يرى أحقّيته بخلافة الرسول، ورغم أنّ هذا الاختلاف قد حسم سريعا واجتمع المسلمون على خلافة أبي بكر[2] إلا أنّ ما وقع

[1]–ذكر الشيخ الطاهر بن عاشور أنّ النصوص المتعاضدة على معنى واحد تجعله مقصدا معتبرا في الشريعة الإسلامية وفي هذا المعنى كان حديثه عن المقاصد العامّة. ابن عاشور (محمد الطاهر)– مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسة وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1425هـ = 2004م، صص 35–36.

[2] – ابن الأثير(أبو الحسن علي ابن محمد)– الكامل في التاريخ ،القاهرة 1319 هـ، 2/ 222–223.

في تلك اللحظة الفارقة كان يمثل "الطور الجنيني لتشكّل الكيانات السياسية الأولى في اجتماع المسلمين"[1].

4\2- عوامل الفُرقة في المجتمع الإسلامي الأول

استمر الاستقرار والوحدة متلازمين بارزين في الدولة الإسلامية مدة هامة كانت تحدث خلالها تغيرات اجتماعية حادة داخل الأمّة الإسلامية كتشكّل فئة كبيرة من المسلمين يسمّون الموالي ينحدرون من جذور حضارية مختلفة عن الحضارة العربية الإسلامية، وظهور الاختلال الاقتصادي بين مركز الدولة وأطرافها. هذه التحولات الاجتماعية كانت تغذّي نزعة الافتراق عند طوائف كبيرة من الدولة الإسلامية وبوفاة عثمان بن عفان رضي الله عنه غمر السيل الوادي وتصدّعت وحدة الأمّة وظهرت ثلاث كتل سياسية كبرى: الأمويون وشيعة علي بن أبي طالب والخوارج الّذين انشقّوا عن علي، ومن هذه الكتل السياسية الثلاث بدأت تتولّد المقولات العقدية التي كانت تهدف أساسا إلى تبرير مواقف سياسية وهناك العديد من الدراسات التي تبيّن أسباب تولّد هذه الفرق[2]. وقد حصر أحد الباحثين عوامل كثرة الفرق الإسلامية في ثلاثة أسباب وهي سياسية واجتماعية وثقافية دينية، وبيّن لنا كيف تولّدت الفرق الإسلامية عن هذه العناصر الثلاثة في حركة تفاعل بين ما هو ديني عقائدي وما هو اجتماعي وما هو سياسي، ولا يمكن أن نرجع تكوّن فرقة من هذه الفرق إلى واحد من هذه الأسباب الثلاثة دون البقية[3] ولكنها نتيجة لتداخل هذه الأسباب الثلاثة. ثم أخذت هذه المقولات تنفصل عن الموقف السياسي شيئا فشيئا حتى تشكّلت بصورتها التي تنقلها لنا كتب الفرق والمذاهب. وليست مهمّة هذا البحث استقصاء عوامل تكون هذه الفرق ولكنّنا نحتاج في هذا المستوى من الدراسة أن نعرض درجة الانقسام الحادة التي وصلت إليها هذه المواقف حيث نجد أنّ كتب الفرق تحفظ لنا صورة تقريبية عما بلغته

---

[1]- المشرقي(أحمد)- ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي: دراسة في الفرق الكلامية، مجلة التنوير: المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، العدد7 تونس 2004-2005م، ص275.

[2]- على نحو ما قدمه علي أمليل في كتابه شرعية الاختلاف، ط2 بيروت 1993م.

[3]- المشرقي - ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي ، صص 274-279.

المقولات العقدية من الانقسام والاختلاف ويعدّ كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري من أهم المراجع التي تنقل لنا واقع الافتراق في تاريخ الفكر العقدي الإسلامي.

تضمن هذا الكتاب عرضا لما يقارب التسعين مقولة عقدية اعتبر أصحابها فرقا عقدية مستقلة والمتأمّل في الصيرورة التاريخية لعلم العقيدة يلاحظ أنّ المواقف العقدية نشأت في البداية كتبريرات للمواقف السياسية ثم سرعان ما تحوّلت هذه القضايا العقدية إلى سبب محفز للانقسام والافتراق مثل قول مرتكب الكبيرة ومحنة الأشاعرة ثم محنة المعتزلة فمسألة مرتكب الكبيرة التي يرتكز عليها الخوارج وجعلوها محركا أساسيا في جميع مواقفهم العقائدية والسياسية وعليها يرتكزون في وجوب الخروج على الإمام إذا خالف السنة[1]، وكذلك مقولة الجبر التي ينسبها المعتزلة إلى بني أميّة ويرى شيوخ المعتزلة أنّ أمراء بني أميّة أرادوا بمقولة الجبر أن يبرّروا أفعالهم فيظهروها على أنّها قضاء الله وقدره[2] وبقطع النظر عن نسبة هذه المقولات إلى بني أميّة إلا أنّها كانت مقولات عقدية مؤثرة بقوّة في بنية الفكر والمجتمع الإسلامي وكذلك مقولة خلق القرآن وهي قضية عقدية انقسم بسببها المسلمون إلى مؤيّد ومعارض عندما قام المعتزلة بامتحان العامة والخاصة بشأنها أيام المأمون(ت218هـ=833م) والمعتصم(ت180هـ=227هـ=)[3]، فكتبوا الكتب باسم الخلفاء يأمرون فيها الولاة بامتحان النّاس ومعاقبة كل من ينكر القول بخلق القرآن ويقول بقدمه[4] ومن الأعلام الذين حفظ لنا التاريخ محنتهم في خلق القرآن عبد العزيز المكي(ت 240هـ=854م) الذي امتحنه بشر المريسي(ت217هـ=833م) في حضرة المأمون(ت218هـ=833م) ولكنّه لم يعذب ولم يسجن والإمام أحمد بن حنبل(ت241هـ=855م) الّذي امتحنه أحمد بن أبي

---

[1]- الشهرستاني- الملل والنحل: 92/1.

[2]- عبد الجبار (القاضي)- المغني في أبواب التوحيد، الجزء الثامن، المخلوق، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي،القاهرة، دت، 4/8.

[3]- المعتصم: أبو إسحاق محمد بن هارون الرّشيد (ت180هـ=227هـ=): ثامن خلفاء بني العبّاس كان فارسا شجاعا، ولكنّه قليل العلم فكان مفتونا بعلم أخيه المأمون ويرى رأيه في خلق القرآن، وهو أوّل من أدخل الأتراك في سياسة الدّولة. انظر ترجمته مفصّلة السيوطي- تاريخ الخلفاء، صص393-400.

[4]- أبو زهرة (محمد)- أحمد بن حنبل حياته وعصره آراءه وفكره، دار الفكر العربي، القاهرة، دت، ص ص34-59.

دؤاد(240هـ=854م)[1] في حضرة المعتصم(ت180هـ=227هـ=) فسجن وعذب ولم يقل بخلق القرآن[2]. ثم بعد ذلك تأتي محن الأشاعرة في مناسبات كثيرة يتعرّض رواد المذهب إلى التضييق والحبس والنفي في محطات تاريخية متباعدة أشهرها الحملة المنظمة التي قادها الوزير عميد الدولة الكندري (ت439هـ=1048م)[3] تم خلالها إيقاف عدد من كبار علماء الفرقة ونفي عدد آخر[4] منهم أبو بكر البيهقي (ت458هـ=1066م) والإمام القشيري (ت465هـ=1073م)[5] والإمام الجويني(ت 478 هـ=1085م). ولم تكن فرقة المعتزلة بأوفر حظا من الأشعرية فقد تم التضييق عليهم ومصادرة أفكارهم أيام الخليفة العباسي

---

[1]– أحمد بن أبي دؤاد (160هـ=240هـ=776م–854م) بالهمزة فوق الواو على وزن فؤاد كما بيّنه أبو زهرة في كتابه "أحمد بن حنبل حياته وعصره–آراؤه وفقهه" عندما تحدّث عن أخبار المحنة : انظر الكتاب صص34–59. ونجد ترجمات أخرى تذكر أنّه أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد فرج بن مالك، رحل من الشّام إلى بغداد فكان من روؤس المعتزلة الّذين يجالسهم المأمون، ولمّا تولّى المعتصم عيّن ابن أبي دؤاد قاضيا للقضاة فكان يُكرِهُ النّاس على القول بخلق القرآن وهو الذي امتحن الإمام أحمد وعذّبه وكان المعتصم لا يفعل فعلا إلاّ برأيه. إبن خلكان– وفايات الأعيان: 1/81–91.

[2]– العكبري (عبيد الله بن محمد بن بطة) – الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة، المجلد2 الكتاب3 الردّ على الجهمية تحقيق يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1415هـ، ص ص226–268.

[3]– محمد بن الحسين بن علي بن عبد الرّحيم ويلقّب بـعميد الدولة (383هـ–439هـ=993م–1048م) وعميد الملك وشرف الدّين، من وزراء بني بويه استوزره جلال الدّين البويهي ستّ سنين لاقى من الترك إذاية شديدة. الزركلي– الأعلام: 6/99.

[4]– السبكي(تاج الدين)– طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الحلو ومحمد طناحي، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، دت، 3/389–444.

– ابن عساكر (علي بن حسن)– تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم وتحقيق محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1299 هـ 1979م، ص108.

[5]– أبو القاسم القشيري (376هـ–465هـ=986م–1073م) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري القشيري الشّافعي كان من أعيان عصره علّامة في الفقه والتّفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة من أعيان الصوفيّة الّذين جمعوا بين الشريعة والحقيقة كان إماما في الوعظ قيل عنه لو قرع الصّخرَ بصوتِ تحذيره لذابَ ولو ربط الشيطان في مجلسه لتاب. ابن خلكان– وفايات الأعيان: 3/205–208.

المتوكل(ت247هـ = 86م)[1] في مقابل سيطرة أهل الظاهر من أصحاب الحديث[2]. وكل هذه الفرق كانت متعارضة فيما بينها "فالفريقان من المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضادّ وكذلك القدرية والجبرية والمرجئة والوعيدية والشيعة والخوارج وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا في كل زمان ولكل فرقة مقالة على حيالها وكتب صنّفوها ودولة عاونتهم وصولة طاوعتهم[3].

4\3- النزعة التجزيئية في بنية علم الكلام

وعلى هذا النحو تحول علم التوحيد من عامل وحدوي إلى عامل تجزيئي. ذلك أن بناء علم التوحيد أو علم العقيدة كان يتضمن عوامل التجزئة في أصل بنيته الفكرية والمنهجية فالدارس لهذا العلم يواجه عوامل التجزئة فيه مع أول مصافحة. فإذا بدأنا بتعريف هذا العلم بعد تشكله كعلم مستقل نجد أنّ الفارابي(ت340هـ=951م)[4] يعرف علم الكلام على أنّه "الصناعة التي يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرّح بها صاحب الملّة وتزييف كل ما خالفها من الأقوال"[5] وفي هذا التعريف يتبيّن لنا أنّ علم العقيدة يسير على محورين يحدّدان هويّة هذا العلم، فالمحور الأوّل هو نصرة آراء وأفعال صاحب الملّة، والمحور الثاني هدم الأقوال المخالفة لها. وهذا التعريف

---

[1]- الخليفة العباسي المتوكل: هو أبو الفضل جعفر بن المعتصم بن هارون الرّشيد (205هـ-247هـ = 820م-861م) كان على مذهب أهل السنّة مقتديا بالإمام الشّافعي وكان متعصّبا لرأيه يؤذي من خالفه قيل إنّه كان ميّالا للشّهوات واللّذّات. انظر ترجمته .السيوطي - تاريخ الخلفاء، صص 406-417.

[2]- ابن عساكر- تبيين كذب المفتري، ص14.

[3]- الشهرستاني- الملل والنحل:37/1.

[4]- أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (257هـ-340هـ=870م-951م) اتفق المترجمون له على أنّه من كبار علماء الإسلام بفلسفة اليونان ومنطقهم، وأنّه من أهمّ شرّاح أرسطاطاليس وكان يتنقّل بين بغداد والشّام وزار مصر يبحث عن أهل هذه الصّنعة ويأخذ عنهم. وأنّه كان معظّما عند سيف الدّولة فحضر جنازته وصلّى عليه، قال ابن خلّكان في ترجمته للفارابي إنّه من فاراب مدينة تركيّة وكلّ أهلها شافعيّة. ابن خلكان- وفيات الأعيان: 153/5-157. وقال غيره إنّه فارسيّ من خراسان وإنّه كان شيعيّا على مذهب الإماميّة. انظر: الشِّمالي (عبدهُ)- دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وآثار رجالها، دار صادر، ط5، بيروت 1399هـ=1979م، صص 225-229.

[5]- الفارابي (أبو نصر)- إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1 بيروت لبنان، 1996م، ص86.

يقدّم لنا هذا العلم للوهلة الأولى على أنّه يتوجّه إلى خارج دائرة الإسلام ولكن بالنظر نجد أنّ المسألة نسبية وفضفاضة فكل مفكّر يمكن أن يقدّم قراءته الخاصّة للمسائل العقدية على أنّها عين مقصود واضع الملّة ومن ثمّة يجد مشروعية هدم الأقوال المخالفة وإن كانت منسوبة لأهل هذه الملّة.

والأمر نفسه في تعريف عضد الدين الإيجي(ت757هـ=1355م)[1] الذي يعرّف علم العقائد على أنّه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"[2]، فإثبات العقائد يقابله دفع الشُّبه ويمكن لكلّ متكلّم أن يقدّم عقائده الخاصة على أنّها عين العقائد الدينية الصحيحة وأن عقائد المخالفين شبه يجب إبطالها وهدمها. وفي تعريف ابن خلدون(ت808هـ=1406م) لعلم الكلام "هو علم يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة"[3] وهذا التعريف يعبّر عن ما يحمله كل متكلم من استعداد نفسي لمعاداة المخالف والعبارة العدائية في هذا التعريف هو المبتدعة فكل متكلم يعتبر خصومه مبتدعة يجب إفحامهم وإبطال مقولاتهم. هكذا سائر تعريفات علم العقائد أو علم الكلام حيث تكاد تتّفق جميعها على أنّ من المهمّات الأساسية لهذا العلم إبطال مقولات الخصم وهدمها ومن ثَمّ يتحول هذا العلم إلى أداة تجزيئية وتفكيك للبناء الفكري الإسلامي، وقد تغذّت هذه الطبيعة التجزيئية في علم الكلام من النصوص الدينية نفسها، فرغم المقاييس الموضوعية أو الضوابط الدقيقة في التعامل مع القرآن والحديث مثل مبادئ اللغة ومناسبات نزول القرآن ومناسبات صدور الحديث والمصالح العامة والمقاصد الشرعية بمختلف أقسامها إلا أنّ استعمال النص كان لا يخلو من رغبة خاصة أو ميل أو مصلحة بصرف النظر عن درجتها خاصة أو عامة، فكل فرقة تودّ

---

[1]- عبد الرّحمان بن أحمد بن عبد الغفّار بن أحمد الإيجي الشّيرازي الشّافعي الإيجي (708هـ-757هـ=1308م-1355م): وقيل اسمه عبد الله ولكنّه مشهور بلقبه عضد الّين الإيجي نسبة إلى إيج من نواحي شيراز كان علاما بأصول الدّين وأصول الفقه ملمّما بفنون اللغة العربيّة له مصنّفات عدّة أشهرها كتاب "المواقف في علم الكلام" الذي تناقله أهل الاختصاص فوضعت له شروح عديدة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1425هـ-2004م،2/609-611.

[2]- الإيجي (عضد الدين)- المواقف في علم الكلام: ص8.

[3]- ابن خلدون- المقدمة: ص 373.

نصرة آرائها بالاعتماد على سلطة النصوص فتختار ما يوافق تصوّراتها ومبادئها وتسعى إلى تأويل ما يعارضها.

وقد أدّى هذا المنهج إلى الاحساس باليقين المطلق في صحة هذه الآراء تبعا لليقين المطلق في القرآن والحديث، فيؤدي ذلك إلى التعصّب وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء من الأفكار أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير وكثيرا ما يؤدّي إلى القطيعة والانغلاق في الجانب النظري الذي يوجّه السلوك فينتج عن ذلك التحزّب والفرقة والحمية وسرعة اتّهام المخالف بالخروج عن الدين[1].

وتتّكئ جميع الفرق على نص حديث الفرقة الناجية لتبرير تكفيرهم للخصم ذلك أنّ "تاريخ الفرق كان باستمرار تاريخا موجها بالنص الذي يجعلها ثلاثا وسبعين فرقة"[2] فعنه ﷺ أنّه قال: "وإنَّ بَني إسرائيل تفرَّقت على ثِنتينِ وسبعينَ ملَّةً، وتفترقُ أمَّتي على ثلاثٍ وسبعينَ ملَّةً، كلُّهم في النَّارِ إلَّا ملَّةً واحِدةً، قالوا : مَن هيَ يا رسولَ اللَّهِ ؟ قالَ : ما أَنا علَيهِ وأَصحابي"[3]. وقد ذُكر هذا الحديث بأسانيد متعددة وألفاظ مختلفة تتفق جلّها في إيراد ذات المعنى وهو الافتراق إلى ثلاث وسبعين شعبة كلّها في النار إلا واحدة، حتى صار بعضهم يلتزم بهذا الحديث في تصنيف الفرق الإسلامية لتكون على قياس الثلاث والسبعين لا تزيد ولا تنقص كلّها هالكة في النار إلا واحدة. يقول ابن بطة

---

[1]– حنفي– من العقيدة إلى الثورة: 377/1–378.

[2]– حنفي– من العقيدة إلى الثورة: 144/1.

[3]– الترمذي (محمد بن عيسى بن سورة) – صحيح السنن: تحقيق نصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنّشر والتوزيع، ط1، الرّياض 1420هـ=2000م، كتاب الإيمان، حديث رقم ،2641 54/3.

وهناك روايات أخرى لهذا الحديث تصف الفرقة الناجية بأنها الجماعة.

قال ﷺ "افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: الْجَمَاعَةُ": ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني)– السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، حديث رقم3991، الكتب الستة وشروحها، ط2، دار الدعوة، اسطنبول، 1992م، 1321/3.

العكبري(ت387هـ=977م)[1] وهو من مشاهير مدرسة الأثر "فاعلم رحمك الله أنّ لهذه الفرق والمذاهب أصولا أربعة كلها عن الحق حائدة وللإسلام وأهله معاندة"[2] ثم ينقل كلاما مسندا ليوسف بن أسباط[3] "أصل البدع أربعة الروافض والخوارج والقدرية[4] والمرجئة[5] ثم تشعّبت كل فرقة ثمان عشرة طائفة فتلك اثنتان وسبعون فرقة والثالثة والسبعون الجماعة التي قال رسول الله إنّها الناجية"[6]، ونجد أيضا أنّ عبد الله بن المبارك(281هـ= 894م) [7] يحصي الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة جريا على الحديث المذكور آنفا ويتفق مع ابن أسباط في أصول الفرق الضالة ولكنّه يختلف معه في عدد التفريع عن

---

[1]– ابن بطّة أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَري (304هـ–387هـ=917م–977م) عالم وفقيه حنبليّ فقيه ومحدّث مكثر ولد في عُكبَرَة من نواحي بغداد كان حجّة في الفقه الحنبلي وهو شيخ العراق عند الحنابلة له تصانيف كثيرة أشهرها كتاب "الإبانة عن شريعة الفرقة النّاجة" ويسمّى بالإبانة الكبرى لتميّزها عن كتاب الإبانة للأشعري، وقد ترجم له غير واحد. انظر ترجمته في: الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة 2005. 178/5.

[2]– العكبري– الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: 376/1.

[3]– يوسف بن أسباط بن واصل أَبُو محمد الشيباني الزاهد الواعظ روى الحديث فوثّقه بعضهم ولم يختلفوا في مكانته العلميّة ومنزلته بين الناس ترجم له الذّهبي ولم يذكر له تاريخ ولادة أو وفاة غير أنّه ذكر معاصرته لعبد الله بن المبارك (281هـ= 894م). الذّهبي– سير أعلام النبلاء: 169/9–170.

[4]– القدريّة لقب يطلقه أهل السنّة على المعتزلة ويقولون سمّوا قدريّة لنفيهم القول بالقدر، وإذا أطلق المعتزلة هذا اللّقب فإنّهم يقصدون به القائلين بالقدر خيره وشرّه، الشّهرستاني– الملل والنحل:39/1.

[5]– المرجئة عند أهل السنّة هم الّذين قالوا بإرجاء مرتكب الكبيرة وتأخير الحكم عليه إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم في الدّنيا. الشّهرستاني– الملل والنحل:111/1.

[6]– العكبري– الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: 377/1.

[7]– عبد الله بن المبارك (118هـ–281هـ= 736م–894م) ولد بمرو كان قد جمع بين العلم والزهد تفقّه على سفيان الثوري والإمام مالك وروى عنه الموطأ كان عالما وزاهدا بلغت شهرته الآفاق وأقبل عليه العامّة والخاصّة. ابن خلّكان– وفايات الأعيان: 32/3–34. له باع وإمامة في علم الحديث ترجم له الإمام الذّهبي في كتاب تذكرة الحفّاظ ضمن أصحاب الطّبقة السّادسة، ووصفه بأنّه إمام حافظ حجّة الذهبي– تذكرة الحفاظ: 274/1–279.

كل أصل فالأصول الأربع هي "الشيعة والحرورية[1] والقدرية والمرجئة فافترقت الشيعة على اثنتين وعشرين وافترقت الحرورية على إحدى وعشرين فرقة وافترقت القدرية على ست عشرة فرقة وافتقرت المرجئة على ثلاث عشرة فرقة"[2] ومجموع هذه الفروع التي عدّها ابن المبارك(281هـ= 894م) اثنتان وسبعون فرقة وهي الفرق الهالكة والفرقة الناجية هي تمام الثلاث والسبعين وقيل لعبد الله بن المبارك "لم أسمعك تذكر الجهمية قال: إنّما سألتني عن فرق المسلمين"[3] وهذا حكم صريح من عبد الله بن المبارك لا تردّد فيه بكفر الجهمية. ولا يخفى أنّ هؤلاء الأعلام المذكورين في الإحصاء المتقدّم جميعهم من أعلام مدرسة الأثر التي قدّمنا لها في بداية البحث وهي المدرسة المقابلة لأهل النظر وإن كنّا لا نجد عند هؤلاء المتقدّمين تصنيفا للأشاعرة ضمن الفرق المبتدعة رغم منهجهم الكلامي إلا أنّ الأثريين المتأخّرين لا يجدون حرجا في إلحاق الأشعرية بالفرق المبتدعة كما سنلاحظ ذلك لاحقا.

ونجد أيضا نموذجا آخر في تراثنا العلمي يذكي روح الانقسام ويعتمد على حديث الفرقة الناجية ذاته جريا على ما أُثِر عن ابن مبارك ونعني بهذا النموذج علماء الأصول المتشدّدين ويعتبر الشاطبي(ت790هـ=1388م) أشدّ من وظّف هذا الحديث ليجعله مدخلا للحكم بالكفر على جلّ الفرق الإسلامية[4]. فقد جعل الشاطبي هذا الحديث تعبيرا عن رأيه في البدعة فيقول "الفرق هي عند أكثر العلماء فرق أهل البدع"[5] ثم ساق كلاما مطوّلا عن بعض الأحكام المتعلّقة بالمبتدعة حسب بدعتهم[6]، ومن جملة

---

[1]- الحروريّة هم الذّين انشقّوا عن جيش عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه خرجوا عليه واجتمعوا في منطقة يقال لها حروراء من نواحي الكوفة فتسمّوا بها وصار هذا اللّقب يطلق على عموم الخوارج. الشّهرستاني- الملل والنحل:92/1.

[2]- العكبري- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: 380/1.

[3]- العكبري- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية،380/1.

[4]- تخريج الحديث بالصغة التي أوردها الشاطبي: ابن ماجه- السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، حديث رقم3991، 1321/3.

[5]- الشاطبي (إبراهيم بن موسى)- الاعتصام: ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، د بلد، دت، 109/1.

[6]- الشاطبي- الاعتصام: 291/1-296.

ما ذكر أنّه لا ترثهم ورثتهم، ولا يكفّنون، ولا يدفنون في مقابر المسلمين[1]، وهو حكم بكفرهم، بل إنّه يصرّح بكفرهم فهو يرى "أنّ هذه الفرق يحتمل من جهة النظر أن يكونوا خارجين عن الملّة بسبب ما أحدثوا فهُم قد فارقوا أهل الإسلام بإطلاق وليس ذلك إلا إلى الكفر إذ ليس بين المنزلتين منزلة ثالثة تذكر"[2] ويستدلّ على رأيه هذا بقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [3].

ونجد هذا النزوع إلى حصر الفرق الإسلامية في هذا العدد عند غالب المتكلّمين والذين صنّفوا في الفِرق، فقد حصر الشهرستاني(ت551هـ=-1156م)[4] عدد الفرق في ثلاث وسبعين فرقة[5] وليست الفرقة النّاجية إلا التي يراها هو كذلك. وعلى ضوء هذا التقسيم للفرق الإسلامية أصبحت هناك قناعة راسخة عند جميع الفرق أنّ فرقة واحدة لا غير تمثّل مقولة الحق دون غيرها من الفرق ومن هنا كانت كل فرقة تقدّم نفسها على أنّها الفرقة النّاجية وتقدّم الآخرين على أنّهم أهل بدع وضلالة ونسوق الأمثلة التالية كدليل يبرز هذه القناعات المتضاربة.

الخوارج: وهم الّذين انشقّوا عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد حادثة التحكيم وحكموا عليه بالكفر لتحكيمه الرجال في كتاب الله وحكموا بكفر من رضي بإمامته[6]. وكان الخوارج في جلّ مراحل تاريخهم يقدّمون عقائدهم على ظهر السيف فإمّا الولاء أو البراء، فأهل الولاء هم من يعتقدون عقائد الخوارج في الدين والسياسة فلهم ما للخوارج وعليهم ما عليهم وأهل البراء هم المخالفون وهم أعداء الله ورسوله وجب قتالهم والجهاد فيهم، أرضهم أرض جهاد، تغنم أموالهم وتسبى نساؤهم.

---

[1]- الشاطبي- الاعتصام: 195/1.

[2]- الشاطبي- الاعتصام: 3/ 167.

[3]- الأنعام- آية 159.

[4]- هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (479هـ-551هـ=1086-1156هـ)، عالم فارسي تفقّه على مذهب الشافعي، كان بارعا في علم الكلام ومُلِمّا بالفرق الإسلامية. الموسوعة العربية المُيسّرة، ط2، دار الجيل، مصر، 2001، 1487/3.

[5]- قال:" ونستوفي أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة". الشهرستاني- المِلَلْ والنحل: 29/1

[6]- الشهرستاني- الملل والنحل: 91/1-94.

الأشاعرة: يتّفق المتقدّمون من الأشاعرة والمتأخّرون على أنّ أصحاب أبي الحسن الأشعري(تـ324هـ=936م) والقائلين بقوله هم أهل السنّة والجماعة المتمسّكون بعقائد أهل السلف وأنّ ما عداهم هم أهل الزيغ والبدع. فنجد الباقلاني(تـ 403هـ=1013م)[1] أحد رؤساء المذهب المتقدّمين يقول "اعلموا رحمنا الله وإياكم أنّ أهل البدع والضلال من الخوارج والروافض والمعتزلة قد اجتهدوا أن يدخلوا على أهل السنّة والجماعة شيئا من بدعهم وضلالهم فلم يقدروا على ذلك لذب أهل العلم"[2]. ويقول عضد الدين الإيجي(تـ757هـ=1355م) "وأمّا الفرقة الناجية المستثناة الذي قال فيهم هم ما عليه أنا وأصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدّثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء "[3]. ويقدّم لنا الشهرستاني(تـ551هـ=-1156م) الأشعرية كوارثة لمذهب السلف وأنّ الأشعري(تـ324هـ=936م) انحاز إلى طائفة السلف "فأيّد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لأهل السنّة والجماعة"[4]. فأصبح علم الكلام السنّي يعني علم الكلام الأشعري وما يخالف المدرسة الأشعرية في المناهج والنتائج فهو ليس من أهل السنّة والجماعة ولمزيد تركيز هذا التصوّر نجد ابن عساكر(تـ571هـ=1176م) [5] يعود بنشأة مذهب الأشعري(تـ324هـ=936م) إلى عهد النبي ﷺ فقد عقد في كتابه تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام الأشعري(تـ324هـ=936م) بابا تحت عنوان "باب في ما روي عن النبي صلى الله عليه

---

[1]- هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بابن الباقلاني أو الباقلاني (تـ 403هـ=1013م) كان أبوه يشتغل ببيع البقول فنسب إليه، نشأ بالبصرة وبها أخذ مبادئ العلم الأولى ثم رحل إلى بغداد فعلا نجمه، وله يرجع الفضل في انتظام المذهب الأشعري في مقولات واضحة، بلغت مصنفاته الخمسين جلّها في علم العقيدة على مذهب الإمام الأشعري ولذلك عُدّ من أهم علماء السنّة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين. 3/133-139.

[2]- الباقلاني- الإنصاف: ص185.

[3]- الإيجي- المواقف: صص 429- 430.

[4]- الشهرستاني- الملل والنحل: 2/174.

[5]- أبو القاسم علي بن هبة الله، ثقة الدّين بن عساكر(499هـ-571هـ=1105م-1176م) المؤرّخ الحافظ، كان محدّث الدّيار الشّاميّة، ولد في دمشق ومات به، ارتحل كثيرا لطلب العلم، له مصنّفات كثيرة في التّاريخ وفي الحديث وفي الفقه وأصوله وفي العقيدة. الزّركلي- الأعلام: 4/273.

وسلم في بشارته بقدوم أبي موسى وأهل اليمن وإشارته إلى ما يظهر من علم أبي الحسن"[1] ذكر فيه أخبارا عن فضل أهل اليمن وأورد فيه خبرا منسوبا لأبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ قال: "قرأت عند النبي ﷺ ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[2] قال رسول الله ﷺ: "هم قومك أهل اليمن "[3] واعتبر ابن عساكر(ت571هـ=1176م) أنّ هذه بشارة من النبي ﷺ بقدوم الإمام الأشعري(ت324هـ=936م) لأنّه من ذرّية أبي موسى الأشعري[4] وعلى هذا النحو في تأصيل المذهب الأشعري سار جلّ علماء الأشعرية.

المعتزلة: وفي مقابل الأشعرية نجد أيضا أنّ المعتزلة يؤصّلون لمذهبهم بقوّة التمركز حول الذات نفسها ويعتبرون أنّ الاعتزال هو سبيل النجاة الوحيد وأنّ ما خالفهم من المذاهب هم أهل ضلال وبدعة فيروُون حديث الافتراق بصيغة خاصة : قال رسول الله ﷺ: "ستفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأنقاها الفئة المعتزلة وهم تمام الخير"[5]. ولدعم تصوّرهم بأنّ الاعتزال هو سبيل النجاة الوحيد يرجعون سنده إلى رسول الله ﷺ فهم يرَوْن "أنّ سند مذهبهم أصحّ أسانيد أهل القبلة"[6] لأنّ سندهم متّصل بواصل بن عطاء(ت181هـ=797م)[7] وعمرو بن عبيد(ت144هـ=761م)[1] وهما أخذا

---

[1]– ابن عساكر– تبيين كذب المفتري: صص45 –56.

[2]– المائدة آية 54

[3]– ابن عساكر– تبيين كذب المفتري: ص49.

[4]– ابن عساكر– تبيين كذب المفتري: ص54

[5]– ابن المرتضى (أحمد بن يحي)– طبقات المعتزلة: تحقيق سوسنة ديفيد قيلزر، دار الفكر، ط2 بيروت لبنان، 1407هـ= 1987م، ص2.

[6]– ابن المرتضى– طبقات المعتزلة: ص5.

[7]– واصل بن عطاء المعتزلي أبو حذيفة المعروف بالغزّال (80هـ–181هـ=699م–797م): ولد بمدينة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، كان من أعاجيب أهل زمانه في الذكاء كان بليغا خطيبا رغم أنّه ألثغ الرّاء كان يختلف إلى الحسن البصري ولمّا ظهر قول الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة قال جماعة بأنّهم مؤمنون ولو فسقوا فخالفهم واصل وقال هم في منزلة بين المنزلتين فغضب منه الحسن البصري وطرده من مجلسه فاعتزله وأخذ في تقرير مذهبه وتأصيله، وكان واصل من العبّاد الزهّاد كثير الصّدقة فكان يجلس إلى الغزّالين في سوقهم ليعرف النساء المتعفّفات فيجعل صدقته لهنّ لذلك لقّب بالغزّال: ابن خلّكان – وفايات الأعيان: 6/7–11.

عن محمد بن الحنفية(ت81هـ=700م)[2] عن أبيه علي بن أبي طالب، ومحمد هو الذي ربّى واصلا وعلّمه حتى تخرج واستحكم[3] وعلي بن أبي طالب أخذ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهذا السند المتصل برسول الله هو شرف يرى المعتزلة أنّهم اختصوا به دون غيرهم من الفرق التي لا تعدو أن تكون في نظرهم بدعا ظهرت بعد رسول الله[4] كما يجعلون الطبقة الأولى من رجال الاعتزال الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم ينسبون لكل واحد مسألة من مسائل الاعتزال فيكون الخليفة شيخا للمعتزلة في تلك المسألة وكذلك يأخذون مسائل من مشاهير الصحابة ويعدّونها لهم كالأصل[5] كما أنّهم يرون أنّ ما هم عليه من الاعتزال أمر نصّ عليه القرآن صراحة فالله تعالى مدح الاعتزال في قوله ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ [6]، وقوله تعالى ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَايَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [7]، ولا يكون الهجر إلا بالاعتزال عنهم فهذه الآيات في نظرهم إبراز لفضل الاعتزال وتنويه بقدره[8] فإذا كان

---

[1]- عمرو بن عبيد بن باب (102هـ-144هـ=720م-761م) البصري المعتزلي القدري من رؤساء المذهب ومؤسّسيه كان من تلاميذ الحسن البصري، ذكر ابن العماد أنّ الحسن البصري قال فيه رأيته في النوم يسجد للشمس، وكان ابن عبيد جريئا في أقواله حتى أنّه وصف عبد الله بن عمر رضي الله عنهما بأنّه حشويّ. ابن العماد (شمس الدّين عبد الحي بن أحمد)- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، ط1، دمشق- بيروت 1408هـ-1988م، 196/2. ولكنّنا نجد أنّ ابن خلّكان ترجم له ترجمة مختلفة فيها الكثير من الإكبار والإشادة بزهده وعبادته وفيها أيضا ثناء الحسن البصري عليه الذي قال فيه "كأنّ الملائكة أدّبته وكأنّ الأنبياء ربّته". ابن خلّكان - وفايات الأعيان ،460/3-462. ولعلّ اختلاف التراجم يرجع إلى الاختلافات الفكريّة بين أصحاب هذه الموسوعات.

[2]- الإمام محمد بن علي بن أبي طالب (20هـ-81هـ=640م-700م) ولقّب بابن الحنفيّة نسبة لأمّه الحنفيّة أي من بني حنيفة خولة بنت جعفر بن قيس، كان عالما ورعا وكان فارسا شديد القوّة فغلبت عليه الشهرة بالفروسيّة وله في ذلك قصص عجيبة : ابن خلّكان - وفايات الأعيان ،169/4-173.

[3]- ابن المرتضى- طبقات المعتزلة: ص7.

[4]- ابن المرتضى- طبقات المعتزلة: صص 5-6.

[5]- ابن المرتضى- طبقات المعتزلة: صص 9-14.

[6]- مريم- آية 49.

[7]- المزّمل- آية 10.

[8]- ابن المرتضى- طبقات المعتزلة: ص2.

خاصة المعتزلة وعامّتهم يحملون هذا الاعتقاد الراسخ في الاعتزال كمنهج وحيد للنجاة دون غيره من مناهج المتكلّمين فليس من الغريب إذًا أن يحملوا العداوة لغيرهم باعتبار أنّ من علامات أهل الحق معاداتهم لأهل الباطل فنجد أنّ تاريخ المعتزلة كان تاريخ صدام ومعارك تحسم لصالحهم أحيانا وتكون لخصومهم حينا آخر.

وهذه النماذج المتقدّمة تعبّر عن الروح الصدامية في تاريخ الفرق الكلامية التي قادت أمّة الإسلام إلى التشتت والانقسام فكانت هذه المواقف العقدية المتفرقة تذكي روح فُرقة وانقسام تلفحنا ريحها إلى يوم الناس هذا، ولننتقل من الحديث عن تاريخ الفُرقة إلى رصد واقع الافتراق فنقدّم لمحة عن درجة الافتراق والانقسام التي عايشها الشيخ الأحسن البعقيلي.

4\4- واقع الافتراق:

استمر نزوع أمّة الإسلام إلى الافتراق منذ وقائع الفتنة الكبرى إلى يوم الناس هذا فكانت بعض التيارات تطفو أو تخبو وأخرى تتشكل وتتغيّر وجميع الفرق والتيارات كانت تسعى وراء البقاء والهيمنة فكانت النتيجة استمرار التنازع والتناحر. فقد استمر الفكر الشيعي في تشكّل مستمر وتحول عداؤهم للأمويين إلى عداء لأهل السنّة ولا يزال التناحر بين الطرفين قائما إلى حد الآن ولا تزال المجازر تقع بين الطرفين، ومما غذّى الاستقطاب بين الطرفين انصهار مدارس اعتزالية كبرى تحت لواء التشيّع لآل البيت[1]، فاستمر النزاع المعتزلي السنّي في شكل آخر شيعي سنّي ولكن بدموية أكثر.

---

[1]- يعتبر جميع الزيدية على مذهب واصل بن عطاء في العقائد وذلك أنّ الإمام زيد بن علي زين العابدين(ت122هـ) تتلمذ لواصل وأخذ عنه الاعتزال فصار كل أصحابه معتزلة واصلية. الشهرستاني – الملل والنحل: 123/1.

كما نجد أنّ كتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني (ت 329هـ) أحد أهم المصادر الفكرية ومراجع الشيعة الإمامية وهو عُمدتهم في تقرير أصول الاعتقاد يقرّر العديد من عقائد المعتزلة على أنّها أصول عقدية عند الشيعة الإمامية مثل المنزلة بين المنزلتين أو الوعد والوعيد أو العدل. انظر الكليني (محمد بن يعقوب)– أصول الكافي، منشورات الفج، ط1، بيروت لبنان 1428هـ= 2007م، باب القدر والأمر بين الأمرين 89/1-92.

ولا يخفى على أحد أن هذه المدارس الشيعية حافظت على استمرارها منذ تاريخ تشكّلها وهي الآن زمن إنجاز هذا البحث تعد من أكثر المدارس الإسلامية نزوعا إلى الفرقة وإقصاء المخالف.

ويستمر الفكر الخارجي في السعي إلى البقاء والحفاظ على الوجود ولكن في أشكال مختلفة، كما تستمر معاداة الحنابلة للمتكلّمين السنّة ويستمر النزاع والافتراق. وإذا أردنا أن نرصد درجة هذا الافتراق في زمن الشيخ البعقيلي وما بعده نقدّم لمحة عن بعض الوقائع التاريخية التي عاصرها الشيخ الأحسن البعقيلي والتي تبرز افتراق الأمة تحت ذريعة الإصلاح العقدي.

ويمكن أن نصنّف هذه المواقف إلى ثلاث خانات كبرى:

الخانة الأولى: الفكر السلفي كعامل للفُرقة

تعتبر الحركة السلفية أبرز تيار فكري ظهر في الفترة المعاصرة حيث كانت مواقف هذه الحركة تدعو إلى الحل الأمثل في اعتقادها، ويكمن في استدعاء مناهج تفكير السلف قبل نشوء علم الكلام عندما كان الإسلام يمثل الحضارة المنتصرة. وقد تشكّل هذا التوجه السلفي عبر مراحل تاريخية مختلفة فنجد أنّ الدعوة السلفية التي عاصرها الشيخ الأحسن البعقيلي كانت دعوة فكرية بالأساس ترعاها مدرسة المنار مستمدّة من أقوال الشيخين محمد عبده(ت1323هـ=1905م) ومحمد رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) فقد كان محمد عبده يرى أنّ علم الكلام قد أدّى إلى افتراق الأمّة وكان سببا في تخلّفها فيتساءل مستنكرا "ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول خبط وكثرة خلط شر عظيم وخطب عميم هذا مجمل تاريخ هذا العلم (يقصد علم الكلام) فبينتك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين وكيف عبثت في نهاية الأمر أيدي المفرّقين حتى خرجوا به عن قصده وبعدوا به عن حده"[1]، ويعبّر الشيخ محمد رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) عن هذه الفكرة بحماس أكثر من شيخه فيقول في إحدى تعليقاته على رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده(ت1323هـ=1905م) "فات المؤلف (أي محمد عبده) أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنّه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتّبعو السلف ظهر في القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية(728هـ=1328م) الذي لم

[1]- عبده (محمد)- رسالة التوحي: صص21-22.

يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم العقلية والنقلية وقوة الحجة ونصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها"[1].

ويبقى هذا التوجه السلفي طرحا فكريا يبشّر به أصحابه في المحافل الإسلامية ولكنّه في حقيقة الأمر لم يكن على هذا النحو في أصل نشأته بل كان من أهم عوامل التجزئة الخطيرة التي عرفتها الأمّة الإسلامية مع الحركة الوهابية التي أسسها محمد بن عبد الوهاب(ت1206هـ=1792م) النجدي كحركة إصلاحية تهدف إلى إعادة الأمّة إلى ما كان عليه المسلمون في صدر الإسلام بحد السيف، فكان من مبادئ هذه الحركة محاربة كل ما أنتجته الحضارة الإسلامية بعد القرون الثلاثة الأولى كالمذاهب الفقهية والكلامية والطرق الصوفية، وبصرف النظر عن الخلفية السياسية لهذه الحركة فإنّها كانت تعتمد الخطاب العقدي كمحرك أساسي لجميع أطوارها ومستندا شرعيا في محاربة المخالف فحكموا بالردّة على كل من لا يرى رأيهم، ويعبّر "كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد" عن المرجعيّة العقديّة لهذه الحركة حيث جمع فيه ابن عبد الوهاب(ت1206هـ=1792م) العديد من المسائل صنّفها ضمن الشرك المخرج من الملّة يستوجب معتقدها المسايفة[2].

---

[1]– عبده (محمد)– رسالة التوحيد: تعليق محمد رشيد رضا المصدر السابق، ص22

[2]– انظر: ابن عبد الوهاب(محمد)– كتاب الوحيد: إعداد فالح بن محمد بن فالح الصّغيّر، مكتبة التوبة، ط1، المملكة العربيّة السعوديّة، 1432هـ=2011م،

– باب من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه، صص 88–93.

– باب ما جاء في الذبح لغير الله، صص 107–111.

– باب في ما جاء أنّ الغلوّ في قبور الصّالحين يصّيرها أوثانا تعبد من دون الله، صص 172–178.

ورغم اكتناز الكتاب بالنصوص الشرعيّة قرآنا وحديثا إلا أنّه كان محل انتقاد واسع كسائر الرسائل التي ألّفها ابن عبد الوهاب. ويرى أهل الاختصاص أنّها لا تعبّر عن العالِميّة بقدر ما تعبر عن الطّموح السيّاسي للرّجل خاصّة أنّ هناك شهادات تاريخيّة تثبت هشاشة التكوين العلمي الشرعي للشيخ محمد بن عبد الوهاب، حيث أن مفتي الحنابلة بمكّة المكرّمة الشيخ محمد بن عبد الله بن حميد النجدي الحنبلي(1236هـ–1295هـ=1820م–1878م) (مؤرخ من علماء الحنابلة ولد في بلدة عنيزة مرز القصيم بنجد سافر إلى مكّة واليمن والشام والعراق ومصر ثمّ استقرّ مفتيا للحنابلة بمكة المكرّمة: الزركلي– الأعلام: 243/6. قد ذكر في كتابه "السحب الوابلة" أنّ عبد الوهاب بن سليمان كان شديد الغضب على ولده محمد لرفضه الاشتغال بتحصيل الفقه كأسلافه وأهل جهته، وأنّه كان يتفرّس فيه أنّه يحدث أحداثا منكرة وكان يقول يا ما

ويؤثر أنّ ابن عبد الوهاب(1206هـ=1792م) أرسل رسالة إلى مكة يدعو فيها أميرها وعلماءها للأخذ بمعتقده والقول برأيه فوصلت هذه الرسالة إلى مكة في سبع محرم الحرام سنة1231هـ[1]، وممّا جاء في هذه الرسالة قوله: "وواحد يعبد الأوثان حيث يعظّم قبر النبي ويقف عنده كما يقف في الصلاة واضعا يده اليمنى على يده اليسرى ويقول يا رسول الله أسألك الشفاعة يا رسول الله ادع الله في قضاء حاجتي ويناديه ويعتقد نداءه سببا لحصول مراده ويعظم آثاره ومشايده ومجالسه وداره حتى اتخذوا الآثار مسجدا وكل ذلك من الأوثان من نبي كان أو ولي من اللات أو العزى من مسيح أو العزير فإنّ الصنم في الشرع هو المصوّر والوثن غير المصوّر"[2] فكان يدعو النّاس إلى الدخول في بيعته واعتقاد معتقده، فجيش الجيوش لغزو كل من رفض أن يدخل تحت سلطانه وأن يعتقد في الدين ما يعتقده، وحكم على كل مخالفيه بالردّة وجعل بلادهم دار حرب فنزلت جيوشه في الطائف سنة 1217هـ فقتلوا أهلها نساء ورجالا وأطفالا واستباحوا أموالهم وهكذا فعلوا مع كل مدن الحجاز الذين خالفوهم حتى يعمّ سلطانهم كل شبه الجزيرة العربية تقريبا، وكانوا يستتيبون الناس لأنّهم كانوا على الشرك والضلال في زعمهم[3]. ويثمّن محمد رشيد رضا(ت1354هـ=1935م) هذا الصنيع فيقول "كان السواد الأعظم من أهل نجد ولا سيما بدوها أكثر أعراب سوريا والعراق والحجاز الّذين لم يتديّنوا لهذا العهد كانوا في جاهلية بل شر من الجاهلية الأولى يؤمنون بالجبت ويعبدون الطاغوت من حجر وشجر وحيوان وإنسان حي أو ميت ولا يقيمون الصلاة ولا يؤتون الزكاة ويستحلّون قتل النفس لمجرد الكسب وأكل أموال الناس بالباطل من سلب ونهب فسخّر الله لهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب(ت1206هـ=1792م) وأولاده وأحفاده فجدّدوا فيهم الإسلام من عقائد السلف والتفسير المأثور وكتب الحديث

ترون من محمد من الشر وذكر صاحب السحب أنّ محمد بن عبد الوهاب كان إذا ناظره أحدٌ وأفحمه يقتله جهارا وإن لم يستطع أرسل له من يغتاله: ابن حميد (محمد بن عبد الله النجدي الحنبلي)- السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، تحقيق الناشر، مكتبة الإمام أحمد، د بلد، د ت، صص 275-277.

[1]- البدايوني- سيف الجبار: ص86.

[2]- البدايوني- سيف الجبار: ص90.

[3]- دحلان- الفتنة الوهابية: ص ص9 -11.

والسنّة"[1]. فيعود النزاع العقدي مع الحركة الوهابية نزاعا دمويا وتتحول هذه الدعوة إلى عامل فرقة وتجزئة خلافا لما أسست عليه وهو توحيد الأمّة.

وقد استمر الفكر الوهابي كعامل تجزئة في البلاد الإسلامية بسبب السعي الحثيث للهيمنة، ومثال ذلك ما عايشه الشيخ الأحسن البعقيلي في المغرب الأقصى عندما تسرّب الفكر الوهابي إلى مركز القرار في بلاد المغرب وأصبح الشيخ أبو شعيب الدكالي(ت1356هـ=1937م) مستشارا للسلطان المغربي فاستصدر منه ظهيرا ملكيا يقتضي مقاومة الطرق الصوفية ومنعها وكانت الطريقة التجانية التي ينتمي إليها الشيخ الأحسن البعقيلي في رأس القائمة فتعرّض مريدو هذه الطريقة إلى محنة السجن والتعذيب وأغلقت عديد الزوايا ووقع حظر هذه الطريقة وكل الطرق الصوفية لأنّ التصوف شرك يجب مقاومته واستتابة أصحابه وأصبح الانتماء إلى أي مدرسة صوفية يعدّ جريمة يعاقب عليها القانون في جميع البلاد التي اتخذت الفكر الوهابي مرجعا سياسيا[2]. وكل ذلك كان يقع تحت غطاء الفرقة الناجية رغم ما كان يبذله الشيخ الأحسن البعقيلي من جهد بالغ في إقناع الشيخ أبي شعيب بالرجوع عن تشدّده واتباع الوسطية واللين فكان يعقد معه جلسات ومناظرات جميعها لم تؤدّ معه إلى نتيجة[3].

ثم تشعّبت الحركة الوهابيّة في العقود الموالية لتتحوّل لفروع تكفيرية بامتياز فأصبحت صفة الكفر تطلق على مجرد المخالف للرأي. فالوهابية يعتبرون الأشاعرة والماتريدية ليسوا من أهل السنّة والجماعة رغم أنّهم يمثلون السواد الأعظم من أمّة الإسلام فنجد الشيخ ابن عثيمين(ت1422هـ= 2001م) يقول في شرح العقيدة الوسطية "علم من كلام المؤلف (أي ابن تيمية(728هـ=1328م) رحمه الله) أنّه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم فالأشاعرة مثلا والماتريدية لا يعدّون من أهل السنّة والجماعة في هذا الباب لأنّهم مخالفون لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في إجراء صفات الله تعالى على حقيقتها"[4] فهو يخرج طائفة عظيمة من المسلمين من صفة السنّية لمجرد مخالفة

[1]– النجدي– الهدية السنية والتحفة النجدية مجموع رسائل شيوخ الحركة الوهابية: ص100.

[2]– شحاتة– نصوص ووثائق في تاريخ المغرب: ص222.

[3]– الفطواكي– التربية بالطريقة التجانية: ص13.

[4]– عثيمين– شرح العقيدة الوسطية: 53/1.

الرأي. وقد تحوّل هذا النزاع العقدي إلى فتنة مظلمة مع بداية العقد الأخير من القرن العشرين في ظلّ الانفتاح الإعلامي الرهيب فأصبحت أجهزة الاتصال وسيلة لتغذية التوجهات العقدية المتشدّدة، مع جنوح عديد الفرق إلى الجهد المسلح واستقطاب الشباب بدعوى الجهاد، فأصبحنا نجد في كل إقليم من بلاد الإسلام جماعة مسلحة تدّعي أنّها الفرقة الناجية وتكفّر غيرها وتستبيح دماء المسلمين بحجّة الردّة رغم أنّ الجميع يدّعي المرجعية الوهابية نفسها. وتتبّع هذه الجماعات واستقصاء أعدادها ومقاصدها يحتاج إلى دراسة مستقلة ولكن ما يهمّنا في هذه الدراسة أنّ كل الفرقاء يعتمدون الخطاب العقدي ولا يجدون ذريعة لاستباحة دماء غيرهم إلا القضايا العقدية، مع أنّ واقع الأمّة أبعد ما يكون عن الحاجة إلى النزاع العقدي لما تشهده من هجمة شرسة من طرف الصهيونية العالمية ولا يختلف عاقلان في أنّ هذا التنازع العقدي هو تنازع مزعوم مفتعل من أجل صرف الأمّة عن مصادر الخطر الحقيقي.

الخانة الثانية :الفكر الإلحادي وصراعه مع الفكر الديني

يعتبر التيار الإلحادي من التيارات الفكرية التي عاشرها وعايشها الشيخ الأحسن البعقيلي وتفاعل معها وكتب يردّ عليها، فالتيار الإلحادي كان عودة إلى الدهريين الّذين يقدّمون تفسيرات طبيعية للوجود وللإنسان في مقابل المفاهيم العقدية الدينية لهذه العناصر. وقد أدّى انتشار هذا الفكر الإلحادي في بلاد الإسلام إلى عاصفة من الجدل والمناظرات التي أيقظت التفكير الكلامي[1] فظهر مفكّرون في المشرق والمغرب بآراء مستمدّة أساسا من الفلسفات الغربية تناهض الدّين والتديّن وتسعى إلى الاستعاضة عن الفكر الديني بالفلسفات الغربية ذات المنزع الإلحادي مما أثار اضطرابا وقلقا عند المثقفين الإسلاميين التقليديين والحداثيين. ويكتب أحد المفكّرين في الرّدّ على دعاة الإلحاد من مسلمي الهند خلال القرن التاسع عشر ميلادي فيقول "العصر الحديث يسمّى عصر الإلحاد لإنكاره الدين وهذا الإلحاد ليس محض ادّعاء بل يرى أصحاب نظريته أنّها طريقة بحث اهتدى إليها الإنسان بعد التطوّر الحديث في

[1]– الرفاعي– العقلاية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد: ص69.

مبادئ العلم المختلفة"[1] وقد نشأت هذه البدعة الإلحاديّة أساسا في بلاد الهند برعاية بريطانيا من أجل تفكيك المقاومة الإسلاميّة للهيمنة البريطانيّة[2]. إلا أنّها مدّت ظلالها سريعا إلى العالم العربي الإسلامي فأصبح هناك صراع داخل المجتمع الإسلامي بين مُثبتي العقائد ونفاتها. وقد عاشر الشيخ الأحسن البعقيلي هذا النزاع وتناوله إمّا بصفة مباشرة أو بصفة عرضية.

الخانة الثالثة : الفكر الحداثي وخطر التلفيق

بين الفكر الإلحادي والفكر السلفي ينشأ فكر ثالث أو خانة ثالثة وهي خانة الفكر الحداثي والتي تهدف إلى تجاوز مساوئ هذا ومساوئ الآخر، وكان وراء هذا الفكر سعي العديد من المثقفين إلى تقديم قراءات جديدة للقضايا العقدية وأصبحت هذه المباحث تندرج تحت ما يعرف بعلم الكلام الجديد وقد حاول رواد هذا التوجه معالجة العديد من القضايا بداية من التعصّب العقائدي ومقاومة ظاهرة التكفير[3] كما حاول المتكلمون الجدد تجاوز القضايا العقدية التقليدية التي تتهم بأنّها موغلة في التجريد والتعالي عن الواقع في مقابل اهتمامهم بمشاغل الإنسان المسلم وحركة الحياة والسعي إلى الالتصاق بالواقع[4] من أجل تغيير واقع الأمّة والاشتغال على الفكر العقدي باعتباره العنصر الأكثر فاعلية في الوجدان الإسلامي. ولكن هذا التجديد أو علم الكلام الجديد قدّم نفسه كبديل عن علم العقيدة التقليدي فكان التغيير في الموضوع وفي المنهج والمقصد[5] وظهرت كتابات حول الدين تختلف كلّيا عن التناول التقليدي للموضوعات الدينية والعقدية فتمّت عملية استيراد المناهج الغربية وإسقاطها على التراث الإسلامي ودراسة هذا التراث كظاهرة تاريخية قابلة للتجاوز كما بيّنا ذلك في الفصل التمهيدي.

---

[1]- خان (وحيد الدين)- الإسلام يتحدّى مدخل علمي إلى الإيمان: تعريب ظفر الإسلام خان، تحقيق عيد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة، دون تاريخ، ص5.

[2]- الأفغاني (جمال الدين) و عبدة(محمد)- العروة الوثقى: دار الكتاب العربي، ط3، بيروت 1404هـ=1983م، الدهريون في الهند، صص 412-417.

[3]- الرفاعي- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد: صص64-67.

[4]- الرفاعي- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد: صص60-61.

[5]- حب الله- العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: صص38 -45.

فكانت هذه الكتابات دافعا جديدا للانقسام والتشتت، فنحصل أيضا على نتيجة مخالفة للمقصد فعوض أن يتحوّل المثقف الحداثي إلى داعية للوحدة والتقدّم نجده ينخرط في خانة عوامل التفرقة والتخلف ليجد دعاة هذا التوجه أنفسهم خارج دائرة التأثير الإيجابي مطلقا خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين عندما تحول الحوار العقدي بين المختلفين إلى نزاع مسلّح[1].

ويمكن أن نسوق في ختام هذا العنصر استنتاجا قدّمه أحد الباحثين مفاده أنّ المثقّفين اللّيبيراليين ينهلون من هوامش الفكر الغربي بينما ينهل المثقّفون التّراثيون من هوامش التراث والحال أنّ التنوير أو التجديد الحقيقي يتطلّب العودة إلى الأصول من أجل هضمها وغربلتها واستخراج شيء جديد منها[2]، وسنحاول في الفصل التّالي أن نقف على مدى فاعليّة هذه العودة إلى الأصول عند الشيخ البعقيلي لنعرف الرؤية الجديدة الّتي تولّدت عنها.

[1]– الكتب التي تناولت محاولة تجديد علم العقيدة– كتابات حسن حنفي ومن أبرزها كتاب "من العقيدة إلى الثورة"، وكتابات نصر حامد أبو زيد وكتابات عبد الكريم سروش وكتابات محمد مجتهد سبشتري وغيرهم.

[2]– انظر: الأنصاري (محمد جابر)– تجديد النّهضة باكتشاف الذّات ونقدها: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، بيروت 1992، صص 32–47.

الفصل الثاني :

الطرح العقدي الوحدوي عند الشيخ الأحسن البعقيلي5\5

5\1- أهميّة الفكر العقدي الوحدوي:

5\2- القراءة البعقيليّة الشموليّة لأحاديث الفرق:

5\3- المنهج البعقيلي في القراءة الوحدويّة للعقيدة:

5\4-أمثلة تطبيقيّة للمنهج البعقيلي الوحدوي في العقائد:

5\5- رصد محاذير عقديّة منهجا ومضمونا:

5\1- أهميّة الفكر العقدي الوحدوي:

لقد كان توحيد الأمّة هاجسا يحرّك جميع النخب المنضوية تحت راية الإسلام منذ لحظة الوعي بدرجة التخلف التي باتت عليها الأمّة الإسلامية. وكانت لحظة الوعي هذه هي لحظة المواجهة مع الغرب المتقدّم، وكان الروّاد الأوائل الّذين حملوا شعار الوحدة الإسلامية عاملين على تنجيزه في أرض الواقع أكثر من منظرين لهذه الوحدة فتميّز جهدهم بالطابع السياسي فكانت دعوة جمال الدين الأفغاني(ت1315هـ=1897م) إلى إحداث جامعة الدول الإسلامية[1]. وتابعه في ذلك رواد حركة الإصلاح في الاشتغال بالجهد السياسي عن طريق الصحف والتنظيمات والجمعيات السرية وشعار كل واحد منهم عهد مع الله "بأن يبذل ما في وسعه لإحياء الأخوة الإسلامية وإنزالها منزلة البنوة والأبوة"[2].

وعلى الرغم من قيمة هذه الجهود المبذولة إلا أنّها كانت رهينة للأوضاع الاجتماعية والسياسية فلم تتم كما أراد لها أصحابها وتحوّلت إلى خطاب تحفيزي نوعي وهو ما جعل بعض الباحثين يرى أن فشل هذه المرحلة الإصلاحية نابع عن الاشتغال بالواقع أكثر من الاشتغال بالفكر وأنّه لا يمكن بحال من الأحوال بأن تتحقق الوحدة الإسلامية على أرض الواقع دون أن نؤصّل لهذه الوحدة فكريا وعقديا بحيث يجب أن ننتقل من الخطاب الوعظي التحفيزي إلى المعالجة الفكرية والمنهجية لقضية الوحدة. فيجب علينا أن "نعيد كتابة تاريخ علم الكلام لمعرفة ماذا حدث وكيف نشأ وكيف تكوّن وكيف تطوّر فإعادة التفسير والوصف هي الوسيلة للتصفية وإعادة البناء عن طريق الأحكام التاريخية التي هي أحكام فكرية ضمنية من أجل إعادة الوحدة الأولى بين الفكر والواقع قبل انفصالهما إلى فرق منذ الفتنة"[3]. ولماذا علم الكلام بالذات؟ لأنّه الأكثر فاعلية في الوجدان الإسلامي ولأنّه الأخطر فيما يتعلّق بمسألة وحدة الأمّة

---

[1]- أمين (أحمد)- زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دت، ص84.

[2]- كان هذا جزء من يمين يقسمها كل منظمّ للجمعية السرية التي أنشأها رواد الإصلاح أمثال محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ومن سار في مسارهما والتي تهدف إلى النهوض بالأمّة عن طريق تحقيق الوحدة الإسلامية : أمين (أحمد)- زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص81.

[3]- حنفي - من العقيدة إلى الثورة: 181/1.

الإسلامية لأنه كما أسلفنا في المبحث السابق كان العامل الأخطر في ظاهرة التجزئة. وفي إطار معالجة قضية الوحدة الإسلامية تأتي المقاربة البعقيلية، فإذا كان دعاة تجديد علم الكلام على وعي تام بأهمية العقيدة في تجديد السلوك "لأنّها تجعل الإيمان معطى عمليا ناجزا مفعما بالحيوية عبر دمج النظر بالعمل وعدم الفصل بين الإيمان بوصفه حالة وجدانية وبين السلوك الإنساني"[1]. فقد كان الشيخ البعقيلي سابقا للحداثيين بوعيه التام بهذه القضية، وإذا كنا نجد في بحر القرن العشرين محاولات جادة في إعادة هيكلة علم العقيدة وصياغة مباحثه صياغات جديدة تتلاءم مع التوجه الوحدوي المنشود فإنّنا نجد أيضا أنّ هذه المحاولات كانت محكومة بالطبيعة التجزيئية في علم الفرق التقليدي فنجد مثلا حسن حنفي يقول "الغاية من تجديد مسار العلم (علم الكلام) في التاريخ هي معرفة كيفية الانتقال من الوحدة إلى التشتت ومن الجماعة إلى الفرقة حتى يمكن تجاوز الحالة الراهنة حالة التشتيت والفرقة إلى الحالة الأولى حالة الوحدة والجماعة"[2]. ورغم وجاهة هذا الرأي إلا أنّ صاحبه يخالف نفسه فهو أيضا كان واقعا تحت سيطرة مقولة الفرقة الناجية فإذا كان الفهم الشرعي المتداول للنجاة هو الفوز بالجنّة فإنّ النجاة عند حسن حنفي هي العقلانية والتقدّم فيكون تجديده لعلم الكلام بحثا عن العقلانية لا غير، ويعتبر أنّ الفرقة الناجية بهذا المعنى هي فرقة المعتزلة فيصف مشروعه العقدي "من العقيدة إلى الثورة" بأنّه "انتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معا واضعا القرون العشرة الأخيرة بين قوسين وعائدا إلى القرن الرابع القديم مطورا بناء علم أصول الدين الاعتزالي ولاحقا بالحركات الإصلاحية الحديثة"[3].

ويشارك بعض المنظرين لتجديد علم العقيدة حسن حنفي في موقفه من الأشعرية فيعتبرون أنّ علم العقيدة الأشعرية عند المتأخّرين خصوصا أصبح حاجزا يحول دون إعادة صياغة المواقف العقدية بشكل وحدوي متناسق فوصل حسب رأيهم التمسك بآراء الأشعري(ت324هـ=936م) في أصول الدين إلى حد "أضحى الدفاع عنها دفاعا عن الدين

---

[1]– الرفاعي– العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد: ص63.

[2]– حنفي– من العقيدة إلى الثورة: 228/1.

[3]– حنفي – من العقيدة إلى الثورة: 166/1.

والتفكير خارجها تفكيرا خارج الدين"[1]، فبات من الضروري القطع معه كليا. ولكنّنا نجد في مقابل هذا الرأي موقفا آخر يعتبر التجديد الفعّال لا يكون بالقطع مع الموروث وإلغائه بل بالتفاعل معه والشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث انطلق[2]. فالتجديد الفكري في الإسلام ليس نسخا لفكر آخر أو مجرّد إحياء لفكر قديم كما ذهب إليه حنفي بل "هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر أي أنّه لا ينطلق من فراغ بل له قواعده ومنهجه ومرجعيته"[3]. والحقيقة أمام المجدد تكمن في بحثه عن زوايا نظر جديدة للموروث حتى يتمكّن هذا الفكر القائم من استيعاب قضايا الواقع والتفاعل معها إيجابيا.

وإذا كان تشخيص الواقع ينتهي إلى تصنيف موضوع وحدة الأمّة في أولويات المفكّرين والمجدّدين فإنّ هذه الأولوية كانت حاضرة وبقوة في الفكر العقدي عند الشيخ الأحسن البعقيلي فرغم أنّه كان أشعريا كما أسلفنا في ما تقدّم من هذا البحث، فإنّه كان يتعامل مع المقولات العقدية وفق ما يمليه عليه البعد المقاصدي لعلم التوحيد لا وفق مقولات الفرقة الأم. فكان ينطلق من التوجه الوحدوي العام في خطاب الشريعة الإسلامي ليجعل منه موجها وضابطا في التفاعل مع المقولات العقدية ومواقف الفرق وهو ما دفعه في البداية إلى تحديد مفاهيم النصوص التي كان فهمها التقليدي دافعا للتجزئة والتفرقة وهنا تأتي أهمية القراءة البعقيلية لتلك النصوص ليحولها من عامل تجزئة إلى محفزات وحدوية وسنذكر فيما سيأتي بعض النقاط التي تبرز هذا التوجه عند الشيخ ولعل أهم هذه النصوص كما مر معنا هو حديث الفرقة الناجية الذي يؤكد انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة، فكيف قرأ الشيخ البعقيلي هذا الحديث قراءة وحدوية؟

---

[1]– الرفاعي– العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد: ص64.

[2]– حب الله– العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: صص 22–23.

[3]– مؤمن – الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي في إطار دعوات التجديد: ص382.

5\2- القراءة البعقيليّة الشموليّة لأحاديث الفرق:

تقوم قراءة الشيخ البعقيلي لهذا الحديث على قضيتين أساسيتين القضية الأولى هي مفهوم مصطلح الأمّة الوارد في الحديث والقضية الثانية هي مفهوم النجاة.

فأمّا مصطلح الأمّة فالّذين تناولوا هذا الحديث وتناولوا قراءته على اعتبار أنّ الأمّة المذكورة في الحديث التي ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة هي أمّة الرسول صلى الله عليه وسلم المقرّة بالتوحيد والرسالة وافتراقها هو عين ما كان من الفرق العقائدية كالشيعة والخوارج وغيرها. وأما الشيخ البعقيلي فمصطلح الأمّة عنده يحمل مفهوما آخر أوسع وأعم فأمّة الرسول ﷺ المذكورة في حديث الافتراق هي أمّة الدعوة باعتبار عموم رسالته ﷺ فأمّته ﷺ "كل مكلّف من إنس وجن من زمن بعثته إلى قيام الساعة وهي على قسمين"[1] أمّة الإجابة وأمّة الدعوة، فأمّة الدعوة هم الّذين قام فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا إلى الإسلام منذ بعثته إلى قيام الساعة .

ويستمدّ الشيخ البعقيلي هذا المفهوم العام للأمّة والذي سعى إلى تكريسه في أكثر من موضع في كتبه ويلحّ عليه في سياقات متعددة[2] من نصوص عدّة تؤكد عموم رسالته ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[3] فإذا كانت أمّة كل نبي هم الّذين أرسل فيهم وكلّف بهم دون غيرهم فإنّ الرسول محمد ﷺ أرسل إلى الناس كافّة إلى قيام الساعة باعتبار أنّ رسالة الإسلام رسالة خاتمة لقوله تعالى : ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِئِينَ﴾[4] فحمل الشيخ البعقيلي مصطلح الأمّة على أنّه يعمّ كل مكلّف من بعثته ﷺ إلى قيام الساعة مسلما كان أو كافرا ويشهد لهذا المفهوم العام لمصطلح الأمّة حديث آخر يقول فيه ﷺ : "لَيَكُونَنَّ من أمَّتي أقوامٌ، يستَحلُّونَ الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمعازِفَ، ولينزلَنَّ أقوامٌ إلى جنبِ عَلَمٍ، يروحُ عليهم

---

[1]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص56.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي:73/1.

- البعقيلي- الإشفاق: صص 98-99.

- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: صص55-56.

[3]- سبأ- آية 34.

[4]- الأحزاب- آية 40.

بسارحةٍ لهم، يأتيهِم – يعني الفقيرَ– لِحاجةٍ فيقولوا : ارجِع إلينا غدًا، فيبيّتُهمُ اللَّهُ، ويضَعُ العَلَمَ، ويمسخُ آخرينَ قِرَدةً وخنازيرَ إلى يومِ القيامَةِ"[1] وقوله يستحلّون بمعنى يجعلون الحرام حلالا بمعنى ينكرون حرمة هذه الأمور وهو كفر لقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾[2]. كما أنّ الله يعاقب هؤلاء الأقوام بالمسخ ليس ذلك في من أقرّ برسالة محمد صلّى الله عليه وسلّم، فدلّ ذلك على أنّ هؤلاء ليسوا مسلمين وإضافة رسول الله ﷺ هذه الشريحة من الناس إلى أمّته على كفرهم يتوافق مع عموم مفهوم الأمّة الذي قال به الشيخ البعقيلي ومن هنا يرفض الشيخ ما قام به بعضهم من إسقاط هذا الحديث على أمّة الإسلام "فلا تقاس هذه الأمّة على غيرها فإنّها أفضل الأمم"[3].

ويرفض الشيخ وصف فرق الإسلام بالطوائف الكفرية المذكورة في الحديث "فلا تفسّرها بطوائف الكفر فإنّه غير مراده"[4] فالفرق الضّالة المنصوص عليها حسب الشيخ البعقيلي هي "اثنان وسبعون فرق الكفر يعني أصولها وإلا فهي أكثر من ألف فرقة وهي كلها في النار خلودا لعدم الإجابة لله ولرسوله ﷺ"[5] ومن هنا يكون ﷺ اعتبر أنّ كل الموجودين من بعثته ﷺ إلى قيام الساعة "سيفترقون إلى ثلاث وسبعين فرقة"[6] كلّها في النار إلا واحدة "فالفرقة الواحدة الكاملة هي جميع الأمّة المجيبة بدليل ما أنا عليه وأصحابي"[7]. وقد أكّد الإمام الأشعري(تـ324هـ=936م) هذا المفهوم الشّامل للفرقة الناجية

---

[1]– البخاري– الصحيح: كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحلّ الخمر ويسمّيه بغير اسمه، حديث رقم 5590، ص1101.

[2]– البقرة– آية 85.

[3]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص56 –57.

[4]– البعقيلي– الشرب الصافي:73/1.

[5]– البعقيلي– الإشفاق: ص99.

– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص56.

[6]– البعقيلي– الإشفاق: ص99.

[7]– البعقيلي– الإشفاق: ص99.

في أيّامه الأخيرة بعد طول بحث في عقائد الفرق الإسلاميّة فأقرّ أنّ "الكلّ يشيرون إلى معبود واحد وإنّما هذا كلّه اختلاف العبارات"[1].

ومن هنا تأتي القضية الثانية التي بنى عليها الشيخ البعقيلي قراءته لهذا الحديث وهي قضية النجاة، فالفرقة الناجية هي الفرقة التي أجابت الرسول ﷺ إلى التوحيد وأقرت بصدق رسالته وهي "أمّة الإجابة المقرّة المذعنة الراضية وهم أهل لا إله إلا الله فهم المستثنون للجنّة خلودا"[2] وعلى هذا فإنّ الفرقة الناجية المنصوص على نجاتها في الحديث الشريف "هي كل أفراد المسلمين"[3] بصرف النظر عمّا كان منه فالشيخ البعقيلي يرى أنّ كلّ من أقرّ بالوحدانية والرسالة هو مسلم ناج "وإن صدر منه ما صدر من زمن الصحابة من موجبات الحدود الشرعية الطهورية ومن الاختلاف في الاجتهادات الشرعية فالمخطئ له أجر فلا يخرجه خطؤه من الأمّة لا في الفروع ولا في الأصول مدّة قصده تعظيم الإله وأمره ولكن من شرح بالكفر صدرا فلا يشرح فرد من أفراد الأمّة فضلا عن طائفة الأمّة إلى الكفر"[4] ويؤكّد الشيخ البعقيلي أنّ الاختلاف لا يخرج أحد المختلفين من الفرقة الناجية فقد "اختلف الصحابة بمحضره ﷺ اجتهادا فلا يوجب تنقيصا ولا تكفيرا بل يوجب حدّة الشريعة وقوّة الإيمان ومطمع جميعهم تصحيح العقيدة والرأي"[5]. فالضابط في النجاة عند الشيخ هو ضابط الانتماء إلى الإسلام حيث يقول: "فالخلاف الحقيقي إنّما هو في أصل الأديان وأمّا ما يقع بين الأمّة في جميع ما شمله اسم الإسلام وينسب إلى الإسلام وله ما لهم وعليه ما عليهم من السنّية في العقائد وفي شأن الخلفاء فإنّه وإن كان يجب اجتنابها والرجوع إلى عقائد الجمهور فإنّه لا يخرجهم من أهل القبلة ولا يكفر أحد من أهل القبلة البتة"[6].

---

[1]– الذّهبي– سير أعلام النّبلاء: 88/15.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي:73/1.

[3]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص56.

[4]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص56.

[5]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص57.

[6]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص43.

وهذا الفهم العام للنّجاة وللفرقة الناجية استند فيه الشيخ البعقيلي إلى الجمع بين النصوص الشرعية التي يعضد بعضها بعضا في إثبات هذا الفهم العام فقد صحّ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَ اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ قَالَ أَبُو عَبْد اللهِ قَالَ أَبَانُ حَدَثَنَا قَتَادَةُ حدَثَنَا أَنَسٌ عَن النَبي ﷺ مِن الإيمَانِ مَكَانَ منْ خَيْرٍ"[1] والخروج من النار ودخول الجنة هو عين النجاة لصريح الآية لقوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾[2] ولا يصحّ بحال أن نسلب هذا المقدار عن أي فرقة من الفرق الإسلامية مهما كانت أصولها العقائدية كما لا يصحّ عقلا ولا شرعا أن تدّعي فرقة من هذه الفرق أنّها وحدها الفرقة الناجية لأنّها تسلب بذلك عن الفرق الإسلامية الأخرى مقدار الإيمان الذي يجعلها من الفائزين وهو وزن ذرّة من الإيمان كما لا يمكن لفرقة من الفرق الإسلامية أن تدّعي أنّها وحدها يمكنها أن تكون نصف أهل الجنّة من بين جميع الأمم من آدم إلى النفخ في الصّور الّذين يصدق عليهم وحدهم وصف الإسلام، فقد قال النبّي صلّى الله عليه وسلّم لأصحابه "أتَرضَونَ أن تكونوا رُبُعَ أهلِ الجنةِ، قُلنا : نعم، قال : أتَرضَون أن تَكُونُوا ثُلُثَ أهلِ الجَنّةِ، قُلنا : نعم، قال : أتَرضَون أن تكونوا شَطرَ أهلِ الجنةِ، قُلنا : نعم، قال : والذي نفسُ محمدٍ بيدِه، إنّي لَأَرْجُو أن تَكُونُوا نِصفَ أهلِ الجنةِ، وذلكَ أَنَّ الجَنَّةَ لا يَدخُلُها إلا نفسٌ مسلمةٌ، وما أنتم في أهلِ الشّركِ إلا كالشعرةِ البيضاءِ في جلدِ الثَّورِ الأسودِ، أو كالشعرةِ السوداءِ في جلدِ الثَّورِ الأحمرِ"[3]. ومن هنا يكون كل من ثبتت له صفة الإسلام داخلا في الفرقة الناجية وبهذا التصوّر لحديث الفرقة الناجية يقدّم الشيخ البعقيلي اتّجاها جديدا لقراءة أحاديث الفرق تبعده تماما عن توظيف الفرق لهذه الأحاديث والنصوص فنجده مثلا يرفض إسقاط بعض الأحاديث على بعض الفرق بعينها مثل حديث الخروج من الدين كالسهم من الرمية حيث قال ﷺ "يخرج ناسٌ من قِبَلِ المشرقِ، ويقرؤون القرآنَ لا يجاوزُ تراقيهم، يمرُقون من الدّينِ كما يمرقُ السَّهمُ من الرَّميَّةِ، ثم لا يعودُون

[1]– البخاري– الصحيح: كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، حديث رقم 44، ص32.

[2]– آل عمران– آية 185.

[3]– البخاري– الصحيح: كتاب الرّقاق، باب كيف الحشر، حديث رقم 6528، ص 1250.

فيه حتى يعودَ السهمُ إلى فوقِه"[1] الذي يراه بعضهم أنّه تنصيص على كفر الخوارج وكان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يرى أنّ أشرّ خصلة في الخوارج أنّهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين[2]. فكيف لعلماء الإسلام أن يتمثلوا بأشرّ خصلة فيهم وهي إسقاط النصوص التي قصد بها الكفار على المسلمين لذا كان الشيخ البعقيلي يصرف هذه الأحاديث الواردة إلى الكفار فقال ردّا على الشاطبي(ت790هـ=1388م) الذي حكم على الّذين خرجوا على الإمام علي كرّم الله وجهه بالكفر استنادا إلى هذه الأحاديث[3] "يقتلون أهل الإسلام يقرؤون القرآن لا يتجاوز تراقيهم ... إلى آخر إشاراته في الأحاديث الواردة في هذا النحو فهم الكافرون المنافقون يتعلمون القرآن سياسة وتحكّما من غير الإيمان به فيجحده الرأس وليس له محلّ في قلوبهم فهم كفار يستتابون" أشار إلى ولاية المنافقين والمحاربين فالقرآن في المؤمن ابتداؤه ومركزه في القلب ثم يحفظه محبّة فيه"[4] .

فلا تجد الشيخ البعقيلي يجري آية أو حديثا فيها تنصيص بالكفر على واحد من المسلمين لأنّه يرى أنّ الإقرار بالرسالة وحده عاصم من الكفر جريا على ما ذهب إليه القاضي عياض(ت544هـ=1149م) من قبل عندما تحدّث عن تكفير الفرق الإسلاميّة فقال "والصّواب ترك تكفيرهم والإعراض عن الحَتْم عليهم بالخسران وإجراء حكم الإسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصّلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم"[5]. ونجد أيضا أحد أعلام القرن التّاسع وهو ابن الوزير اليماني(ت840هـ=1436م)[6] في كتابه العواصم والقواسم وقد كان يتكلّم في هذا السّياق

---

[1]- البخاري- الصحيح: كتاب التوحيد، باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تتجاوز حناجرهم، حديث رقم 7562، ص1444.

[2]- البخاري- الصحيح: كتاب استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحد والحجة عليهم، ص1332.

[3]- الشاطبي- الاعتصام 3/ 167-168.

[4]- البعقيلي- الإشفاق: ص73.

[5] - القاضي عياض- الشفا، ص 397.

[6]- ابن الوزير اليماني(775هـ-840هـ=1373م-1436م): هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن الفضل بن المنصور، يرجع نسبه إلى آل البيت إمام من كبار علماء اليمن وُصف بأنّه مجتهد مطلق، كان

التأليفي نفسه بين الفِرق فيقول"واطرح قول من كفّرهم بغير دليل شرعيّ متواتر قطعيّ إن كنت ممن يسمع ويعي وحقّق النّظر في شروط هذه الصّورة تعلم أنّها لا تكون إلاّ في المعلوم من الدّين بالضرورة"[1] غير أنّ ابن الوزير(ت840هـ=1436م) ذهب إلى ردّ هذه الأحاديث وقال بضعفها فكلّ ما ورد في ذمّ القدريّة والمرجئة والأشعريّة أحاديث ضعيفة[2] بل ذهب به اقتناعه بهذه الفكرة إلى القول بالدسّ في الصّحاح فقد جاء عنه قوله "وإياك والاغترار بـ"كلها هالكة إلاّ واحدة" فإنّها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة"[3].

والحقّ أنّ التسليم بنظرية الدسّ في مطلق هذه الأحاديث أشدّ خطرا على الدّين من أخذها على ظاهرها لأنّ ذلك قد يكون مدخلا في الطّعن في كلّ السنّة الصّحيحة وهنا يكمن التميّز عند الشيخ البعقيلي الذّي قدّم قراءة مختلفة لهذه النّصوص دون طعن في نسبتها إلى السنّة لإدراكه التّام لخطورة الطعن في السنّة، وعليه فهو يرى أنّ الخوارج من زمن الرسول هم أهل الكفر والجحود القدرية مجوس الأمّة لم يتعيّن على معبد ولا على غيره[4] وهكذا جلّ الفرق الإسلامية التي رأت شبها فأرادت الفرار منها لذلك يعذرهم الشيخ البعقيلي فيما ذهبوا إليهم لأنّهم "إنّما فرّوا من الكفر ولم يقولوا به ولا أرادوه"[5]

وبناء على ما تقدّم فإنّ أمّة الإسلام فرقة واحدة ناجية وبهذا يتّضح موقف الشيخ البعقيلي من ظاهرة الاستقواء بالنصوص الشرعية على الخصم لامتناع وصاية أي طرف من الأطراف على النصّ الشرعي قرآنا أو سنّة لأنّ الخطاب الشرعي يعمّ الجميع

من أسرة زيديّة فلمّا طاف على المشايخ في اليمن وفي الحجاز وغزر علمه عدل عن تقليد الزيديّة ورجع إلى مذهب السّلف وكان يقول باجتهاده في المسائل ولا يقلّد أحدا من الأئمّة، له مصنّفات كثيرة أشهرها العواصم والقواسم. الشوكاني(محمد بن علي)- البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، ويليه الملحق التّابع للبدر الطّالع لمحمد بن محمد زبارة اليمني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دت،2/81-93.

[1]- ابن الوزير اليماني (محمد بن إبراهيم)- العواصم والقواسم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسّسة الرّسالة، ط2، بيروت 1412هـ=1995م، 186/1.

[2]- ابن الوزير اليماني- العواصم والقواسم، 186/1.

[3]- ابن الوزير اليماني- العواصم والقواسم، 186/1.

[4]- البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: ص44.

[5]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص45.

وبعد الفراغ من مسألة توظيف الفرق للأحاديث والنصوص يقدّم الشيخ البعقيلي طرحه الوحدوي منهجا ومضمونا.

513- المنهج البعقيلي في القراءة الوحدويّة للعقيدة:

فإذا انطلقنا من الجانب المنهجي نجد الشيخ البعقيلي يعالج المناهج الكلامية التي جعلت من علم العقيدة علما تجزيئيا بامتياز فلا نجده يقيم محاكمة مذهب من المذاهب أو فرقة من الفرق ولكنّه يحاكم بعض المناهج الموروثة ويقدّم بدائل عنها ويمكن أن نلخّص جهد الشيخ في هذا الباب ضمن نقضه لثلاث نقاط منهجية في علم الكلام التقليدي :

المسألة الأولى: مراجعة هدف المتكلم وهو يواجه الخصم

المسألة الثانية: نقد أحادية زوايا النظر عند المتكلمين

المسألة الثالثة: رفض وضع المسائل في مقابلات تضاد

وقد جهد الشيخ الأحسن البعقيلي في بيان أوجه القصور في هذه المسائل المنهجية والتي حالت دون بلوغ رؤية شمولية في علم العقيدة ولم يكتف بإبرازه العوائق المنهجية بل قدم حلولا ومقاربات تهدف إلى منهج وحدوي يردّ الفروع إلى أصول واحدة لا يُتنازع فيها وسنحاول أن نقدّم في الفقرات التالية أبرز أوجه الطرافة في القراءة المنهجية التي يقدّمها الشيخ البعقيلي من خلال بسط رأيه في النقاط المنهجية الثلاث المتقدّمة.

المسألة الأولى: مراجعة هدف المتكلم وهو يواجه الخصم

فالنقطة الأولى هي هدف المتكلّم عند مواجهة الخصم وقد حفظ لنا التراث العقدي كما هائلا من هذه المعارك الفكرية التي كان يخوضها المتكلّمون فقد كانت تعقد المناظرات الكلامية والعقدية في قصور الخلفاء وبإشرافهم وإدارتهم كما حصل مع المأمون(ت218هـ=833م) والمعتصم(ت180هـ=227هـ=) وكانت تحصل هذه المناظرات في حِلق المساجد تحت أنظار العامة. فكان كل متكلّم لا همّ له إلا الانتصار على الخصم وإبطال حجّته فكان المتكلّم لا ينظر إلى وجه الحق في مقولة خصمه بل لا يبحث إلا

عن مواطن الضعف ومحلات الخطإ في هذه المقولة ليدخل على صاحبها منها. وهذا المنهج كما هو معلوم تكون فيه الحقيقة والصواب آخر منشود فإذا قدّم الخصم مقولة خصمه قدّمها مشوّهة لأنّه يعرضها وفق ما رأى فيها من عيوب ونقائص وغالبا ما تكون طريقة العرض مركّبة بحيث تحجب وجه الحق في هذه المقولة. وعلى هذا الأساس يرفض الشيخ الأحسن البعقيلي كل الأحكام التي يصدرها المتكلّمون على بعضهم البعض فيرى أنّ "ما يقوله بعض الفريقين على الآخر كله لم يكن ولا تقبل شهادة أحد الخصمين على الآخر فإنّه يبحث عنه فربّما يستقبح ما ليس قبيحا إفحاما لخصمه فهو تحامل"[1]، وبهذا يفتح لنا الشيخ الأحسن البعقيلي باب المراجعات لكلّ الأحكام الصادرة في حق طوائف المتكلّمين من قبل بعضهم البعض بمختلف مدارسهم وتوجهاتهم لأنّ الشيخ البعقيلي يرى أنّ هذه الأحكام كانت صادرة عن نظرة أحادية الجانب من زاوية ضيّقة وهنا تأتي النقطة المنهجية الثانية التي يعتبرها الشيخ سببا في التجزئة ويدعو إلى معالجتها وهي زوايا النظر عند المتكلمين.

المسألة الثانية: نقد أحادية زوايا النظر عند المتكلمين

يرتكز المتكلمون، وفق ما حفظ لنا التراث العقدي في مواجهاتهم للآخر المخالف، على قاعدة جدلية مأخوذة من علم المنطق وهي "أنّ مسؤولية المتكلم تتعدّى قوله إلى ما يلزم عليه من أقوال"[2] فيأخذ المتكلم مقولة خصمه ويستولد منها استتباعات يجعلها لازمة لتلك المقولة فيحكم عليها وفق استتباعاتها. ولعلّ هذه القاعدة الجدلية سبب كل التشويهات التي لحقت بالمقولات العقدية عند جميع الفرق فإذا قلنا مثلا إنّ للإنسان قدرة فاعلة قال الخصم وجب منه محدوديّة قدرة الله وإذا قلنا إنّ القرآن قديم قال الخصم وجب منه القول بتعدّد القدماء وهو باطل، وقد أوصل هذا المنهج الكثيرين إلى تكفير الخصم جريا على اعتبار لوازم أقواله، فنجد مثلا ابن تيميّة(728هـ=1328م) يحكم على طوائف عظيمة من المسلمين بالإلحاد سيرا على استتباعات أقوالهم، فقد استنتج من قول بعض المذاهب العقديّة بتنزيه الله عن المكان كالأشاعرة والمعتزلة أنّ هذا التنزيه

[1]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص58.

[2]– عبد الرحمان (طه)– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص133.

يعني في حقيقته إنكار وجود الله أصلا فقال في نقض المنطق "مثل أن يُفهم من قولهم ليس في جهة ولا له مكان ولا هو في السّماء : أنّه ليس في جوف السّماوات، وهذا معنى صحيح، وإيمانه بذلك حق، ولكن يظنّ أنّ الّذين قالوا هذا النّفي اقتصارا على ذلك، وليس كذلك، بل مرادهم : أنّه ما فوق العرش شيء أصلا، ولا فوق السّماوات إلا عدم محض، وليس هنالك إله يعبد ولا ربّ يُدعى ويُسأل ولا خالق خلق الخلق، ولا عرج بالنّبي إلى ربّه أصلا هذا مقصودهم"[1]. وعلى هذا النحو سار أهل الجدل في جلّ المسائل، فإذا كان المنهج الكلامي التقليدي يعتمد هذه القاعدة من أجل إحراج المخالف وإخراج مقولته من دائرة المقولات الإسلامية السليمة فإنّ الشيخ البعقيلي يعتبر أنّ هذه القاعدة فاسدة أصلا فلا يعتمدها عند تناول مقولات المخالف "فلازم القول لا يُعدّ قولا فلا يأخذ المؤمن بلوازم قوله ولكن بما صرح به وهو صريح قوله تعالى ﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾[2]"[3]. وقد نادى الشيخ بإبطال الأحكام على لوازم القول في جّل معالجاته لمقولات الفرق[4] ومن هنا يرى الشيخ أنّ الإنصاف يكمن في أخذ المقولة على ما قصد صاحبها من الحق وهي دعوة تتجدّد على ألسنة المصلحين في كلّ وقت، فقد قال ابن الوزير اليماني (ت840هـ=1436م) بمثل ذلك عندما طلب الالتزام والوقوف عند ما قاله أصحاب الفرق فحسب "وإذا نقلت مذاهبهم فاتّق الله في الغلط عليهم ونسبة ما لم يقولوه إليهم، واستحضر عند كتابتك ما يبقى بعدك"[5].

وينقل الشيخ الأحسن البعقيلي كلاما لأبي القاسم الناصر الأنصاري (تـ512هـ=1117م) دعما لهذا الرأي حيث قال: "نظر أهل السنّة في تعظيم الله في جانب القدرة وتنفيذ المشيئة ونظر المعتزلة إلى تعظيم الله في جانب العدل والبراءة من فعل ما لا ينبغي فإذا تأملت علمت أن أحدا لم يصف الله إلا بالجلال والتقديس

---

[1]– ابن تيميّة– نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرّزاق حمزة وسليمان بن عبد الرّحمان الصنيع، مكتبة السنّة المحمديّة، القاهرة، 1370هـ=1951م، ص50.

[2]– النّحل– آية 106.

[3]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص43.

[4]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص45.

[5]– ابن الوزير اليماني– العواصم والقواسم، 186/1.

والتنزيه"[1] وعلى هذا فلا ينظر أحد المتكلمين إلى مقولة الخصم بمنظار مقولاته هو بل بما قصد الخصم من الحق "فالعالم يتلذّذ بغلبته خصمه في المناظرات وأما العارف فلا يفرح إلا بالحق"[2]، فالعالم إذا تحول إلى طلب الحق الخالص يرتقي من مجرد البحث في العلوم إلى إدراك المقاصد من تلك العلوم وهو ما يسمّيه الشيخ المعرفة ويتحقق ذلك بالنظر إلى القضية الواحدة نفسها من زوايا متعددة. ويقدّم لنا الشيخ البعقيلي مثالا تقريبيا عن منهج تعدّد زوايا النظر فيقول: "في حال إرادة الفعل يتوجه الكامل له وينظره بقوة عين اليسرى فقط لتكمل لذّته وإتقانه ثم يرى فعله أدبا باليمنى فقط وحقيقة بهما والسيئة ينظرها أدبا باليسرى فقط وحقيقة بهما"[3]. ويكرر هذا التمثيل في غالب المواضع التي تناول فيها هذه المسائل العقدية في جل كتبه ويقدّم لنا هذا المثال بصياغة أخرى في كتاب آخر فيقول: "إذا نظرت باليمنى فقط اعتبارا نظرت وجود الله فقط وهو مقام الرؤية والفناء الأتم فلا ترى عنده وجودك وهو مقام الحق وإذا نظرت بعين اليسرى رأيت وجود المفعول من حيث هو فإن تجلّى فيك ربّك بالنظر باليمنى فقط كنت مصطلما ساقط التكليف وإذا تجلّى فيك بالرؤية باليسرى فقط شاهدت العرش العظيم وحجبت باستعظام الكون عن ربّك وإذا نظرت بعينهما معا بقوة كاملة واحدة امتثلت وصحوت وكملت ووزنت بالقسطاس المستقيم"[4] فهذا تمثيل لشرح المقصود لتعدد رؤيا زوايا النظر وبالتوازي مع تعدد زوايا النظر يقدّم الشيخ البعقيلي أيضا تعدّد مستويات النظر وهي النقطة المنهجية الثالثة.

المسألة الثالثة: رفض وضع المسائل في مقابلات تضاد

ينظر المتكلمون في الخطاب التقليدي إلى القضايا الكلامية على مستوى مسطح أحادي الأبعاد والتوجه، ويقع ترصيف المقولات الكلامية جنبا إلى جنب في نفس المستوى والتوجّه فتكون إمّا متساوقة ومنسجمة أو متعارضة متنافرة، فإذا كان

[1]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص55.

[2]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص55.

[3]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص55.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: صص13 –14.

الانسجام والتساوق والتناسق لا يتحقق إلا ضمن الفرقة الناجية الواحدة مستقلة عن بقية الفرق فإن مقصود الشيخ البعقيلي تحقيق هذا التساوق والانسجام بين جميع الفرق ومختلف مقولاتها. ولا يتحقق ذلك حسب الرؤية البعقيلية إلا بالانتقال من قراءة خطية لمجمل مقولات الفرق إلى قراءة هذه المقولات قراءة ثلاثية الأبعاد تأخذ في اعتبارها تعدد زوايا النظر وتعدد مستويات الخطاب فتنتقل من ترتيب مقولات الفرق ترتيبا أفقيا يجعلها في تقابل توافق أو تقابل تضاد، إلى ترتيبها ترتيبا عموديا فتتحول هذه المقولات العقدية المختلفة إلى تعبيرات مختلفة عن مستويات متفاوتة من الاعتقاد فتصبح مقولات متكاملة لا مقولات متضادة لأنّ كل هذه المقولات العقدية تتّحد من حيث الأصل إذ الشيخ البعقيلي يعتبر "أنّ العلم من حيث هو نقطة واحدة وإنّما تنوّعه الاعتبارات فلا خلاف في الأصول ولا في الفروع وما يظن هو إنّما هو رحمة توسع دائرة المعذرة والرحمة والرخصة لا غير فلو أمكن وجود الخلاف بين المؤمنين لكان فرقة والفرقة عذاب ولأمكن تعدد الآلهة منزل الشرائع"[1]. ويقول أيضا في موضع آخر تأكيدا على وحدة الأصل ونفي الخلاف "فالعلم نقطة واحدة سالت منها دوائر شرعية فظنها الجاهل خلافا فلا خلاف البتة ولا بدعة البتة في المسلمين بل هم على أصل واحد فإنّ الله واحد أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد والحكم واحد من الواحد الله تعالى وإنما تنوع بحسب الدوائر في وسط دائرة واحدة"[2].

5\4- أمثلة تطبيقيّة للمنهج البعقيلي الوحدوي في العقائد:

ويقدم لنا الشيخ نموذجا عن هذا الترتيب العمودي للمقولات العقدية في قضية الجبر والاختيار والعدل والكسب وقضيّة التحسين والتقبيح وقضايا أخرى وهي أكثر المقولات تنافرا حسب القراءة الخطية لأنّها مقولات لفرق وصل التنازع بينها إلى حدّ تحكيم السيف وهي الجبرية والمعتزلة والسنّة.

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص4.

[2]- البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: ص96.

المسألة الأولى: الجبر والاختيار

قام الشيخ البعقيلي بتركيب هذه المقولات بحيث تكون متكاملة لأنها تعبيرات عن مستويات مختلفة فيقول: "فانظر فعل ربك بعين اليمنى وفعل نفسك بعين اليسرى أبدا فمن فني في فعل الله حال التجلي من الله به يسمّى جبريا ومن فني في النظر بعين اليسرى في حين التجلّي فقط سمّي معتزليا ومن نظر بهما بالقسطاس القويم سمّي سنّيا"[1]. فالمستوى الأول هو مستوى النظر إلى فعل الله فقط فلا يرى مؤثرا في عالم الإمكان إلا الله وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2] والتوقف عند هذا الحدّ يترتب عنه القول بالجبر وهو المجال الذي كان ينظر فيه ومن خلاله أئمة الجبرية لجميع مسائل العقيدة معتقدين أنّه كل الحقيقة. ولا يرى الشيخ البعقيلي أنّ مقولة الجبر عارية من الحكمة الإلهية فقد "أقام الله عدلا منه إمام الطائفة الجبرية على خدمة جوهرة الحقيقة مع تسليمه جوهرة الشريعة فإن الشريعة أم والحقيقة بنت"[3] وأما المستوى الثاني فهو النظر إلى فعل الإنسان مستقلا عن فعل الله فيترتب عنه أنّ فعل الأشياء تؤثر بذاتها بقوة ذاتية وهو قوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[4] ومن توقف في هذا المستوى من النظر قال بمقولة المعتزلة الّذين كانوا ينظرون لجميع المسائل العقيدة من هذا المنظار ويرى الشيخ البعقيلي أنّ ذلك كان لحكمة أيضا حيث "نصب الله إمام المعتزلة لخدمة جوهرة الشريعة مع تسليم بنتها الحقيقة"[5] فلا يتعلق منظور المعتزلة إلا بدائرة الأحكام التكليفية وعلى هذا نرى أنّ كلا الاتجاهين يخدمان الخطاب التكليفي فريق من جهة الحقيقة وفريق من جهة الشريعة "ونصب الله إمام من يقف عند النص الشرعي الذي لا يقول لا حكم إلا لله وهو الملقب بالسنّي فإنّه يستخدم عقله والشرع ويغلب جانب الشرع وإنّما يتتبع العقل في محل لا نص فيه كاجتهاد عند عدم وجود النص بحيث يجد ثم يرجع

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص13.

[2]– الصافات – آية 96.

[3]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص9.

[4]– الزلزلة– آية7–8.

[5]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص10.

إلى النص وهم الأئمة الأربعة والفقهاء التابعين للصحابة ومن تبعهم من الأشعري(ت324هـ=936م) والماتريدي(ت333هـ=944م)"[1].

ويعتبر الشيخ البعقيلي أنّ هذه المقولات المختلفة إنما هي تعبير عن مقامات في الدين مختلفة "فما عليه الجبري عرفا علم باطن وما عليه المعتزلي علم ظاهر وما عليه السنّي جمع بين العلم الظاهر والباطن ومقام وسطي بين طرفي الإفراط للجبري وبين طرفي التفريط للمعتزلي"[2] فلا ينكر كل واحد ما قاله الآخر لأنّ الجميع أظهر جانبا من الحقيقة لا كل الحقيقة. وهذا الاختلاف والتنوع يجده الشيخ البعقيلي أمرا طبيعيا ناتجا عن تنوع الخلق مزية لأنّه "إنّما يكون علم كل واحد بالله على قدر نظره وعليه فلا يجتمع اثنان في معتقد أبدا كما لا يجتمعان في مزاج واحد أبدا وإلا لزم أن يكونا واحدا"[3]. والجميع يسعى إلى إبراز ما يراه في الحقيقة ولكن من الخطإ أن يرى كل واحد أنّه إنّما يعرض كل الحقيقة زمن القول وأنّ قول المخالف باطل حيث "ترأس كل واحد في ما كلّف فيه فقط بعض كلّف بالتهجي وبعض بالرواية وبعض بالدراية وبعض بالرعاية فالكل أئمة الدين فلا تقبح ولا تجرح فإنّ الأئمة متّفقون على تعظيم ربّهم وتوحيده والانقياد لشرائعه والذب عن ساحة أمره ونهيه"[4]. وبهذا المنهج التكاملي المركب من مستويات متعددة وزوايا نظر مختلفة قدّم لنا الشيخ البعقيلي النهج الوحدوي في قراءة مقولات العقيدة وسنعرض فيما سيأتي بعض تطبيقات هذا المنهج الوحدوي في قضايا عقدية أخرى خلافية حسب القراءة التقليدية.

المسألةالثّانية: رؤية الباري تعالى

تعدّ هذه المسألة من موضوعات العقيدة التي وقف فيها أئمة العقيدة مواقف متباينة ومتعارضة بدرجة حادة تصل أحيانا إلى تكفير المخالف وقد كان الإشكال ناتجا عن ورود هذه المسائل في الكتاب والسنة فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى:

---

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص11.

[2]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص11.

[3]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص28.

[4]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص11.

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [1] وقال ﷺ: "إنكم ستَرَونَ رَبَّكُم، كما ترَونَ هذا القمرَ، لا تُضامُّونَ في رؤيتِهِ"[2]. ولكن "أجمعت المعتزلة على أنّ الله لا يُرى بالأبصار واختلفت هل يرى بالقلب"[3]. ورفضهم للإقرار بالرؤية مأتاه تنزيه الله تعالى عن التحيّز لأنّ الإبصار بالعين يعني أنّ المبصر بالفتح موجود في جهة مقابلة لمن يبصره وهذا يعني التحيّز تعالى الله عن ذلك، وعلى هذا يكون مثبت الرؤية قد وقع في التجسيم واعتبروا أنّ النصوص الواردة في خبر الرؤية هي من المتشابه يؤوّل ولا تأخذ على حقيقتها. أما أهل السنة فقد أثبتوا الرؤية لأنّ الرؤية ورد الإخبار عنها من القرآن والسنة ومن أنكرها فقد أنكر بعض القرآن وهذين الموقفين على طرفي نقيض.

ولكن الشيخ البعقيلي ينظر إلى هذه المسألة بمنهج مغاير يخرج بهذا المواقف من التناقض إلى التكامل فيقول "ثبت شرعا أنّه تعالى يراه كل مؤمن في عرصات الآخرة وفي الجنة فالإدراك بالبصر في الآخرة على خلاف ما في الدنيا عند أهل العادة بل الذات كلها بصر فلا يشترط التحيّز والمقابلة وتقليب الحدقة إلى جهة كذا وإنّما هو من شرط العادة فالآخرة محل انخراق العوائد وانكشاف الحقائق على ما هي عليه"[4]. فالشيخ أثبت الرؤية كما يثبتها أهل السنّة ولكنّه يمنع أن تكون هذه الرؤية بجارحة البصر على نحو أهل العادة في الدنيا وهو ما قاله أهل الاعتزال فالشيخ البعقيلي ينزّه الله تعالى عن المحسوسات فالله "ليس بمحسوس يدرك بحاسة نعلمها"[5] وعليه يطرح السؤال التالي: إن كان الشيخ ينكر الرؤية الحسية فما هي حقيقة الرؤية التي يثبتها؟

يرى الشيخ أنّ هذه الرؤية تتعلق بالقدرة الإلهية المطلقة فالله هو الذي يقدّر الإنسان المؤمن على مشاهدة ربّه "فإن أراد أمرا أفناك وسلب قوتك بقوته وحولك بحوله فانتفيت وانعدمت فأشرق بحوله وقوته فتراه به لا بك كما علمناه به لا بنا"[6]. فالإشكال

---

[1]– القيامة – الآية 22–23.

[2]– البخاري– الصحيح: كتاب مواقيت الصّلاة، باب فضل صلاة العصر، حديث رقم 554، ص 124.

[3]– الأشعري– مقالات الإسلاميين: 218/1.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: صص118–119.

[5]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص18.

[6]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص18.

الواقع بين الفرق الإسلامية هو إشكال اصطلاحي فالمعتزلة يمنعون إطلاق الرؤية في حقه تعالى على وفق ما يفهمه الإنسان من علاقته بالمرئيات عادة والشيخ البعقيلي يرى أنّ هذا حق لا محيد عنه ولكنه يرفض انسحاب حكم العادة على الآخرة ويقرّ الرؤية على اعتبار ما يتوافق مع التنزيه المطلق لله تعالى من أن يكون موضوعا لجارحة حسية. فالرؤية الممكنة التي يقول بها الشيخ البعقيلي هي التي يثبتها أئمة السنة من مشاهدة العبد لربّه يوم القيامة وتنفي ما نفاه أهل الاعتزال من مقتضيات الرؤية البصرية من التحيز والتجسيم. فالرؤية وفق المفهوم البعقيلي هي رؤية تحقق مقاصد المعتزلي والسنّي معا وتتحد فيها المقولتان "فالسنّي اعتقد أنّ الله تصح رؤيته لأنّه موجود ويصحّ أن يرى ويسمع ويعلم لكن من وراء سبحات الجلال فلا تزال أبد الآبدين من غير إدراك حقيقة ذاته وصفاته رؤية بجميع ذاته فالبصر إنما هو شعرة من ذاته ورؤية شرعية لا تدرك كيفيتها بلا تقليب حدقة ولا ميل ولا جهة بل يأخذه الله فيفنيه عن حسه ويغيب نعته بنعته وحوله بقوته فيتجلّى فيه ببصره على وجه المخالفة والنيابة كالنيابة عن الله في أفعال الله التي ظهرت في ظرف العبد فيرى الله بالله على حسب التجلّي الإلهي القهري وقال المعتزلي لا يرى رؤية معتادة من تقليب حدقة ولا ميل ولا جهة ولا يرى رؤية الإحاطة لِكُنه ذاته وصفاته فاتحد مناطهم بالله في الله"[1].

ثم بعد ذلك نجد أنّ الشيخ البعقيلي يحاول أن يبسّط كيفية هذه الرؤية التي يصح وصفها بأنّها رؤية حقيقية من جهة ومن جهة أخرى تتنزه أن تكون بجارحة فيرى أنّ مفتاح هذا الإشكال يكمن في فهم العلاقة بين الروح والجسد في عالمي الجنة والدنيا "فالمحجوب في الدنيا روحه محبوسة في قارورة جسمه وله تحيّز ولا يخرج عن التحيّز إلا في حال النوم وصاحب الجنّة جسمه في روحه فلا يتحيّز فإنّ الروح مطلقة[2] فأضافها الله سبحانه وتعالى إلى علمه وأمره المطلق ترى في كل آن ومكان في آن واحد ومكان واحد وهو خرق عادة لمن خرق عادة نفسه. فالعارف مثله كرامة فلا جهة للعارف ولا لأهل الجنة حال الرؤية فالبصر والبصيرة بحر واحد فالقلب لا يرى إلا

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص19.

[2] قال تعالى:﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء آية 85.

بالبصيرة والوجه لا يرى إلا بالبصر والقلب محل البصيرة ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [1] أعني ولا البصائر في الدنيا والآخرة يعني على وجه الإحاطة فلا خلاف عند المانع ولا عند المثبت"[2].

فيكون الشيخ البعقيلي بهذا الشرح قد وضع مفهوما شاملا للرؤية بحيث يتحول الخلاف بين المثبتين للرؤية ونفاتها إلى خلاف لفظي اصطلاحي لا غير ولا مشاحة في المصطلح. أما من جهة جوهر القضية وحقيقتها فإنّ ما قام به الشيخ البعقيلي يعدّ جهدا وحدويا يهدف إلى إجلاء مرتكزات التوافق وإعلائها في مقابل التقليل من شأن نقاط الاختلاف حتى تصبح خلافات لفظية لا غير فيتفق الجميع على تنزيه الله تعالى عن دخوله تحت طائلة الجوارح والحواس وتصبح الرؤية المثبتة أمرا خارجا عن نطاق الحواس المعتادة في عالم الشهادة وتدخل في عالم الجنة الخارج عن مقاييس العقل الحسي لتكون من الأمور التي لا تخطر على قلب بشر لا يمكن لأحد أن يجد في إثباتها خدشا للتنزيه المطلق للباري تعالى، فتتقلص الهوة ويقترب الفرقاء من بعضهم أكثر.

المسألةالثّالثة: الصفات بين النفي والإثبات

لا يزال صدى هذه القضية يخترق الأسماع ويسيل الحبر إلى حد لحظة إنجاز هذا البحث، وربما تعدّ من أكثر الموضوعات التي حظيت بالدرس في التراث العقدي كلّه. فإذا انطلقنا مثلا من أهل السنّة نجدهم يثبتون صفات المعاني السبع وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ويرؤن أنّ من لم يثبتها فهو من المعطلة كما هو مذكور عند أبي الحسن الأشعري(تـ324هـ=936م) في "مقالات الإسلاميين" حيث يقول: "فقالت أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة وأطلقوا أنّ الله عالم له قدرة بمعنى قادر ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا له حياة ولا قالوا سمع وبصر وإنّما قالوا قوة وعلم لأنّ الله سبحانه أطلق ذلك"[3] ونحن نعلم أنّ الأشعري(تـ324هـ=936م) لم ينص على الصفات

[1]- الأنعام- آية 103.

[2] - البعقيلي- تحقيق الحقائق: صص152-153.

[3] - الأشعري- مقالات الإسلاميين: 1/224-225.

المعنوية وإنّما اكتفى بذكر صفات المعاني فاعتبر أنّ ذكر الصفات المعنوية دون المعاني يعدّ نفيا وهو أمر يرفضه الشيخ الأحسن البعقيلي فيقول: "أهل السنة نسبوا للمعتزلة نفي صفات المعاني كالقدرة والإرادة على ذات الله لكن على سبيل اللازم فلازم القول لا يُعدّ قولا وعليه فلا ينسب لهم لازم فلا تلزم مراعاة الدلالات إلا في حق الشرع لغلبة النسيان على غيره"[1]. فالحكم على المعتزلة ومن لف لفهم من الفرق الأخرى بأنّهم معطلة أو نفات لمجرد الاستنتاج والاستخلاص من مقولاتهم أمر لا يقبله الشيخ البعقيلي لما يحمله هذا الأسلوب من خطر التكفير والتبديع فهو يعتبر أنّه "قد اتفقت المعتزلة على وجوب اتصافه تعالى بالمعنوية كالقادر ولو لوجودها لكن بذاته ولم يصرحوا بنفي الصفات"[2] وهو عين ما ذكره الأشعري(تـ324هـ=936م) في المقالات فلا يحكم على معتقدات بالقياس والاستنتاج ولكن بما صرحوا به وأظهروه للناس.

كما نجد قضية أخرى متعلقة بالصفات أيضا كانت تشغل المسلمين ولازالت بين النفي والإثبات وهي تتعلق بالآيات التي يفهم من ظاهر ألفاظها شبهة التجسيم واتصافه تعالى بالجارحة كقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [3] أو قوله تعالى ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [4]، فنجد أنّ المعتزلة أجمعت "بأسرها على إنكار العين واليد وافترقوا في ذلك على مقالتين فمنهم من أنكر أن يقال لله يدان وأنكر أن يقال أنّه ذو عين وأن يقال أنّ له عينين ومنهم من زعم أنّ لله يدا وأنّ له يدين وذهب في معنى ذلك إلى أنّ اليد نعمة وذهب في معنى العين أنّه أراد العلم وأنّه عالم"[5] وفي مقابل النفي المطلق لهذه المعاني نجد إثبات اللفظ الظاهر لمدلولات هذه الألفاظ عند المجسمة كما يقدّمهم لنا الأشعري(تـ324هـ=936م) في المقالات حيث قالوا "له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص65.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص65.

[3] – آل عمران– آية 73.

[4]– طه– آية 39.

[5]– الأشعري – مقالات الإسلاميين: 248/1.

والأعضاء"[1] واختلفوا "في مسألة الاستواء على العرش فمنهم من قال أنّه تعالى جسم خارج عن جميع صفات الأجسام وأنّه ليس في الأشياء ولا على العرش إلا من حيث أنّه فوقه ومنهم من قال إنّ مكانه هو العرش وإنّه مماس للعرش وإنّ العرش قد حواه وحده"[2] يرفض الشيخ البعقيلي كلا الموقفين كسائر أهل السنة والجماعة الذين يثبتون ما أثبته الله عز وجل وجاءت به الرواية عن الرسول ﷺ مع التوقف عن البحث في كنه الأمر فيثبتون الوجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف[3] فإذا كانت البلكفة شعار المتقدّمين من أهل السنة والجماعة فإنّ الشيخ البعقيلي يرجّح أصل التوقف إلى اختلاف مستويات دلالة الخطاب فالكلام إذا تعلق بالإنسان يكون ظرفا زمانيا أو مكانيا أو ظرف أحوال أما إذا تعلق بالذات الإلهية فهو ظرف رباني لا تنسحب عليه خصائص الظروف المتقدمة ولا مفاهيمها فإذا قلنا مثلا: كان الله ولا شيء معه يقول الشيخ البعقيلي: "فكان ظرف ربّاني بمعنى كان الوجودية فلا تقييد فأثبت أنّه مع الأشياء ونفى أن تكون الأشياء معه ولذلك لم يرد أن العبد مع ربّه إن الله معنا فهو يعلمنا ونحن لا نعلمه فنثبت أنا معه فلا يصح قول من أدرج أنّه الآن على ما هو عليه كان فإنّ الآن ظرف فلا يصح أن يقيد الظرف ربنا"[4] .فالشيخ يرى وجوب الفصل بين الدلالات اللغوية المتعلقة بالحوادث وبين الدلالات المتعلقة بذاته تعالى الموصوفة بالقِدم "فكل ما دل القديم من جنس اسم أو فعل أو حرف ظرف رباني ظرف مكان على الإطلاق فكل ما ورد مما يشير إلى الله فاسلك به مسلك ظرف رباني"[5].

فإذا أدرك الباحث في هذه الإشارات القرآنية أنّها خطاب بخصائص إلهية لا يلتزم بخصائص الخطاب البشري وضوابطه يكون بذلك قد فتح سبل التواصل مع الآخر المخالف لأنّ هذه الخصائص الإلهية لا يمكن سجنها وتحديدها بما يفهمه الإنسان من دلالات الألفاظ المتواضع عليها فهذه الدلالية وضعية نشأت وفق ظروف

---

[1]– الأشعري – مقالات الإسلاميين: 265/1.

[2]– الأشعري – مقالات الإسلاميين: 260/1.

[3]– الأشعري – مقالات الإسلاميين: 265/1.

[4]– البعقيلي – تحقيق الحقائق: ص55.

[5]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص56.

واحتياجات بشرية لا يمكن أن تتحول إلى ضوابط تحدد الخطاب الإلهي المطلق فتكون معاني الخطاب الإلهي المتعلقة بذاته تعالى مطلقة تحتوي دلالات غير متناهية بحيث لا يصح عقلا ولا شرعا إثبات معنى ونفي آخر ما لم يكن قادحا في التنزيه الإلهي وعليه فالقول بالظرف الرباني يوسّع مسالك التوافق بين المسلمين ويحصر دواعي الافتراق في مقولات يمكن تجاوزها بيسر.

المسألةالرّابعة: الاختلاف في مفهوم الصلاح والأصلح

تعدّ هذه المسألة أيضا من جملة القضايا الخلافية التي وقف فيها المتكلمون مواقف متناقضة وخاصة ما ذهب إليه أهل الاعتزال من أنّ الله لا يريد إلا الصلاح والأصلح فكان ذلك سببا في القدح فيهم من مخالفيهم في ذلك لما يترتب على هذا القول من وجود أمور تخرج عن المراد الإلهي. ولكن الشيخ البعقيلي يرى أنّ لا خلاف أصلا وإنّما هو اختلاف اصطلاحي لا غير وأنّ الجميع قصدوا المعنى نفسه ولكنّ كلّ فرقة صاغت تلك المعاني بصياغة مختلفة "فأهل السنّة على أنّه تعالى أراد الخير والشرّ وقال المعتزلة لا يريد الشرّ لكن معناه عندهم لا يأمر به لأنّهم لقّبوا الإرادة بالأمر الشرعي"[1]. ومن جهة إدراك الخير والشر والقبح والحسن فإنّ المعتزلة يروْن أنّ ذلك يدركه العقل ويحكم به بناء على النّفعِ والضَّررِ والملاءمة والمنافرة[2] والأشاعرة لا يروْن ذلك إلا من بعد ورود الشرع به[3]. فلا خلاف أيضا حسب القراءة البعقيلية فالمعتزلة قصدوا إدراك وجه الحسن والقبح في الأمور أما أهل السنّة فقصدوا الثواب المصحوب للحُسن والعقاب والمصحوب للقُبح فإدراك الحسن لا يكون إلا بالشرع بمعنى أنّ إثبات الثواب للحسن واستحقاقه عليه لا يكون إلا بعد إخبار الشرع به وأنّ إدراك القبح أو الشر بمعنى إدراك العقاب المترتب عن القبح فلا يكون إلا بعد ورود الشرع به[4] ومن هذا الاعتبار يرى الشيخ البعقيلي في اعتبار المعتزلة أنّ العقل "حكم على الله

---

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص115.

[2]- ابن عرفة- المختصر الكلامي: 910.

[3]- الأمدي- أبكار الأفكار في أصول الدين: 2/221-224.

[4]- انظر البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: صص46-50.

بالأصلح والصلاح فمعناه أنّه تعالى يعمل ما فيه حكمة وصلاح وأصلح وهو ما عَلِمَ فغير ما علمه لا يكون فضلا أن يكون أصلح فالحسن والقبح عندهم إدراك جهة الحكم يعني علّته وحكمته ثمّ لا يحكم به، فالأشعري (تـ324هـ=936م) لا يعلم الحسن والقبح معنى استحقاق الثواب إلا من الله فالعمل فضل ولا يستحق شيئا والثواب فضل آخر فلا يوجب الفعل شيئا فكل ما ورد يجب على المسلمين حمله على أنّهم قصدوا أنّ الله حكيم فوجب عقلا أن لا يصدر منه إلا علمه وهو عين الحكمة"[1].

نجد في مقولات المعتزلة كثيرا من المعاني التي تعبّر عن ما ذهب إليه الشيخ البعقيلي فقد أكّد إبراهيم النظام (تـ231هـ=845م) أنّ الأصلح هو الحكمة واللطف بالعباد[2] ثمّ إنّ القائلين بتحسين الأفعال وتقبيحها عقلا متّفقون "على أنّ من فعل فعلا حسنا واستحقّ عليه ثناء وثوابا أو فعل فعلا قبيحا واستحقّ عليه ذمّا وعقابا أنّه لا بدّ وأن يكون ذلك لصفة عائدة إلى نفس الفاعل يستحقّ بها الثّواب والثّناء أو الذمّ والعقاب غير الصّفة الموجبة للتّحسين والتقبيح"[3]، فدلّ ذلك على أنّهم يفرّقون بين ما يُدرك من الحسن والقبح طبيعةً وبين التّحسين والتقبيح الشّرعيّين المتعلّقين بنيات المكلّفين ومقاصدهم. وعلى هذا فإنّ الاختلاف ورد ونشأ عن التّنوع في أسلوب التعبير، أما جوهر أصل القضية فلا خلاف بين ما قصده جُلّ الأطراف ومن هنا يكون تغيير المفاهيم وشرح المصطلحات دافعا إلى توحيد كلمة الأمّة باعتبار وحدة معتقدها فلا يعقل أن تتفرّق الأمّة من أجل اختلاف المصطلحات، "فوجب على العارف تصحيح معتقدات أهل الإسلام، فالشبهة تبطل ويبقى إيمان صاحبها. فأهل السنّة على الجادّة وغيرهم مغمورون بالغيم المانع من الإشراق، فالسنّة إشراق والاعتزال غيم مع اعتقاد الجميع أنّهم في نهار شمس الإسلام"[4].

كانت هذه المسائل المتقدمة أمثلة مما قام به الشيخ البعقيلي من صياغات جديدة لقضايا عقدية ونماذج عما قدّمه من مفاهيم شاملة ومرنة تستوعب كل الفرقاء ولا

---

[1]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص107.

[2]- الأشعري- مقالات الإسلاميين: 225/1.

[3]- الآمدي- أبكار الأفكار في أصول الدين: 221/2.

[4]- البعقيلي- إضاح الأدلّة: 107.

ينحصر هذا الجهد في الأمثلة المعروضة سلفا بل إنّ الشيخ قد اجتهد في معالجة جلّ المسائل الخلافية في باب العقيدة وذلك مبثوث في كل مدونته كما ذكرنا ذلك في مبحث متقدّم، ولكن هذا المنحى التوفيقي لا يعني أنّ الشيخ البعقيلي يقرّ جميع الأطراف إلى ما ذهبوا إليه بل كان رافضا للعديد من المقولات العقدية دون اعتبار وجهة صدورها كرفضه قول المعتزلة باستقلال قدرة الانسان بالتأثير وما نجم من القول بخلق الأفعال[1] ورفض أيضا ما يصف به أهل السنة المعتزلة بأنّهم نفاة للقدر ويرى الشيخ أنّ ذلك لا يصح في حق المعتزلة وإنّما سمّوا بالقدرية بضم القاف لأنّهم نسبوا للعبد قدرة مستقلة[2] وغير هذا كثير مما اعتبره دخيلا على الفكر الإسلامي أو أخطاء في منهج التناول. ويعتبر الشيخ البعقيلي أنّ كل ما حصل من التنازع والاختلاف مردّه شبهتين أساسيتين أما الشبهة الأولى إمتزاج عقائد المسلمين بفلسفة اليونان وأمّا الشبهة الثانية فمردها خطأ في منهج التفكير العقدي المتمثل في اعتماد الأحكام العادية في تقرير العقائد وقد اعتبر الشيخ هذه الشبه من المحاذير العقديّة التي يجب التنصيص عليها بجزئياتها .

5\5- رصد محاذير عقديّة منهجا ومضمونا:

أوّلا: الرد على شبهة الفلسفة

في حقيقة الأمر لا يعد رفض فلسفة اليونان في العقائد أمرا جيدا بل إنّ الشيخ البعقيلي يرى في هذه المسألة ما كان يراه الكثير من علماء الإسلام المتقدّمين الّذين كانوا رفضوا اختلاط فلسفة اليونان بالعقائد الإسلامية ولعلّ أشهر من تصدّر لهذا الأمر من أهل السنّة الإمام الغزالي(ت505هـ=1111م) الذي كتب في هذه الموضوع كتابا سمّاه "تهافت الفلاسفة" عرض فيه مذهب فلاسفة اليونان ثم خلص إلى الحكم بتكفيرهم في ثلاث مسائل وهي قولهم بقِدم العالم وقولهم بأنّ الله تعالى لا يحيط بعلم الجزئيات

[1]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص49.

[2]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص49.

الحادثة والمسألة الثالثة إنكارهم بعث الأجسام وحشرها[1] ويدخل هذا في سياق رفض فلسفة اليونان ما قام به ابن تيمية(728هـ=1328م) في كتابه نقض المنطق حيث يعتبر أنّ البراهين القرآنية تغني عن علم المنطق غير أنّ ابن تيمّة يرفض كلّ تراث علم الكلام الاسلامي باعتباره من انتاج المنطق اليوناني فكان يضع كلّ الفرق العقديّة في خانة الفلاسفة[2] ليقف بذلك من علم الكلام موقف المعادي لا موقف المصلح، والحال أنّ المطلوب من أهل العلم هو إصلاح الفاسد وهو ما أراده الشيخ البعقيلي من رصده للشّبه الفلسفيّة مع اعتبار الأصول الإسلاميّة لهذه المقولات العقديّة.

فكان الشيخ الأحسن البعقيلي بدوره يرى أنّ جلّ الشُّبه العقلية التي أحاطت بالمسائل العقدية كانت ناجمة عن الاشتغال بدراسة فلسفة اليونان فيقول مثلا في مسألة محنة خلق القرآن "فالمأمون(ت218هـ=833م) لما كان فقيها اطلع على كتب الفلاسفة أظهر ما امتحن، فامتُحن المسلمون في زمنه بخلق القرآن فلو كان غير فقيه بعلم الفلاسفة لكان خير الأمراء"[3]. ورفض الشيخ البعقيلي للفلسفة اليونانية ناتج عن حكمه عليهم بالكفر الموجب للخلود في النار وهذا الحكم مردّه إلى الاعتقادات الفاسدة التي يراها الفلاسفة ويروّجون لها وقد نصّ غير واحد من علماء الإسلام على فسادها فكان حكم الشيخ البعقيلي على فلاسفة اليونان بالكفر راجعا إلى هذه المسائل العقديّة الفاسدة فيقول مُمثلا لها "لا عبرة بالفلاسفة فإنّهم كفار أنكروا إعادة الأجسام بل تعاد الأرواح إلى ما كان عليه في التنعيم والتعذيب"[4]، فهذه من المسائل الموجبة لكفرهم كما ذكره الغزالي(ت505هـ=1111م) ومن هنا جاءت دعوة الشيخ البعقيلي إلى التخلص من آثار الفكر اليوناني وتنقية تراثنا العقدي منه "فيجب تجنّب العلوم التي رمتها ألسنة الشرع كالفلسفة وهي طلب الإحاطة بالحقائق الواجبة والممكنة بالعقل من غير افتقار واستناد

---

[1]– الغزالي (أبو حامد)– تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 8، بيروت، سنة 2000 صص 307–311.

[2]– ابن تيميّة – نقض المنطق، صص 43– 60.

[3]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص85.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص132.

إلى شرع كالعلوم الإلهية"[1]. بل قد زعم الفلاسفة "أنّهم استدركوا بفطنهم وعقولهم معرفة كيفيّة الخالق الباري جلّ وتعالى وأنّهم عرفوا المبادئ وأحاطوا بالفلك وما وراءه وأدركوا معرفة طبائع الأشياء كلّها ونشوء جميع الخلائق من الابتداء إلى الإنتهاء من غير توقيف من رسول مبعوث من الله عزّ وجلّ"[2] وهذا التعصّب للفلسفة يعبّر بوضوح عن السبب العلمي الذي أدّى بالشيخ البعقيلي إلى رفض الفلسفة وهو ما يدّعيه الفلاسفة من أنّ الحقائق الفلسفية حقائق برهانية وأنّ ما تقدّمه الفلسفة هو علم يقيني والحال أن هذه مغالطة تفطن إليها الكثيرون من علماء الإسلام قديما وحديثا كما أنّ هذه النزعة الوثوقية ساهمت إلى حدّ كبير في تكوين عقل جزمي متعصّب ينفي الآخر بمجرد إثبات نفي غيره نفيا غير قابل لاحتمال الخلاف وهذه الخاصية هي التي حولت المباحث العقدية إلى عوامل تجزئة بسبب القطع بخطإ المخالف[3]. وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة بدورها عاملا من عوامل التجزئة في الفكر العقدي والتي دعا الشيخ البعقيلي إلى تجاوزها.

ولا يمكننا أن نرجع رفض الفلسفة بطابعها اليقيني المنسوب للعقل الخالص إلى التكوين الشرعي المحض للشيخ البعقيلي ومن كان على رأيه لأنّنا نجد من أهل الفلسفة أنفسهم من المعاصرين له يشاركونه هذا الرفض. يعتبر محمد إقبال (ت1357هـ=1938م) ذو الثّقافة الفلسفيّة المركّزة من الذين يرفضون القول بوثوقية الفلسفة، وهو من مفكّري الإسلام المعاصرين للشيخ البعقيلي، ويرى أنّ الفلسفة لا توصل إلى حقيقة في باب العقائد لأنّ الفلسفة بما تعتمده من أدلة ومنطق فلسفي لا يمكن أن تقدّم براهين عن وجود الله أو عن صفاته، فالفلسفة عند إقبال(ت1357هـ=1938م) هي عمل ذهني خالص لا علاقة له بالوجود ولا يمكنها أن تقدّم مقاربة ولو نسبية عن الذات الإلهية[4] كما أنّ

---

[1]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص79.

[2]– أبو حاتم(محمد بن إدريس الرازي) – أعلام النبوّة، تحقيق أسعد جمعة، شركة كيرانيس للطباعة والنّشر والتوزيع، أريانة تونس 2012م، 55/4.

[3]– حب الله– العقلانية الإسلامية والكلام الجديد،علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: ص36.

[4]– إقبال (محمد)– تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، دار الهداية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط2، د بلد، 1421هـ=2000م، صص39–43.

إقبال يرى أنّ "جميع الخلافات الدينية العقيمة التي شجرت حول معنى الخلق إنّما نشأت عن هذه النظرة القاصرة التي ينظر بها العقل المتناهي"[1] وهو يقصد العقل الفلسفي الذي يريد الاستغناء عن الشرع وهو نفس ما يراه الشيخ الأحسن البعقيلي الذي يقول إنّ "ممّا أبقته المعتزلة من اتباع الفلسفة في الكلام أنّ العقل يدرك الحسن والقبح بأي وجه كان فقصدت الفلاسفة نفي النبوات[2] فأوجبت المعتزلة النبوة لأنّها أصلح"[3].

كما أنّ الشيخ البعقيلي يعتبر الفكر اليوناني فكرا دخيلا لا ينسجم مع التفكير العربي فما يفعله علماء الإسلام من استخراج ألفاظ ومصطلحات من الفلسفة اليونانية وإعطائها "مدلولات لم يعرفها العرب فالدين عربي فما جاء الدين إلا مبينا ظاهرا، فالله حاكم غالب فلا يحكم عليه بضلالات طوائف الكفر"[4] وعلى هذا بنى الشيخ البعقيلي دعوته إلى الالتزام بمنهج الكتاب والسنة في الاستدلال على العقائد وإسقاط منهج الفلسفة اليونانية "فقد طلبنا من الله أن يزيل عنهم الشبهة وينوّرهم بالحديث والقرآن ظلام الأفكار المستمدة من كفر اليونان في كل قرن"[5]. يؤكد الشيخ أنّ المنطق القرآني يغني عن المنطق الفلسفي لأنّه غني بالحجاج العقلي[6] "فاليقين إنّما يدركه الإنسان بواسطة نور العقل من خطاب الله المشتمل على كل قضية كلامية فلا قاعدة تبقى عن القرآن

---

[1]– إقبال– تجديد الفكر الديني: ص81.

[2]– ذكر أبو حاتم الرازي في مناظرته لأبي بكر الرّازي وكان فيلسوفا طبيبا أنّه أنكر عليه القول بوجوب التصديق بالنبوّة وقال له "من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قوما بالنبّة دون قوم وفضّلهم على النّاس وجعلهم أدلّة لهم وأحوج النّاس إليهم" أبو حاتم (محمد بن إدريس الرّازي)– أعلام النبوّة،37/1. وأكّد أبو حاتم أنّ أبا بكر الرّازي تشرّب هذا الإعتقاد من فلاسفة اليونان، أبو حاتم– أعلام النبوّة، 17/3–22.

[3]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص44.

– قال القاضي عبد الجبار في وجوب النبوّات "لنعرف (بها) من تفصيل الجمل العقلية مثلما نعرفه بالأدلّة العقلية"، القاضي (عبد الجبار) – المغني: الجزء الخامس عشر، النّبوات والمعجزات، تحقيق محمود محمد قاسم، 43/15، وهو إقرار بافتقار الناس للنّبوّات.

[4]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: صص 20 –21.

[5]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص50.

[6]– انظر: دعوة القرآن الكريم لاستخدام ملكات الذهن البشري وإلى مفاهيم الجدل والحجاج والأسباب الداعية لها في كتاب حمو (الهادي)– مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم: نشر المؤلف، د ت، د بلد، صص197–481.

فإن استدلّ المسلم لنفسه أو لمؤمن نسب الحجج إلى الله وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم وكل من استدل من المحققين لا يخرج عن حجج الأنبياء وهي اليقينية لا غير. وإن استدلّ لكافر لجلبه أو دفع شبهته نسبها حججا عقلية تأسيسا لقبولها فإنّه لم يهتد إلى نور القرآن فإن ظهر له نورها قبلها وأذعن وأسلم يجدها عينية القرآن"[1]. والشيخ هنا يتحدث بوضوح عن ما كان يفعله متكلّمو الإسلام الذين يعتقدون كفاية القرآن عن كل دليل ولكنهم خاضوا في الحجاج والبرهنة سياسة لغيرهم رغم نهي الأئمة عن الخوض في العقائد. ويروي الشيخ البعقيلي موقفين مختلفين للإمام الشافعي رضي الله عنه (204هـ=819م) "فنهى الشافعي عن الكلام لكن لما حدثت البدع أوجب ذلك على العلماء النظر فيه للضرورة إقناعا للخصم بتمسكه"[2] وهذا التوصيف يتطبق على المعتزلة الذين كان أول ظهورهم كمدافعين عن الإسلام أمام النصارى واليهود كما ينطبق أيضا على متكلمي أهل السنة الّذين حاربوا الشُّبه الفلسفية والعقلية. وقد ألزم الشيخ البعقيلي نفسه بالإشارة إلى هذه الشُّبه كلما عرضت له كما ألزم نفسه بمعالجتها "فوجب على العارف تصحيح معتقدات أهل الإسلام"[3]، وقد يكون التصحيح أحيانا مجرّد الإشارة إلى سبب الشبهة أو مصدرها أو بتقديم بدائل عنها هذا في ما يتعلق بالشبه الفلسفية وأما القضية الثانية فهي اعتماد الأحكام العادية في القضايا العقدية.

ثانيا: اعتماد التفكير العادي

ماذا نعني بقولنا اعتماد الأحكام العادية في تقرير الأحكام؟

يرى بعض المتكلمين أن التجربة الحسية التي تستقى من الأمور العادية يمكن أن يُستخلص منها حكم عقلي ثم يتحول هذا الحكم العقلي إلى ضابط من ضوابط التفكير العقدي. وهذا منهج نلحظه كثيرا في مقولات الفرق الإسلامية فنجد مثلا مقولة الاستواء على العرش بمعنى الجلوس لأن المجسمة حكموا بذلك انطلاقا من تجربة الاستواء عند الإنسان فقالوا عنه سبحانه وتعالى إنّ مكانه هو العرش وإنّه مماس

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص110.

[2]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص5.

[3]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص107.

للعرش قد حواه وحده[1] وهو قياس على جلوس الملك في عرشه لأنّه يجلس فيه وحده ويكون مماسا له وقس عليه جميع مقولاتهم في صفات الله وأفعاله وكذلك الأمر عند المعتزلة الّذين بنوا العديد من أحكام العقل قياسا على العاديات والتجارب الحسية حيث قال بعضهم "إن الله لم يزل عالما والعلم صفة له في ذاته ولا يوصف أنّه عالم بالشيء حتى يكون الشيء كما أنّ الإنسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال إنّه بصير بالشيء حتى يلاقيه ولا سميع له حتى يرد على سمعه"[2] وهذا اعتماد على أحكام عادة الإنسان مع حواسه وموضوعاتها كما أنه قياس للذات الإلهية على الذات الإنسانية.

فانبنى عليه تحول قانون التجربة العادية عند الإنسان إلى حكم عقلي تقاس به العقائد فيكون البحث في إدراك صفات الله تعالى وفق ما استقر عندهم من أحكام عادة الإنسان في صفاته وأفعاله وهو أمر يرفضه الشيخ البعقيلي ويرى أنّ القياس باطل لاختلاف عالم الغيب عن عالم الشهادة جوهرا وعرضا فلا ينبغي للإنسان أن يقيس ذات الباري تعالى على ذات نفسه وهو منهج يمنعه الشيخ لاختلاف الحقائق فلا يقيس الإنسان "ربّه على نفسه فهو محرّم فوجب عليه أن ينزّه ربّه عن صفات نفسه التي توهمّها حين الطمع في المحال"[3] وكذلك رفض المعتزلة لمسألة رؤية الباري تعالى في الآخرة لأنّ الرؤية تفيد التحيّز لجهة وهذا الحكم العقلي استفادوه من حاسة الإبصار عند الإنسان فلا تكون المبصرات متحيّزة إلا من جهة مقابلة لمن يبصرها فرؤية الله تعالى تحيّزه في الجهة المقابلة لمن يبصره والتحيّز محال في حقه تعالى فتكون رؤيته أمرا محالا. وهذا قياس لحكم عادة الإبصار في الدنيا على الإبصار في الآخرة وهو قياس باطل لأنّ أحكام الآخرة لا تخضع لأحكام العادة البشرية "فالله يرى في الآخرة بالبصر فإنّه موجود فاستلزم الرؤية جهة البصر عادة فقط فلا عادة في الآخرة"[4] ويشهد لهذا الأمر أنّ الأعمى يرى الألوان والأجسام في منامه ويعرفها بذواتها بل وقد يجد لها أثرا حسّيا. وعلى هذا الأساس يرفض الشيخ اعتماد الأحكام العادية المستفادة من

---

[1]- الأشعري- مقالات الإسلاميين: 260/1.

[2]- الأشعري- مقالات الإسلاميين: 267/1.

[3]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: صص43-44.

[4]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص33.

التجارب الحسية كضوابط لتقرير العقائد والحكم عليها بالوجوب أو الجواز أو الاستحالة ويعتبر أنّ اعتماد العادة دليل على خلل في المنهج وسقم في التفكير ويعتبر أنّ كل "ما يظهر لأهل الأفكار غير السليمة من أنّ المعاني لا تتجسّد وأنّ الذات لا تظهر في محليْن أو أكثر في آن واحد ليس من أحكام العقل البتّة بل هو من أحكام العوائد فقط ما رأينا من يطير إلى السماء أو إلى الجنّة مثلا أو ما رأينا العرض إلا في ذات وما رأينا الذات إلا في أعراض أو العرض لا يبقى زمنين فهذا مما استند فيه العقل التمييزي إلى العادة فالعادة قد تتخلف فكل عقل استند إلى حاسة أو ضرورة أو عادة فليس عقلا مطلقا ربّانيا بل هو مقيّد بأنوار الحادثات فنور العقل هو الذي استند إلى الشرع من الأسماء الإلهية"[1]. ويظهر جليّا من كلام الشيخ الوعي التام بخطر تساوق التفكير مع العادة لأنّ الحوادث محكومة بقوانين دقيقة يعسر الإحاطة بها كلّيا أو حتى جزئيا فلا يمكن أن تكون هذه الحوادث ضوابط صارمة لمناهج التفكير إلا بعد الإحاطة بقوانين سيرها وحركتها وهو أمر يعسر على الإنسان في أعلى تجليات العلوم التجريبية فما بالك بأهل القرون الوسطى.

ويشارك الشيخ البعقيلي في الحكم بقصور التفكير العادي العديد من المعاصرين والمحدثين فنجد مثلا محمد إقبال(ت1357هـ=1938م) يرى أن تكويننا العقلي "لا يمكّننا إلا من معرفة الموجودات معرفة جزئية لا غير فلسنا بقادرين على إدراك المعنى الكامل للقوى الكونية العظيمة التي تنشر الخراب والدمار وهي في الوقت نفسه تحفظ الحياة وتزيدها قوة وإنماء "[2] ولا يخفى علينا أنّ العقل الذي يتحدّث عنه إقبال(ت1357هـ=1938م) هنا هو العقل المستند إلى الأحكام العادية والتجارب الحسية ولعلّ الوعي بهذا الخطأ المنهجي في التفكير العقدي عند المتقدّمين جعل العديد من دعاة التجديد يلحّون في الدعوة إلى إسقاط العديد من المباحث الكلامية التي كانت تعدّ مقدّمات عقلية للقضايا العقدية فنجد أحد الباحثين يقول صراحة "إنّ كثيرا من دراسات علم الكلام والوجود وكذلك العلوم الإنسانية والطبيعة والأبحاث الرياضية قد تبدلت

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص77.

[2]– إقبال– تجديد الفكر الديني: ص99.

وتغيرت من أساسها ومن هنا فإن بقعة كبيرة من اهتمامات وأدلة ونقاشات المتكلمين صارت بلا معنى في ظل التحولات العلمية"[1].

وبهذه القناعة الحديثة نقف على وجاهة الطرح البعقيلي في القول بسقم التفكير العقدي المستند إلى التجارب والأحكام العادية لأنّ هذه الأحكام متغيّرة وغير ثابتة باعتبار أنّ الحقائق العلمية تفرض علينا القول ببطلان العديد من الأحكام المستندة إلى العادة والممارسة الحسية وبذلك تكون كل الأحكام العقدية التي فهمت من هذه الأحكام العادية محل مراجعة وتثبت وهو ما دعا إليه الشيخ البعقيلي ومارسه في مواضع عدّة من مدونته سعيا منه إلى تشكيل فكر عقدي في مناهج جديدة تراعي حاجة الأمّة إلى منظومة فكرية ذات طابع تأليفي تقريبا بين فرقاء الأمّة وأجزائها وتقصي كل عوامل التفرقة والتجزئة. وإذا كنّا قد وقفنا على عمق التفكير العقدي الوحدوي عند الشيخ البعقيلي وما نتج عنه من طرح مفاهيم جديدة للعديد من مصطلحات وقضايا العقيدة من قبيل الإلهيات والنبوات والسمعيات فإننا نجد له أيضا إضافة هامة في هذا التوجه العقدي الوحدوي في مجال آخر يتعلّق أساسا بمسألة التبديع والتكفير التي وصل الأمر فيها في زمن إنجاز هذا البحث إلى استباحة دم المخالف وماله وعرضه بكل أريحية. وعلى هذا الاعتبار فإنّنا نعرض دراسة الشيخ البعقيلي لموضوع التبديع والتكفير باعتبارها من أخطر عناصر التجزئة. ونقدّم الطرح الوحدوي الذي يقدّمه الشيخ البعقيلي لقضية التبديع ولمفهوم البدعة.

[1]– حب الله– العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أوليّة: ص 12.

الفصل الثالث :

مفهوم البدعة وضوابط التكفير 3\3

3\1- مسألة البدعة بين الحدّ الصحيح والتضييق..

3\2- مسألة وجوب العمل بعمومات النصوص:

3\3- مسألة المعصية وأنواعها:

إنّ ظاهرة التبديع والتكفير من أخطر عوامل التجزئة التي عانت منها الأمّة الإسلامية عبر قرون ممتدّة بداية من المقدّمات الأولى للفتنة الكبرى إلى حدود اللحظة حتى أصبح بعض علماء الإسلام يعمّمون القول بالتبديع ويكتبون في ذلك الكتب والرسائل لتتحول هذه المصنّفات إلى ينابيع تمدّ النزعة التجزيئية في الفكر العقدي بالمبررات الكافية ليكون التبديع والتكفير سيفا مسلطا على رقاب المخالفين لمجرد أنّهم مخالفون في منهج التفكير والتأصيل. ومن أشهر العلماء الّذين أطلقوا القول بالبدعة وأصّلوا لذلك الفقيه المالكي أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي الأندلسي الملقب بابن أبي رندقة (ت 520هـ=1126م)[1] في كتابه "الحوادث والبدع"، والإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي (ت790هـ=1388م) في كتابه "الاعتصام".

وقد حاول الشيخ البعقيلي معالجة هذه القضية ليخرج بها من ضيق التّشدّد والتّعصب إلى رحابة سماحة الإسلام وليونته ومرونته، فصنّف كتابين لدراسة هذا الموضوع يردّ من خلالهما على كل من الشاطبي والطرطوشي وهما كتاب "رفع الخلاف والغمّة فيما يظنّ فيه اختلاف الأمّة" وكتاب "الإشفاق على مؤلف الاعتصام ممّا جناه وأفكه على أهل الاستسلام" وإن كنّا نجده ينصّ ويؤكّد على نقض كتاب الاعتصام بالذّات وذلك أنّ الشاطبي بالغ في إطلاق حكم البدعة وحاول أن يؤصّل له بأعمق مما قدّمه الطرطوشي. ويقوم ردّ الشيخ البعقيلي على ثلاثة محاور أساسية وهي التالية:

- مسألة البدعة بين الحدّ الصحيح والتضييق.
- مسألة وجوب العمل بعمومات النصوص.
- مسألة المعصية وأنواعها.

[1]- الطرطوشي أبو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري المعروف بابن أبي رندقة (451هـ-520هـ=1058م-1126م) ولد في طرطوشة في الشمال الشرقي للأندلس، أخذ عن الكثير من الفقهاء ومن أجلّهم الفقيه أبو الوليد الباجي. كتب الطرطوشي عددا من الكتب منها كتاب "الحوادث والبدع". الموسوعة العربية، الجمهورية السورية العربية، 12/554-555.

ونقدم في البداية الهيكلة العامة التي يقوم عليها كتابي "الاعتصام" و"كتاب الحوادث والبدع" مع التركيز على ما قدّمه الشاطبي(ت790هـ=1388م) لارتباطه بموقف الشيخ البعقيلي أكثر من غيره.

أما "كتاب الحوادث والبدع" فقد قال صاحبه في مستهله "هذا كتاب أردنا أن نذكر فيه جُمَلاً من بدع الأمور ومحدثاتها التي ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنّة ولا إجماع ولا غيره فألفيت ذلك ينقسم إلى قسمين: قسم يعرفه الخاصة والعامة أنّها بدعة محدثة إما محرّمة وإما مكروهة، وقسم يظنّه معظمهم إلا من عصم الله عبادات وقربات وطاعات وسنن"[1]. وقد أسقط البحث في القسم الأول لظهوره وتناول القسم الثاني بالشرح والتبيان، فقسم البدعة إلى قسمين، قسم متعلق بالعقائد جعله يضم كل أهل الفرق الإسلامية[2] ولكنّه لم يسهب فيه القول، وقسم متعلق بالعبادات والعادات وأحوال الناس في سائر حياتهم، وهو القسم الأكبر من الكتاب[3]. وقد بنى كل الكتاب على حديثي الغربة[4] والفرقة الناجية[5].

ثم كتاب "الاعتصام" وقد بناه الشاطبي (ت790هـ=1388م)على أسس "كتاب الحوادث والبدع" ومنهاجه حيث ارتكز في كل مسائله على الحديثين المذكورين آنفا[6] وقسم البدع التي تناولها إلى قسمين: قسم تناول فيه العقائد وقسم تناول فيه العبادات وأحوال الناس في حياتهم، وهو ما فعله الطرطوشي(ت 520ه=1126م)، ولكنّه على عكس

---

[1]- الطرطوشي (أبو بكر محمد بن الوليد)- كتاب الحوادث والبدع: ضبط نصه وعلق عليه علي بن الحسن بن علي الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، ط 1، المملكة العربية السعودية، 1411هـ =1990م، ص 21.

[2]- الطرطوشي- الحوادث والبدع: صص 33-39.

[3]- الطرطوشي، الحوادث والبدع: صص 33- 178.

[4]- قال رسول الله ﷺ "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء" مسلم- الصحيح: كتاب الإيمان، باب بيان أنّ الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا وأنّه يأرز بين المسجدين، حديث رقم 145، ص74.

[5]- ذكرنا تخريج هذا الحديث في المبحث السابق.

[6]- الشاطبي- الاعتصام: 1/2-3، 10-12.

ما فعل الطرطوشي قد أسهب الحديث وأطال في كلا القسمين ليظهر شدّة في التبديع لم يبلغها "كتال الحوادث والبدع" كما ذكرنا ذلك سابقا[1].

3\1- مسألة البدعة بين الحدّ الصحيح والتضييق.

يشترك الطرطوشي(ت 520ه=1126م) والشاطبي(ت790هـ=1388م) في تأصيل مفهوم البدعة على نحو واحد، حيث إن البدعة هي كل ما لم يكن له أصل سابق ولا مثال احتُذي ولا أُلف مثله[2]. وقد استهل الشاطبي حديثه عن البدعة بتعريفها تعريفا دقيقا فقال "البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية"[3]. ويشرح هذا التعريف مبيّنا مصطلحاته على الوجه الذي يمرّر المعنى الذي يريده فيقول في معنى مضاهاة البدعة للشريعة "يعني أنّها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها"[4] وقال : "يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله تعالى وهو تمام معنى البدعة إذ هو المقصود بتشريعها وذلك أنّ أصل الدخول فيها يحث على الانقطاع إلى العبادة والترغيب في ذلك لأن الله تعالى يقول ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5]، فكأنّ المبتدع رأى أنّ المقصود هذا المعنى ولم يتبيّن له أنّ ما وضعه الشارع فيه من القوانين والحدود كاف"[6].

والمتأمل في كلام الشاطبي(ت790هـ=1388م) عن البدعة يجده متفرعا عن قضية أصولية في محل خلاف، تناولها الشاطبي في كتاب "الموافقات في أصول الشريعة"، حيث تناول مناهج المكلّفين في تحديد مقاصد الشارع من الشريعة وسمّاها مسالك

---

[1]- ذكرنا تعميم الشاطبي القول بالبدعة في عرضنا للكتب العقدية التي ردّ بها الشيخ البعقيلي على الشاطبي.

[2]- الطرطوشي- الحوادث والبدع: ص39.

[3]- الشاطبي (إبراهيم بن موسى)- الاعتصام: تحقيق أبو عبيدة مشهوربن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، دت، 43/1.

[4]- الشاطبي - الاعتصام: 1/ 46.

[5]- الذاريات- آية 56.

[6]- الشاطبي - الاعتصام: 1/ 48-49.

الكشف عن المقاصد. وهذه المسالك هي المناهج التي تبيّن مقصود الشّارع من الشّريعة. وما لم يقصده منها. وقد أوصلها الشّاطبي(ت790هـ=1388م) إلى أربعة مسالك[1]. المسلك الرابع فيها هو: سكوت الشارع عن الإذن مع قيام الدّاعي.

والقضية الخلافية التي بنى عليها الشاطبي مسألة البدعة تكمن في هذا المسلك الرابع، فقد اعتمد الشّاطبي مسألة سكوت الشّارع كمسلك من مسالك الكشف عن المقاصد، وسمّاه "سكوت الشّارع عن الإذن مع قيام الدّاعي"، وقال عنه "هنا حكم البدع"[2]، وقد وضع الشّاطبي هذا المسلك ليؤسس عليه قوله في البدع، فبنى كتابه "الاعتصام" على هذه القاعدة التي اعتبرها كالمسلمة الواردة في هذا المسلك، وهي أنّ سكوت الشارع عن الإذن في أمر ما مع قيام الدّاعي لهذا الإذن زمن التشريع دليل على المنع. فجوهر هذا المسلك يكمن في سكوت المشرّع عن الإذن فيما هو مطلوب الإذن فيه مع قيام الداعي الشرعي لذلك وهو التصريح بالحكم وعدم السكوت عنه. وخلاصة هذا المسلك أنّ الأعمال التعبّديّة التي لم يقم بها صلّى الله عليه وسلم أو التي لم يأمر بها أو لم يأذن فيها تُعَدُّ بدعًا، ومن اجتهد في ابتكار عبادة لم تكن على عهده ﷺ فهو مبتدع، ومثال ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[3]، فهذا أمر من الله بالصلاة على رسوله ﷺ، فمن ألزم نفسه بعدد محدد من الصلاة على الرسول في زمن مخصوص فقد ابتدع على وفق ما ذهب إليه الشاطبي(ت790هـ=1388م) في هذا المسلك لأنّ الشارع ﷺ سكت عن ضبط عدد محدّد في زمن محدّد مع قيام الداعي لهذا الضبط والتحديد، ولكن بقي كلامه في ما يتعلق بالأمر بالصلاة عليه من قبيل الحث والتحفيز على الإكثار من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لا غير، دون تعيين زمن لهذه الصلوات عليه، أو تحديد عدد لها. وإن كان

[1]- الشاطبي(إبراهيم بن موسى)- الموافقات في أصول الشريعة: تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان، د ت 2/393-414.

[2]- الشاطبي- الموافقات: 2/409.

[3]- الأحزاب- آية 56.

أشار على أحد الصحابة بصلاة بعينها فهو من باب تقديم المثال والنموذج وليس من باب الحصر والتقييد بهذا اللفظ دون غيره من ألفاظ الصلوات عليه ﷺ[1].

فالنتيجة التي انتهى إليها هذا المسلك، هو أنّ الأمور التي أُحدِثت بعد الرسول ﷺ إمّا أن تكون من قبيل المصالح المُرسَلة، وتشمل العادات في الأكل واللباس والهيئة والأمور الخادمة للشريعة، كجمع القرآن والحديث ووضع المذاهب الفقهية[2]، وإمّا أن تكون من الأمور المتعلّقة بالعبادة كالتزام أوراد معيّنة لم ترد في السنّة، فاعتبرها الشاطبي(ت790هـ=1388م) بدعا لأنّ العبادة توقيفيّة، والسكوت في أمرها "كالنصّ على أنّ قصد الشّارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص"[3]. والعمل بهذا المسلك على ظاهره يُفضي إلى تبديع فئات كثيرة من المسلمين، لذا كان هذا المسلك عُرضة لانتقادات كثيرة، وقد أسقطه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(ت 1394 هـ=1973م) ولم يذكره عندما لخّص كلام الشّاطبي في المسالك التي تُعرف بها مقاصد الشرع[4]، ولم يسقطه نسيانا[5]، ولا استقلالا من أهميته[6]، بل رفضًا له ولِمَا يترتّب عليه من القول بتعميم البدعة. وإن لم يفسر ابن

---

[1]– عن أبي مسعود الأنصاري أنّه قال أتانا رسولُ اللهِ ﷺ ونحن في مجلسِ سعدِ بنِ عُبادةَ، فقال له بشيرُ بنُ سعدٍ : أَمَرَنا اللهُ تعالى أن نُصَلِّيَ عليك يا رسولَ اللهِ، فكيف نُصَلِّي عليك ؟ قال: فسَكَتَ رسولُ اللهِ ﷺ حتى تَمَنَّيْنا أنّه لم يَسْأَلْه . ثم قال رسولُ اللهِ ﷺ : قولوا : اللهمَّ، صلِّ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما صلَّيْتَ على آلِ إبراهيمَ، وبارِكْ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما بارَكْتَ على آلِ إبراهيمَ، في العالمين إنّك حميدٌ مجيدٌ. والسلامُ كما قد عَلِمْتُم". مسلم– الصحيح: كتاب الصلاة، باب الصلاة على رسول الله صلّى الله عليه وسلم بعد التشهّد، حديث رقم 405، ص 163.

فنلاحظ من خلال هذا الحديث ومن قول الصحابي الجليل أبي مسعود الأنصاري: "فسكت حتى تمنّينا أنّه لم يسأله" عدم رضا الرسول صلّى الله عليه وسلم لسؤال الصحابي لما فيه من تضييق على الأمّة.

[2]– الشاطبي– الاعتصام: 111/2.

[3]– الشاطبي– الموافقات: 412/2.

[4]– ابن عاشور– مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ص56–65.

[5]– ذكر عبد المجيد النجار أنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لم يذكر هذا المسلك ضمن المسالك التي تعرف بها مقاصد الشريعة لعدم انتباهه له: الريسوني(أحمد)– نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1412هـ=1992م، ص ص250–251.

[6]– هذا ما فسّر به الأستاذ أحمد الريسوني عدم ذكر ابن عاشور لهذا المسلك ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة– الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص251.

عاشور(ت 1394 هـ=1973م) هذا الرّفض في كتاب المقاصد فقد فسّره وعلّله في موضع آخر عندما تحدّث عن البدعة، حيث شرح قوله صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رِدٌّ"[1]. وظاهر هذا الحديث يتوافق مع مسلك سكوت الشّارع، لكنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور يرى أنّ الأمر على خلاف ما يظهر، قال: "فإنّ لكلمة –أمرنا– ولكلمة –في– ولكلمة –من– خصوصّيات هنا بليغة فالتعبير بأمرنا الذي يعني شأننا ومجموع أحوالنا يشمل كلّ ما يرجع إلى أحكام الإسلام ويدخل تحت معانيه، ولو قيل من أحدث في سيرتنا أو في سنّتنا أو أحدث عملا من عملنا لم يفد ذلك، كما أنّه لو قيل من أحدث في ديننا لظنّ أنّ المَنْهي عنه هو دين جديد، ولكلمة –في– خصوصيّة وهو أن يكون الإحداث داخلا في الدين وليس في أحوال المعيشة،... وكذلك كلمة–من– فإنّها مؤذنة بأنّ المُحدَث المردود ما كان غير متّصل بالدين ومن المعلوم أن ليس المراد بكون الأمر من الدين أن يكون وقع التّنصيص عليه في الدين لأنّه لو كان كذلك لن يتصوّر أن يكون محدثا، فتعيّن أنّ المراد يكون ليس منه: أن لا يأوي إليه"[2]. فدلّ كلام الشيخ ابن عاشور على أنّ كل ما يرجع إلى الدين أصوله وقواعده بوجه من الوجوه لا يُعدّ بِدَعا.

وقد بيّن الشيخ الأحسن البعقيلي أنّ أصل هذه القضية وهو – اعتبار سكوت الشارع في الأمور التعبّدية كالنص على عدم الزيادة – لا يقوم عليه دليل، وأنّ هذا الحصر والتقييد لا يصح بصريح القرآن والسنّة وأقوال الأئمة والعلماء.

أما صريح القرآن فقد تحدث سبحانه وتعالى عن أتباع عيسى بن مريم عليه السلام فقال ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ الله فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [3] وعطفت الجملة المتعلقة بابتداع الرهبانية في الآية على جملة ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ لاشتراك مضمون الجملتين في

---

[1]– البخاري– الصحيح: كتاب الصلح رقم52، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود رقم5، حديث رقم 2697، ص514.

[2]– ابن عاشور(محمد الطاهر)– مقالات محمد الطاهر بن عاشور: إعداد وضبط علي الرضا الحسيني، الدار الحسينية للكتاب، دون ذكر البلد، 2001، ص ص60–61.

[3]– الحديد آية 27.

أنّه من الفضائل المراد بها رضوان الله"[1]. ويرى ابن عاشور(ت 1394 هـ=1973م) أنّ المعنى الإجمالي لهذا الجزء من الآية المتعلق بابتداع الرهبنة يفيد أنّهم "ابتدعوا لأنفسهم رهبانية ما شرعناها لهم ولكنهم ابتغوا بها رضوان الله فقبلها الله منهم لأنّ سياق حكاية ذلك عنهم يقتضي الثناء عليهم في أحوالهم"[2] ومما يدلّ على أنّ سياق ذكر ابتداعهم الرهبنة هو سياق مدح وليس بسياق ذم قوله تعالى﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾، ويقول ابن عاشور عن ذلك "الكلام مسوق مساق اللوم على تقصيرهم فيما التزموه أو نذروه وذلك تقهقر عن مراتب الكمال وإنّما ينبغي للمتقي أن يكون مزدادا في الكمال"[3]، فيكون مدحُهم على ابتداعها ولومهم على تضييعها أدلّ دليل على جواز الاجتهاد في ابتكار أعمال تعبّدية لمزيد التقرب لله سبحانه وتعالى. فعن أبي أُمامةَ الباهِلِيّ، رضي اللهُ عنه، قال : "أحدَثتُم قيامَ رمضانَ ولم يُكتَبْ عليكم، إنّما كُتِب عليكم الصيامُ، فدوموا على القيامِ إذ فعَلتُموه، فإنَّ ناسًا مِن بني إسرائيلَ ابتَدَعوا بدعةً ولم يكتُبْها اللهُ عليهِم ابتَغَوا بها رِضوانَ اللهِ فلم يرعَوها حقَّ رعايتِها فعابهم اللهُ بتركِها، قال : ورهبانيةً ابتَدَعُوهَا ... إلى آخرِ الآيةِ "[4]. ويقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أنّ في هذه الآية "حجّة لانقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة بحسب اندراجها تحت نوع من أنواع المشروعية فتعتريها الأحكام الخمسة كما حققه الشهاب القرافي(ت824هـ=1421م)[5] وحذاق

---

[1]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 423/27.

[2]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 423/27.

[3]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 426/27.

[4]– ابن أبي الدنيا(أبو بكر عبد الله بن محمد)– فضائل رمضان: تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، دار السلف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض المملكة العربيّة السعوديّة، 1415هـ=1995م، حديث رقم 54، ص84.

– البوصيري (أحمد بن أبي بكر)– إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن، ط1، الرياض 1420 هـ، 382/2.

– السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان)– المصابيح في صلاة التراويح: تحقيق علي بن حسن بن علي دار القبس ودار عمّار، ط1، عمّان 1406هـ=1986م، ص39.

[5]– الشهاب القرافي: هو شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي المري(توفي سنة 824هـ=1421م): من أعيان المذهب المالكي، له كتب أصبحت من أهمّ مصادر المذهب كالذّخيرة والفروق . مخلوف– شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة: 270/1.

العلماء وأما الذين حاولوا حصرها في الذم فلم يجدوا مصرفا"[1]، هذا في ما يتعلق بحكم القرآن في البدعة على نحو ما ضبطها به الشاطبي(ت790هـ=1388م) فلم يستقم مفهوم البدعة الذي حدّه في مستهل كتابه الاعتصام قياسا على هذه الآية .

أما ما يدل من السنة على قصور هذا الضبط فأحداث كثيرة وقعت للصحابة رضوان الله عليهم في اجتهاداتهم التعبدية لله تعالى بأعمال وأدعية من غير أن يكون الرسول ﷺ قد عيّنها لهم سلفا. ومن أمثلة ذلك ما ورد عن رفاعة بن رافع(ت41هـ=661م)[2] أنّه قال: "كُنَّا يَوْمًا نُصَلِّي وَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرَّكْعَةِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ قَالَ رَجُلٌ وَرَاءَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ مَنْ الْمُتَكَلِّمُ قَالَ أَنَا قَالَ رَأَيْتُ بِضْعَةً وَثَلَاثِينَ مَلَكًا يَبْتَدِرُونَهَا أَيُّهُمْ يَكْتُبُهَا أَوَّلُ"[3] فهذا صحابي اجتهد في المبالغة في حمد الله في صلاته خلف رسول الله ﷺ فأقرّه الشارع على اجتهاده بل ومدحه عليه، وصار النبيّ ﷺ يأمر بها أصحابه حيث قال: "إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهمّ ربنا لك الحمد، فإنّه من وافق قوله قول الملائكة غُفِر له ما تقدّم من ذنبه"[4]. وكذلك ما روي عن محمد بن عبد الرحمان [5] عن أمّه عمرة بنت عبد الرحمان وكانت في حجرة عائشة من "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلاَتِهِمْ فَيَخْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟»، فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ

---

[1]– ابن عاشور– التحرير والتنوير:424/27.

[2]– أبو معاذ رفاعة بن رافع الزُّرَقي الأنصاري (ت41هـ=661م) الصحابي الجليل رضي الله عنه. رفاعة بن رافع بن مالك بن العجلان بن عمرو بن عامر بن زريق الأنصاري الزرقي. وأمّه أم مالك بنت أُبي بن سلول، يكنّى أبا معاذ، شهد بدراً وأحداً وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ وشهد معه بدراً أخواه خلاد ومالك ابنا رافع، شهدوا ثلاثتهم بدراً. واختلف في شهود أبيهم رافع بن مالك بدراً. وشهد رفاعة بن رافع مع علي الجمل وصفين. العسقلاني (ابن حجر أحمد بن علي)– الإصابة في تمييز الصّحابة، 489/2.

[3]– البخاري– الصحيح: كتاب الآذان، باب، حديث رقم 799، ص164.

[4]– البخاري– الصحيح: كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، حديث رقم 3228، ص 620.

[5]– محمد بن عبد الرحمان مولى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. العسقلاني– الإصابة في معرفة الصحابة، 342/6.

أَقْرَأَ بِهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ"[1]. وأورد ابن حجر العسقلاني في فتح الباري عند شرح هذا الحديث: أنّ هذا يدلّ على أنّه كان يقرأ بغيرها ثم يقرؤها في كلّ ركعة، وهذا هو الظاهر[2]، أو أنّه كان يقرأ بها في الركعة الثانية فقط، فهذا أيضا اجتهاد من الصحابي الجليل رضي الله عنه في ابتكار ختم القراءة في الصلاة بسورة الإخلاص، فمدحه الشارع على ذلك، ولو كان الأصل في العبادة التوقف على عمله ﷺ كما يراه الشاطبي(ت790هـ=1388م) لكان من الأوْلى ذم هؤلاء الصحابة على اجتهاداتهم تلك. ولكن الرسول ﷺ مدحهم عليها فدل هذا المدح على جواز الاجتهاد في الأعمال التعبّدية ما لم يرد فيها نص بالحصر والتوقيف على وفق ما أقرّه الإمام الشّافعي (204هـ=819م) الذي كان يرى أنّ "الأحكام في القرآن على ظاهرها وعمومها وكذلك الحديث عن رسول الله على عمومه وظهوره حتّى يأتي دلالة بأنّه أراد به خاصا دون عام"[3] واستثناء الأعمال التعبّدية من هذه القاعدة أمر لا يقوم عليه دليل. وما لا دليل عليه فهو مردود حتمًا.

وقد استنبط الأئمة والعلماء حكم البدعة وأقسامها من القرآن والسنة، واستدل الشيخ الأحسن البعقيلي في كتاب الإشفاق بأقوال الأئمة في تقسيم البدعة على وفق أقسام الحكم الشرعي[4]، فقد صحّ عن الشّافعي (204هـ=819م) أنّه قال "المحدثات من الأمور ضربان، أحدهما ما أُحدث يخالف كتابا أو سنّة أو أثرا أو إجماعا، فهذه البدعة الضلالة، والثانية ما أُحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا وهذه محدثة غير مذمومة"[5]

---

[1]- البخاري- الصحيح: كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صلّى الله عليه وسلّم أمّته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث رقم 7375، ص1405.

[2]- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر)- فتح الباري شرح صحيح البخاري: دار المعرفة، بيروت. 1379هـ، 356/13.

[3]- البيهقي (أحمد بن الحسين)- مناقب الشافعي: تحقيق السيد أحمد صفر، مكتبة دار التراث، القاهرة 382/1.

[4]- البعقيلي- الإشفاق: صص 41-44.

[5]- البيهقي- مناقب الشافعي: 469/1

- البعقيلي - الإشفاق: صص43-44.

وقسم العزّ بن عبد السلام(ت660هـ=1262م) [1] البدعة على وفق الأقسام الشرعية[2]، أي بدعة واجبة أو مندوبة أو مكروهة أو محرمة أو مباحة، ثم بيّن أنّ الطريق في معرفة ذلك أن"تعرض البدعة على قواعد الشريعة فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة أو في قواعد التحريم فمحرمة أو الندب فمندوبة أو المكروه فمكروهة أو المباح فمباحة"[3]. وقد سار شهاب الدّين القرافي(ت824هـ=1421م) على نحو ما سار عليه العزّ في تقسيم البدعة وفق أقسام الحكم الشرعي الخمسة[4]. وغيرهما ممن قال بقولهما كثير.

وعلى هذا الأساس ارتكز الشيخ الأحسن البعقيلي، فبيّن أنّ العمل بعمومات القرآن يؤصّل ما أحدثه المجتهدون من طُرق العبادة المختلفة. والمسائل التي اعتُبرت بِدَعا وفق مسلك سكوت الشّارع عن الإذن، قد اعتبرها الشيخ البعقيلي اجتهادات وفق مُقتضى عُمومات القرآن، كالصّلوات على الرسول ﷺ المُبْتَكَرة من مشائخ الطُّرق والمجتهدين فإنّها جميعا داخلة تحت قوله تعالى﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [5]، وهو أمر عام لا تقييد فيه، لا من جهة اللفظ، ولا من جهة العدد، ولا من جهة الوقت[6]. وكذلك الاجتماع على ذكر مُعيّن، أفذاذا أو جماعات، وإن لم يتواتر

---

[1]- العزّ بن عبد السلام- عبد العزيز بن عبد السّلام بن أبي القاسم بن الحسن (577هـ-660هـ=1181م-1262م) السّلَمي الدمشقي ثمّ المصري الملقّب بسلطان العلماء يكنّى بعز الدّين وتختصر بالعزّ وعرف بهذا الاختصار العز بن عبد السّلام، عالم متبحّر آلت له رآسة المذهب الشّافعي في مصر، تصوّف وتتلمذ لأبي الحسن الشّاذلي له مصنّفات أصبحت مرجعا في أصول الفقه، مثل القواعد الكبرى في فروع الشّافعيّة والقواعد الصغرى. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 2005، 824/12-825.

[2]- ابن عبد السلام (العز)- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: دراسة وتحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي الدار المعارف، بيروت - لبنان، 172/2- 174.

[3]- ابن عبد السلام (العز)- قواعد الحكام: 174/2.

- البعقيلي - الإشفاق: صص 41-42.

[4]- القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس)- الفروق: تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة مالنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة مصر،1421هـ=2001م، الفرق الثاني والخمسون والمئتان، 1333/4- 1337.

[5]- الأحزاب- آية 56.

[6]- البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: صص27-28.

العمل به زمن الرسول ﷺ أو الصحابة، فهو داخل في عموم قوله تعالى﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾[1]، وذكر الله "لا يكون إلا بأسمائه، أو بما يُفيد تعظيما من كلّ لفظ، أفذاذا وجماعات، بأن تجتمع أمّة على التعاون والتعاضد بصوت واحد على لا إله إلا الله بلفظ الجملة أو بالله"[2]. وهو ما يفعله أهل الطرق الصوفيّة، فهي أعمال استجاب بها أصحابها لأمر الشارع وإذنه في العمل. فدلّ ذلك على أنّها متّصلة بالدين إمّا بالتّنصيص بالأوامر العامّة أو باستجابتها لمقصد من مقاصد الشّارع.

وقد فصَل الشيخ البعقيلي بين الابتداع باعتباره إنشاء قاعدة شرعيّة لم تكن على عهد السلف، وبين الاجتهاد في تطبيق ما قرّره السّلف من قواعد شرعيّة، أو ما ورد في النصّ من أوامر عامّة، "فباب الاجتهاد مفتوح إلى آخر الأمّة، علما وأعمالا وأخلاقا، فكلّ مجتهد في مقامه، وإنّما استتمّ السّلف ابتكار القواعد الشرعيّة استقراء، حتى لا توجد بعدهم قاعدة تُبتكر، فرست سفينة الاجتهاد بما ابتكروه، فأعظمهم نفعا الأئمة الأربعة، ثم أئمة الصوفيّة"[3]. ومن هنا يستنتج الشيخ البعقيلي أنّ "كلّ ما أحدثه المسلمون قاطبة للتقرّب به إلى الله اقتضاه الدليل الشرعيّ، وإن لم يُنقل من فعل الصحابة، وعليه فما استنبطه الرّاسخون في العلم أو العمل كالعبادة، والأحوال كالصوفيّة، والأذواق كالمقربين بالله منه، لا يحلّ لمسلم أن يسمّيه بدعة"[4]، إنّما البدعة هي مخالفة القواعد الشرعية التي قرّرها الشّارع وضبطها المجتهدون.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الأمة الإسلامية أُمرت "بإحداث كلّ ما فهمته وقدرت عليه من غير حرج على أحد لكثرة المأمورات، فلا تتمّ إلاّ مع قيام الساعة، فالقرآن لا تنقضي عجائبه في الدنيا والآخرة"[5].

---

[1]– الجمعة– آية 10.

[2]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص27–28.

[3]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص78.

[4]– البعقيلي– الإشفاق: ص40.

[5]– البعقيلي– الإشفاق: ص98.

وبعد هذا التأصيل لاندراج البدعة تحت أقسام الحكم الشرعي الخمسة يقدّم الشيخ الأحسن مفهوم البدعة الذي يتلاءم مع التأصيل المتقدّم معارضا به مفهوم البدعة الذي قدّمه الشاطبي(ت790هـ=1388م). ففي البداية يقسّم الشيخ الأحسن البدعة إلى نوعين:

النوع الأول: البدعة اللغوية "فالبدعة لغة ما لم تعرفه العرب لكونه لم يعهد لهم فالدين عندهم بدعة كالتوحيد والوضوء والصلاة ذات ركوع وسجود إلى آخر الحقائق الشرعية والمناخل العادية والخوان وأكل لباب السميد من القمح والكتابة والكتب"[1] والبدعة بهذا المعنى لا عبرة بها عند المسلمين[2].

أما النوع الثاني: فهو البدعة الشرعية، وهي البدعة التي يخالف بها صاحبها أصول الشريعة وقواعدها بقصد التحريف والابتداع، وهي من الكفر، وهي موضوع البحث "فالبدعة الشرعية منحصرة في أنواع الكفر فالمبتدع كافر لا غير"[3]. فالبدعة هي ما قصد بها صاحبها مخالفة الشرع، لذلك وسمّيت بالكفر. ولذلك يقول الشيخ "فالمبتدع من أحدث خصلة لم تقبلها أصول الشرع وقصد مناقضة الشرع ولا يقصدها إلا الكافر فله قلنا لا مبتدع في الإسلام البتّة"[4]،

ومن هذا التقسيم يستنتج الشيخ البعقيلي مفهوم البدعة الذي يستوعب كل ما قاله الأئمة عن تقسيم البدعة إلى محمودة ومذمومة "فحدّ البدعة الفعلة المخالفة للسنة لأنّ قائلها ابتدعها من غير مقال إمام وهي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي، فكل ما أحدثه المسلمون قاطبة للتقرب به إلى الله سبحانه وتعالى اقتضاه الدليل الشرعي، حتى وإن لم ينقل من فعل الصحابة"[5].

وبهذا يكون الشيخ البعقيلي قد تفاعل مع قضية البدعة بدرجة عالية من المرونة الفكرية التي تساهم في الجمع والتأليف بين المسلمين.

---

[1]- البعقيلي- الإشفاق: صص 39-40.

[2]- البعقيلي- الإشفاق: ص31.

[3]- البعقيلي- الإشفاق: ص40.

[4]- البعقيلي- الإشفاق: ص 98.

[5]- البعقيلي- الإشفاق: ص40.

3\2- مسألة وجوب العمل بعمومات النصوص

هي مسألة متفرعة على القول بتقسيم البدعة إلى مشروعة ومنكرة، حيث كان مستند هذا التقسيم ما جاء في نصوص الشريعة على عمومه ولكنّا نجد الإمام الشاطبي(ت790هـ=1388م) يرفض هذا التقسيم "لكنّا لا نبسط في هذا التقسيم ولا بيان رتبه بالأشدّ والأضعف، لأنّه إما أن يكون تقسيما حقيقيا أولا فإن لم يكن حقيقيا فالكلام فيه عناء، وإن كان حقيقيا فقد تقدّم أنّه غير صحيح، فلا فائدة في التفريع على مالا يصحّ"[1]. وكما أنّه يرفض هذا التقسيم، فهو يرفض أيضا مستنده فيقول "إن هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي بل هو في نفسه متدافع لأنّ في حقيقة البدعة أن لا يقوم عليها دليل شرعي لا من نصوص الشّرع ولا من قواعده إذ لو كان هناك ما يدلّ من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثَمّ بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها"[2].وهنا تطرح قضية الأخذ بالدليل الشرعي العامّ.

حكم العامّ في الشرع

العامّ في اللغة هو اسم فاعل من عمّ يعمّ عموما، فهو عامّ وعموميّ، ومعناه الشامل للأمر والمحيط بالمتعدد. فمن أهمّ معانيه لغة الشمول والإحاطة.

وأمّا اصطلاحا فهو على حسب ما ورد في "جمع الجوامع" لتاج الدين السبكي(ت771هـ=1370م) [3]، هو "لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر"[4] وهو الحدّ نفسه الذي يتبنّاه الشيخ البعقيلي. أي يتناوله دفعة. فالعامّ وهو أحد أقسام وضع اللفظ

---

[1]- الشاطبي- الاعتصام: 339/2.

[2]- الشاطبي – الاعتصام:321/1.

[3]- تاج الدين السبكي- هو الإمام عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي تاج الدّين (727هـ-771هـ=1327م-1370م) العالم الجليل قاضي قضاة الشّام من أعيان المذهب الشّافعي متبحر في أصول الفقة وله أيضا باع في علم التراجم صنّف فيه طبقات الشّافعيّة. الزّركلي- الأعلام: 184/4-185.

[4]- السبكي (تاج الدين)- جمع الجوامع في أصول الفقه: علّق عليه ووضع حواشيه عبد المنعم خليل لإبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت لبنان،1424هـ=2002م، 44/1.

للمعنى الوارد ضمن مباحث القواعد الأصولية اللغوية، وهو الحكم المستفاد من اللفظ العامّ الذي يشمل كل ما يصلح له من الأفراد تحته دفعة واحدة بوضع واحد من غير حصر أو تحديد لأفراده. وحكمه أنّه يوجب العمل بالحكم في كلّ ما يتناوله قطعًا. ومبحث العام الذي يخص موضوعنا وهو العامّ المطلق الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم.

والخلاف والنزاع كلّه في هذا النوع من العموم، فمن قائل بوجوب العمل به على الفور دون تأجيل أو تراخ ثم البحث عن مخصصه إن وُجد، وهم أرباب العموم، ومن قائل بوجوب عدم العمل به حتّى نبحث له عن مخصّص فإن وجد عملنا بالمُخَصِّص في خصوصه وبالعامّ في عمومه، وإن لم يوجد عملنا به على عمومه، والقائلون بذلك هم أرباب الخصوص. والنزاع بينهما على أشدّه في هذه المسألة واستتباعاتها، ومن أهمّ هذه الاستتباعات: قضية البدعة.

العمل بالعمومات قبل البحث عن المُخَصِّص

يعتبر العمل بالعامّ من الكتاب والسنة قبل ورود المخصّص مذهب جمهور العلماء. فقد أُثِر عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه نادى الصحابي الجليل أبو سعيد بن المعلّى(تـ 74هـ=693م)[1] رضي الله عنه، وكان قائما يصلّي، فلم يجبه حتى قضى صلاته، فعاتبه النبي صلى الله عليه وسلّم على ذلك وقال له: ألم تسمع قول الله تعالى﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُم﴾ [2]. الحديث[3].

---

[1]– أبو سعيد بن المعلّى (توفي 74هـ=693م) أبو سعيد بن المعلى من أجلّة الأنصار وساداتهم تفرد به البخاري واسمه رافع ، ويقال : الحارث بن نفيع بن المعلى ، ويقال : أوس بن المعلى، ويقال : أبو سعيد بن أوس بن المعلى ، توفي سنة أربع وسبعين وهو ابن أربع وستين سنة وهو أول من صلى إلى القبلة حين حوّلت: القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري)– الجامع لأحكام القرآن: 1/107–108.

[2]– الأنفال– آية 24.

[3]– قال أبو سعيد بن المعلى رضي الله عنه: كنتُ أُصلِّي في المسجدِ، فدعاني رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فلمْ أُجبْهُ، فقلتُ : يا رسولَ اللهِ، إني كنتُ أُصلِّي، فقالَ : ألم يقلِ اللهُ : ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾. ثم قال لي : لأُعلِّمنَّكَ سورةً هي أعظمُ السوَرِ في القرآنِ، قبل أن تخرجَ منَ المسجدِ) . ثم أخذ بيديَّ، فلما أراد أن يخرجَ، قلتُ لهُ : ألم تقلْ : لأُعلِّمنَّكَ سورةً هي أعظمُ سورةٍ في القرآنِ . قال :

والآية وردت على العموم لورود لفظ الّذين، فشملت جميع المؤمنين بالخطاب دون تخصيص، على أيّ هيئة أو حالة هم، فاقتضى ذلك أنّ الصحابي الجليل يشمله الخطاب حتى وإن كان في حالة صلاة وتعبّد. قال الإمام تاج الدين السبكي(ت771هـ=1370م) في تعريف العامّ: "(العامّ) لفظٌ يسْتَغْرِقُ الصَّالِح لَهُ مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ... وعُمُومُ الأشخاصِ يسْتَلْزِمُ عُمُومَ الأحْوَالِ والأزْمِنَةِ والبِقَاعِ"[1]، معناه أنّ شمول العامّ لجميع الأفراد الصالحين للحكم بغير حصر يستلزم شمولهم على أي حالة هم وفي أي زمان وفي أي مكان، والقيام في حضرة الصلاة حالة من الأحوال، فاستلزم ذلك أن الصحابي يشمله الخطاب العامّ حتى في حالة الصلاة، لذلك نجد أنّ الرسول ﷺ دعاه إلى التمسّك بعموم الخطاب الذي لم يرد فيه مخصص. وقد وقع مثله لأبيّ بن كعب مع الرسول ﷺ. فهي دعوة صريحة منه صلى الله عليه وسلّم إلى الأخذ بعمومات النص.

وقال صاحب جمع الجوامع: "ويتمسّك بالعامّ في حياة النبيّ ﷺ قبل البحث عن المُخَصِّص وكذا بعد الوفاة"[2].

وكان الصحابة رضوان الله عليهم على منهجه وسنّته وسيرته، فقد ثبت عنهم باليقين الذي لا يرقى إليه الشكّ أنّهم كانوا يحملون ألفاظ الكتاب والسنّة على العموم إلاّ ما دلّ الدليل على تخصيصه، فالواجب اتباعهم، خاصة وهم أعرف الناس بالشرع وباللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم وتكلّم بها الرسول ﷺ. وقد أُثِرَ عنهم عملهم بعمومات القرآن وعمومات الحديث، في وقائع كثيرة حصل معها القطع بأنّهم كانوا مجمعين على الأخذ بالعموم ما لم يصرفها صارف عن عمومها إلى الخصوص. ولم ينقل أحد عنهم التوقف عن العمل بالعامّ إلى أن يستقصي البحث عن المُخَصِّص، ولا أنكر أحد منهم على من استدلّ بالعامّ قبل استقصاء البحث عمّا يخصصه، بل قد روي عنهم خلاف ذلك. فقد حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه بدية الأصابع بمجرد

(﴿الحمدُ للهِ ربِّ العالمِينَ﴾: هي السبعُ المثاني، والقرآنُ العظيمُ الذي أوتيتُهُ). البخاري– الصحيح: كتاب التّفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، حديث رقم 4474، ص 745.

[1]– السبكي – جمع الجوامع:44/1.

[2]– السبكي – جمع الجوامع: 1/ 48.

العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه، وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المُخَصِّص ولم يسأل عنه. وتمسّكت فاطمة الزهراء رضي الله عنها بعموم آية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [1]، فطالبت بنصيبها من ميراث رسول الله ﷺ، من خيبر وأرض فدك وصدقته بالمدينة ، ولم تبحث عن المُخَصِّص، أي ما يُخَصِّصُ عموم الآية، إذ لو بحثت واستقصت في البحث لوجدته، وقد أقرّها أبو بكر على ذلك الاحتجاج ولم ينكر عليها، ولكن بيّن لها أنّ العموم في هذه الآية مَخْصُوصٌ بالحديث الشّريف: "لا نورث ما تركنا صدقة"[2] أي معشر الأنبياء.[3]

وعلى سيرتهم كان الأئمّة الأربعة رضي الله عنهم، أبو حنيفة(ت=150هـ=767م)، ومالك، والشافعي(ت204هـ=819م)، وأحمد بن حنبل(ت241هـ=855م) .

أمّا الإمام الشّافعي (ت204هـ=819م)، ولعلّ الجميع عليه عَالَةٌ في علم أصول الفقه، وكلامه في هذا الباب حجّة على غيره، فقد قال "ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عمومه وجملته حتى يجد دلالة يفرّق بها بينه"[4]، وعلى هذا فإنّ كل خطاب في سنّة رسول الله ﷺ، على عمومه وظهوره إلاّ أن يأتي دلالة له تدلّ على أنّه

---

[1]– النساء– آية 11.

[2]– صحّ "أنَّ فاطمةَ عليها السلامُ، ابنةُ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ: سألتْ أبا بكرٍ الصديقُ بعد وفاةِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ: أن يَقْسِمَ لها ميراثها، ما ترك رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ مما أفاء اللهُ عليهِ، فقال أبو بكرٍ: إنَّ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قال: (لا نُورَثُ، ما تركنا صدقةٌ). فغضبت فاطمةُ بنتُ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فهجرت أبا بكرٍ، فلم تزل مُهاجرتَهُ حتى تُوفيتْ، وعاشت بعد رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ستةَ أشهرٍ، قالت : وكانت فاطمةُ تسألُ أبا بكرٍ نصيبها مما ترك رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ من خيبرَ وَفَدَكٍ، وصدقتَهُ بالمدينةِ"، البخاري– الصحيح: كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس، حديث رقم 3092، ص 591.

[3]– انظر تفصيل الاستدلال بهذه الوقاع على عمل الصحابة بالعامّ على عمومه قبل البحث في الخصّص: السهالوي(عبد العلي محمد بن نظام الدين)– فواتح الرّحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور البهاري: ضبطه وصحّحه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان 1423هـ=2002م،1/254–256.

[4]– الشافعي (محمد بن إدريس)– الرسالة: تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ص 295.

خاص دون عام، وباطن دون ظاهر[1]، وهذا يجري في ما جاء في القرآن عامّا لا مخصص فالقرآن عربي والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، وليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن، ولا عاما إلى خاص إلا بدلالة[2]، وعلى هذا النحو في التعامل مع العامّ درج الصحابة والتابعين لهم حيث" لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام إلى البحث عن المخصّص ولا إنكار واحد منهم في المناظرات على من تمسّك بالعام قبل البحث في المخصّص، وكذا في القرن الثاني والثالث، والحنفيّة يوجبون العمل به قبل البحث، واستقرّ هذا المذهب إلى الآن"[3].

وكذلك الأمر عند الإمام أحمد بن حنبل(ت241هـ=855م) فقد رُوِيَ عنه قولان: بالأخذ بعموم النص، وبعدم الأخذ به إلى حين البحث عن المُخَصِّص. فأمّا القول الأوّل فقد استخرجه أصحابه ممّا جاء في رواية ابنه عبد الله (ت290هـ=903م)[4] أنّه سأله عن الآية إذا جاءت عامّة مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [5] وأخبر أنّ قوما يقولون: لو لم يجيء فيها خبر عن النبيّ ﷺ توقّفنا عندها فلم تقطع حتّى يبيّن الله لنا فيها أو يخبر الرسول، فقال أحمد قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، كنّا نقف عند ذكر الولد لا نورّثه حتّى ينزل الله أن لا يرث قاتل ولا عبد؟ فهو استنكار منه رضي الله عنه أن يقال يجب الإمساك عن قطع يد السارق في حدّ السرقة، اعتبارا لعموم الآية، حتّى يردَ المُخَصِّص الذي يفسر محل القطع إن كان الرسغ أو المرفق أو العاتق. وقدّم ابن حنبل(ت241هـ=855م) رضي الله عنه مثالا آخر دلالة على عدم معقولية إبطال حكم العامّ حتى ورود المُخَصِّص، وهو قوله تعالى﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، فقال إنّ كلمة أولاد وردت على العموم، فوجب

---

[1]– الشافعي– الرسالة: ص 322.

[2]– الشافعي– الرسالة: ص 580.

[3]– السهالوي(عبد العلي محمد بن نظام الدين)– فواتح الرّحموت: 254/1.

[4]– هو أبو عبد الرّحمان عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل(213هـ–290هـ=828م–903م) محدّث وعالم مشهود له بالتّمكّن، وتعود شهرته لروايته مسند أبيه، اشتغل بالدّراسات الحديثيّة دون غيرها، له مصنّفات جلّها زوائد على مصنّفات أبيه. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين 1426هـ–2005م، 326–321/7.

[5]– المائدة– آية 38.

حسب هذا الاعتبار الفاسد أن نمسك عن تمكين الوارث من ميراثه حتى ينزل الله تعالى أنّ القاتل والعبد لا يرثان. قال القاضي أبو يعلى[1] (ت 458 هـ=1065م) تعليقا عليه في كتابه "العدّة": "وظاهر هذا هو الحكم به (أي الحكم العامّ) في الحال من غير توقف (أي من غير توقّف للبحث عن المُخَصِّص)"[2]. وغير الأئمّة الأربعة ممن تبعهم في الأخذ بعمومات النصوص كثير.

ولكن الإمام الشاطبي أخذ بالقول القائل بوجوب إبطال عمل العموم من النصوص حتّى يظهر الدليل الذي يصرفه عن عمومه إلى الخصوص، فيقول في مسألة الذِّكْر الجماعي أو قراءة القرآن جماعة بصوت واحد "فإذا نَدَبَ الشرع مثلا ذكر الله فالتزم قوم عليه على لسان واحد وصوت واحد أو في وقت واحد معلوم مخصوص عن سائر الأوقات لم يكن في ندب الشرع ما يدلّ على هذا التخصيص الملتزم بل فيه ما يدلّ على خلافه"[3] لأنّ هذا الالتزام في رأيه يحوّل غير اللازم شرعا إلى لازم شرعيّ ويجعل هذه المجالس تضاهي سائر الشعائر التي سنّها رسول الله ﷺ كالعيدين والكسوف، ومن هنا يكون واضعها قد جعل نفسه مشرّعا فيكون بهذا المعنى مبتدعا وتكون هذه الأعمال المستفادة من الخطاب العام بدعا محدثة[4]. ويستدلّ على رأيه هذا بعدم "التزام السلف الصالح لتلك الأشياء أو عدم العمل بها وهم كانوا أحقّ بها وأهلها لو كانت مشروعة على مقتضى القواعد"[5].

فإذا كان البحث عن المُخَصِّص واجب قبل العمل بالعامّ، كما يقول الشاطبي(ت790هـ=1388م) ومن لفّ لفّه، فهذا يُبْطِلُ دلالة العامّ، ويؤخّر العمل به، وهو

---

[1]- القاضي أبو يعلى: أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفرّاء البغدادي الحنبلي (370هـ-458هـ=990م-1066) عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، تولّى قضاء بغداد زمن القائم بأمر الله كان يتورّع عن مجالسة أهل السلطان، له مصنّفات كثيرة في شتّى العلوم الإسلاميّة. الزركلي- الأعلام: 6/ 99-100.

[2]- الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي)- كتاب العدّة في أصول الفقه: تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، نشر المحقق، ط3، المملكة العربيّة السعوديّة 1414هـ=1993م، 526/2 .

[3]- الشاطبي- الاعتصام: 2/ 60.

[4]- الشاطبي- الاعتصام: 60/2.

[5]- الشاطبي - الاعتصام: 60/2

خلاف الانقياد بالعمل والاتّباع. وهو يفضي إلى تعطيل عمومات الكتاب وجعلها في هيئة المجاز، في حين أنّ الأصل المتّفق عليه لدى أهل العلم هو بقاء العامّ من النصوص على عمومه ما لم يدخله التخصيص، وإذا كان الأمر كذلك فيجب البقاء على الأصل والعمل به.

إذن فالأظهر في هذه المسألة الأصولية أنّ الأصل العمل بالعامّ قبل البحث عن المُخَصِّص، حتّى لا تتعطّل دلالات النصوص العامّة، وهي بالكثرة التي يعلمها الجميع، وأمّا البحث عن المُخَصِّص فهو حتميّ بعد العمل بالعامّ من أجل القطع بصحّة عمومه.

وهذا في الحقيقة شبيه بالعمل بالدليل الشرعي، فإنّ من شروط صحّة العمل بالدليل، كما يقول علماء الأصول، عدم وجود المعارض الصحيح، لكن هذا لا يعني، عندهم، التوقف عن العمل بالدليل حتى يتأكّد من وجود المعارض أو عدمه، بل عليه أنّ يعمل بالدليل مع البحث عن المعارض، فإذا سلم من المعارض صحّ له العمل. فكذلك يجب العمل بالعامّ مع البحث عن المُخَصِّص، فإذا وجد المُخَصِّص عمل بالخاص في خصوصه والعامّ في عمومه، وإذا لم يوجد المُخَصِّص صحّ العمل به في عمومه مطلقا.

والنتيجة التي بناها الشاطبي على القول بلزوم المخصّص هي أنّ كل عمل، حتّى وإن كان مستنبطا من عمومات القرآن والسنّة، ولم يكن عليه الرسول وأصحابه، فإنّه بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النّار، استنادا إلى الحديث المعروف. وهو قول لا يستقيم بحال كما يراه الشيخ الأحسن البعقيلي، إذ كيف للمكلّفين وإن كانوا من الصحابة الإتيان بجميع المأمورات الشرعية على عمومها، فهو أمر محال عقلا وشرعا فلا يجب أن نقف في تتبّع معاني القرآن ومقاصده حيث وقف السّلف، "فإنّه لم يجب أن يستعمل السّلف جميع المأمورات"[1]. لذلك فإنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يبرز له ولمن قال بقوله، جواز العمل بعمومات القرآن وإن لم يعمل بها المتقدّمون "فمن استنبط من عمومات الدليل طريقة خير فعمل بها كاستنباط الذكر والقرآن جماعة بلسان واحد

[1]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص28.

على وجه التعاون في طاعة الله كالصلاة والجهاد وموسم عرفة فلا فرق بين العبادات كلها وبين المباحات"[1].

وعلى هذا النحو في التأصيل سار الشيخ الأحسن البعقيلي في كل ما يدخل تحت حكم عامّ مما اعتبره كل من الشاطبي(ت790هـ=1388م) والطرطوشي(ت 520هـ=1126م) بدعا[2] كزخرفة المساجد والولائم في الأعراس والاحتفال بالمولد، فأقرّ المبالغة في الولائم والإطعام في المناسبات المختلفة، كالأعراس والأعياد، والإطعام في الرّزايا، فلم يعتبره بدعا ولا إسرافا ولا تبذيرا، بل على العكس من ذلك فيراه استجابة لأوامر الله وتقرُّبًا له[3]، فيرى أنّ "أنواع الإطعام في الأعياد وليلة المؤلد وليلة سبع وعشرين من رمضان، على وجه التودّد والتراحم، وصلة أرحام الإسلام والتألّف في ذات الله جائز مستنبط من عموم الأوامر الشرعية"[4]، واستدلّ بقوله تعالى﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَنًا﴾ [5]. وقد جوّز الشيخ ذلك استناد إلى المقاصد المطلوبة منه، كالإطعام ليلة المولد على وجه الاحتفال يعتبره الشيخ أمرا محمودا لأنّه داخل تحت دائرة تعظيم شعائر الله "فما يصرفه أهل المحبّة في ليلة المولد من الدراهم وأنواع الإطعام حلال، وهو إنما يقصد به تعظيم أمر الله الذي

---

[1]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص ص28–29 .

[2]– ذكر الطرطوشي أن زخرفة المساجد وتزويقها أمر معدود من جملة البدع: الطرطوشي – الحوادث والبدع: صص 103–180.

كما ذكر جملا من عادات الناس المتعلقة بالمأكل والملبس تحت عنوان: جملة من البدع: الطرطوشي– الحوادث والبدع: صص 150–162.

– وذكر الشاطبي جملة من الأمور المتعلقة بزخرفة المساجد وعدها من البدع: الشاطبي– الاعتصام: 470/2–474.

كما ذكر خلاصة عن العادات اللاحقة بالبدع ذكر فيها أمورا منصوص على حرمتها كالمكوس والمظالم ثم ألحق بها "اتخاذ المناخل وغسل اليد بالأشنان ولبس الطيالس وتوسيع الأكمام وأشباه ذلك من الأمور التي لم تكن في الزمن الفاضل والسلف الصالح فإنها أمور جرت في الناس وكثر العمل بها وشاعت وذاعت فلحقت بالبدع" الشاطبي – الاعتصام: 402/2.

[3]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: صص 68–70.

[4]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: صص 94–95.

[5]– المزّمل– آية 20 .

هو رسوله المُنزَّل عليه القرآن"[1]. والمتأمِّل في هذه السلوكيات يجد أنّ جميعها تعود بالنفع على المجتمع المسلم، وتَطْبَعه بطابع التضامن والتوادُد، وهو أمر مطلوب ومرغوب من الشريعة السمحة.

ثم ينتقل الشيخ البعقيلي إلى أمر أعمّ من ذلك، فتناول مسألة زخرفة المساجد وتشييد بنيانها "فإن شُيّدت بيوت الله بأعلى ما يمكن أن يوجد من ديار الملوك وأقيمت فيها طرق الإسلام أحكاما وأعمالا، فلا يخطر بخاطر من وفّقه الله للإيمان بأنّه بدعه"[2]. وقد ردّ الشيخ كلّ الأخبار الواردة في النّهي عن زَخرفة المساجد، وصَرَف النّهي إلى ترك عمارتها بذكر الله، فقال "اعلم أنّ كل ما ورد في زخرفة المساجد ممّا تفيده الأخبار ضعيف، فيُحمَل على قصد المباهات مع ترك العمارة"[3]. وإذا ربطنا هذا الموقف بالفترة الزمنيّة التي عاصرها الشيخ البعقيلي نجد أنّ موقفه هذا يُمثّل شكلا من أشكال مقاومة المدّ المسيحي الذي عرفته المنطقة، فقد عُرِفَت المسيحيّة بالتركيز على الجانب الجمالي والتّنميقي لكنائسها، فكأنّ الشيخ لا يُحب أن تظهر المساجد الإسلامية بمظهر الدّون أمام الكنائس النصرانية مصداقا لقول عمر بن عبد العزيز(101هـ=719م)[4] "لا أرى مسجد دمشق إلا غيظا للكفار"[5].

ولا يخفى على أحد أن المقصد الأساسي من ردّ الشيخ البعقيلي على كتابي "الاعتصام" و"الحوادث والبدع" هو الخوف من المحاذير التي يحملها هذا الصنف من

---

[1]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص99.

[2]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص54.

[3]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: ص54.

[4] – عمر بن عبد العزيز بن مروان (61هـ–101هـ=680م–719م) كان من أعدل خلفاء بني أميّة، وكان من كبار العلماء وأهل الحديث روى عنه الزّهري وابن المنكدر وخلق كثير، وكان قوله حجّة عند أهل العلم. السّيوطي– تاريخ الخلفاء، صص 270–

[5]– كان عمر بن عبد العزيز قد أمر بتغييب أعاجيب وزخارف مسجد دمشق بأثواب من قطن غلاظ وصادف أن زار دمشق أحد أمراء النصارى فعجب لفخامة المسجد وعظمته فقال "والله ما رفع هذا البيت لنا ولا لغيرنا من ملوك الأرض وأهل القوّة في إقبال الدنيا وعمارتها ورفع لهم ذلك عند انقطاع من الدنيا وإذن في خرابها وأنّ لهم لدولة مدة طويلة"، فبلغ ذلك عمر بن عبد العزيز فقال مقالته تلك وأمَر بتمزيق الستور وإظهار زخارف المسجد. الطرطوشي– الحوادث والبدع: ص 107.

الكتب التبديعية التي تجعل ضعاف العلم يتّكؤون على هذه المصنفات ليطبّقوا أحكامها بلا روية حتى أدّى ذلك إلى سبّ الأئمة المجتهدين وعلماء التابعين وجزْءِ الجهّال والعوامّ على سلفها الصالح، وعلى أتقيائها وعلمائها وصالحيها، وحتّى صار الإمام مالك (تـ 179هـ=711م) سبّة، عند من أخذ بقول الشاطبي(تـ790هـ=1388م) والطرطوشي(تـ 520هـ=1126م) وتبع منهجهما بلا تدبّر. قال الشيخ الأحسن كالمعاتب للإمام الشاطبي في عدم إدراكه لعواقب ما قاله وماكتبه "وما أحدثه وما أورثه لمن بعده من لهب نار الفتن حتّى سَبَّ كثيرٌ من الأغمار بسببه مالكًا وكفّره ولعن الشيخ خليلا [1] والصحابة والتّابعين بإحسان إلى يوم الدّين"[2]، "فمثل الاعتصام كمثل الثآليل التي تنبت من ذواتها عروق الضرر في جميع البدن فالأمّة كرجل واحد فخفت على سريان ضرر الكتاب في عقائد المسلمين الضعفاء"[3].

313- مسألة المعصية وأنواعها

يقول الشاطبي(تـ790هـ=1388م) في كتابه الاعتصام مفرّقا بين درجات الابتداع وصنوف المعاصي "فلا بدعة أعظم وزرا من بدعة تخرج من الإسلام كما أنّه لا ذنب أعظم من ذنب يخرج من الإسلام"[4]، وهو بذلك يقسّم المعصية إلى قسمين: قسم لم يوصف بوصف الضلالة ولا يُكفَّر صاحبه ولا يخرج من الإسلام، وقسم يُخرِج به الشاطبي(تـ790هـ=1388م) مرتكبها من حظيرة الإسلام وهي المعاصي التي تعتبر بدعة أو تشبه البدعة وتوصف بذلك حسب رأيه بالضلالة "... والمعاصي لم توصف بوصف الضلالة في الغالب إلا أن تكون بدعة أو تشبه البدعة"[5] وهو بهذا يدرج المعاصي ضمن الكفريات ويخرج بهذا عن عقيدة وإجماع أهل السنة والجماعة من

---

[1]- الشيخ خليل (تـ 776هـ= 1277م) بن إسحاق بن موسى ضياء الدّين الجندي لأنّه كان يلبس لباس الجند فقيه مالكي أحد شيوخ الإسلام مصريّ تولّى الإفتاء على مذهب الإمام مالك صحاب مختصر خليل المشهور في فقها المذهب المالكي. الزركلي- الأعلام: 315/2.

[2]- البعقيلي- الإشفاق: صص 76-77.

[3]- البعقيلي- الإشفاق: صص 114-115.

[4]- الشاطبي- الاعتصام:1/ 290.

[5]- الشاطبي- الاعتصام:1/ 230.

كونه لا يكفّر أحد من أهلِ القبلة بذنبٍ فقد قال ﷺ: "من صلى صلاتَنا، واستقبل قبلتَنا، وأكل ذبيحتَنا، فذلك المسلمُ، الذي له ذمةُ اللهِ وذمةُ رسولِه، فلا تُخْفِروا اللهَ في ذمتِه"[1]. وقال الإمام تاج الدين السبكي(ت771هـ=1370م) : "وأمّا إطلاقنا عدم تكفير أهل القبلة، فهو المنقول عن الأئمّة الثلاثة: الشّافعي (204هـ=819م)، وأبي حنيفة(ت=150هـ=767م)، وأبي الحسن الأشعري(ت324هـ=936م). فأمّا أبو حنيفة(ت=150هـ=767م) والأشعري(ت324هـ=936م) فالنقل عنهما صحيح لأنّ أبا حنيفة قال: أنا لا أكفّر أحدا من أهل القبلة. وهذا صريح، والأشعري(ت324هـ=936م) قال في كتاب المقالات: إنّ المسلمين اختلفوا بعد نبيّهم صلّى الله عليه وسلّم في أشياء ضلّل بعضهم بعضا، وتبرّأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين إلاّ أنّ الإسلام يعمّ جميعهم[2]... وأمّا الشافعي (204هـ=819م) فأخذ ذلك من قوله:لا أردّ شهادة أهل البدع والأهواء[3] إلا الخطابيّة، فإنّهم يعتقدون شهادة الزور"[4]. وكان ابن تيميّة(728هـ=1328م) أيضا على هذا القول من

---

[1]– البخاري– الصحيح: كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، حديث رقم 391، ص98.

[2]– كان الإمام الأشعري في مرض موته يُشهد النّاس عليه أنّه لا يكفّر أحدا من أهل القبلة ويقول لمن حضره "اشهد عليّ أنّي لا أكفّر أحدا من أهل القبلة" لأنّ الكلّ يشيرون إلى معبود واحد وإنّما هذا كلّه اختلاف العبارات" : الذهبي – سير أعلام النبلاء: 88/15.

[3]– انظر كلام الشافعي في ما تجوز به شهادة أهل الأهواء: الشافعي– الأم، دار المعرفة، بيروت لبنان 1393هـ، 205/6–206.

– وكذلك كلام العز : ابن عبد السلام (العز)– قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 31/2.

[4]– السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن على)– منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه: تحقيق سعيد بن على بن محمد الحميري، دار البشائر الإسلاميّة، ط1، بيروت لبنان،1420هـ=1999م، صص 246–249

– قال العز بن عبد السلام– لا تردّ شهادة أهل الأهواء، لأنّ الثقة حاصلة بشهادتهم حصولها بشهادة أهل السنّة، ومدار قبول الشهادة والرواية على الثقة بالصدق وذلك متحقق في أهل الأهواء تحققه في أهل السنة، والأصح أنّهم لا يكفرون ببدعهم، وكذلك تقبل شهادة الحنفي إذا حددناه في شرب النبيذ؛ لأنّ الثقة بقولهم لم تنخرم بشربه لاعتقاده إباحته، وإنّما ردت شهادة الخطابية؛ لأنّهم يشهدون بناء على إخبار بعضهم بعضا فلا تحصل الثقة بشهادتهم لاحتمال بنائها على ما ذكرناه. ابن عبد السلام (العز)– قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 31/2.

عدم جواز تكفير أهل القبلة [1] وبصرف النظر عن التفصيلات الدقيقة التي أوردها الشاطبي(ت790هـ=1388م) عن علاقة المعصية بالكفر إلا أنّ مجرد حديث إمام من كبار علماء المالكية عن ارتباط المعصية بالكفر بشكل من الأشكال[2] يضعنا أمام دافع من أخطر دوافع التجزئة والتفرقة بين المسلمين، ليجد الجهّال من أهل السنّة في كلام الشاطبي ذريعة للتكفير وسفك الدم فمن رأى غير رأيهم يعد خاطئا مبتدعا ضالا مباح الدم والعرض[3] "فاقتصروا على ما علموه وأعرضوا عن تعلم ما جهلوه فظنّوا أنّهم أحاطوا بظواهر وبواطن الشريعة والحقيقة والطريقة فاختاروا... تبديع من أدرك ما لم يحوموا حومه"[4].

من هنا تأتي وجاهة حديث الشيخ البعقيلي عن المنحى التبشيري في الإسلام[5] وكراهة التطرف والغلظة في الدين فأراد أن يقدّم قراءة جديدة لمصطلح المعصية من أجل إعادة تأهيل العصاة للدخول في المجتمع المسلم المتمثل لمعني الشريعة الإسلامية ولروح الإسلام السمحة فقسّم المعصية إلى قسمين كبيرين: مجازية وحقيقية

المعصية المجازية: المعصية في اللغة من عصت الدابة حَرَنَت وامتنعت عن أن تقاد، وتمشي إلى وراء، والمعصية المجازية عند الشيخ البعقيلي هي تلك التي تلبّس بها صاحبها وهو مدرك لسوء ما يقع. قال الشيخ البعقيلي في كتابه الشرب الصافي حاشية على جواهر المعاني "...فإنّ العبد حين اِلتبس بالمخالفة على أربعة أوجه:

---

[1]– قال الإمام الذهبي كان شيخنا ابن تيميّة في أواخر أيّامه يقول أنا لا أكفّر أحدا من الأمّة: الذهبي – سير أعلام النبلاء: 88/15. ولعلّ هذا الموقف كان تراجعا عن بعض مواقفه الحادّة التي أخذت في مراحل متقدّمة من حياته والّتي جنح في كثير منها إلى التّكفير والتّبديع.

[2]– الشاطبي– الاعتصام: 339/2–341.

[3]– عايش الباحث شريحة هامة من الشباب المتشددين ينسبون أنفسهم إلى السلف الصالح يستندون إلى كلام الشاطبي في الاعتصام ليحكموا من خلاله بكفر طوائف كثيرة من المجتمع لمجرّد وقوعهم في المعاصي، وكثير منهم يرى أنّ البلاد التونسية أصبحت أرض جهاد لانتشار المعاصي فيها بشكل كبير وعلني.

[4]– البعقيلي – الإشفاق: ص14.

[5]– لقوله ﷺ: "بشّروا ولا تُنفّروا. ويَسّروا ولا تُعسّروا" : مسلم– الصحيح، كتاب الجهاد والسّيَر، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، حديث رقم 1732، ص717.

فوجه علمه بحقيقة المعصية طاعة، وهو مرتبة العلم، وخوفه من ربّه لها، طاعة، وبكاءُ القلب طاعة، والتلبس بها ذنب... ومعصية مغفورة بالعلم والخوف والندم، فلله الحمد والمنّة"[1]. ومردّ المجازيّة هذا النوع من المعاصي وهو أنّ المؤمن العاصي "لم يقصد مناقضة الشرع وإنّما غلبه عليه هواه وهي مرض يداوى فيترتب عليه الاجتباء والاصطفاء، فالحسنة نور والسيئة ظلام لا يذهب بنور الحسنات ويذهب النور بظلمة السيئات فالمؤمن مصطفى أبدًا لا يموت حتى يغفر له ربه فضلا"[2]. وعلى هذا الاعتبار فإنّ المعصية المجازيّة ذنب محاطة بثلاث طاعات:

* الأولى: علمه بالمخالفة للأمر الإلهي وهي طاعة لمقام العلم.
* الثانية: عدم استحسانها وخوفه من ربه لأجلها فالمؤمن من حيث هو يرى المعصية مغضبة لله تعلى وهو مقام الخوف، وهو طاعة.
* الثالثة: الندم على ما صدر منه وهو ما أسماه البعقيلي بكاء القلب وهو أيضا طاعة.

فمخالفة واحدة هي ذنب وظلام يغفر بثلاث حسنات مصاحبات له تمحو ظلمة تلك المخالفة، ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [3] لا العكس.

وقال أيضا في السياق نفسه "وأما المعصية فلا تُسمّاها إلا بالنية فلا ينوي مؤمن مخالفة ربّه أبدًا وإنّما يغلبه هواه لا غير فباعتبار الشريعة معصية وفي الحقيقة صورتها، فتفطن فإنه نفيس"[4]. وقال أيضا "ومنه تعلم أن أهل المعاصي من المؤمنين المصدّقين برسالة نبيّنا ﷺ لم يكن فيهم لله الحمد من يستحسن المعصية مستكبراً بها على الربوبية وإن كان مجاهراً به عند أقرانه فإنّه خائف من مقام ربّه بدليل أنّه يستقذر

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي:178/1.
[2]– البعقيلي– الإشفاق: صص 75–76.
[3] – هود– آية 114.
[4]– البعقيلي– الشرب الصافي:303/1.

نفسه ويستحي من العلماء والمساجد فهذا كلّه لا يدور له الفلك بسهم الغضب وإن كان مسيئاً جداً حيث خالف أوامر سيّده لكنّه غطاه الفضل الالهي"[1].

المعصية الحقيقية: وأمّا المعصية الحقيقية وهي المتقنة بشروطها والتي من أهمّها أن تكون على وجه الاستكبار على الربوبية وعلى درجة الرسالة وهي المسمّاة بالكفر، فالحقيقية التي هي الكفر لا تُكفَّر بالحسنات ولا بشفاعة الغير فيه كإنكار المعلوم من الدين بالضرورة، كتارك الصلاة أو الصيام على وجه الإنكار والاستكبار والتعالي لا تهاونا وكسلا وهي المفتقرة إلى التوبة منه، "وعليه فمن عصى الله معصية متقنة بشروطها بهمة نافذة جاهدة في المعصية على وجه الجحود والاستكبار عن الربوبية يَدُرْ له الفلك بسهمه وهو غلّة عمله التي هي سخط ربّه قطعاً ولا يغفر ذنبه أبدا لأنّه جلّ وعلا حكم بأنّ من عمل عملا متقناً يدُر له الفلك بسهمه وقد أتقن العمل بالجحود والاستكبار والتصحيح على عدم العود[2] فشروط المعصية المخرجة من الملّة على ما تقدّم هي:

- العلم بأنها معصية.
- الإصرار عليها.
- القصد بها الاستكبار على الله وجحود الربوبيّة.

ولا تتوفر هذه الشروط إلا في الكفر ولا يقول مؤمن بالله ورسوله أنّه التزم هذه الشروط عند مباشرته المعصية "ومنه تعلّم أهل المعاصي من المؤمنين المصدّقين برسالة نبيّنا صلى الله عليه وسلم لم يكن فيهم لله الحمد من يستحسن المعصية مستكبرا بها على ربّه"[3]. ومن هنا يتّضح الفرق الشاسع بين المعصية والكفر ولهذا نجد الشيخ البعقيلي يحذّر من الخلط بين المقامين. "فالمعصية على أقسام مغلظة هي الكفر مبني على الجحود، ومتوسطة هي المعاصي مبنية على اتباع الهوى لا

---

[1]- البعقيلي(الأحسن)- سَوْق الاسرار إلى حضرة الشاهد الستار: ط2، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 1430هـ=2009م، ص 32.

2- البعقيلي- سوق الأسرار: صص 30-31.

[3]- البعقيلي - سوق الأسرار: ص32.

الاستكبار على الربوبية، وخفيفة هي الحظوظ مبنية على طلب الثواب الذي هو من شأن المستأجرين لا العبيد"[1].

ولئن بدّع الشاطبي(ت790هـ=1388م) وكفّر طائفة كبيرة من صلحاء الأمّة وعلمائها من أجل الدفاع عن الشريعة بالوجه الذي يراه، فإنّ ظاهر كلام الشيخ البعقيلي في مواقع كثيرة من كتابه الإشفاق يدلّ على أنّه يرى أنّ الشاطبي لم يقل ما قاله إلاّ من باب الغيرة على الدّين والدفاع عن الشرع وتحصين حدود الشريعة من المبتدعة حسب فهمه ورأيه، وهذا ما يشفع له عند الشيخ البعقيلي الذي يعترف للرجل بمكانته العلميّة على الرغم مما يؤاخذه عليه فيقول في حق مؤلف الاعتصام : "فمؤلفه له ترجمة ظاهرة كالشمس على عَلَم وهو بحر العلم ... فَوُفُور العقل مؤدّي إلى حمل العلم على غير موضعه فلذلك اشترطوا في القاضي ألاّ يكون ذا دهاء وأيضا كثرة فنون العلم من غير ملاقاة العارفين المنقدين عليه أعماله يؤدي إلى ما صار إليه هذا الرجل الفاضل من تسمية كتابه الاعتصام بالكتاب والسنة مناضلا عنهما في زعمه بما أبطل به جوهر الكتاب والسنة الذي هو عمومات خطاب الله المبين"[2].

إذن فحاصل القول إنّ الشيخ الأحسن البعقيلي في كتابه الإشفاق يرى أنّ العمل بعمومات الكتاب والسنّة واجب شرعا على رأي السلف الصالح وعلى رأي جمهور العلماء، ولا اعتبار لما قاله الشاطبي(ت790هـ=1388م) وصاحبه، وأنّ البدعة أنواع، لا توسم بالضلالة منها إلا الشرعية التي تناقض الشرع. فالشيخ الأحسن البعقيلي بردّه على الشاطبي إنّما أراد تعديل ما اختلّ وتصحيح ما وقع من خطإ عند الإمام الشاطبي وهو مَنْ هو في مكانته العلميّة ومدى تبحّره في العلوم الشرعية، خشية على الأمّة من التسليم بقوله مما يؤدّي بالضرورة إلى اعتبار كثير من أفعال الأمّة يتنزل ضمن البدعة المكفّرة وهو قول خطير جدّا على الأمّة الإسلامية بأجمعها. ولئن عارض الشيخ الأحسن البعقيلي ما ورد في كتاب الاعتصام فإنّ الردّ على العالم المتبحر لا يمكن اعتباره بحال من الأحوال استنقاصا من قدره أو قدحا في مكانته العلمية، وإنّما الدافع في كلّ ذلك عند الشيخ البعقيلي رفع التهمة عن الأمّة، وتثبيت المؤمنين على العقيدة

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص 56 .

[2]– البعقيلي– الإشفاق: ص50.

الصحيحة واليقين الثابت، بعد ما داخلها بسبب قول الشاطبي(ت790هـ=1388م)، ومن نحا منحاه، من الشكّ في صحة عبادتها، وسلامة عقيدتها، بل وأمنها بعدما صارت هذه المفاهيم المغلوطة ذريعة لسفك الدماء. فمقصود الشيخ البعقيلي خيرية الأمّة، بأن تعبد الله على يقين من أمرها، وليس على شكّ يداخلها في كل حين خشية أن يكون عملها بدعة أو شبيها بالبدعة وتجنيب الأمّة ويلات الصراع من أجل اختلافات في وجهات النظر.

.

الباب الثالث

العقـــــــل
في المدونة البعقيلية

الفصل الأول : معنى العقل وأهميته في الفكر الإسلامي.

لفصل الثاني : العقل في التصوّر البعقيلي = العقل الشامل

الفصل الثالث : الحقيقة والمجاز في المنظومة البعقيلية.

تمهيد حول ارتباط مبحث العقل بالفكر العقدي

تعرضنا في الفصول المتقدّمة إلى جملة من المباحث العقدية التي تناولها الشيخ بالدراسة، ورأينا أنّه كان يقدّم أطروحات مختلفة لعدد من القضايا المتعلقة بعلم العقيدة كما رأينا أنّ له منهجا في درس هذه الموضوعات يختلف عن المناهج السائدة إلى الحدّ الذي جعلنا نعتبره يقدّم طرحا جديدا على مستوى المضمون والمنهج. ودفعنا هذا الأمر بدوره إلى الخوض أكثر في فكر هذا الرجل أملا في الوقوف على ملامح البنية الذهنية ومناهج التفكير عنده، ولا يخفى على القارئ أنّ أصول الدين علم يقوم على التفكير العقلي بمعناه الواسع. والبحث في بنية العقل ومناهج التفكير عند أصحاب المقولات الأصولية يجعلنا ندرك بوضوح أكثر معاني هذه المقولات ومرجعياتها ومقاصدها ومن ثمّة يمكننا التفاعل معها بأكثر شفافية وموضوعية. وعلى هذا الأساس يكون بحثنا في مناهج التفكير عند الشيخ البعقيلي وتصوّره العقل جزءا لا يتجزّأ من مواقفه العقدية لأنّ تلك المواقف المقصودة نتجت عن أسلوب محدّد في التفكير وهذا التفكير نتج عن تصوّر خاص للعقل وطريقة تفاعله وتشكله أضف إلى ذلك ما لمسناه من توجه وحدوي في التفكير العقدي عند الشيخ البعقيلي كان يهدف به إلى تجاوز الطبيعة التجزيئية في علم الكلام التقليدي.

وقد كان موضوع العقل والعقليات أحد هذه المواضيع التجزيئية إذ انقسم الفكر الإسلامي من حيث الولاء للعقل إلى مناصرين ومناهضين فكان المعتزلة كما أسلفنا من الذين انتصروا للعقل إلى حدّ الغلو وقدّموه على النقل في مقابل أهل النقل الّذين جعلوا بينهم وبين العقليات مسافة تزيد وتنقص فمنهم من أبطل إعمال العقل في النقل أصلا فلا يؤخذ النقل إلا على ظاهره، ومنهم من كان معتدلا في ذلك دون إفراط أو تفريط. وعُدّت هذه المسألة من عوامل التفرقة بين المسلمين فكان دعاة العقل يصفون الآخرين بأنّهم عطّلوا خطاب الله بتعطيل العقل مناط التكليف، وكان الأثريون يرون أنّ أهل العقليات أصحاب بدع لأنّهم استغنوا بعقولهم عن الشرع. ويتجلّى هذا التنازع في أَحدِّ درجاته خلال محنة القرآن بين المعتزلة وأهل الحديث واستمر هذا التنازع بين العقل والنقل يغذّي الفُرقة بين المسلمين إلى حدود اللحظة. فنجد المسلمين في العقد

الرابع من القرن الخامس عشر الهجري يقسّمون أنفسهم وفق الولاء للعقل بين علمانيين وتقليديين. فالعلمانيون يروْن أنفسهم أنصار العقل وورثة المعتزلة ويروْن أنّ التقليديين تجمّدوا في القرون الوسطى ويعبّر هذا النص لحسن حنفي بوضوح عن هذا التحزّب العقلي حيث يقول "كيف إذا تعارض العقل والنقل، فمن الحكم؟ لا يكون إلا العقل، وكيف إذا تعارض العقل والنقل؟ يكون إثبات العقل وتأويل النقل، فالعقل أساس النقل، إن النص لا يثبت شيئا بل هو في حاجة إلى إثبات في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمام نفسه"[1]. في مقابل هذا التعصّب للعقل نجد عشرات الفتاوي تنصّ على تكفير هذا أو ذاك من العلمانيين أو وصفهم بالمروق عن الدّين أو الإلحاد وغير هذا كثير، ومن هذا الجانب كانت دراستنا لمسألة العقل عند الشيخ الأحسن البعقيلي تندرج ضمن البحث عن تصوّر شمولي للعقل يضم كل هذه الاختلافات باعتبار أنّ ما لمسناه عنده من تفكير عقدي وحدوي متولّد عن تصوّر مختلف للعقل نسعى إلى إبرازه وإبراز جوانب التميّز فيه.

[1]– حنفي– من العقيدة إلى الثورة: 1/372–373.

الفصل الأول :

معنى العقل وأهميته في الفكر الإسلامي 5\5

5\1- مسمّيات العقل في القرآن

5\2- رؤية المحاسبي للعقل:

5\3- نظرة الغزالي للعقل:

5\4- التصور الاعتزالي للعقل:

5\5- التصور الخلدوني للعقل.:

5\1- مسمّيات العقل في القرآن:

إنّ قيام الخطاب الشرعي على أساس اللغة العربية يجعلنا نبحث في الدلالة اللغوية لموضوعات الشريعة وهو الحال في قضية العقل، فنورد في البداية معنى العقل في اللغة. وإذا انطلقنا من المضمون المعجمي لمفردة العقل نجد علماء اللّغة يرجعونها إلى الفعل الثلاثي المجرد عَقَلَ يَعْقِلُ واسم المفعول منه معقول والصفة منه عاقل والرجل العاقل هو الجامع لأمره ورأيه وهو مأخوذ من قولنا عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل وصف الرجل بأنّه عاقل لأنّه يحبس نفسه ويردها عن هواها والعقل هو التّثبّت في الأمور. وسمّي العقل عقلا لأنّه يعْقلُ صاحبَه عن التّورّط في المهالك بمعنى يحبسه عن الوقوع فيها[1].

والمتأمل في هذه المعاني اللغوية يجد أنّ المعنى الوظيفي للعقل هو ضبط منهج التفكير وصيانته من الزيغ والزلل فالعقل إذا هو آلة لإدراك المصالح وحفظ الإنسان من الأخطاء، وقد سعت الشريعة لتكريس هذا الحدّ الوظيفي للعقل بأشكال عدّة. والمتأمّل في القرآن يجد فيه تعبيرات متنوعة تتمحور جميعها حول ملكة العقل، فإذا كنا لا نجد في القرآن مصطلح العقل بهذه الصيغة إلا أنّنا نجد استعمالا لفعل "عَقَلَ" في صيغ متعددة في تسعة وأربعين موضعا. فقد ورد فعل عقل بصيغة المخاطب الجمع "تَعْقِلُونَ" في أربع وعشرين موضعا على نحو قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [2]، وورد أيضا بصيغة الغائب الجمع في المضارع "يَعْقِلُونَ" في اثنين وعشرين موضعا كقوله تعالى ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُميٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُون﴾ [3]، ووردت بصيغة "يَعْقِلُهَا" مرة واحدة في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [4] وورد صيغة "نَعْقِلُ" مرة واحدة في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [5]

---

[1]- ابن منظور- لسان العرب، 11/458-460.

[2]- يوسف- آية 2.

[3]- البقرة- آية 271

[4]- العنكبوت- آية 43.

[5]- الملك - آية 11.

ووردت بصيغة "عَقَلُوا" مرة واحدة في قوله تعالى ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [1] فهذه تسع وأربعون مرة استعمل فيها القرآن فعل عقل. ولكن هل يتوقف الأمر عند هذا المصطلح؟ ليس الأمر كذلك فقد عبّر القرآن عن هذه الملكة التي تحمي الإنسان من الزيغ وتهديه إلى سواء السبيل بصيغ أخرى. فقد وردت كلمة "الألباب" في دلالة واضحة الارتباط بملكة العقل ست عشر مرة في القرآن على نحو قوله تعالى﴿وَلَكُمْ فِي القَصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾ [2]، وقوله تعالى ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [3]، ووردت كلمة النّهى في الدلالة على العقل مرتين كقوله تعالى ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ [4] وقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ [5]، ووقع التعبير عن العقل أيضا بلفظ الحجر مرة واحدة في قوله تعالى ﴿هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [6]، ووقع أيضا التعبير عن العقل بلفظ القلب وقد تكرر هذا اللفظ في القرآن مائة وأربع عشرة مرة كقوله تعالى ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[7]، وورد التعبير بلفظ الفؤاد بصيغة الإفراد في خمسة مواضع على نحو قوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾[8]، وجاء بصيغ الجمع أفئدة في عشر مواضع كقوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[9] فمجموعها خمسة عشر مرة واستعمل القرآن أيضا مصطلح الفكر للدلالة على العقل باشتقاقات فعلية من فعل فَكَّرَ ثمانية عشر مرة وواحدة بصيغة فَكَّرَ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾[10] ومرة بصيغة الجمع تتفكّروا في قوله

---

[1]– البقرة – آية 75.

[2]– البقرة – آية 179.

[3]– البقرة – آية 269.

[4]– طه – آية 54.

[5]– طه – آية 128.

[6]– الفجر– آية 5.

[7]– الأعراف – آية 179.

[8]– هود– آية 120.

[9]– النحل– آية 78.

[10]– المدثر– آية 18.

تعالى﴿أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ [1] وبصيغة "تتفكّرون" ثلاث مرات، وبصيغة "يتفكّروا" مرتين، وبصيغة "يتفكرون" إحدى عشرة مرة، واستعمل القرآن فعل "فَقِهَ" للتعبير عن التعقل في عشرين موضعا بصيغ متنوعة فورد استعمال صغة الجمع بصيغ صرفيّة متعددّة "تفقهون" وبصيغة "يفقهون" وصيغة "نفقه" وبصيغة "يفقهوا".

فهذه أهم الصيغ القرآنية للتعبير عن ملكة العقل بالإضافة إلى الاستعمال الواسع لأسماء الحواس في الدلالة على ملكة العقل كقوله تعالى﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[2]، في إشارة واضحة إلى الارتباط الوثيق بين والحواس والعقل، فالّذي لا توصله حوّاسّه إلى إدراك الحقيقة ،الّتي هي الإيمان بالله، يعدّ فاقدا لجوهر تلك الحاسّة[3].

وعلى ما تقدّم فإنّنا نجد أنّ القرآن استعمل صيغا كثيرة ومفردات مختلفة للتعبير عن موضوع واحد وهو ملكة العقل. وإذا انطلقنا من مسلمة مفادها أنّ النص القرآني يتميّز بالدقة والقصد، بمعنى أنّ ليس في القرآن لفظ اقتضاه السياق ولا يرتبط معناه بالمعنى المراد من الآية، كذلك أنّ كل معاني الألفاظ مرادة في ذاتها ما لم ترد قرينة تمنع ذلك، وهذه المسلّمة تدفعنا بدورها إلى طرح سؤال حول الحكمة والمقصد من التعبير عن ملكة العقل بصيغ مختلفة خاصة أنّنا نجد في علم اللغة ما يحفّز هذا التساؤل حيث إن شريحة هامة من علماء اللغة ينكرون الترادف التام ويرَون وجود فروق دقيقة بين الكلمات التي يظنّ فيها اتحاد المعنى[4]. فما يساق على أنّه ترادف يحمل في باطنه اختلافا، فاللفظان المترادفان تحمل كل واحدة منهما معنى ليس في الأخرى[5]، وعلى هذا الاعتبار يكون استعمال القرآن لطائفة من الألفاظ المختلفة للتعبير عن موضوع واحد يحمل في باطنه إشارات لمواضع الاختلاف في ذلك الموضوع، فتحدث القرآن عن ملكة العقل بالأفعال كالتعقّل والتفكّر والتفقّه والنظر وعبّر عنها

---

[1]– سبأ– آية 46.

[2]– الغاشية– آية17.

[3]– عبد الرّحمان(طه) – سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء المغرب/بيروت لبنان، 2012م. ص67.

[4]– الصالح (صبحي)– فقه اللغة: دار العلم للملايين، ط16، بيروت لبنان 2004م، ص296.

[5]– ابن فارس (أحمد)– الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية القاهرة 1328هـ ص297.

بالأسماء أيضا كالقلب واللب والحجر والنهيّة والسمع والبصر وتعدّد التسميات يعني أنّ هناك جوانب متعدّدة في الموضوع قيد الدرس.

وسنسعى فيما يأتي للوقوف عند أقوال العلماء المفكّرين حول هذه الظاهرة ومدى اتصال دراستهم للعقل بالنص القرآني، ويعلم القارئ أنّنا بصدد دراسة شخصية سنّية ولذلك فإنّ الباحث يجد نفسه مدفوعا إلى التركيز أكثر على أهم مقولات أهل السنة في مسألة العقل وإذا انطلقنا من المتقدّمين فإنّنا نجد الحارث المحاسبي(تـ 243هـ=857م) يعدّ أبرز من درس موضوع العقل في الفكر السنّي.

4\2- رؤية المحاسبي للعقل:

اهتم المحاسبي(تـ 243هـ=857م) بدراسة العقل في الفكر الإسلامي وقد صنّف كتابين في هذا الموضوع: الكتاب الأول "مائية العقل وحقيقة معناه"، والكتاب الثاني "فهم القرآن وحقيقة معناه". وتكمن أهمية هذين الكتابين في كون صاحبهما عَلَما من أعلام الفكر السنّي في زمنه واشتغاله بمبحث العقل بشكل مستقل يعدّ سبْقا في حقّه وذلك إذا ما أرجعناه إلى الإطار الثقافي والتاريخي الذي عايشه المحاسبي(تـ 243هـ=857م) حيث كان الغالب على أهل السنّة التوقّف عند المنقول واستهجان الخوض في المعقولات. وممّا يؤكد هذا أنّ المحاسبي(تـ 243هـ=857م) كان يُعدّ ظاهرة في الأوساط السنّية وهو ما تنقله كتب التراجم حول موقف العامة والخاصة من الحارث المحاسبي(تـ 243هـ=857م) حيث لم يحضر جنازته سوى أربعة أشخاص فقط ويروى أنّه دفن ليلا وليس ذلك إلا لكثرة اشتغاله بالعقل والمباحث العقلية[1]. ويقدّم لنا المحاسبي(تـ 243هـ=857م) تعريف العقل في ثلاث عبارات مختلفة

أولها: العقل غريزة.

ثانيها: العقل هو الفهم.

ثالثها: العقل هو البصيرة.

[1] أنكر عليه الإمام أحمد بن حنبل فكان الحنابلة يهجونه وينفرون منه. فلمّا مات لم يحضر ولم يصلّ جنازته إلّا أربعة أشخاص. ابن خلّكان- وفايات الأعيان: 2/57-58.

وقد شرح المحاسبي(تـ 243هـ=857م) هذه المعاني للعقل في كتابه، فالمعنى الأول للعقل "هو غريزة وضعها الله تعالى في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم وإنّما عرفهم الله إياها بالعقل منه"[1]. والعقل بهذا المعنى وسيلة الناس في معرفة خالقهم وشهدوا على أنّه خالق وعرفوا به ما يضرهم وما ينفعهم. ويرى المحاسبي(تـ 243هـ=857م) أنّ الناس يدركون تحقق هذا المعنى في الإنسان عن طريق أفعال الجوارح لأنّهم يستدلون على أنّ هذا الإنسان عاقل إذا رأوا من أفعاله ما يدلّ على ذلك كالتمييز بين ما يضرّه وما ينفعه، وإذا شاهدوا منه ما يخالف ذلك كأن لم يستطع أن يميّز بين الخير والشر أو بين ما يضرّه وما ينفعه سمّوه أحمقا وإذا لم يعقل ويدرك ما يفعله سموه مجنونا[2] وهذه الغريزة تنمو وتتطوّر بالتعلّم والتدريب، وقد استدل المحاسبي(تـ 243هـ=857م) على نماء هذه الغريزة بقصة آدم عليه السلام مع الملائكة حين أمر الله آدم أن يعلّم الملائكة أسماء الأشياء، فآدم لم يكن يدرك مسمّيات الأشياء "وعلم آدم الأسماء كلّها فهذه الغريزة موجودة فيه ولكن الله علم آدم علما تتطور به هذه الغريزة وعلى هذا فإنّ من دلائل وجود هذه الغريزة قدرة على تسمية الأشياء بأسمائها والتمييز بين هذه المسميات"[3].

ونجد أيضا أنّ الإمام أحمد بن حنبل(تـ241هـ=855م) وهو معاصر للمحاسبي يقول إنّ العقل غريزة[4]، وقد استعرض المحاسبي(تـ 243هـ=857م) في ثنايا تقرير التصوّر الغريزي للعقل جملة من الأقوال في العقل فأورد قول طائفة من المتكلمين قالوا

---

[1]- المحاسبي (الحارث بن أسد)- العقل وفهم القرآن: تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، ط2، بيروت 1978م. صص201 -202.

وهذا الكتاب جمع فيه المحقق الكتابيْن المذكوريْن تحت هذا العنوان، وعليه فإنّنا نحيل على هذا العنوان دون فصل بين الكتابين وقد كان كتاب مائية العقل ورد من الصفحة 193 إلى الصفحة 238 وكتاب فهم القرآن من الصفحة 263إلى الصفحة 502.

[2]- المحاسبي- العقل وفهم القرآن: صص202-203.

[3]- المحاسبي- العقل وفهم القرآن: صص 205-206.

[4]- ابن الجوزي (جمال الدين ابي الفرج عبد الرحمان بن على)- أخبارالأذكياء، اعتنى به بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، ط1، يروت لبنان1424هـ=2003م، ص35.

بأنّ العقل هو صفوة الروح أي خالص الروح[1] ولأجل هذا سمّي العقل لبا على قولهم، ثم يؤكد رفضه لهذا الرأي بقوله "ولا نقول ذلك إذ لم نجد فيه كتابا مسطورا ولا حديثا مأثورا"[2] ثم يقول "وقال قوم هو نور وغريزة نبصر به ونعتبر به نور في القلب كالنور في العين وهو البصر، فالعقل نور في القلب والبصر نور في العين"[3] ويقول أيضا "زعموا أنّ العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده ويزيد ويتّسع بالعلم المكتسب"[4] ورغم وجاهة هذه الطروح والآراء فإنّ المحاسبي(تـ 243هـ=857م) يردّها جميعا ويؤكد على نظريته الأولى ويختم عرض هذه الآراء بقوله "والذي هو عندنا أنه غريزة والمعرفة عنه تكون"[5].

أمّا المعنى الثاني للعقل فهو الفهم لإصابة المعنى[6] ويرى المحاسبي(تـ 243هـ=857م) أنّ هذا المعنى إنّما يتفرّع عن المعنى الأول للعقل لأنّ الفهم هو وظيفة تلك الغريزة وسمّي العقل بالفهم تجويزا لغويا "فالفهم والبيان يسمّى عقلا لأنّه عن العقل كان"[7] ولكن هذا المعنى لا يخرجه عن كونه غريزة لأنّ فهم المعنى والبيان "خصلة يشترك فيها أهل غريزة العقل التي خلقها الله فيهم من أهل الهدى وأهل الضلال"[8].

والمعنى الثالث للعقل كما ساقه المحاسبي(تـ 243هـ=857م) هو "البصيرة والمعرفة"[9]. والعقل بهذا المعنى عند المحاسبي(تـ 243هـ=857م) هو توجّه هذه الغريزة إلى الله فتكون معرفة وبصيرة ووسيلة العقل عن الله تعالى فيدرك الإنسان بهذه المعرفة والبصيرة عظيم قدر الله تعالى وقدرته وإحسانه وعظيم قدر ثوابه وعقابه لينال به النجاة

---

[1]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص 204.

[2]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص 204.

[3]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص 204.

[4]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص204.

[5]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص205.

[6]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص208

[7]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص209.

[8]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص208.

[9]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص210.

من العقاب والظفر بالثواب[1]، ومن أعرض عن الله تعالى ولم يلتفت إلى وعده ووعيده ومعه غريزة العقل التي فرّق الله تعالى بها بين العقلاء والمجانين فهو غير عاقل عن الله عز وجل وهو عاقل للبيان الذي لزمه من أجله الحجة[2]، وهنا نجد المحاسبي(تـ 243هـ=857م) يعتبر أنّ من لم يعقل عن الله فليس له بصيرة أو معرفة فكأنّه يرى أنّ المعنى الثالث هو خاص بشريحة من الناس دون غيرهم.

فهذه هي المعاني الثلاث للعقل كما يراها المحاسبي(تـ 243هـ=857م) وهي جميعا متفرّعة في رأيه عن المعنى الأول وهو كونه غريزة، وإذا رجعنا إلى اختلاف التسميات التي أطلقها القرآن على العقل نجد الحارث المحاسبي(تـ 243هـ=857م) يحجم عن الخوض في البحث عن الحكمة من تعديد القرآن لمسميات هذه الملكة بل نجده يعتمد هذه التسميات المختلفة على اعتبار أنّها مترادفة ترادفا تاما فنجده يقول عن الّذين لا يعقلون عن الله خطابه "وقد وصف الله عز وجل هذا في كتابه عن رجال وسمّى لهم عقلا فقال تعالى: لهم قلوب لا يعقلون بها، يعني عنه"[3]. كما يأخذ المحاسبي(تـ 243هـ=857م) تعبير القرآن عن ملكة العقل بالسمع والبصر والأفئدة على أنّها مترادفة ترادفا تاما في الدلالة على العقل فيورد قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً﴾[4]، فيعلق عليه بقوله "يعني عقولا" فلا يرى فرقا في التعبير عن العقل بالسمع والبصر أو بالأفئدة أو بالقلب وبذلك يريد أن يؤكد ما يراه من كون العقل غريزة في الإنسان.

وقد حاول المحاسبي(تـ 243هـ=857م) أن يقدّم لنا تفسيره لمنهج عمل هذه الغريزة من خلال ما ذيّل به كتابه "ماهية العقل" تحت عنوان "مسألة في العقل"[5] وخلاصة هذا المنهج تكمن في حجة العقل كما يراها المحاسبي(تـ 243هـ=857م). وحجة العقل حجتان لا غير"عيان ظاهر أو خبر قاهر والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل والعقل

---

[1]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص210.

[2]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص211.

[3]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص212.

[4]– الأحقاف – آية 26.

[5]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص232.

هو المستدل والعيان والخبر هما علّة الاستدلال وأصله"[1]. بهذه العبارات المركزة غاية التركيز يضع المحاسبي(تـ 243هـ=857م) منهج عمل غريزة العقل فتكون عملية التعقل عند المحاسبي(تـ 243هـ=857م) قائمة على ثلاثة أطراف: غريزة العقل ثم الوجود وهو العيان الظاهر ثم الوحي وهو الخبر القاهر، فالتعقل لا يكون إلا بدخول هذه الأطراف الثلاث في علاقة جدلية لا يستقل فيها أي طرف عن بقية الأطراف فالوحي يعبر عن الوجود، والوجود يدلّ على الوحي والعقل ينصهر في الطرفين ليدرك بأحدهما الآخر وبذلك تكون عملية التعقل حركة لا متناهية تعبّر عن غريزة لا محدودة.

ويعبّر المحاسبي(تـ 243هـ=857م) عن حركة نمو العقل المستمر من خلال تعريفه للعقل بأنّه نور الغريزة مع التجارب يزيد ويقوى بالعلم والحلم[2] وهذه الأطراف الثلاث في رؤية المحاسبي(تـ 243هـ=857م) للعقل تجعله ينفي صفة العقل عن كل من أسقط أحد هذه الأطراف الثلاث وعلى هذا فإنّ المحاسبي(تـ 243هـ=857م) يعتبر أن استقلال العقل عن الشرع والاستبداد بالحكم دونه هو خروج عن العقل نفسه ولأنّ انفصال غريزة العقل عن الوحي هو تخل عن نور هذه الغريزة وبصيرتها، وقد تأثر أهل السنّة ممن جاء بعد المحاسبي(تـ 243هـ=857م) بنظريته في العقل، بل إنّ كثيرا من أئمة السنّة أخذوا عنه أقواله في العقل كما جاءت عنه ومن هؤلاء نذكر الإمام الغزالي.

5\3 – نظرة الغزالي للعقل:

إنّ المسيرة الفكرية للغزالي(ت505هـ=1111م) تعطينا حكما أوليا عن تصوره للعقل، فالغزالي درس الفلسفة وصنّف فيها تصانيف ودرس أصول الفقه وكتب في هذا العلم كتاب المستصفى ودرس علم الكلام وكتب فيه رسائل كثيرة كل هذه الثقافة الموسوعية تعتبر من العلوم العقلية إما كلّيا أو جزئيا، وهذا يدل على أنّ الرجل كان شغوفا بالعقليات ممجّدا للعقل. وسنحاول أن نقدّم تصوّر الغزالي(ت505هـ=1111م) للعقل من

[1] – المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص232.

[2] – المحاسبي– العقل وفهم القرآن: ص148.

خلال ما صرّح به في كتابه "إحياء علوم الدين" حيث عقد بابا مستقلا لطرح تصوّره للعقل بعنوان "في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه"[1].

يقول الغزالي(ت505هـ=1111م) "فإذا قلت فهذا العقل إن كان عرضا فكيف خلق قبل الأجسام؟ وإن كان جوهرا فكيف يكون جوهرا قائما بنفسه ولا يتحيز؟"[2]. هذه أسئلة إجابتها خوض في حقيقة العقل وكنهه وهي أسئلة رفض الغزالي الإجابة عنها "فاعلم أنّ هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة وغرضنا الآن ذكر علوم المعاملة"[3]. وبهذا الفصل بين علم المكاشفة وعلم المعاملة يكون الغزالي قد حدّد مسار بحثه العقلي فكل ما سيقوله عن العقل هو داخل في "علم المعاملة" وبقراءة عكسية نقول إنّ العقل الذي سيقدّمه لنا الغزالي(ت505هـ=1111م) محدود بضوابط وإنّ هناك طورا آخر وراء هذا العقل يتمثّل في علم المكاشفة ليس في وسع عقل المعاملة أن يدرك حقائقه. ولعلّ الغزالي بهذا الفصل بين عقل المكاشفة وعقل المعاملة يفصل بين علم الحقيقة وعلم الشريعة والعقل الذي يتناوله الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين هو العقل المتعلق بعلم الشريعة.

يُرجع الغزالي(ت505هـ=1111م) اختلاف الناس في ضبط حدّ العقل إلى "كون هذا الاسم يطلق على معان مختلفة"[4] لا يبطل أحدها الآخر "والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان"[5].

المعنى الأول هو الغريزة وقد أخذ الإمام الغزالي (ت505هـ=1111م)هذا المعنى من الحارث المحاسبي(تـ 243هـ=857م) وصرّح بنقله عنه في هذا السياق[6] والعقل بهذا المعنى هو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعدّ به لقبول

---

[1] – الغزالي (أبو حامد)– إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار لعبد الرحمان بن الحسين العراقي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1423هـ=2002م. ص121.

[2]– الغزالي– الإحياء: 1/ 121.

[3] – الغزالي– الإحياء:121/1.

[4]– الغزالي– الإحياء:122/1–123.

[5]– الغزالي– الإحياء: 123/1.

[6]– الغزالي– الإحياء:123/1.

العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. ويرفض الغزالي(ت505هـ=1111م) القول بأنّ هذه الغريزة هي مجرّد معرفة العلوم الضرورية[1] البديهية، بل هذه الغريزة يتهيّأ بها إدراك المعارف النظرية[2]. والإضافة التي يقدّمها الغزالي(ت505هـ=1111م) هي أنّ هذه الغريزة "نور يقذف في القلب "[3] ، وهنا يعود الغزالي(ت505هـ=1111م) إلى الحقل الاصطلاحي القرآني حيث نجد التعبير عن العقل بالقلب ولا يقدّم لنا الغزالي تفرقة تذكر بين استعمال المصطلحين للتعبير عن هذه الغريزة.

المعنى الثاني وهو ملكة الإدراك الجِبلّية في الإنسان لكل ما هو بديهي كالواحد نصف الاثنين أو أنّ الشخص الواحد لا يكون في مكانين وهو العلم الضروري.

المعنى الثالث للعقل هو ما يستفيده الإنسان من جملة التجارب وخبرات الحياة "فإنّ من حَنّكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنّه عاقل في العادة"[4].

المعنى الرابع يطلق على هذه الغريزة عندما تتحول إلى قوة تمكن الإنسان من معرفة عاقبة الأمور وقمع الشهوة الداعية إلى هذه العاجلة ويقهرها[5].

ونلاحظ أنّ الغزالي(ت505هـ=1111م) يطلق تسمية العقل على أنماط من المعارف مختلفة ويبرر ذلك فيقول "وإنما أطلق على العلوم من حيث أنّه ثمرتها كما يعرف الشيء بثمرته"[6]. ويرى الغزالي أنّ المعنى الثاني للعقل هو العلم الضروري ثابت ومستقر في حين أنّ المستويات الأخرى يتطرّق إليها التفاوت[7]. ذلك أنّ موضوعات العلم الضروري متى عرفت ظلّت على ما عرفت عليه "فإنّ من عرف أنّ الاثنين أكثر من الواحد عرف أيضا استحالة أنّ الجسم في مكانين وكون الشيء قديما حادثا وكذا سائر النظائر وكما يدركه إدراكا محققا من غير شك"[8]، فلا تتطور هذه الضروريات

---

[1]– الغزالي– الإحياء: 123/1.

[2] – الغزالي– الإحياء: 123/1.

[3]– الغزالي– الإحياء: 123/1.

[4]– الغزالي– الإحياء: 123/1.

[5]– الغزالي– الإحياء: 123/1.

[6]– الغزالي– الإحياء: 125/1.

[7]– الغزالي– الإحياء: 126/1.

[8]– الغزالي– الإحياء: 262/1.

حسب الغزالي(ت505هـ=1111م) ولا تتغير ويبقى الواحد أقلّ من الاثنين ويبقى الحكم على الشيء بالضدّين معا مستحيلا مهما نمت قدرة العقل عند العاقل. أما تفاوت الناس في العقل بالمعاني الأخرى أي باعتباره غريزة وباعتباره خبرة تجريبية وباعتباره إدراكا لعواقب الأمور فإنّ الغزالي (ت505هـ=1111م) يعتبره أمرا بديهيا ولكنّه أطنب في بيان هذا التفاوت في ما يتعلّق بالمعنى الرابع أي باعتبار أنّ صفة العقل تطلق على من "يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها"[1]، ويتطور العقل بهذا المعنى الرابع عند الغزالي(ت505هـ=1111م) ليصبح "نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله"[2].

ويرى الغزالي أنّ العقل الدالّ على الله تعالى الذي هو "نور البصيرة" هو المقصود عند من قال إنّ الله يعرف بعين اليقين ونور الإيمان فيقول "إنّنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم"[3]. وبهذه المعاني الأخيرة نجد الغزالي(ت505هـ=1111م) يعيد صياغة ما قاله المحاسبي(تـ 243هـ=857م) عن علاقة غريزة العقل بالوحي في كون صفة العقلانية تسقط في حق من لم يهده عقله إلى معرفة الله.

وعلى هذا الاعتبار نجد أنفسنا نقرأ نظرية المحاسبي(تـ 243هـ=857م) في العقل بصياغة أخرى وليس من التسرع القول إنّ أغلب أقوال أهل السنة في العقل كانت مرتبطة بشكل ما بمقولة الحارث المحاسبي(تـ 243هـ=857م)، فإمّا أنّها تبني لتلك المفاهيم التي قدّمها المحاسبي(تـ 243هـ=857م) أو أنّها إعادة صياغة لها حيث أننا نجد أنّ اعتبار العقل غريزة أساسا لمعظم أقوال أهل السنة في العقل. ولكن نجد في التراث الإسلامي تيارا فكريا كاملا يكاد أصحابه يجمعون على رفض مقولة أهل السنّة في العقل ونعني بهم المعتزلة ورغم أنّ دراستنا تتناول شخصية سنّية إلا أن معرفتنا للتصوّر الاعتزالي للعقل يثري ويعمق دراستنا لموضوع العقل عند الشيخ البعقيلي لا

[1]- الغزالي- الإحياء: 123/1.

[2]- الغزالي- الإحياء: 128/1.

[3]- الغزالي- الإحياء: 128/1.

سيما أنّنا سنقف له على انتقادات كثيرة للعقلانية الاعتزالية ولا يمكن أن نفهم وجاهة هذه الانتقادات إلا بمعرفة التصوّر المعتزلي للعقل ولو بشكل إجمالي.

5\4 – التصور الاعتزالي للعقل

ليس من المبالغة القول إنّ المعتزلة هم أصحاب السبق في الدراسات العقلية في تراثنا الإسلامي وهم أول من مارس البرهنة العقلية في إثبات العقائد واستعمال الأقيسة المنطقية في الغيبيات. ويعتبر المعتزلة أصحاب العقل وأولياؤه بتقديمهم العقل على السمعيات، فينقل الشهرستاني(ت551هـ=-1156م) عن الجبّائييْن أبو محمد بن عبد الوهاب(303هـ=915م)[1] وابنه أبو هاشم عبد السلام(ت321هـ=933م) أنّ معرفة الحسن والقبح عندهما واجبات عقلية وأنّهما أثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومواقيت الطاعات التي لا يتطرّق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر"[2] بمعنى أنّ العقل يستقل بإدراك الأحكام الكلية المتعلقة بالله تعالى وبالصفات. أما الشرائع فمهمتها بيان فروع هذه الأحكام الكلية مقادير الأحكام ومواقيت العبادات، وهذا التقديم للعقل عن الشرع يُحمد للمعتزلة عند أقوام ومذمة في حقهم ونقيصة عند البعض الآخر، ولا يهتم الباحث في هذا السياق بالمعادلة بين العقل والنقل أو ترجيح أحد الموقفين بقدر اهتمامه برؤية المعتزلة للعقل ومدى ارتباط هذه الرؤية بالتصور القرآني للعقل.

ينحصر مفهوم العقل عند المعتزلة في طبيعته الوظيفية التي ينيطونها به وكذلك حسب حاجة الإنسان له. ويرتبط مفهوم العقل الاعتزالي بالعقائد الاعتزالية بشكل تام، فالإنسان مختار في جميع الأفعال الإرادية التي تصدر عنه، كما أنّ الله خلق فيه القدرة على الفعل أو الترك فقد زوّده بالقدرة على معرفة ما كلّفه به وتمييزه بجلاء وذلك حتى يتسنّى له الفعل على وجه الاختيار فتكون هذه المعرفة وهذا العلم هما مناط

---

[1] – أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي (235هـ-303هـ=849م-915م) شيخ الإعتزال ورئيس معتزلة البصرة، ولد في جُبّا من مدن خورستان فنسب إليها، رحل إلى البصرة وأخذ علمه عن شيوخ الإعتزال حتى صار من رؤساء المذهب في سنّ مبكرة وذلك لنبوغه، كان فقيها عالما باللغة والتفسير، قيل أنّه فسّر القرآن في مائة جزء، كان زاهدا وفاضلا لم يخضع المعتزلة من بعده لغيره كما خضعوا له. . الموسوعة العربية لأعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 5/64-69.

[2]– الشهرستاني– الملل والنحل:1/63.

التكليف والثواب والعقاب، فهذه المعرفة هي التي تحدّد مسؤولية الإنسان. ويعبّر أحد رؤوس المعتزلة عن هذا المعنى بكل تفصيل فيقول:"اعلم أنّ المكلّف كما يحتاج أن يكون ممكّنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصحّ منه أداء ما كُلّف فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كُلّف وصفاته والفصل بينه وبين غيره ليصحّ أن يقصد إلى إحداثه ليصحّ أن يعلم أنّه قد أدّى ما كُلّف"[1] وسيلة تحصيل وهذه المعرفة التي يتحقّق بها التكليف هي العقل بل إنّ القاضي عبد الجبار(ت 415هـ=1024م)[2] يعتبر أنّ هذه المعارف هي العقل نفسه، فيقول: "اعلم أنّ العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلّف"[3].

وهذه العلوم التي تمثّل كُنه العقل تنقسم في تصوّر المعتزلة إلى ضرورية ومكتسبة "وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضروريا فلا بدّ من أن يخلقه تعالى فيه وإن صحّ كونه مكتسبا حسُن من القديم تعالى أن يمكّنه منه ليصحّ أن يعلم ويؤدي ما علمه على الوجه الذي كلّف"[4]. وعليه فالمعرفة التي يحتاج إليها المكلف في تكليفه هي معرفة ضرورية ولابدّ أن يخلقها الله في العبد على حدّ عبارتهم، كما يحسُن في حقه تعالى أن يمكّن المكلّف من المعارف المكتسبة.

وإذا كانت هذه المعارف تتفاوت حسب رؤية أهل السنّة للعقل باعتباره غريزة تتولّد المعرفة عنها، فإنّ المعتزلة يرفضون كون العقل غريزة أو قوّة مودعة في الإنسان أو جوهرا أو آلة أو حاسّة، فيردّ القاضي عبد الجبار(ت 415هـ=1024م) على من قال بأنّ

---

[1]- القاضي- (عبد الجبّار)- المغني: 11/ 371-372.

[2]- القاضي عبد الجبار- هو عبد الجبّار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادي (توفي 415هـ=1024م) شغل منصب قاضي القضاة في عهد وزارة الصّاحب بن عبّاد فاقترن به هذا اللقّب. درس في بدايته في موطنه ثمّ تنّقل يتعلّم حتّى نزل البصرة وكانت عاصمة علميّة وللمعتزلة فيها مكانة كبيرة فنهج نهجهم وتأثّر بهم وزاده ذلك نهما في طلب العلم حتّى صار عَلَما من أعلام المعتزلة وشيخا من شيوخهم. الموسوعة العربيّة الجمهوريّة السوريّة العربيّة 2005، 12/797-799.

[3]- القاضي (عبد الجبّار)- المغني: الجزء الحادي عشر، التكليف، تحقيق محمد على النّجّار وعبد الحليم النّجّار، 11/375.

[4]- القاضي (عبد الجبّار)- المغني: 11/ 372.

العقل قوّة حقيقية مودعة في الإنسان "إن أراد أنّ العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل في العاقل فيجب أن لا يمتنع أن يكون (الإنسان) عاقلا وإن لم يحصّل علما بهذه المعلومات بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأنّ القدرة متقدّمة للفعل وفي استحالة ذلك دلالة على فساد القول"[1] ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا الرأي وإلا لتوقفنا لدراسة هذه الاستحالة ولكن هذا رأي القاضي كما قدّمه، ولعلّ رفض المعتزلة بالقول أنّ العقل غريزة أو آلة أو قوة عائد أساسا إلى مبدإ العدل عندهم لأنّ هذه الأمور يكون فيها التفاوت بين الناس، والعدل الإلهي يقتضي أن لا يكون هناك تفاوت بين الناس في مناط التكليف. والقول بأنّ العقل هو علوم ضرورية أكثر انسجاما مع مبدأ العدل لأنّ الله خلق الناس متساوين في ما وهبهم من العقل عدلا منه وعلى هذا الأساس من المساواة يستحق المكلّفين المدح أو الذم. أما إذا سلّمنا بالتفاوت فلا مزية لمن خلق الله فيه وفرة من العقل أكثر من غيره لأنّ المكلفين يتفاوتون بما اكتسبوا لا بما منحهم الله سبحانه وتعالى. ويحدّد المعتزلة هذه المعرفة الضرورية التي هي حدّ العقل بالإدراك الحسي حيث يرى القاضي عبد الجبار(ت 415هـ=1024م) " أنّه لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الإدراك فمتى تناول الإدراك شيئا فقد استغنى في إثباته عن دليل لأنّ نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشيء أن يردّه إلى المدرَك فإذا حصل الشيء مدركا فالواجب في إثباته أن يكون أصلا وأن يستغني عن الدليل ولهذه الجملة لم يُحتج في إثبات السواد إلى دليل"[2]. وإذا تأمّلنا هذا المعنى للمعرفة وهو المعنى الضمني للعقل عند القاضي نجده مثبتا عند الغزالي(ت505هـ=1111م) في المعنى الثالث للعقل وهو جملة الخبرات والتجارب، ويعتبر القاضي عبد الجبار(ت 415هـ=1024م) أنّ المعرفة الحسية تعدّ المرحلة الأولى للمعرفة الضرورية فإن كان تحقق العقل يحصل بهذه المعرفة الحسية فإنّه "من كمال العقل أن يعرف من حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه من كونها مجتمعة أو متفرقة ومن استحالة كونها في مكانين لأنّ متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها ولا يصح منه الاستدلال

[1]- القاضي (عبد الجبّار)- المغني:11 379/11.

[2]- القاضي (عبد الجبار)- المغني الجزء الثالث عشر، اللطف، تحقيق أبو العلاء عفيفي،229/13-230.

على إثبات الاعراض وحدوثها وحدوث الأجسام وتعلق الفعل بالفاعل لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم"[1].

وهذه المعرفة الضرورية كما يراها عبد الجبار(ت 415هـ=1024م) ترتبط أساسا بمسألة البرهنة على وجود الخالق فتكون مسألة التسليم بافتراق الأجسام أو باجتماعها طريقا إلى إثبات الأعراض التي تدلّ على حدوث هذه الأجسام، وهذا الحدوث بدوره يدل على وجود صانع لها مختلف عنها في الذات والصفات والأفعال، وهذا يرتبط عند المعتزلة بعلم التوحيد وأدلته. كما أنّ العقل المتمثل في الإدراك الحسي قد يتّسع ليصل إلى التمييز بين مواقف الحياة والحكم على مجربات الأمور فيكون من العقل الانصراف عن المفاسد إلى المصالح وإلى الحسن من القبح "بعد أن ميّزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك من تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم فيفارقون المهمل من الحيوان"[2]، فيصح التحسين والتقبيح من مشمولات العقل ويصرح القاضي عبد الجبار(ت 415هـ=1024م) بذلك فيقول "ومن كمال العقل أن يصرف بعض المقبّحات وبعض المحسّنات وبعض الواجبات فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر ويعلم حسن الإحسان والتفضّل ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة والإنصاف ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع وحسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع. وإنّما يجب حصول هذه العلوم لأنّها لو لم تحصل، لم يحصل للمكلف الخوف من أن لا يفعل النظر وابتداء التكليف متعلق به ولأنّه لا يصح منه العلم بالعدل إلا معه لأنّه متى لم يعرف الفرق الحسن والقبح لم يصلح أن ينزّه القديم تعالى عن المقبحات ويضيف إليه المحسنات"[3].

ويبدو جليا انصباغ هذا المفهوم الواسع للمعرفة الضرورية بأصول المعتزلة، حيث إن هذه الأصول لا تستقيم إلا إذا تمّ التسليم بأنّ كل هذه المعارف التي ذكرها القاضي آنفا تُعدّ معرفة ضرورية يصل إليها الإنسان عن طريق التجربة بالإدراك الحسي الذي يتساوى فيه جميع الناس باعتبارهم متساويين في العقل ولسنا هنا بصدد

---

[1]- القاضي (عبد الجبار)- المغني:383/11.

[2]- ابن خلدون- المقدمة: ص381.

[3]- القاضي (عبد الجبار)- المغني: 384/11.

مناقشة الفكر المعتزلي ولكنّنا نريد أن نضبط مفهوم العقل عندهم ولا يخفى على القارئ عسر هذا الأمر لأنّ هذه المعارف عندهم هي العقل "واعتبار العقل هو كل هذه العلوم الضرورية يعدّ تعريفا يخلط بين المعرفة نفسها وبين مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة ونشاطا متميزا للوصول إلى المعرفة ويعدّ هذا التعريف من جانب آخر متناقضا مع ما يقرره القاضي"[1] لأنهّ لا يصح التكليف إلا بالعقل ثم نجده يقول أنّ هذه المعارف الضرورية لا يصح التكليف إلا بها ولا يمكن للمكلّف أن يصل إليها إلا بالعقل وهي في الوقت نفسه من علوم العقل الضرورية بمعنى أنّها العقل نفسه وهي ما جعل أحد الباحثين يستنتج أنّ القاضي عبد الجبار(ت 415هـ=1024م) ومن ورائه المعتزلة "قد خلط بين العقل كوسيلة وأداة للمعرفة وبين المعرفة ذاتها التي هي نتيجة ومحصلة لنشاط العقل في ربطه بين المدركات وتحصيل الكليات"[2]. وهذا الخلط بين العقل كوسيلة والمعرفة ذاتها يبرز هلامية التصوّر المعتزلي للعقل، رغم سعيهم الحثيث إلى تقديم حدّ جامع مانع للعقل منضبط بضوابط منطقية، وربما يكون الحارث المحاسبي(ت 243هـ=857م) أكثر واقعية في هذه النقطة عندما قدّم مفهوما للعقل ينصّ على هذا التداخل بين المدركات الحسية وآلة العقل في قوله "العقل مضمّن بالدليل، والدليل مضمّن بالعقل" ولا يمكن الفصل البات بينهما. وإذا رجعنا إلى أصل القضية في هذا المبحث وهو التصوّر القرآني للعقل نجد أنفسنا أمام نظرية تقوم أساسا على الانفصال عن النصّ فلا يمكن أن نجد في الفكر الاعتزالي معالجة للتصوّر القرآني للعقل أو ارتباطا به لأنّها تؤسس لمبدإ سابق على النص. وكل ما يرمز إليه المعتزلة بالعقل يضعه القرآن في مجال التفكر والنظر والتدبر أي العقل التجريبي كما يسمّيه ابن خلدون(ت808هـ=1406م).

---

[1]– أبو زيد (نصر حامد)– الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضيّة المجاز في التفسير عند المعتزلة، المركز الثّقافي العربي، ط3، بيروت/الدّار البيضاء 1996، ص65.

[2]– أبو زيد (نصر حامد)– الاتجاه العقلي في التفسير، ص65.

5\5 – التصور الخلدوني للعقل:

للقارئ أن يتساءل عن سبب هذا الفصل بين التصور السنّي للعقل والتصور الخلدوني باعتبار أنّ ابن خلدون(ت808هـ=1406م) كان سنّيا بامتياز، نقول إنّ هذا الفصل يعود إلى سببين.

أحدهما أنّ التصور السنّي للعقل كان يتشكل في إطار المقولات الكلامية بمعنى أنّنا نتحدث عن عقل كلامي سنّي، في حين أنّ التصوّر الخلدوني للعقل كان متحررا تماما من التوجيه الفِرقي، فكان يقدّم أراءه كباحث ودارس موضوعي لا كمتكلّم أشعري وعليه فإنّ نظرته للعقل تستحق أن تكون منفصلة عن التصوّر الأشعري لأنّها تختلف من حيث المسلّمات والمقاصد.

السبب الثاني أنّ ابن خلدون(ت808هـ=1406م) يكتب شهادته على الموروث الإسلامي من قلب القرن التاسع بمعنى أنّه من المتأخّرين وهذا التأخّر يجعله وعاء تتفاعل فيه جميع التصوّرات المتقدّمة في ما يتعلّق بموضوعنا على الأقل فينتج هذا التفاعل تصوّرا مختلفا له خصوصية تستحق الإبراز والاستقلال.

يحدد لنا ابن خلدون(ت808هـ=1406م) مراتب العقل وفق التدرج التالي "إن الإنسان من جنس الحيوان وإن الله تعالى ميزه عنه بالفكر الذي جعله له يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي أو يقتنص به العلم بالأراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي أو يحصل به تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه وهو العقل النظري "[1] وعلى هذا فمراتب العقل أربعة على حسب ابن خلدون(ت808هـ=1406م).

- العقل الحيواني.
- العقل التمييزي أو الفكر.
- العقل التجريبي.
- العقل النظري.

[1]– ابن خلدون– المقدمة: ص 347.

فأدناها هو العقل الحيواني وأعلاها هو العقل النظري. ولماذا نقول هي مراتب للعقل وليست أنواع عقول؟ لأنّ ابن خلدون(ت808هـ=1406م) يرفض الثانية ويثبت الأولى "وهذا الفكر إنما يحصل بعد كمال الحيوانية فيه ويبدأ من التمييز فهو قبل التمييز خُلُو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من إدراك الحس والأفئدة"[1].

العقل الحيواني : لا يتعمّق ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في بيان هذا العقل فيكتفي بأنّ العقل هو المستوى المشترك بين الإنسان والحيوان في أصل الخلقة ومراحل التكوين والحس والحركة والغذاء فالإنسان "قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء"[2].

العقل التمييزي : يقصد به ابن خلدون(ت808هـ=1406م) المستوى الأول الذي ينفصل به الإنسان عن الحيوان وهو القدرة على تنظيم الأفكار والأفعال فإذا كانت أفعال الحيوان تصدر عشوائيا لا قصد فيها، فإنّ الإنسان يتميّز عن الحيوان بالقصد في الأفعال والتنظيم فيها لأنّ" الأفعال الحيوانية هي لغير البشر ليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنّما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خالية من الربط لأنّه لا يكون إلا بالفكر"[3]. وإذا انفصل الإنسان عن هذا المستوى من التفاعل مع المحيط إلى القصد والتنظيم والترتيب يكون قد تميّز عن الحيوان "فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان"[4].

العقل التجريبي : يرتبط هذا العقل بالطبيعة الاجتماعية عند الإنسان "فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبيعته وتلك المعاونة من المفاوضة أولا ثم المشاركة وما بعدها"[5]. وخلال هذا التفاعل الاجتماعي يدخل الإنسان في سلسة من التجارب يتمكّن بفضلها من تمييز المفاسد من المصالح في كل مستلزمات أموره

[1]– ابن خلدون– المقدمة: ص 384.

[2]– ابن خلدون– المقدمة: ص350.

[3]– ابن خلدون– المقدمة: ص381.

[4]– ابن خلدون– المقدمة: ص381.

[5]– ابن خلدون– المقدمة: ص381.

المعاشية، "وهذه المعاني هي التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد، يتعمق فيها الناظر بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد "[1]. يختلف الناس في قدر هذا المستوى من العقل لأنّ الناس يتفاوتون في ممارسة التجربة وفي القدر المعرفي المتحصل عن التجربة ويقول ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في إثبات هذا التفاوت "يستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسّر له منها مقتنصا له منها بالتجربة بين الواقع في معاملة بني جنسه"[2].

العقل النظري : يقدّم لنا ابن خلدون(ت808هـ=1406م) المستوى الرابع من العقل وهو العقل النظري الذي يحصل به تصوّر الموجودات غائبا وشاهدا"[3]، إذن فهذا العقل هو ما يصل إليه الإنسان من القدرة على التصوّر، بمعنى أنّ المعارف المتحصّلة عن طريق هذا العقل هي معارف تصوّرية وليست تجريبية وهي ما يحتاج الإنسان فيها إلى إعمال النظر من أجل استخلاص النتائج من تركيب مقدمتين أو أكثر. وهذا المنتج للعلوم العقلية كما يفصّلها ابن خلدون(ت808هـ=1406م) وهي التي ترتبط بطبيعة الإنسان "إذ أنّه ذو فكر فهي غير مختصة بملّة يوجّه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها"[4] ويفصّل ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في هذا السياق بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، "فالعلوم التي يخوض فيها البشر ويداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي نأخذه عن من وضعه"[5]. وتختلف المعارف النقلية عن العقلية من حيث الأصول، فالعلوم العقلية هي التي يهتدي إليها الإنسان "بمداركه إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يوقظه نظره ويحثّه على الصواب من الخطإ فيها من حيث هو إنسان وفكر"[6]. أما العلوم النقلية فكلّها مستندة إلى الخبر عن

---

[1]– ابن خلدون– المقدمة: ص381.

[2]– ابن خلدون– المقدمة: ص381.

[3]– ابن خلدون– المقدمة: ص374.

[4]– ابن خلدون– المقدمة: ص403.

[5]– ابن خلدون– المقدمة: ص354.

[6]– ابن خلدون– المقدمة: ص355.

الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في الإلحاق الفروع من المسائل بالأصول"[1]، وحتى هذا الإلحاق أو القياس أو الحجاج العقلي على العقائد الإيمانية لا يكون إلا بإذن الشرع وبدليل سمعي فانتقل الأمر كله إلى النقل والشرع"[2].

فهذا الفصل يدفعنا إلى البحث عن محل الإيمانيات من هذه المراتب الأربع للعقل فلا يُكتسب الإيمان بالعقل الحيواني لأنّ من البشر مؤمن وكافر رغم أنّهم جميعا مشتركون في هذا المستوى من العقل. ولا يستفاد الإيمان بالعقل التجريبي لأنّه خارج عن طور الحواس التي يكون امتحان التجارب بها وكذلك لا يكون بالعقل النظري لأنّه مشترك بين جميع الملل ولا يلزم من بلوغه بلوغ الإيمان، فنجد من بلغ هذا العقل مداه ولم يؤمن ونجد من لم يحصل إلا النزر قد حاز قدرا وافرا من الإيمان. وبناءا على هذا يمكن للباحث أن يلاحظ أن نظرية العقل الخلدوني لا تستوعب كل التفاعلات الصادرة عن الإنسان باعتبار أن الإيمان من جملة مدركات الإنسان، فإما أن هذا الأمر يتم ويتحقق خارج منظومة العقل وهو موقف الغزالي(ت505هـ=1111م) عندما فصل بين علم المعاملة وعلم المكاشفة، وإمّا أنّ هناك مستوى آخر من العقل يتجاوز هذه المراتب الأربع، خاصة أنّ القرآن ينفي صفة العقل عن جاحدي الإيمان في مواضع كثيرة من القرآن الكريم[3] ولا يقول أحد أنّ المقصود في هذه الآيات وما شاكلها هم مجانين فاقدي التمييز، ولكن الخطاب الشرعي نفى عنهم صفة العقل لأنّهم فاقدون لمدرك ما زائد عن هذه المستويات الأربعة للعقل يكون به إدراك الإيمانيات والتصديق بها، وهو ما سنحاول الكشف عنه في رؤية الشيخ الأحسن البعقيلي للعقل.

إنّ جميع التّصوّرات المتقدّمة للعقل كانت محلّ بحث مفكّرين عديدين ونقدهم عدّة، ولعلّ المؤاخذة الكبرى لهذه التّصوّرات هي تشكّلها خارج النصّ الشرعي، حيث إن كلّ هذه التّصوّرات تأثّرت في جانب منها بالمفهوم اليوناني للعقل، لذلك نجد المفكر

---

[1]– ابن خلدون– المقدمة: ص355.

[2]– ابن خلدون– المقدمة: ص355.

[3]– قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ الأعراف آية 179.

طه عبد الرّحمان يقول صراحة إنّ المقاربات الإسلاميّة القديمة عن العقل لا تستوعب التصوّر القرآني للعقل[1] وقد عرض طه عبد الرحمان في كتابه "سؤال العمل" تصوّره الخاص للعقل في إطار النّصوص القرآنيّة تحت ما سمّاه " العقل الموسّع" بيّن فيه أنّ مفهوم العقل في القرآن يستوعب كلّ قوى الإدراك الّتي أشار إليها القرآن في تعبيراته عن العقل كالقلب والحواس والنُّهية[2]، وفي الحقيقة يمكننا أن نقول إنّ الشيخ الأحسن البعقيلي قد سبقه إلى ذلك من خلال الحديث عن "العقل الرّبّاني" الّذي قدّمه الشيخ كمصطلح يعبّر به عن شموليّة مفهوم العقل وهو ما سنحاول أن نوضّحه في الفصل التّالي.

[1] – عبد الرّحمان(طه):سؤال العمل، ص71.

[2] – عبد الرّحمان(طه):سؤال العمل، صص 106-110.

الفصل الثاني :

العقل في التصوّر البعقيلي = العقل الشامل 3\3

3\1- طبيعة العقل في الرؤية البعقيلية:

3\2- مراتب العقل عند الشيخ البعقيلي:

3\3- أحكام العقل وأحكام العادة:

لا نجد أنّ للشيخ الأحسن البعقيلي مصنّفا مستقلا يعرض فيه تصوره للعقل كما لا نجد له في مصنفاته مبحثا أو فصلا تحت هذا العنوان في كل ما وقف عليه الباحث. وحتى نحدد له تصورا متناسقا للعقل نقوم باستقراء مصنفاته لنجمع منها مقولاته في هذا الموضوع ونعيد تركيبها بحيث تكشف تصوّرا نهائيا للعقل الذي أنتج تلك المواقف العقدية الوحدوية. وفي البداية نعرض تثمين الشيخ لملكة العقل واهتمامه بها والقيمة الكبرى التي يراها الشيخ البعقيلي للعقل والتي تتولّد عن قيمة التديّن نفسها لأنّ التديّن مرتبط ارتباطا سببيا بالعقل فهو مناط التكليف وعليه يدور الخطاب الشرعي. فالعقل من شروط التكليف الذي ينتفي بانتفاء العقل ويعبر الشيخ عن هذا الارتباط بين ملكة العقل والتديّن فيقول" بنور العقل نقوم بوظائف العبادة التي هي مقام الشريعة"[1]. ويعبّر الشيخ عن تثمينه للعقل بأسلوب بسيط يرتبط باللغة الشفاهية يصل مقصده إلى كل المستويات العلمية ويشترك الجميع في سرعة استيعاب دلالاته فيقول "فلو كان العقل يُشترى ما كان يشترى أول منه فإنه أنفس الأشياء"[2].

وقد اجتهد الشيخ البعقيلي في إيلاء العقل قيمة كبيرة بشتّى الطرق والوسائل عن طريق ما يدعم العقل وينوّره من علوم ومعارف وقد أنفق جهدا كبيرا ومالا وفيرا في نشر العلوم الإسلامية من بناء المدارس القرآنية وتدوين للكتب وإنفاق على نشرها كما ذكرناه ذلك في ترجمتنا له في مطلع هذا البحث. وكان يرى "أنّ العلم أفضل من جميع أنواع القربات فإنّه رسالة لا يقاربها شيء"[3]. فالعلم يرتبط بالعقل ارتباطا وثيقا "فإن العقل شيء ضعيف لا فائدة له إلا بالعلم"[4]، فقيمة العقل إذن ترتبط بقيمة المعرفة صعودا ونزولا في رأي الشيخ البعقيلي ويمكننا أن نقول بناء على ما تقدّم أنّ الاحتفاء بقيمة العقل كان أمرا يشترك فيه الشيخ البعقيلي مع العديد من علماء الإسلام بمختلف

[1]- البعقيلي- الشرب الصافي: 135/2.

[2]- البعقيلي- مقاصد الاسرار: 40/5.

[3]- البعقيلي- الشرب الصافي:296/1. .

[4]- البعقيلي- الشرب الصافي:143/1.

مدارسهم لكننا نتساءل عن طبيعة هذا العقل الذي احتفى به الشيخ ولنا أن نتساءل أيضا عن طبيعة هذه العلوم والمعارف التي بدونها يكون العقل ضعيفا لا فائدة منه.

3\1- طبيعة العقل في الرؤية البعقيلية

سنعتمد في مستوى هذا البحث على منهج العرض والتحليل ثم المقارنة فنعرض نصوص الشيخ عن العقل ونقرؤها ونتفاعل معها ثم نقارنها بغيرها من الآراء. نبدأ أوّلا الحديث عن طبيعة العقل انطلاقا من هذا النص حيث يقول الشيخ الأحسن البعقيلي "إن الله أبرز جلّ جلاله العقل من العقلاء وأدرج فيه نور الإدراك والميز وجعله قابلا للحقائق إذا زكّاه صاحبه واستعمله في طاعة ربّه وقابلا للأوساخ لمن أهمله واستعمله في المعاصي فهو أصله نور كالمرآة تصوّر الحقائق على أعيانها بصفائها وتخيّل التماثيل المعوجّة باعوجاجها والمغيّرات بتغيرها والظلمانية بظلامها وينقش فيها ما يناسبها مما اعتنى به صاحبها"[1]. نلاحظ أنّ العقل إضافة ربانية للإنسان ونعمة منه يوكل أمرها للعاقل نفسه فهو يستطيع أن يزكّيها ويجعلها قابلة للحقائق فتكون بذلك آلة سليمة دقيقة المقاييس والأحكام. وللإنسان أيضا أن يدنّس هذه المنّة الإلهية بالمعاصي فتفسد مقاييسها وأحكامها، فالأحكام المنسوبة إلى العقل هي انعكاس لما أودعه الإنسان في هذا العقل فالإنسان يحدّد طبيعة عقله بأعماله فالطائع يوجه عقله إلى الصفاء ويكون صفاء مرآة عقله على قدر طاعته والعاصي يوجه عقله إلى الظلمة وتكون الظلمانية مرآة عقله على قدر معصيته. وتكون أحكام العقل أدقّ وأكثر مطابقة كلما اتجهت مرآة العقل إلى الصفاء، وتكون معوجّة فاسدة كلما اتجهت مرآة العقل إلى الظلمانية حتى يرى الظلمة نورا ويرى النور ظلاما. وعلى هذا الرأي فنحن نصنع عقولنا ونحدّد طريقة عملها. وحكمنا على قضية ما هو في الحقيقة رؤيتنا لتلك القضية أما عين ذات تلك القضية فقد تكون مختلفة تماما، ومن ناحية أخرى فإنّ ارتباط طبيعة العقل بالطاعة والمعصية يضعنا منذ البداية في رؤية مخالفة للمتداول، وتصبح المعادلة مقلوبة فالمعادلة الرائجة هي –الإنسان أعماله صالحة لأنه عاقل راجح العقل–

[1]– البعقيلي– الإراءة: 8/2.

لتصبح على النحو التالي –الإنسان عقله راجح لأنّ أعماله صالحة–، هذا في ما يتعلق بالطبيعة الوظيفية للعقل.

أما في ما يتعلق بكُنه العقل فالشيخ البعقيلي يعتبر أنّ العقل شيء بمعنى أنّ له وجودا مستقلا، وعن طبيعة هذا الشيء يقول الشيخ الأحسن البعقيلي "هو نور خلقه الله في القلب وامتد للدماغ تُوجّهه النفس إلى خطاب الله فتكتسب منه بواسطة العقل مراد الله لا غير"[1]. ونلاحظ دقة العبارة هنا، فالعقل نور ومحل هذا النور القلب وممتدّ للدماغ تتحكم فيه النفس فلا يستقل أحد هذه العناصر الثلاثة، القلب، والدماغ، والنفس، بحيازة العقل وإنّما تتكامل هذه المكونات فيما بينها ليكون العقل عقلا، وكأنّ الشيخ هنا يتفاعل مع مشكلة طبيعة العقل هل هو جوهر؟ أم عرض؟ وهو الأمر الذي رفض الغزالي(ت505هـ=1111م) الخوض فيه واعتبره من علم المكاشفة. كما أن مقولة أن العقل نور مرتبط بالقلب والدماغ والنفس تتجاوز المعاني الثلاث التي قدّمها المحاسبي(تـ 243هـ=857م) للعقل وهو أنّه غريزة وأنّه فهم وأنّه بصيرة وتقترب أكثر إلى ما قاله الغزالي(ت505هـ=1111م) من كون العقل "نور يقذفه الله في القلب"[2]. والتعديل الذي يضعه الشيخ في مقولة الغزالي هو أنّ هذا النور يمتدّ إلى الدماغ تتصرّف فيه النفس.

أمّا في ما يتعلّق بإدراك كنه هذا النور فإنّ الشيخ البعقيلي يرى ما يراه المحاسبي(تـ 243هـ=857م) والغزالي في عدم قدرة الإنسان الإحاطة بكنه العقل، فالمحاسبي يرى كما أسلفنا أنّ العباد لم يطّلعوا على العقل لا من بعضهم البعض ولا من أنفسهم لا بحسّ ولا ذوق ولا طعم"[3]. وكذلك يرى الغزالي(ت505هـ=1111م) أنّ الإطلاع على كنه العقل لا يدخل تحت طائلة علم المعاملة وإنّما هو أمر متعلّق بعلم الكشف بمعنى أنّه يخرج عن مدارك الإنسان وهذه الفكرة نفسها يعبّر عنها الشيخ البعقيلي بأسلوب يرتبط بالحدود التي حدّها القرآن لمدارك الإنسان فالشيخ يعتبر أنّ "الروح والعقل شيء واحد اختلفت بالاعتبار"[4] ومعلوم أنّ القرآن قد أعفى الإنسان من

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: صص 96–97.

[2]– الغزالي– الإحياء:329/1.

[3]– المحاسبي– العقل وفهم القرآن: صص 201–202.

[4]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص 115.

البحث في حقيقة الروح لأنّها من الموضوعات التي استأثر بها العلم الإلهي لقوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، والقياس هنا يجعلنا نقول إنّ الشيخ البعقيلي يعتبر أنّ إدراك كنه العقل يُعدّ من المسائل التي استأثر بها العلم الإلهي وأنّ غاية ما يدركه الإنسان من العقل هو طريقة عمله ومستوياته بل إنّ الشيخ يصرّح بذلك "فالعقل كالروح لا يُخاض فيه وهو نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية فمحله عند مالك(175هـ=791م) والشافعي(204هـ=819م) وهو الصحيح القلب اتصل نوره بالدماغ"[2]. فالإنسان حي بارتباط الروح بالجسد ومع هذا فإنّه عاجز كل العجز عن إدراك كنه الروح وطبيعتها، وكذلك الإنسان العاقل يدرك بعقله العلوم الضرورية ولكنه يعجز عن إدراك كنه عقله. وإذا كان الموت هو انفصال الروح عن الجسد مع بقاء الروح فكذلك العاقل يوصف بأنّه عاقل ما اتصل نور العقل الذي محله القلب بالدماغ. فإذا انعدم اتصال هذا النور بين القلب والدماغ بفساد الدماغ صار الإنسان فاقدا للعقل أو مجنونا رغم بقاء نور العقل في محله القلب كموت الإنسان مع بقاء روحه على ما هي عليه.

ويمكن القول إن العقل بهذا التصور الطريف مرتبط بالعقل في القرآن الكريم أكثر من غيره من التصوّرات، فعندما يعبّر القرآن عن العقل بالحواس كالسمع والبصر والتدبّر والتفكّر فإنّه يخاطب الجانب المتعلّق بآلة التفعيل وهي الدماغ لا العقل ذاته، وعندما يتحدّث عن العقل بالقلب واللّب وما شاكلها من مصطلحات فإنّه يقصد العقل نفسه ولهذا نجد أنّ القرآن يصف أشخاصا بأنّ عقولهم معطلة رغم سلامة أدمغتهم وحواسهم لأن العقل محلّه القلب قد تعطل بسبب ما اقترفه الانسان من أعمال سيئة سواء كانت أفعال جوارح أو أفعال قلوب كالحقد والحسد، ويقول تعالى في وصفهم ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [3] فالآلة التي توظّف العقل سليمة وهي الدماغ ولكن العقل نفسه الذي محلّه القلب معطّل وكذلك قوله

[1]- الإسراء- آية 85.

[2]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: صص 36-37.

[3]- الحج - آية 46.

تعالى﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [1] ولم يقل على أدمغتهم وقوله تعالى﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [2]، وإذا عكسنا القضية على أن يكون العقل الذي محلّه القلب سليما ومعافا وآلة التفعيل لهذا الدماغ معطلة فما هو حاصل هذه المعادلة؟[3] هل هو جنون مطبق أم جنون خاص، أو هو عقلانية خاصة؟

إنّ فساد السير العادي للدماغ يمنع من الاتصاف بالعقل التّامّ كما أنّ فساد القلب يمنع من الاتصاف بالعقل بنص القرآن، فما هو حكم الشيخ البعقيلي على هذا الصنف من العقلاء وهو القائل بأنّ العقل السليم هو امتداد النور من القلب إلى الدماغ؟ يتحدّث الشيخ البعقيلي عن شريحة من الناس سمّاهم المجاذيب ساقطوا التكليف وليسوا مخاطبين بالأحكام الشرعية لفساد أنظمة أدمغتهم ولكنّهم قوم صالحون لأنّهم يقرّون بالوحدانية والرسالة بل منهم من يظهر على يده خرق للعادات من إخبار بأمور مُغيّبة وغيره وليس ذلك إلا من تملّكهم للجانب القلبي من العقل ولكنّ المجذوب لا يصلح لأن

---

[1]– الإسراء – آية 46.

[2]– محمد – آية 24.

[3]– تجدر الإشارة هنا أن الباحث وقف على دراسة حديثة تتناول هذا الموضوع نفسه للباحث عبد الدائم كحيل تحت عنوان أسرار القلب والروح يعالج فيها هذا الباحث العلاقة بين القلب والدماغ بشكل تجريبي يعتمد على الحقائق الطبية والدراسات التجريبية عبر سنوات طويلة من التجارب أجريت على جراحة القلب وزراعته واستقراء عشرات الأمثلة من الأشخاص الذين تمتعوا بزراعة قلب. وجميع نتائج هذا الاستقراء تؤكد الإرتباط الوثيق بين عضلة القلب والسلوك العاطفي ومنهج التفكير عند الإنسان لأن الأخصائيين الذين يقومون بمراقبة الأشخاص الذين زرعت لهم قلوب من متبرعين يؤكدون وجود تحولات سلوكية عند المستفيد من زراعة القلب ويؤكدون أن هذه التحولات مرتبطة إلى حدّ كبير بسلوك الأشخاص الذين تبرعوا بقلوبهم ومن هنا أصبح علماء الأعصاب يهتمون بدراسة الخلايا العصبية في القلب. وأدت أبحاثهم إلى نتائج طريفة جدا وهو أن هناك دماغا شديد التعقيد موجودا داخل القلب في كل خلية من خلاياه وهناك أكثر من أربعين ألف خلية عصبية تعمل بدقة فائقة على تنظيم معدل ضربات القلب وإفراز الهرمونات وتخزين المعلومات ثم يتم إرسال المعلومات إلى الدماغ وهذه المعلومات تلعب دورا مهما في الفهم والإدراك حيث تتدفق من القلب إلى ساق الدماغ ثم تدخل إلى الدماغ عبر ممرات خاصة وتقوم بتوجيه خلايا الدماغ للتمكن من الفهم والإستعاب وهذه التجارب والبحوث كانت من جهات متعددة ومن أشخاص كثر ولكنها تتفق في تأكيد تأثير القلب على نمط التفكير. وجدير بالذكر أن نقول إنّ جميع هذه البحوث كانت من معاهد غربية وعلماء طب غربيين انظر عبد الدائم كحيل. المصدر: www.kaheel7.com/ar

يكون معلّما أو مرشدا لعدم قدرته على التواصل وعليه "فالمجذوب الصرف لا يصلح للتربية"[1]. ويفرّق الشيخ بكل وضوح بين المجذوب والمجنون الذي فسدت كل أنظمة الإدراك عنده وهو ينتقد بشدّة إطلاق هذا اللقب أي المجذوب على كل ساقط التكليف فيقول "كل من خرج عقله لدنيا أو موت قريب يُدعى مجذوبا"[2] استنكارا منه لهذا الخلط بين المجنون والمجذوب.

وهذا الصنف من العقلانية الخاصة نجده محل اهتمام كبير عند ابن خلدون(ت808هـ=1406م) الذي يسمّيهم البهاليل، فالبهلول كما يراه ابن خلدون(ت808هـ=1406م) هو شخص فقد العقل التجريبي الذي به يحصل له تجريب الأمور ومعرفة صالحها من فاسدها وعلى هذا فهو ساقط التكليف"[3]، ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون للبهلول "عقل آخر تتكشف به له بعض أسرار الكون"[4] وليس هذا العقل الآخر إلا جزءا من كل العقل بقي في القلب سليما ورغم فساد الدماغ.

ويقدّم لنا الشيخ الأحسن البعقيلي رؤية لتفاعل العقل القلبي مع الجسد فإنّ توجيه هذا القلب بكلّيته بما يحتويه من عقل إلى عالم الجسد المتوجّه بدوره إلى عالم الحسّ صار هذا القلب "رعية الجسد وتحت حكمه وتنطبع فيه الصور الكونية والحسية وتقع بينه وبين أسرار الغيوب مائة ألف حجاب كل حجاب فيه سبعون عاما غلظا أعني بعدا للنسبة لا غير"[5]، فالغلظ ما توسّخ به من الميل إلى الشهوات حيث صار محبوسا تحت حكم الجسد بشهواته ونزواته وهنا يؤكد الشيخ البعقيلي رأيه في تأثر العقل بسلوك الإنسان سلبا وإيجابا وهذا يفسّر جحود كثير من الأذكياء لمسألة الإيمان بالبعث والتديّن لأنّ عقولهم القلبية تحت سيطرة الجسد الحسي فينصبغ ذلك في سلوكهم وقناعاتهم.

---

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي:150/1.

[2]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص60.

[3]– ابن خلدون – شفاء السائل لتهذيب المسائل ، نشره وعلّق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دت، ص194.

[4]– العروي (عبد الله)– مفهوم العقل، المركز الثّقافي العربي، ط3، الدّار البيضاء المغرب 2001، ص187.

[5]– البعقيلي – الإراءة: 84/1–85.

أمّا إذا انصرف القلب بكلّيته إلى الروح صار فانيا عن الجسد وغافلا عما يقتضيه العالم الحسي من وجوب نظر في مقتضيات العمران البشري"[1]، وفي الحالتين يكون هذا العقل القلبي أحادي الوجهة والمطلوب منه أن يكون مهيّئا لاستيعاب كلا الطرفين من روح وجسد"[2]. وخلال مرور العقل بحركة القبض والبسط هذه تتجلّى مراتبه فيكون له في كل مستوى من مستويات الانكماش أو التمدّد حكما خاصا وتسمية خاصة نعرضها كما يراها الشيخ الأحسن البعقيلي.

3\2- مراتب العقل عند الشيخ البعقيلي

إذا تحدثنا عن مراتب العقل عند الشيخ الأحسن البعقيلي فإننا نجد أنفسنا إلى حد كبير أمام قراءة متطورة للعقل عند عبد الرحمان بن خلدون(ت808هـ=1406م) حيث ترتبط رؤية الشيخ البعقيلي لمراتب العقل بذات الموضوع عند ابن خلدون(ت808هـ=1406م) أكثر من غيره ممن تحدثوا عن مراتب العقل في التراث الإسلامي فإذا كان ابن خلدون يقدّم لنا أربع مراتب للعقل وهي العقل الحيواني والعقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري فإن الشيخ الأحسن البعقيلي يلخّص هذه المستويات الأربع في ثلاث مستويات وهي العقل المعاشي والعقل الكلي والعقل الربّاني.

العقل المعاشي

يتّضح من خلال التسمية أنّ هذا المستوى للعقل مرتبط بالعيش أي بالبقاء فهو تعبير عن الحدّ الأدنى من العقل الذي يكفل لصاحبه تدبّر معاشه للبقاء على قيد الحياة، وفي هذا العقل يقول ابن خلدون(ت808هـ=1406م) "العقل الذي ناط به الشرع التكليف وهو عقل المعاش وهو قيام الإنسان على معاشه وتدبير منزله"[3]. ويقدّم لنا الشيخ البعقيلي هذا المستوى الأول من العقل فيقول "عقل معاشي مما يتعلق بإصلاح الحيوانية وهو عقل التمييز بين ما صلح وما ضرّ في الظاهر ومستنده غالبا العادة أو الإلهام فيستوي فيه الإنسان والبهيم أقوى ابتداء، والإنسان يترقّى فيه بالتجربة والعوائد

---

[1]- البعقيلي – الإراءة: 1/85-86.

[2]- البعقيلي – الإراءة: 1/86.

[3]- ابن خلدون- شفاء السائل: ص88.

أرأيت صغير الحيوان فإنّه يعرف مضارّه بلا طول في الدنيا ولا بتعليم بل بإلهام إلهي ومن هذا القبيل تنشأ الصنائع والأسباب المعاشية ولا فضل فيه للإنسان على غيره"[1].

وهذا المستوى الأول من العقل يتألّف بدوره من مستويين يمرّ بهما العاقل، فالمستوى الأوّل هو مرحلة الإدراك الغريزي أو الإلهام وهذا المستوى من العقل سمّاه ابن خلدون(ت808هـ=1406م) العقل الحيواني ويسميه الشيخ البعقيلي بتسمية أخرى هي "عقل الإحساس"[2]، والإنسان في هذا المستوى معدود من جملة الحيوان، ونلاحظ أنّ الشيخ البعقيلي يرى أنّ الحيوان أكثر رسوخا في هذا المستوى العقلي من الإنسان لأنّه أفهم لنواميس الطبيعة وإلهام الله له أسرع والأمثلة على ذلك كثيرة جدا. فالجَمل في الصحراء أهدى للماء من صاحبه، والحمار أقدر من الإنسان على ضبط الطريق والمسالك في الأرض القفار فضلا عن غيرها من الأماكن، ويعيش النحل والنمل في مجتمع أكثر تنظيما من مجتمع الإنسان في بدايته. ولكن الإنسان يترقّى عن هذا المستوى المشترك مع الحيوان عن طريق التجربة وضبط العوائد، فإذا انفصل الإنسان على هذا المستوى الأوّل من العقل دخل في المستوى الثاني الذي يسمّيه الشيخ الأحسن البعقيلي العقل التمييزي.

العقل التمييزي

ونجد التسمية نفسها عند ابن خلدون(ت808هـ=1406م) وهو مستوى العقل الذي تميّز به الإنسان عن الحيوان وهذا المستوى عند ابن خلدون(ت808هـ=1406م) هو الفكر الذي به يقتدر الإنسان على ترتيب أفعاله وفق ما يهدف إليه كما أسلفنا. ولكن الإضافة التي يقدّمها الشيخ في هذا الإطار هو إدراج العقل التجريبي ضمن مستوى العقل المعاشي. فالشيخ البعقيلي يرى أنّ كل ما يتوصّل إليه الإنسان عن طريق التجربة وإعمال الفكر في مجال المحسوسات إنّما هو من أجل الحفاظ على نظام النفس الحيوانية بمعنى أنّه لا يعدّ ذلك إلا شكلا من أشكال الحفاظ على الحياة والتمييز بين المصالح والمفاسد التي يستفيدها الإنسان من العقل التجريبي ويعتبره الشيخ

[1]- البعقيلي- الإراءة: 2/15-16.

[2]- البعقيلي- الإشفاق: ص31.

البعقيلي تمييزا سطحيا فهو تمييز بين ما صلح وما ضرّ في الظاهر فقط وقد تكون حقيقة الأمر على خلاف ما تفضي إليه التجارب. وقد ربط ابن خلدون(ت808هـ=1406م) العقل التجريبي بمدنية الإنسان وحاجته للمجتمع ولا يتحقق المجتمع إلا عن طريق التجربة الصحيحة التي تحدّد ضوابط المجتمع وقوانينه ونواميس العلاقات فيه وهذا كله من أجل إيجاد وسطا يهيّئ للإنسان بقاءه على قيد الحياة[1] فرجع الأمر إلى قول الشيخ الأحسن البعقيلي لأنّ العقل التجريبي داخل في أجزاء العقل المعاشي. ويحدّد الشيخ البعقيلي المستوى العمري الذي يكتمل فيه العقل المعاشي للإنسان فيقسّمه بقسميه الحسّي والتجريبي "فعقل الإحساس يفاض في البطن وعقل التمييز في سبع سنين"[2]. فيكون الإنسان قد استعد للخوض في تجارب الحياة بداية من سن السابعة.

العقل الكلّي

لنقف في البداية على دلالة التسمية والغاية منها، فلهذه التسمية ما يبررها خاصة إذا تبيّن المعنى الخاص للفظ "الكلي" فهذا اللفظ يطلق عند المناطقة للتعبير عن إلحاق الحكم، لكل فرد من أفراد مجموعة، كقولنا كل إنسان قابل للفهم[3] فجزئيات الكلي بأسرها يصح في حقها سندا كليا فدلت تسمية العقل الكلي بهذا الاسم على جواز إطلاق تسمية العقل على كل أقسامه رغم تباينها في ما بينها. ويتضح هذا الأمر أكثر عند بيان حدود هذا العقل الكلي كما يقدمه لنا الشيخ الأحسن البعقيلي، فالعقل الكلي "هو ما إذا انفتح له أبواب القدرة الإلهية في المكونات برياضة أو اجتهاد حتى يطلع برياضة على سائر الأراضين والسماوات وهو الفتح في المكونات لا غير وهو المسمى بالفتح الأصغر فيستوي الإنسان والكافر، فإن الكافر إذا قمع نفسه من الجولان وقلّل الأكل والشرب وكفّ نفسه عن الخوض في المكوّنات واجتهد في مخالفة هواه وصل

[1]– ابن خلدون– المقدمة: ص83.

[2]– البعقيلي– الإشفاق: ص31.

[3]– الدمنهوري (أحمد بن عبد المنعم)– إيضاح المبهم في معاني السلم، تحقيق مصطفى أبو زيد ومحمد محمود الأزهري، دار البصائر، ط1، القاهرة 1429هـ . 2008م، صص 54–55.

إليه فالرياضة سبب لكل أحد كالحرث سبب لكل أحد مؤمنا كان أم كافرا ولا مزية فيه لمؤمن على الكافر إلا بإتقان الأسباب لا غير"[1].

ويؤكد الشيخ البعقيلي هنا تعميم هذا الإدراك المشترك على جميع الملل والطوائف لهذا المستوى من العقل لأنه إنما يبلغ الإنسان هذا المستوى من العقل بالجهد والدربة والرياضة وهي أمور في مقدور الجميع التوصل إليها دون خصوصية لعقيدة من العقائد أو ملة من الملل ويشهد لهذا الأمر ما نلحظه من قدرة خارقة عند رهبان الديانات الوضعية في بلدان الشرق بفضل ما يلتزمون به من قوانين صارمة وما يتعلق بحياتهم المادية من مأكل ومشرب وزواج وتعبّر "الطاوية[2] والبوذية[3]" باعتبارهما من أهم الديانات الوضعية عمّا يمكن أن يصل إليه الإنسان من قوة جسدية وإرادية عن طريق التريّض والتأمّل المستمر فيصل الإنسان بذلك إلى إدراك بعض المسائل الكونية أو الغيبية يعجز عنها الإنسان العادي[4]. ويحدثنا ابن خلدون(ت808هـ=1406م) مطولا عن ملاحظاته ومعايناته لأناس تنخرق العادات على أيديهم ويمتلكون قدرات خاصة ولهم أمور من الإدراك ليست في غيرهم بفضل انكبابهم على رياضات خاصة. ولا يتردد ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في تصنيفهم ضمن الكفار لأنهم كذلك ويقول "لقيت منهم

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 16/2.

[2]- الطّاويّة فلسفة طبيعيّة وضع مبادئها "لاو تسو" (604ق م- 517ق م) "لاو" تعني العجوز و"تسو" تعني المعلم، أي المعلّم العجوز ويروى أنّ اسمه إرخ تان. تقوم الفلسفة الطّاويّة على الإعتقاد في "الطّاو" وهو مصدر الوجود ووجوده من نوع لا يشبه أي وجود آخر فهو ألاّ وجود ولكنّه ليس عدما خالصا إنّه أعظم من كلّ شيء وهو الذي ينتج الأشياء وهو الطبيعة والسماء والنّفس والواحد والمطلق وهو الحياة المثاليّة للفرد وهو النّمط المثالي للمجتمع والنّمط المثالي للحكم. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة 2005. 12/451-453.

[3]- البوذية فلسفة وديانة هنديّة وضع تعاليمها "غوتاما سيديرتا" (563ق م-483ق م) وكلمة بوذا تعني المشرق أو المتنوّر وتقوم الديانة البوذيّة على العديد من المبادئ أهمّها عقيدة التّناسخ حيث يعود الإنسان إلى الحياة في دورات متعدّدة بهدف التطهّر المتكرّر والمستمر حتّى يصل الإنسان إلى التنّور التّام لذلك فإنّ الحياة الدينيّة البوذيّة تقوم أساسا على الفضيلة من أجل تسريع عمليّة التطهّر في أقلّ عدد ممكن من دورات الحياة. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة 2005. 5/486-489.

[4]- انظر : نيدهام (جوزيف)- موجز تاريخ العلم والحضارة في الصّين، ترجمة محمد غريب جودة، الهيأة المصريّة العامّ للكتاب 1995، صص 183-186، 418-427.

جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه، بذلك أخبروني أنّ لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك لروحانيات الجن والكواكب"[1]. وقد تحدث عن قسم من الإدراك للغيبيات ليس بالشرع ولا بتجربة وإنما هو برياضات خاصة وطلسمات مركبة تركيبا خاصا يتوصلون به إلى نوع من الإدراك للأمور الغيبية ويعتقدون في صحة ما عندهم لأنهم يعتبرون أن هذا الإدراك هو سقف أفق إدراك الإنسان عامة[2].

ويعتبر الشيخ البعقيلي أن بلوغ هذا النوع الخاص من الإدراك والقوة عند الكفار أمر منسجم مع القانون العام الذي وضعه الله لهذا الكون وهو التلازم بين النتيجة والسبب "لأن الله قدّر أن كل من عمل عملا وتعرض به لأمر وأتقنه يحصل على غرضه الذي هو النتيجة فتنفعل له الدنيا بسره المتين"[3] فالنتائج موقوفة على الأسباب وضعا من الله تعالى لهذا التلازم ولا يستثنى من هذا القانون ملة من الملل أو شريعة من الشرائع، فالله سبحانه وتعالى ربط بين الحس والعقل، فكلّ الحواس لها اتصال ما بالعقل، وكذلك فإنّ كلّ ماهو عقليّ يمكن أن يصبح محسوسا، فتتداخل جميع قوى الإدراك الحسيّة والعقليّة[4].

وقد تكلم الشيخ البعقيلي عن هذا التلازم في إطار المنظومة السُنّية، فهو رغم تأكيده على تلازم بين السبب والنتيجة بصرف النظر عن طبيعة هذه الأسباب المتخذة أو النتائج المرجوة"[5] إلا أنّه يؤكّد أنّ السبب لا تأثير ذاتي له وإنّما هو أمر مطاع لا غير وقانون يجب الالتزام به[6] فيكون الالتنزام بعلاقة السبب والمسبّب في حقيقته إنّما هو إلتزام بسنة الله في خلقه تعظيما لله وطاعة له بالنّسبة إلى أهل الملّة جميعا.

---

[1]- ابن خلدون- المقدمة: ص 422.

[2]- ابن خلدون- المقدمة: صص419-458.

[3]- البعقيلي- سوق الأسرار: ص14.

[4]- عبد الرّحمان (طه)- سؤال العمل، صص65-96.

[5]- البعقيلي- سوق الأسرار: صص13 – 17.

[6]- البعقيلي- سوق الأسرار: ص13.

العقل الرباني

تحدثنا في ما تقدّم عن الحد المشترك من العقل بين جميع البشر دون اعتبار خصوصية المِلّية أو الدينية عموما ولكن المستوى الثالث من العقل يجعله الشيخ الأحسن البعقيلي علامة فائقة في الإدراك تصل إليه فئة دون غيرها يدركون بها مراد ربهم في الأمور كلها وهو العقل الرباني الذي يفهم عن الله "فالعقل الأول في الأسباب المعاشية والحرف والثاني في إتقان سبب إزالة الحجب"[1] والعقل الثالث وهو العقل الرباني الذي ارتبطت جميع وسائل الإدراك فيه بالشرع وبخطاب الشرع فالعقل الرباني هو الذي امتثل حين "أمره ربه أن يعتبر في سر المصنوعات العلوية والسفلية فيكتسب نور عصمة الفاعل الله المختار فيكتسب لنفسه وللعاقل به القوة الربانية التي يتصرّف بها كتصرف المجتهد في الأصول الشرعية لا برأي خال من أنوار الدليل الشرعي فلا حكم قبل الشرع فإن العقل قبله كقنديل لا موجود يقابله فنور البصر إن توجه إلى القنديل والشمس ولم يكن ما يبصر ضاعت فائدتهما كالعقل إذا لم يجد ضابطا شرعيا ضاع مسعاه بل لا مسعى له ولا نفوذ ولا معنى له فإنه آلة الإدراك من الشرع"[2] ونجد هنا أن الشيخ البعقيلي قد جعل العقل يرتبط بالشرع وجودا وعدما فالعقل الذي استقلّ عن الشرع في إدراك الحقائق لا يستحق أن يوصف بأنه عقل وإنما هو وسيلة لتحصيل المعاش والمتع الكونية لا غير، فكأنما المدارك التي لا توصل صاحبها للفهم عن الله لا تعدّ عقلا أصلا، ويصرح الشيخ بذلك فيقول" تقدم لنا أن العقل إذا أطلق في اصطلاحنا فهو العقل الرباني وأما التمييزي فلا فرق بينه وبين الحيوان كلها كذلك العقل الكلي فلا فرق بين المؤمن والكافر"[3] . وموقف الشيخ من نفي صفة العقل عن المدارك التي لا تهتدي إلى الشرع مرتبط أساسا بالقرآن الذي نصّ صراحة في غير موضع عن نفي صفة العقل عن العقلاء الذين لم تقدهم جملة مداركهم العقلية إلى التصديق بالشرع. ويقودنا هذا العرض لمستويات العقل الثلاث عند الشيخ الأحسن البعقيلي إلى بعض التساؤلات حول العلاقة بين هذه المستويات الثلاث وطبيعة تفاعلها

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 17/2.

[2]- البعقيلي- الإشفاق: صص33-34.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 22/2.

في ما بينها وعن ما تفضي إليه من النقاش حول مسألة الأحكام العقلية التي يرتكز عليها المتكلمون في إثبات العقائد الإسلامية.

3\3- أحكام العقل وأحكام العادة

إن العلاقة بين هذه المستويات المختلفة للعقل كما يراها الشيخ البعقيلي قريبة إلى حد كبير من ترتيب مراتب الإدراك عند ابن خلدون(ت808هـ=1406م) الذي يرى أن مختلف مستويات الإدراك تتصل ببعضها اتصال تفاضل وفق اتصال المدركين أنفسهم "ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد استعداد القريب أن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده"[1]. وفوق هذه المدارك التي هي للإنسان في الطبيعة والكسب مدارك الشرع "وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون العقل الضعيف والمدارك المحاط بها"[2].

وعلى هذا النحو في ترتيب المدارك صار الشيخ البعقيلي في ترتيب العقول الثلاث لمستوياته المتعددة فإذا غلب على العقل " الاستناد إلى حاسة ووهم وعادة فعقل تمييز وإن استند غالبا إلى الضرورة وإلى ظواهر الأحكام الشرعية وأدرك به ظواهر الوجود فكلي والمدرك بهما فمكتسب لكل متأمل بشروطه وإن لم يستند إلا إلى ربه فهو عقل رباني"[3]. ويرى الشيخ البعقيلي أنّ هذا التدرج في مستويات العقل موضوع أثبته القرآن وتعامل معه فيؤكد الشيخ أنّ "أكثر الشريعة جاء على فهم العامة ولوّح للخواصّ بليس كمثله شيء"[4]. ويقول أيضا "قد علمت أنّ الله يخاطب العقل الربّاني بما يناسبه

---

[1]- ابن خلدون- المقدمة: ص78.

[2]- ابن خلدون- المقدمة: ص418.

[3]- البعقيلي- الإشفاق: ص31.

[4]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص38.

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾ [1] ويخاطب العقل دونه﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [2] وأمثالها ممّا هو مشاهدهم"[3]، فالله سبحانه وتعالى يتنزل لأهل الجمود فيخاطبهم بما يتضمّن أفق إدراكهم وهو عالم الشهادة فيطلب منهم أن يتأمّلوا في ما حولهم من مصنوعات هل تخلو من صانع مبدع لها﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ وقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [4]، فيخاطبهم بما ألِفوه من الأحكام المسلّم بها فيَقِيس الغائب على الشاهد، قال تعالى ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [5]، وقوله تعالى ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [6]. ويخاطب تعالى أهل المدارك الخاصة بقوله تعالى﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [7]. وقوله تعالى﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [8]، والأمثلة من ذلك في القرآن كثيرة.

ومقصود الشارع في هذا التدرج السياسة والتوجيه من أجل فتح معابر ذهنية يرتقي الإنسان فيها من أفق إدراكي إلى أفق أعلى وأرحب فكان القرآن يهدف إلى توسعة المدارك عن طريق تحديد مواضيع البحث والتأمل كقوله تعالى﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [9]. فالسؤال كان بحثا عن ظاهرة فلكية فيكون التوجيه القرآني يدعوهم إلى تجاوز هذه القضية الجزئية والبحث عن قضية أهم وأعم

---

[1]- النّزعات- آية 26.

[2]- الغاشية- آية 17.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 23/2.

[4]- البقرة – آية 164.

[5]- ق – آية 15.

[6]- يس- آية 78-79.

[7]- النجم- آية 42.

[8]- الأنعام- 103.

[9]- البقرة- آية 189.

وهي الحكمة من خلق هذه الظاهرة. فتكون مهمة الإنسان السعي غير المنقطع في الترقي من مستوى الإدراك إلى مستوى آخر أعلى منه وأعمّ، وإذا ارتقى الإنسان إلى مستوى إدراكي أعلى تغيّرت أحكامه في قضايا الأفق الأدنى وهو الأمر الذي وجدناه عند الشيخ البعقيلي في ما يتعلق بالأحكام العقلية في القضايا العقدية فهو يرى أنّ ما تعلقت أحكامه بالعقل الكلي والمعاشي فهو أحكام عادية وليست أحكاما عقلية لأنّه "إذا علق الله الحكم بالعوائد والأسباب وما يخوض فيه الأول والثاني فإنّ العقل بقسميْه (المعاشي والكلي) يحكم بأنّ الطعام يشبع والعسل حلو والسماء فوقنا والأرض تحت فمن جدّ في السير وصل ومن انحرف ضلّ ومن فشل تخلّف والسّنَا الحَرَمية مُسهلة[1] والجسم متحيّز فلا يجمع بين مكانَيْن ولا يطلع للسماء بذاته إلا بآلة ولا يدخل الجنّة وهو حي والميت لا ينطق والجماد لا ينطق ولا يسجد والتحيّز للجرم وتوقف الذات على الأعراض، والأعراض على الأجرام، والواحد نصف الاثنين، والأم سبب للولد، والولد لا يكون بلا أب ولا أم، وسر إلى سائر المحسوسات فإنّه حكم عادي يحجّره العقل بأن الفاعل يفعل في ملكه ما يشاء ما لم يعارضه دليل شرعي الذي يحجّر العقل"[2].

هذه القضايا هي موضوعات عقلية باعتبار وليست عقلية باعتبار آخر لأنّنا إذا نظرنا إليه من تحت أفق مدارك العقل الكلّي وجدناها أحكاما عقلية وإذا نظرنا إليها من فوق هذا النطاق أي من خلال مدارك العقل الربّاني وجدناها أحكاما عادية وليست عقلية. ومن هنا نجد أنفسنا نحكم على قضية واحدة بأحكام مختلفة تبعا لمستوى الإدراك الذي نحكم به. ونجد أحد الفلاسفة الحداثيين يقدم لنا هذا التعدد في الأحكام في قضية واحدة على أنّه أمر صائب عقلا فيقول "لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ العقلانية واللاعقلانية إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد وتتناقص فيها درجة العقلانية واللاعقلانية"[3] ويرى الباحث نفسه أنّ العقلانية لا تهدف إلى مطاردة التناقض حيث ما وجدت بقدر ما تسعى إلى الظفر بالحقائق

[1]– السنا الحرمية هي عشبة تنبت في الحجاز وهي مسهلة

[2]– البعقيلي– الإراءة: 18/2.

[3]– عبد الرحمان (طه)– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص152.

والاستزادة منها لتحصل على معرفة واسعة تحمل شيئا من التناقض"[1]. وقد انتقد الشيخ البعقيلي أولئك الأشخاص الذين يتمسّكون بالأحكام الأحادية ويقنعون بالمعرفة التي تقوم على أحادية الأحكام وتخلّوا عن التناقض رغم أنّ المعرفة التي تحمل هذا التوصيف عادة ما تكون معرفة ضيّقة إلى حدّ كبير فيقول "وأما ما يظهر لأهل الأفكار الغير السليمة من أنّ المعاني لا تتجسّد وأنّ الذات لا تظهر في محلّيْن أو أكثر في آن واحد فليس من أحكام العقل البتّة بل من أحكام العوائد فقط، ما رأينا من يطير إلى السماء أو إلى الجنّة مثلا أو ما رأينا العرض إلا في ذات أو ما رأينا الذات إلا بأعراض أو العرض لا يبقى زمنين فهذا ممّا استند في العقل التمييزي إلى العادة، فالعادة قد تتخلّف وكل عقل استند إلى حاسة أو ضرورة أو عادة فليس عقلا مطلقا ربانيا بل هو مقيّد بأنوار الحادثات فنور العقل هو الذي استند إلى الشرع"[2].

يدعو الشيخ إذن إلى التحرر من التفكير النمطي الذي يحصر دائرة الإدراك الإنساني في جملة من القوانين والضوابط الحسية فتحوله إلى تفكير متصلب عديم التفاعل بحيث إن كل ما خالف هذا التفكير يعد لا عقلانيا. فالشيخ البعقيلي يدعو إلى تفكير مرن ومتحرك ومتعدد المستويات " لأنه ليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين فمعلوم أن العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء وأنه على قدر تقلبه يكون توسعه وتعمقه والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون تقلب العقل في حالة النظر من جانبين ضعف تقلبه في حالة النظر من جانب واحد فيكون عقلا أوسع وأعمق"[3]. وهذا التفكير منشأه العقل الرباني الذي تخلّى عن ضوابط المحسوسات واعتمد ضوابط شرعية تستوعب ما دونها من الضوابط "فالفكر قوة خادمة للعقل والعقل عاجز عن إدراك حقائق الأمور قديمها وحديثها قل الروح من أمر ربي فلا تقلد قواك العاجزة فقلد عين حكم ربك تكن سليما فإنّ العقل إنّما يقلّد الخيال والخيال

[1]– عبد الرحمان (طه)– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص52.

[2]– البعقيلي – تحقيق الحقائق: ص77.

[3]– عبد الرحمان (طه)– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.21

يقلّد الحواس فما أفحش هذا الغلط الذي وقع لصاحب هذا الفكر أو تأويل فإن العقل شيء ضعيف لا يستبد بنفسه"[1].

والعقل المذكور آنفا هو العقل الكلّي فما دونه والحكم الرباني هو آلية العقل الرباني "فالأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية أعني عقل تمييز وأما العقل الرباني فيستمد من الاسم الرب"[2] وأما أحكام العقل الثلاث الواجب والمستحيل والجائز بقسميْها الضروري والنظري والتي ترتكز جميع أدلّة المتكلّمين عليها وقد استعملها الشيخ البعقيلي في مباحث عقدية في مواضع متفرقة، فمنشأها حسب الشيخ هو العقل الرباني "فكل ما ذكره العلماء من الحكم العقلي إنما هو إذا كان صافيا على أصل فطرته فإذا تجلّى الحق جل وعلا في حقيقة ذلك النور الصافي بحكمٍ حكم مستندا إلى ما تجلّى له به فيسمّى العقل حاكما مباشرة والتجلّي لله ويسمّى حكمه حكما عقليا"[3]. والصفاء هنا يعني عدم التلبيس بشبهات الفلاسفة والمشكّكين كما يدخل فيه حفظ الجوارح مما يفسد صفاء الفطرة. وأمّا ما يستنبطه العلماء من أحكام اجتهادية من نصوص الشريعة فلا يعدّها الشيخ أحكاما عقلية بل هي من قبيل الفهم في النصوص لا غير لأنّ أحكام العقل هي "الواجب والمستحيل والجائز وليس ذلك منه فالواجب هو وجوده تعالى وصفاته النفسية والسلبية والمعنوية وصفات المعاني والمستحيل استحالة العقل اتصافه تعالى بصفات الحدوث لأن الحدوث من حيث هو نقص وكل ما اتصف به من صغر وكبر إلى آخر صفاته نقص، والنقص في الربوبية محال لأنه يلزم من يكمله ويلزم الدور والتسلسل"[4]. فتقرر عند الشيخ أن أحكام العقل لا تصدق إلا في حق ذاته تعالى أما ما عداه فهو حادث مقهور بقدرة القادر الذي يفعل في ملكه ما يشاء حكما عقليا بأنّ المالك يفعل في ملكه ما يشاء فلا يصدق أحد هذه الأحكام على شيء من الحوادث، لأنّ العقل إذا حكم بعدم وجود الجسم في مكانَيْن في آن واحد وأنّ العرض لا يكون إلا في جسم واحد يكون قد تخطّى القدرة لأنّ الله تعالى عطّل هذا الحكم بقدرته

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص96.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص95.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 9/2.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 15/2.

وهو قادر على أن يوجد العرض في غير جسم وقادر على أن يوجد الجسم في مكانَيْن اثنين أو أكثر فلا يصح وصفنا على الأحكام بالحوادث على أنّها عقلية لإمكان تخلّفها وإنّما هي أحكام عادية "فالعادة قد تتخلف فلا يحكم بها إلا عقل معاشي أو كلي تجمد على الظواهر والأسباب لخفائه عليه بأنّ المالك يفعل في ملكه ما يشاء عقلا"[1]، وفي إطار معالجة القضايا العقدية يرى الشيخ أنّ العديد من الأحكام العقدية كانت من قبيل أحكام العادة في حين كان أصحابها يعتبرونها من أحكام العقل، فالمعتزلة مثلا يقولون إنّ القرآن مخلوق كقول مترتب عن تنزيه الله عن الكلام لأنّ الكلام يقتضي سكوتا متقدّما أو متأخّرا وهو تغيّر والتغيّر حدوث[2]، والله قديم ليس بحادث وكذلك لا يكون الكلام إلا بجارحة اللسان واللهاة والله تعالى منزّه عن الجارحة فلا ينبغي أن يوصف بأنّه متكلّم، والمتأمل في ذلك وفقا لما قالوه يجد أنّ هذه الأحكام مقيسة على صفة الكلام الذي اعتاده البشر، فهذه أحكام في قضايا عقدية قياسا على أحكام عادية فهو تفكير عقدي مقيّد بالأحكام العادية وكأنّ القائل بذلك يقيس ذات الباري تعالى على نفسه. ولعلّ ذلك يبدو أكثر وضوحا في مقولات المجسمة الّذين يقيسون ما جاء به القرآن في حقه تعالى على أنفسهم فأثبتوا له الجسم والجهة حتى قال بعضهم بأنّ له تعالى جسما ولحما ودما وغيره من الجوارح بل ومنهم من رأى بأنّ له وفرة من شعر كشعر الإنسان[3]. وكل ذلك نتيجة لهذا التفكير الضيّق الذي لم يتجاوز إطار ما ألفه الإنسان من عادة نفسه فلا يقدر أن يفهم من يده تعالى ووجهه إلا ما يفهمه من ذات نفسه ممّا تدلّ عليه هذه الأسماء من الجوارح. وهذه القراءة للقرآن المشدودة بقوة لمفاهيم العادة جعلت الشيخ البعقيلي يعتبر ذلك انغلاقا داخل دائرة المدلولات العادية للألفاظ حيث تتحوّل العادة إلى موجّه يحدّد معاني الألفاظ وفق ما تعوّد عليه هذا القارئ دون غيرها من الدلالات، وعبّر الشيخ عن هذه الفكرة بصراحة فيقول "ومن جملة العوائد الفهم بمعنى الألفاظ من الشريعة وإنّما توصّلوا إلى فهمها بقواعد عربية فهل يفهمون بقواعدهم إلا ما قدرت عليه عقولهم التمييزية فيريدون ألفاظا على غير

[1]- البعقيلي- الإراءة: 18/2.

[2]- الأشعري- مقالات الإسلاميين: 1 /245-248.

[3]- الأشعري- مقالات الإسلاميين: 1 /257-260.

موضوعاتها تحكما على الشارع"[1]. وأصحاب هذا المنهج عادة ما يكون لديهم تمسّك بمسلّماتهم إلى حدّ التعصّب فيكون الإنكار والتشدّد مع المخالف الذي ينعت بأنّه كافر أو متبدع أو جاهل في أحسن الأحوال.

ويربط الشيخ مسألة الإنكار على الأولياء بهذه القضية العقلية وأنّ الإنكار مأتاه انحصار التفكير داخل دائرة الأحكام العادية "فالمنكرون كلّهم إنّما ينكرون بحكم عادي ويحاولون نصوص الشرع ويفسرونها بالعوائد فهل رأيت من فعل كذا وذلك دليل سوء فهمهم، لأن الأمر إن لم يخالف شرعا ولا عقلا فكيف يتأتى لذي بصيرة أن يحكم بالعادة على الشرع أو العقل"[2]. فالفهم الذي لم يخالف الشرع ولا العقل فلا يجوز إنكاره، وأما العقل فقد حكم أنّ المالك يفعل في ملكه ما يشاء ويرى الشيخ البعقيلي أنّ من جملة الالتزام بالشرع انسجام التفكير مع جملة ما وضعته الشريعة من ضوابط منهجية فالواحد نصف الاثنين حكم شرعي لاستناد العقل فيه إلى وضع إلهي وأما العقل فيجوز أن يكون الواحد أكثر أو أقل من نصف الاثنين لأنّ المالك يفعل في ملكه ما يشاء[3]، وسر إلى سائر ما استخرجه العلماء من الضوابط الشرعية في مناهج التفكير فإنّما هي من ضوابط العقل الربّاني الذي يستند إلى الشرع لا إلى العادة[4].

وعلى هذا الاعتبار يكون العقل الربّاني عقلا شاملا لما دونه من العقول فيكون المتعقّل بهذا العقل قادرا على التنزّل إلى ما دونه من المستويات العقلية فيدرك وجه الحق عند أصحاب كل مرتبة من مراتب العقل دونه ويفهم الدوافع التي جعلت كل مقولة على ما هي عليه وبهذا المعنى تستحيل كلّ مدركات الإنسان إلى نشاط عقليّ بشكل ما لنتجاوز بذلك كلّ التقسيمات المتعارضة بين العقلاني واللاعقلاني[5]. وإذا رجعنا إلى الشيخ البعقيلي في نظرته الوحدوية لعلم العقيدة نجده قد مارس هذا التنزّل

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 22/2.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 21/2-22.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 22/2.

[4]- البعقيلي- الإراءة: 21/2.

[5]- انظر- الدريسي (فرحات)- درء تعارض النقل والعقل في نظريّة المعرفة في الفكر الخلدوني، المشكاة، العدد الرابع، جامعة الزيتونة، تونس 2006م. صص159-168.

بين مختلف مراتب العقل بهدف إجلاء مقاصد كل فرقة وحملها على ما يحمد منها مع التماس العذر لهم بسبب عجزهم عن التردد بين مختلف هذه المراتب الإدراكية وعدم القدرة على التفاعل معها إيجابيا بسبب الركون إلى مستوى واحد من الإدراك فلا يقبل ما فوقه ولا يعذر ما دونه فينشأ من ذلك التعصّب للرأي وهو ما كان عليه سلوك جلّ أصحاب الفرق الإسلامية. وعلى هذا الاعتبار فإن الشيخ البعقيلي يدعو إلى معالجة مسائل العقيدة الإسلامية بمنظور العقل الرباني لا غير لأنّه هو وحده المستوى الإدراكي الذي يقدّم مقولات عقدية تلامس الحقيقة ويقدّم القدر الأكبر من التطابق مع التعبير عن مقاصد الشرع في هذه القضايا العقدية، وهذا الارتباط الوثيق بين العقل الربّاني بنصّيْ القرآني و الحديث النبوي دفع الشيخ البعقيلي إلى الخوض في قضية الحقيقة والمجاز التي تعدّ موجها فيصلا في المواقف العقدية عند الجلّ، فالحكم على نصّ ما أنّه ورد على وجه الحقيقة أو المجاز يرتبط بدوره بما يمتلكه قارئ النص من مرونة فكرية وبقدر تقدّم القارئ في مستوى العقل الربّاني بقدر ابتعاده عن المجاز واقترابه من الدلالات الحقيقية للنص. في هذا المجال نتناول في المبحث التالي مسألة التوقف والتأويل عند الشيخ الأحسن البعقيلي.

الفصل الثالث :

الحقيقة والمجاز في المنظومة البعقيلية 3\3

3\1- علاقة الحقيقة والمجاز بمراتب العقل:

3\2- قراءة الشيخ البعقيلي لموضوع الحقيقة في النّص القرآني:

3\3- تطبيقات للقراءة البعقيليّة لمسألة الحقيقة والمجاز:

3\1- علاقة الحقيقة والمجاز بمراتب العقل:

ترتبط قضية الحقيقة والمجاز في القرآن بكل تاريخ علم العقيدة تقريبا، ولعلّ هذا الموضوع يعدّ من أهم المواضيع المؤثرة في حركة الافتراق التي عرفها المسلمون منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة لذلك يعدّ الوقوف فيها على قول فصل أمرا صعب المنال. ولكنّ الشيخ البعقيلي يطرح بعض الأفكار التي يمكن أن تلطّف حدة التباين في هذه القضية ويدور النقاش في مسألة الحقيقة والمجاز حول النصوص التي تتعلق بذاته تعالى سواء من القرآن أو من السنة النبوية. والسؤال الذي طرح ولا يزال، هل أنّ هذه النصوص وردت على الحقيقة أم على المجاز؟

يتعلق الموضوع إذًا بالذات الإلهية وبفهم الشريعة وهنا يتكلّم الشيخ البعقيلي من مستوى العقل الربّاني باعتباره المستوى الأكثر شمولية ومرونة وهو المستوى الذي يستطيع فيه المتعقل أن يتقلّب بين النصوص والألفاظ ليدرك جل معانيها.

هنالك إجماع بين المسلمين على أنّ المورد الوحيد للمعرفة العقدية هو القرآن باعتباره النص المتواتر مطلقا، وأنّ طبيعة هذه المعرفة الحقيقية مرتبطة ارتباطا شرطيا بفهم القرآن ومن خلال العرض المتقدّم لمراتب العقل يمكن أن نقول إنّ معارفنا العقدية هي ما يتوصّل إليه كل مستوى من مستويات العقل من فهم القرآن أو بعبارة أخرى إن ما نعتقده هو ما فهمناه نحن من القرآن وليس عين ما جاء به القرآن. لذلك نجد الشيخ البعقيلي يؤكّد مرارا وتكرارا على أنّ أرقى معارفنا العقدية هي ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين باعتبارهم يتكلّمون من معين صفاء العقل الربّاني البكر الذي لم تدنسه شبهات المشككين والطاعنين وفي هذا يقول الشيخ البعقيلي: "فالمحققون من كل وجه من ما عليه سلف الأمّة قبل نبوغ رجس عقائد الضالين وقبل نفخ فساد الملل الضالة في وطب المسلمين فلا يصلح آخر الأمة إلا بما أصلح أولها وهو القرآن والعمل بما انطوى عليه من طرائقه وشعائره"[1]. ونعلم أنّ القرآن قد تضمّن عشرات النصوص التي أضاف الله تعالى فيها إلى ذاته صفات وأفعالا تستشكلها الفهوم، وعن هذه النصوص يقول الشيخ البعقيلي: "اعلم أنّ حقيقة رب العالمين مخالفة لسائر

[1]- البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: ص111.

الحقائق الحدوثية من كل وجه واعتبار فلا مماثلة لها في جلّ الأوصاف ولا مشابهة في أقل الأوصاف فلا ندّ لها ولا ضدّ فإذا عرفته تبين أن لا شبهة تبقى في صفاتها كاليد والقدم والاستواء والمعية مع الكون وتعلق الفعل بالمفعول والحكم بالمحكوم عليه والضحك والعجب إلى آخر ما يجب الإيمان بوجوده ويجب اعتقاد أن ليس شيء مثله في ذاته وصفاته وأفعاله وأن حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله لا تدرك ولا تعلم على ما هي عليه بل لا يعلم أي حقيقة على ما هي عليه في علم ربها هو الغيب المصون لا يدرك إلا بالشرع المؤمن به فقط"[1]، وهنا يؤكّد الشيخ أنّ هذه القضايا من متعلقات الإيمان وليست من متعلقات الإدراك، وهو يوجب فيها التوقف وعدم البحث في حقيقتها وهو موقف السلف المعبر عنه بالتوقف والإمرار.

ويقيس الشيخ هذه الصفات على غيرها من صفات الأفعال التي أضافها الباري تعالى لنفسه مما يستقذره العربي أن يصف به نفسه فضلا أن يصف بها ربّه تعالى "فلا يجوز إجماعا أن نشتقّ من ﴿الله يستهزئ﴾[2] المستهزئ ومن ﴿مكر الله﴾ [3] الماكر والخادع من﴿خادعهم﴾ [4] ولا من﴿نسيهم﴾ [5] الناسي فهي ظرف رباني نمرّها كما أمرّها ﷺ مع السلف أدبا معه سبحانه "فنستحيي منه حيث تنزل بسببنا إلى ما نفهمه بالألفاظ اللائقة بنا لا به"[6]. فكل هذه المعاني هي تنزلات قرآنية قصد بها ما يحصل عند المتلقي من المعاني لا أنّها تعبير عن حقيقة ذاته، لذلك يرى الشيخ البعقيلي أنّ الإيمان بها واجب مع التوقف في البحث عن حقيقتها لاستحالة إدراك حقائق الذات الإلهية على ما هي عليه خارج الذهن لذلك قال تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[7] بمعنى

---

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: صص2 -3.

[2]- البقرة- آية 15.

[3]- آل عمران- آية 54.

[4]- النساء- آية 142.

[5]- التوبة- آية 67.

[6]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص28.

[7] - الأنعام- آية 103.

استحالة إدراك متعلقات الذات على ما هي عليه "فلا إحاطة بذاته إحاطة يعقلها الخلق"[1].

وفي منهج التفاعل مع هذه النصوص يضع الشيخ البعقيلي مقابلة بين منهجين يتعلق كل واحد منهما بمستوى من مستويات العقل، فالمنهج الأول هو التفكير الشرعي وهو من متعلقات العقل الربّاني في مقابل التفكير العادي الذي ينضبط بالضوابط العادية لا الشرعية وهو من مشمولات العقل الكلّي فما دونه من مراتب العقل، وهذه المقابلة تهدف إلى ترجيح منهج السلف في العقيدة مع بيان دوافع هذا الترجيح. وذلك لأنّ الشيخ البعقيلي يرى أنّ "طريق الفقهاء والمحدّثين وأهل الحق عدم النظر في العلم نظر المتكلم بل اقتصروا على المبادئ السمعية وما قرب من العقلية"[2]، ويبدو لنا هنا أنّ الشيخ يقف موقف الحذر من علم الكلام باعتباره علما يبحث في صفات الله التي جاء بها الشرع ويعتبر أنّ تعامل المسلمين مع هذه الصفات كان وِفق أربع مناهج متباينة فقد "افترق المتكلمون إلى ثلاث فرق أحدها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثاني غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الأمران وهم الأشاعرة ففي كلام الثلاثة مخاطرة إما خطأ في بعض وإما سقوط هيبة"[3]، وهنا نجد الشيخ البعقيلي يحذو حذو الغزالي(ت505هـ=1111م) في التحذير من الخوض في علم الكلام وأما أصحاب المنهج الرابع وهو "السالم ما كان عليه الصحابة والتابعون"[4]، ولهذا المنهج الرابع ينتصر الشيخ البعقيلي، ولكنا نعلم كما تقدّم في هذا الباب أنّه من الأشاعرة الذين يدافعون عن الأشعرية ومناهجهم فهل هذا رجوع منه أم تناقض؟

يبدو أنّ الشيخ البعقيلي يرى أنّ الأشاعرة رغم أساليبهم الكلامية لم يخرجوا عما كان عليه السلف، فالشيخ يذكر أنّ لأبي الحسن الأشعري(ت324هـ=936م) "ثلاثة أحوال اعتزال تاب منه وإثبات الصفات العقلية صفات المعاني السبع وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق وإثبات ذلك بلا تكييف ولا تشبيه تبعا للسلف وهي طريقته في

[1] – البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص91.

[2]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص10.

[3]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص5.

[4]– البعقيلي– إيضاح الأدلّة: ص5.

الإبانة التي صنّفها آخرا وشرحها الباقلاني(ت 403هـ=1013م) وهي مذهب الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما"[1]، وعلى هذا فإنّ كل الأشاعرة على ما كان عليه السلف من جهة المقرر في العقائد الإسلامية. ذلك أنّ الإمام الأشعري(ت324هـ=936م) إنّما يستند للعقل الرباني الذي يستمدّ أدلته من الشرع وإن كان يتكلم بأسلوب المتكلمين فإن ذلك منه مقابلة فاسد بفاسد تسليما جدليا لا غير كما أسلفنا فيما تقدّم[2]. وأما لبّ مذهبه فإنّه لا يطلب الحكم إلا من الشرع[3] وعلى هذا فإنّ المقابلة تكون بين منهج تفكير مستند إلى الشرع وهو منهج السلف والأشاعرة ومنهج مستند إلى التفكير العادي يؤدي إلى إثبات النص على ظاهره ورغم أنّ الموقفَين متباينَان فإنّ القصد واحد وهو تنزيه الله سبحانه وتعالى، أما أخذ النصوص الواردة في حقّه تعالى على ظاهرها فهو أمر يعتبره الشيخ من لوازم العادة، ذلك أنّ الواقف على ظاهر هذه النصوص يفهم منها ما يدل على عادة نفسه لا ما دلّ على ربّه فيقع في التشبيه والتجسيم لأنّه يقيس ذاته تعالى على ذات نفسه كما حصل مع عدد من الفرق الإسلامية فوقعوا في مخالفة مقصود الشارع من هذه النصوص وأمّا الطرف الثاني فهو أيضا محكوم بالعادة لأنّ قياس هذه النصوص على ذات الإنسان تؤدّي إلى استنقاص ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكان رفض ظواهر هذه النصوص وتأويلها، وهذا التنزيه العقلي يعتبره الشيخ البعقيلي "تجريد ذات الله من الصفات الواردة شرعا لادعاء العقل الضعيف أنّها محال لأنّه يؤدي إلى التشبيه وهو يؤدي إلى التجسيم وهو إلى مماثلة وهي إلى الحدوث"[4] وهذا التنزيه العقلي رفضه الشيخ رفضا كليا ويعتبره "تعطيل وإكذاب الشرع وتنقيص الله والإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض وهو حرام محال"[5] فالشيخ يرفض الأخذ بظواهر النصوص ويرفض أيضا الأخذ بمبدإ التأويل المطلق لأنّ كلا المنهجَين يفضيان إلى حقيقة واحدة

---

[1]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص3.

[2]- البعقيلي- إيضاح الأدلّة: ص5.

- البعقيلي- الإشفاق: ص31.

[3]- البعقيلي- الإشفاق: ص31.

[4]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص17.

[5]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص17.

وهي أنّ المعتقد يحصر حقائق القرآن فيما وصله من الفهم ويرفض ما دونه والمراد هو الإيمان بما أراده القرآن من عقائد، ومما يبرّر به الشيخ البعقيلي رفضه للمنهجين أنّ منهج التأويل يؤدي إلى الانتقال من الاعتقاد الجازم إلى الاعتقاد المتردّد لأنّ المؤوّل لا يقف على قرار في موضوع هذه الصفات الجزئية خاصة "فإنّ كان التأويل لا يعين على المراد صار شكا"[1] والشك في الاعتقاد مردود بإجماع المسلمين كما أنّ الأخذ بظاهر النص هو تحجيم للنص المطلق وتقييد له بالمدلولات الحادثة التي علقت في الفهوم من عوائد الإنسان.

ونجد أنّ الشيخ يرفض أيضا منهج التوقف السلبي الذي يفضي إلى القول بأنّ الله يخاطبنا بما لا نفهم تعالى الله عنه علوا كبيرا لأنّ حكمته تعالى اقتضت ألاّ يكلّف الإنسان بما لا يستطيع وذلك قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [2] ومخاطبتنا باللغة العربية تعني أنّ الله أقدرنا على فهم مدلولات خطابه لذلك ينتقد الشيخ قول من قال "آمنت بهذا اللفظ من غير أن نعرف معناه"[3] لأنّ ذلك يؤدي إلى القول بأن الله يخاطبنا بما لا نفهم وهو نفي الحكمة من قوله تعالى. وعلى هذا فإنّ الشيخ يدعو إلى البحث في هذه القضايا بحثا جادا فيقول "لا ترض بجهل في كتاب الله تعالى فإنّه حكمه علينا ولا تقل آمنا بما علمه الله ورسوله من لفظه فإنّه تحكم بحسن عبارة تعني أنّ الله خاطبك بما لا طاقة بفهمه"[4] والحال أنّ الله أكّد على عربيّة النص القرآني[5] في مواضع كثيرة وربط عربيّة القرآن بالتعقل لمعانيه. وبناء على هذا التلازم بين أسلوب العربية وبتعقّل المعاني يرى الشيخ أنّ التوقف لا يعني الجهل بالمعنى وإنّما التزام بالمعاني التي يدل عليها اللسان العربي مع الالتزام بالضوابط المتعلّقة بالمعاني المناسبة في حقّه تعالى إذ هناك تدرج عبر مستويَين اثنين الأوّل متعلق بمعنى اللفظ

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص94.

[2]– البقرة – آية 186.

[3]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص94.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص94.

[5]– قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف– آية 2، وقوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الزخرف– آية 3.

والثاني بحقيقة هذا المعنى فالتوقف متعلّق بالمستوى الثاني وهو حقيقة هذا المعنى فقط. وقد أجمع السلف والخلف على "أنّ جهلنا بعينية تأويل الصفات لا يضرّنا مع تنزيه ربّنا مما نزّه منه نفسه وتقديس ربّنا من حيث نسب له ما نسب من غير تشبيه عقلي ولا تنزيه عقلي"[1]، فلفظ الكرم مثلا يعني صفة يكون المتّصف بها كثير العطاء والجود فهذا معنى الكرم وهو ثابت في حقّه تعالى ولكنّنا نتوقف في البحث عن حقيقة كرمه تعالى، فإدراك كرمه تعالى كما هو متحقق خارج الذهن أمر مُحال لأنّ إدراك حقيقة الصفة يعني إدراك حقيقة الموصوف وهو أمر محال عقلا وشرعا في حقّه تعالى. وعليه يكون كل الجدال الحاصل في هذه القضية محدود في إطار البحث في معاني الألفاظ دون حقيقة هذه المعاني وقضية المعاني تعود إلى قضية لغوية بالأساس، ومن هنا يتحول البحث حول هذه الصفات الجزئية الواردة في حقه تعالى إلى بحث في قضية لغوية وهي مسألة الحقيقة والمجاز فهل هذه الصفات وردت على الحقيقة أم هي صفات مجازية يجب أن تؤوّل؟

3\2- قراءة الشيخ البعقيلي لموضوع الحقيقة في النّص القرآني:

في البداية نتحدّث عن معنى الحقيقة بالنسبة إلى الألفاظ وتسمّى عند المناطقة الدلالة اللفظية الوضعية المطابقة[2] وهي ما كانت دلالة اللفظ على معناه بواسطة وضع اللفظ بإزاء المعنى المدلول بحيث يلزم من العلم باللفظ العلم بالمعنى بناء على أنّ العلم بهذا اللفظ موضوع لذلك المعنى بخصوصه[3]. وهذا الحدّ نفسه الذي يقدّمه عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ=1078م)[4] في أسرار البلاغة فالحقيقة عنده هي "كلّ كلمة أريد بها

---

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: صص93-94 .

[2]- الدّمنهوري- إيضاح المبهم لمعاني السلم، صص47-48.

[3]- الباحسين (يعقوب بن عبد الوهاب)- طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرّشد، ط3، الرياض، 1426هـ-2005م، ص59.

[4]- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني(ت 471هـ=1078م): نسبة إلى جرجان، درس بجرجان واشتغل بكتب المتقدّمين بحثا وتدقيقا حتّى أجاد واستحكم وصار من أعيان جرجان يقصده الطّلبة للأخذ عنه، له مصنّفات أشهرها "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز". موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ-2005م، 5/175-179.

ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا تستند فيه إلى غيره"[1] ويتحوّل هذا الضبط للدلالة اللفظية على وفق ما قاله المناطقة والبلاغيون إلى حد فاصل بين تيارين هامين في الفكر العقدي حيث قال البعض إنّ الصفات التي نسبها الله لذاته قصد منها المعنى المخصوص الذي وقع بإزاء تلك الألفاظ لا غيرها فكان منشأ القول بالتشبيه والتجسيم حيث يقوم التفكير العقدي عند المشبّهة على حصر معاني الألفاظ في ما حصل لديهم من المعنى على وفق ما ألفوه من المعاني المتداولة لتلك الألفاظ فنسبوا لله الجارحة لأنّهم فهموا من اليد في حقه تعالى ما فهموه من معنى هذا اللفظ إذا أطلق على الإنسان وعلى وفق قاعدة المطابقة بين اللفظ ودلالته حسب التواضع وعلى هذا النحو في سائر الصفات الجزئية. وقد مرّ معنا أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يعتبر أنّ هذا المنهج متولّد عن العقل الكلّي حبيس الضوابط العادية وأنّه لا يوصل في باب العقائد إلى شيء لأنّ العقائد تدرك بالعقل الربّاني المتحرّر من الضوابط العادية بما في ذلك الدلالة اللفظية المطابقة التي تأسر اللفظ في معنى واحد لا يدرك غيره منه. وفي مقابل المجسّمة الّذين قيّدوا الألفاظ في معان ثابتة تدرك بعينها كيفما كانت سياقات تلك النصوص نجد المعتزلة الذين انطلقوا من قضية الدلالة اللفظية المطابقة ليعتبروها مستحيلة في حقه تعالى حيث لا يجب أن يفهم من هذه الألفاظ في حقه تعالى ما يفهمه الإنسان من نفسه ومن هنا كان القول بالمجاز في هذه الألفاظ المتعلقة بالصفات الجزئية وما ورد على المجاز يجب أن يؤول فكان قولهم بتأويل جميع نصوص الصفات الواردة في حقه تعالى لأن المجاز في اعتبار اللغويين هو اسم مشتق من فعل "جاز الشيء يجوز إذا تعداه وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة ووصف بأنّه مجاز على معنى أنّهم جازوا به من موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا"[2]. وهنا يكون موضوع التأويل وهو مشتق من فعل "آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه

[1]– الجرجاني (عبد القاهر)– أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان1409هـ= 1988م ص 303.

[2]– الجرجاني (عبد القاهر)– أسرار البلاغة: ص304.

الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[1]. ومسألة تأويله في التعامل مع القرآن لها أكثر من جانب وفيها أكثر من حكم ولنحدد في البداية مجال التأويل الذي يدرسه الشيخ البعقيلي وينقده.

نعلم في البداية أنّ القرآن ينقسم إلى قسمين رئيسيين: قسم يتناول الأصول والعقائد وقسم يتناول الفروع والعبادات والمعاملات، فأما القسم الثاني فالتأويل فيه يحمل معنى التفسير والفهم والاستنباط وذلك بنص القرآن[2] والتأويل بهذه المعاني لا غنى للمسلمين عنه. أما القسم الأول وهو محل الدرس فهو المتعلق بالأصول والعقائد فإنّ الشيخ البعقيلي يرفض فيه التأويل وينكر أن يكون القرآن جاء في هذا القسم المتعلق بالعقائد على المجاز "فلا دليل على المجاز البتة عند أهل الحق ولذلك سمّي المجاز عند القوم وضعا ثانيا فالتزموا القرينة الصارفة عن الأول وعليه فلا خلاف إلا في الاصطلاح ووضع الواضع الأسد لكل شجاع فالقرينة تبين الحقائق فالأسد في العام يدل على الشجاع وفي الفلاة يدل على الحيوان المفترس"[3]. وكأنّ الشيخ البعقيلي هنا يعيد صياغة موقف عبد القاهر الجرجاني في إلحاق اللفظ بالحقيقة أو المجاز حسب سياق الجملة حيث يرى أنّ "وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجازٌ حُكم فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة، لا من حيث إنها عربيّة أو فارسيّة أو سابقة في

---

[1]– ابن منظور– لسان العرب، 33/10.

2– قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النساء 82، وقال تعالى: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ النساء 59.

3– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص98.

– قال الأستاذ أبو اسحاق الإسفراييني (ت 418هـ) الأسد إذا استعملته العرب لـ"البهيمة" بدون القرينة ولـ"الشّجاع" مع القرينة كانا حقيقتين. ابن التلمساني(عبد الله بن محمد بن على الفهري)– شرح المعالم في أصول الفقه: تحقيق عادل أحمد عبد الواحد وعلي محمد معوّض، عالم الكتب، ط1، بيروت لبنان 1419هـ=1999م، 183/1–184.

الوضع أو محدثة مولّدة فمن حقّ الحدّ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدّالّة عليه"[1]. وهذا يأخذنا إلى قضية أعمق في أصل اللغة هل هي توقيفية أم وضعية؟

ينطلق المشبّهة والمعتزلة من موقف واحد مفاده أنّ اللغة تواضع بين الناس لأنّ وضع اللغة ابتداء يحتاج إلى الإشارة بالمشاهدة والإيماء من أجل وضع المدلولات قبالة دلائلها[2]. فأما المشبّهة فأثبتوا لله الجارحة لأنهم يرون أن الله تكلم عن ذاته تعالى بنفس ما تواضع البشر عليه بينهم لأجل أن يعرفوا منه تعالى ما يعرفون من أنفسهم وفق الدلالة اللفظية المطابقة وأما المعتزلة فيقولون إنّ اللغة تواضع بين الناس لأنّ "القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأنّه يواضع أحدا من عباده على شيء إذ قد ثبت أن المواضعة لابد معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومئ إليه والمشار نحوه والقديم سبحانه لا جارحة له فيصح الإماء والإشارة بهما منه"[3]. ومن هنا تكون اللغة تواضعا بين الناس على وفق ما ألفوه من أنفسهم.

والمتأمل في هذين الرأيين يقف على ما ذكرناه في البحث السابق من أنّ التفكير المسجون داخل العادة هو تفكير قاصر لقصور حدوده وضيقها وهو من مشمولات العقل الكلي الذي لا ينفذ إلى حقيقة العقائد لأنّها من منظورات العقل الرباني المتحرر من قيود الزمان والمكان وقد أفضى الإقرار بأنّ اللغة وضعية عند المعتزلة إلى الإفراط في المنحى التأويلي الذي يرتكز على أنّ كل ما وصف الله به ذاته إنّما مجاز يقتضي التأويل وأجروا ذلك على نطاق واسع في آيات القرآن حتى صار جلّ القرآن مجازا يحتاج إلى التأويل فنسب إليهم نفي الصفات مطلقا. كما القول بأنّ اللغة تواضع بين الناس يحمل في طياته محاذير عقدية جسيمة حيث تصير اللغة العربية الحادثة هي الحاكمة في القرآن، والقرآن على قول الشيخ البعقيلي وجميع أهل السنة والجماعة قديم لا يتقيّد بحادث فكيف يحتوي الحادثُ القديمَ كما أنّ اللغة قوالب للمعاني وإذا كانت وضعية من الإنسان فإنّها بالضرورة ستكون أضيق من أن تشمل مجالات

---

[1]– الجرجاني (عبد القاهر)– أسرار البلاغة: ص 303.

[2]– ابن جنّي (أبو الفتح عثمان)– كتاب الخصائص: تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 45/1.

[3]– ابن جني– كتاب الخصائص: 45/1.

الفكر الإنساني في عمومه[1] فضلا أن تستوعب مدلولات كلام الله القديم ومعانيه فيصبح كلام الله تابعا للغة التي نزل بها وتصبح تجارب المجتمع العربي وخبراته هي الموجه والمشكل للنص القرآني وهذا أمر في غاية الخطورة لأنّ هذا النص القرآني يصبح رهيناً للمجتمع الذي أولده ويجب إذن أن يتغيّر إذا ما تغيّرت بنية المجتمع وتغيّرت أنماط حياته. ورغم أنّ المعتزلة أرادوا بمسألة وضعيّة اللغة الوصول إلى تنزيه الله تعالى تنزيها مطلقا عن مماثلة الحوادث ولكنّه أدّى بهم إلى القول بحدوث القرآن[2] ونجد أنّ ابن جنّي (ت392هـ=1001م)[3] وهو أحد أساطين النحو والبلاغة يرفض القول بوضع الإنسان للغة رغم انتمائه الواضح إلى الفكر المعتزلي[4] ومرد هذا الرفض من ابن جني يرجع إلى هشاشة قول المعتزلة بالتلازم بين توقيف اللغة ونسبة الجارحة إليه تعالى، ويرى ابن جني أنّ الله تعالى قادر أن يحرك الموجودات فتقوم مقام الجارحة أو أن يخرج منها أصواتا يجعلها الإنسان اسما لها[5].

---

[1]- تمّام (حسان)- اللغة العربية معناها ومبناها: دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب 1421 هـ 2001م، صص26 -27.

[2]- اتّكأ ناصر حامد أبو زيد على القول بأنّ اللغة وضعية وأطنب في إبراز وجاهة رأي المعتزلة في هذا الصدد وكل ذلك محاولة منه لتأصيل قوله بأنّ القرآن ظاهرة تاريخية يجب على المسلم المعاصر تجاوزه لأنّ المجتمع المعاصر يختلف كليا عن المجتمع العربي الذي تشكلت لغة القرآن بالتفاعل معه وكتب في ذلك جملة من الكتب من أهمها كتابه "مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن"، وقد وقع الحكم عليه من طرف القضاء المصري بالكفر بسبب هذه الأبحاث.

[3]- أبو الفتح عثمان بن جنّي (توفي 392هـ= 1001م) كان أبوه مملوكا وقيل كان جنديّا من جنود الأتراك، اشتغل ابن جنّي بالعلوم الإسلاميّة ولكنّه اختصّ في اللغة أخذ عن بعض المتكلّمين وتأثّر بالمعتزلة اجتمع بالمتنبي الشّاعر وجمعته به مطارحات شعريّة ولغويّة وكان المتنبّي شديد الإعجاب به، صنّف ابن جنّي كتبا أشهرها "كتاب الخصائص". موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ=2005م،5/486-492.

[4]- مما يدل على أن ابن جنّي ينتمي للمعتزلة ما نجده من كلامه في مواضع كثيرة إذ أنّه كان يقول بخلق الأفعال على نهج المعتزلة، وكان يرى في حقه تعالى أن صفاته هي ذاته، وأنّه تعالى ليس عالما بعلم بل عالما لنفسه وغيرها من مقولات المعتزلة في الأفعال والصفات: النّجار محمد علي، مقدمة كتاب الخصائص، ص42 ص44 المصدر نفسه.

[5]- ابن جنّي- الخصائص:45/1.

وبقطع النظر عن هذا التبرير فإنّ ابن جني يرى أن القول بأن اللغة توقيف من الله أبلغ وأمتن[1] وأمام هاتين المقولتين المختلفتين يضع الشيخ البعقيلي مقاربة ثالثة تتجاوز المحاذير العقدية للقول بأنّ اللغة وضع من الإنسان أصالةً وفي نفس الوقت تراعي العلاقة الجدلية بين اللغة والمجتمع الإنساني فهو يقرّ أنّ هناك ارتباطا بين اللغة والمجتمع من جهة وبين اللغة والذات الإلهية من جهة أخرى فيقول "فالواضع هو الله وضع لترتيب حكمته فالألفاظ التي تدل على الحق تجرد عن الزمان والمكان فإنه خالقها ووضعت حقيقة وضعا أوليا باعتبار الحق ووضعا ثانيا مجازيا"[2]. إذن فالشيخ البعقيلي يرى تعدّد المواضعات للفظة الواحدة وهي فرضيّة قال بها عبد القاهر الجرجاني من قبل حين قال "وهذه عبارة تنتظم الوضع الأوّل وما تأخّر عنه كلغة تحدث في قبيلة من العرب أو في جميع العرب أو في جميع النّاس أو تحدث اليوم ...وكلّ كلمة استأنف لها على الجملة مواضعة أو ادّعي الاستئناف فيها"[3] يعدّ ذلك وضعا ثانيا مرتبطا بالزمان والمكان، أي بالمجتمع الإنساني، " فالكلمة يمكن أن تتعلّق في وضعها الأوّل بمعنى ما ثمّ يُستأنف لها وضع آخر أو أوضاع أخرى في أزمنة متباعدة من تاريخ اللغة ولا يخرج بها ذلك عن كونها حقيقة"[4] غير أنّه لا يُعلم من المتقدّمين من أهل الاختصاص من قال بذلك في مباحث العقيدة خاصّة أنّ عبد القاهر قال بالوضع الثاني على سبيل الافتراض[5]، فيكون اعتماد الشيخ البعقيلي لهذه الفرضيّة نوعا من التجديد الذي يربط بين اللغة ومراتب العقل أو مستويات التفكير. فالوضع الثاني له خصائص بشريّة، وفي هذا الإطار الإنساني يفعل العقل الكلي وفيه يتفاعل ويقرر الأحكام العادية التي تحمل على أنّها عقلية وهي في الحقيقة عاجزة عن التحرر من الزمان والمكان، أمّا الوضع الأول الحقيقي فهو مجال العقل الرباني الذي لا يرتبط بزمان ولا مكان ولا يرتبط إلا بالشرع، ومن هنا كان وجوب الفصل بين متعلقات

---

[1]- ابن جنّي- الخصائص:40/1.

[2]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص14

[3]- الجرجاني (عبد القاهر)- أسرار البلاغة: 303.

[4]- النويري(محمد)- علم الكلام ونظريّة البلاغة عند العرب، كليّة العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة 9 أفريل بتونس ودار محمد على الحاميّ بصفاقس، ط1،ا لجمهوريّة التونسيّة، 2001م، ص253.

[5]- النويري- علم الكلام ونظريّة البلاغة: ص262.

الوضع الأول ومتعلقات الوضع الثاني لأنّ متعلقات الوضع الأول خارجة عن مقاييس الفكر الإنساني المسجون داخل إطار الفكر والتجارب والعادات.

إلا أنّنا إذا نظرنا إلى قضية الارتباط بين الدال والمدلول وجدناه ارتباطا رمزيا عرفيا "فليس في الفكر ما يبرر تقسيم العدد النحوي إلى مفرد للفرد ومثنى للاثنين ثم شمول كل عدد بعد الاثنين تحت عنوان موحد هو الجمع وليس في الفكر ما يسمح بدلالة "فعل" على المستقبل في نحو قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾[1] وهلم جر"[2] وفقدان الرابط المنطقي بين الدال والمدلول يبرز ويبين أنّ اللغة وضعت ابتداء من الله تعالى بمعنى أنّها توقيفية. ورفض الشيخ البعقيلي للخلط بين متعلقات الوضع الأول ومتعلقات الوضع الثاني مردّه رفض القرآن لهذا الخلط بين المستويين في سياقات كثيرة، فالله تعالى ينكر على الذين وصفوا الملائكة بالأنوثة ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [3]، وليس مردّ هذا الاستنكار امتهانا للأنوثة واحتقارا لها فهي من مقتضيات الحكمة وامتهانها يعني نفي الحكمة عن الفعل الإلهي تعالى الله عنه علوا كبيرا، ولكن الاستنكار عائد إلى إسقاط متعلقات الوضع الثاني على متعلقات الوضع الأول فليس في عرف البشر إلا ثنائية الذكورة والأنوثة ولكن أحكام هذا العرف لا تنسحب على مقتضيات عالم الغيب فيؤكد الشيخ البعقيلي على ضرورة إدراك هذا التباين بين الوضع الحقيقي والوضع المجازي فيما يتعلق بالصفات الإلهية تحديدا تبعا لاختلاف المدلولات وإن كانت الألفاظ مشتركة فيقول "فإذا علمتَه تعالى بالقرآن الكريم ونزهتَه تنزيه الشّرع من تنزيه عقلك وقدسته تقديس الشرع من تقديس عقلك حيث نسبته لما نسبه لنفسه من غير قياس شيء على شيء ونفيت عنه ما نفاه عن نفسه من كل ما فيه سمة خلقه عالما بأن الله هو الحق ووجود غيره مجاز باعتبار وجوده فإن وجوده دائم سرمدي مخالف لوجود خلقه وأثبتّ في عقلك كل ما جاء عنه من غير تشبيه ولا تأويل أثبت له قدما حقيقية من غير تكييف فإن التكييف حادث قاصر عن إدراك حقيقة قدمه ويده وفرحه وهرولته وضحكه وفرحه ومعيته واستوائه إلى آخر ما ورد فإنه

---

[1]– النصر – آية 1.

[2]– تمّام – اللغة العربية معناها ومبناها، ص26.

[3]– الزخرف – آية 19.

اتصف بها في الأزل قبل وجود متعقل"[1]. فالشيخ يفصل بين طبيعة الوجودَين، فوجوده تعالى حقيقة ووجود غيره مجاز وعلى هذا يحمل التعبير عن وجوده تعالى على الحقيقة ويحمل التعبير عن غيره على المجاز "فكل ما وصف به نفسه صفته وهي حقيقته حقيقة فيه ومجاز في خلقه"[2]. فعلماء اللغة يتحدثون عن الحقيقة والمجاز باعتبار الوضع الثاني الذي هو في أصله وضع مجازي متعلق بالمخلوقين فإذا كان وجودهم مجازيا فكيف يكون التعبير عنهم على وجه الحقيقة؟!

وإنّما يصدق هذا التوصيف في حق وجوده تعالى لأنّه الوجود الحقيقي الخالص، فيكون التعبير عنه حقيقيا لا مجازا، ويسوق لنا الشيخ البعقيلي عددا من الأمثلة التي تعبّر عن هذه المقابلة بين الحقيقة والمجاز في حق صفاته تعالى.

3\3- تطبيقات للقراءة البعقيليّة لمسألة الحقيقة والجاز:

معيّة الله للخلق

يقول الباري تعالى في كتابه العزيز﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [3]، فهذه الآية وغيرها من الآيات الكثيرة تثبت معية الله لخلقه. فهل هذه المعية حقيقية أم مجازية؟

على اعتبار الشيخ البعقيلي في تقسيم الحقيقة والمجاز فإنّ الآيات التي تخبر بمعية الله لخلقه جاءت على وجه الحقيقة لأنّها إضافة لله وما أضيف له تعالى يؤخذ على الحقيقة لأنّ وجوده حق ووجود غيره مجاز. وليثبت الشيخ البعقيلي حقانية هذه المعية يقدّم مثالا ليس فيه جدل ولا مراء وهي معية الروح للجسد "فحقيقة المعية مصاحبة شيء لشيء آخر حديثا وقديما فالذات الذي دل عليه ملازم للصفات فتعالت معيته على التشبيه والنظير فالروح والبدن لم نرها ولا علمنا كيفية معيتها فمعية الحق أبلغ فتعالت ذاته وصفاته عن الزمان والمكان لمباينته تعالى مباينة مطلقة فلو قلنا بالصفة فقط لزم استقلال الصفة وهو غير معقول ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لاَّ

---

[1]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: صص18-19.

[2]- البعقيلي- تحقيق الحقائق: ص95.

[3]- المجادلة- آية 7.

تُبْصِرُونَ﴾[1] ففي الآية أدل دليل على أقربية الله مع عبده قربا حقيقيا كما يليق بذاته لتعاليه عن المكان فإنه صرح بالبصر فلو كان بالصفات لقال ولكن لا تعلمون فلما عبر بلا تبصرون علم أنه لو كشف الحجاب لرأيناه كذلك فإن البصر لا يتعلق بالصفات بل بالذوات"[2]. فالشيخ يفصل هنا بين متعلقات صفة البصر وصفة العلم، فالبصر متعلق بالذوات والعلم متعلّق بالصفات، ولكنّه يؤكد أنّ هذه المعية الحقيقية لا تقتضي المجانسة من أي وجه من الوجوه لاستحالة المماثلة بين الخالق والمخلوق[3]، ثم إن الشيخ البعقيلي يرجع هذه القضية إلى صفة القدرة المطلقة التي يتّصف بها الباري تعالى والتي يقتضي أن يكون مقتدرا على معية خلقه على وجه الحقيقة كما أخبر وذلك بالوجه الذي يليق بذاته تعالى، في حين يستحيل في حق المخلوقين أن يكون مع الله على وفق ما تدل عليه المعية بالوجه الذي تواضع الناس عليه لمصطلح المعية، فمعية الله للخلق جاءت على وفق الوضع الأول للغة المتعلق بذاته تعالى وهو وضع حقيقي بمعنى أن المعية هنا تكون حقيقية في حين أن معية المخلوقين مع ربهم تكون معية مجازية لأن الوضع الثاني المتعلق بالخلق هو وضع مجازي لذلك أثبت الله "أنه مع الأشياء ونفى أن تكون الأشياء معه ولذلك لم يرد أن العبد مع ربّه إن الله معنا فهو يعلمنا، ونحن لا نعلمه فنثبت أنّا معه"[4]

تنزيه الله عن الجوارح

يعالج الشيخ البعقيلي الخلاقات الواردة في هذا الموضوع بنفس المنهج السابق يعني أنّه يرجع أصل هذه القضية إلى الوضع اللغوي الأول وهو التوصيف الحقيقي وذلك أنّ الله تعالى أطلق في حق ذاته لفظ اليد ولفظ العين ولفظ الوجه ونسب لنفسه الاستواء على العرش وما جانسها من الصفات، فمن المسلمين من أخذها على ما يطلقه الإنسان على نفسه فكان القول بالتشبيه والتجسيم ومن المسلمين من قال أنّها وردت على المجاز فيجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها ولكن الشيخ البعقيلي يرى أنّ

[1]– الواقعة – آية 85.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص55.

[3]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص56.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص55.

الرسول ﷺ "المكلف بالتبيين لم يبين لنا هذه الألفاظ فوجب أن تبقى على لسان عربي فننسبها لربنا كما نسبها لنفسه على الحد الذي يعلمه ويليق به"[1] دون تكلف تأويل أو تشبيه لأنّ الشارع قصد المعاني التي يفهمها العربي من لغته مع لزوم الضوابط التي تفصل بين المدلولات التي تليق بالقديم عن المدلولات التي تناسب الحوادث "وإن كانت الدلالات باعتبار الحق حقيقية وباعتبار الخلق مجازا من غير تشبيه القديم بالحادث أو بالعكس فالاشتراك في اللفظ فقط"[2].

فاليد مثلا تطلق في أصل اللغة على القوة وتطلق على الجارحة من الإنسان وغيره[3]. ونلاحظ هنا أن إطلاق اليد على جارحة هو وضع مجازي باعتبار أصل اللغة لأنّ هذا اللفظ أطلق على جارحة الإنسان التي تتجلّى فيها قوته وكذلك كل ذي يد تكون تسمية الجارحة باليد مجازيا. ويرى الشيخ البعقيلي في هذا السياق جواز اشتراك العديد من المعاني في لفظ واحد نتيجة ثراء اللغة وتطوّرها المستمر، فالواضع وضع "اليد للجارحة وللنعمة وللقدرة وللمعروف، فلا دليل على المجاز البتة عند أهل الحق ولذلك سمّي المجاز عند القوم وضعا ثانيا فالتزموا القرينة الصارفة عن الأول وعليه فلا خلاف إلا في الاصطلاح"[4]، فالوضع المجازي يتحوّل إلى حقيقي بتقادم استعمال هذا الوجه الّذي يتحول إلى حقيقي في مستوى آخر من الاستعمالات.

ولفظ الوجه المشتق من فعل وَجَهَ الذي يدل في أصل اللغة على المقابلة للشّيء، وسُمّي وجه الرجل وغيره كذلك لأنّه يستقبل كل شيء ويُعبَّر أيضا عن الذات بالوجه وغيره[5]. فاستعمال القرآن للوجه في حقه تعالى يؤخذ على الحقيقة باعتبار أصل اللغة لأنّ هذه المعاني الحقيقية التي يحملها لفظ الوجه صادقة في حقه تعالى، فمقابلة الله لكلّ شيء ومواجهته له حقيقية وهذا المعنى الذي قصده الرسول ﷺ عندما قال "ما

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص97.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص98.

[3]– ابن فارس– معجم مقاييس اللغة: 56/6.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص98.

[5]– ابن فارس– معجم مقاييس اللغة: 89/6.

بالُ أحدِكم يقومُ مُستَقبِلَ ربّه فيتَنَخَّعُ أمامَه"[1] وهو عين قوله تعالى﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [2] أي أنّكم حيثما كنتم تكونون في مواجهة ربكم وفي مقابلته.

"والعين في أصل اللغة هي الناظرة لكل ذي بصر"[3]. فالله سبحانه وتعالى أثبت لنفسه صفة البصر، وأضاف لنفسه مقتضيات هذه الصفة على وفق أصل اللغة وهي العين، فإذا كانت صفة البصر لا تقع في الحادثين إلا بآلة سمّيت تلك الآلة عينا ولكن صفة الابصار في حقه تعالى منزّهة عن الآلة فلا تكون العين في حقه تعبيرا عن آلة أو جارحة، ولكنّها صفة كمال في حقه اقتضاها كماله المطلق "فالعاقل يصرف كل لفظ إلى محله بقوة اللفظ والقرينة فصفات الله لا تفيد التشبيه بل تنسب إلى ذات مخالفة لسائر الذوات على ما يليق"[4]. فإذا كانت الألفاظ تحمل دلالات متعدّدة وجب إثبات الذي يليق في حقه تعالى ورفض الذي لا يليق به وكل ذلك وفق القرائن والأدلة.

كذلك الأمر في قضية الاستواء على العرش في قوله تعالى﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[5]، فالعرش في أصل اللغة من فعل عرش يدل على ارتفاع في شيء مبني ثم يستعار في غير ذلك[6]. فالشيخ البعقيلي يطلق كلمة العرش في حقه تعالى على مقتضى الوضع الأول في اللغة، وهو البناء المرفوع وهو ما سواه تعالى فصح في أصل اللغة إطلاق صفة العرش على كل ملكه تعالى[7]، وهو بناء مرفوع من العدم إلى الوجود، وأما العرش بمعنى سرير الملك فهو استعمال مجازي[8] ولا يجوز إطلاقه في حقه تعالى لاختلاف مقام الخالق عن مقام المخلوق، "فاستواء الملك على عرشه مجاز لأنّه إنما استوى على بعضه ولم يحط علما ولا كشفا ولا سياسية بحقائق أهل مملكته

---

[1] – مسلم– الصحيح: كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب النّهي عن البصاق في المسجد في الصّلاة وغيرها، حديث رقم 550، ص210.

[2]– البقرة – آية 116.

[3]– ابن فارس– معجم مقاييس اللغة 199/4.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص98.

[5]– طه – آية 5.

[6]– ابن فارس– معجم مقاييس اللغة: 264/4.

[7]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص17.

[8]– ابن فارس– معجم مقاييس اللغة: 265/4.

فتفعل زوجته شيئا من غير علم منه وقس فالاستواء مشترك اشتراكا لفظيا فقط"[1]. فاستواء الملك على عرشه باعتبار العادة وما تواضع عليه الناس من إطلاق هذا التوصيف المجازي يدل على جلوس الملك على سرير الحكم أما في حقه تعالى "فلا يستلزم الاستواء اثبات المكان له كذلك لا تستلزم الفوقية إثبات الجهات"[2] وإلا لما صح قوله ﷺ أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد لأن السجود هو توجه للسفل لا للفوق، والرحمان على العرش استوى بمعنى أنّ الله توجّه لكل خلقه بصفة الرحمة الذاتية فيه فأخرجهم من العدم إلى الوجود وتجلّى فيهم برحمته ظاهرة وباطنة. فالله تعالى افتتح سورة الرحمان باسمه الرحمان ثم جعل تعالى يعدّد بعض مظاهر تجلياته في خلقه باسمه الرحمان كالتعليم القرآني، وخلق الإنسان، والأفلاك والأكوان، وغيره. فاستواء الرحمان على العرش يؤخذ على الحقيقة لا على المجاز الذي وهو جلوس الملك على سرير الحكم.

وقد سار الشيخ البعقيلي وفق هذا المنهج في كل هذه الصفات التي لها حقيقة في أصل اللغة تختلف عن المعنى المجازي المتداول بين الناس. وبهذه المعاني يقدّم لنا الشيخ البعقيلي دعوة إلى تأصيل هذه المباحث بمعنى العودة بها إلى أصول اللغة التوقيفية سعيا منه إلى تجاوز أصل الخلاف في الصفات الإلهية الدائر بين الفرق الإسلامية إلى حدود اللحظة. فالمجسم عليه أن يفهم أن قوله بالتجسيم ناتج عن جهله التام بحلقة من حلقات تطور اللغة وتراكمها، فإذا أدرك أن هذه الصفات تطلق على الجوارح مجازا لا حقيقة أمكنه التوصل إلى تنزيه لائق بذاته تعالى. وكذلك الخلاف بين المثبتة للصفات والنفاة لها إنما هو راجع إلى اختلافهم في الحقل الدلالي للغة، لأن القائل بالإثبات إنما قصد الوضع الأول للغة المتعلق بذاته تعالى، والقائلون بالتأويل انطلقوا من الوضع الثاني المتعلق بالمخلوقين ليصرفوا هذه الصفات عن المعاني التي أثبتها الوضع الثاني في حق الحوادث ويصلوا بها إلى المعاني التي تليق بذاته تعالى، وهي معان حقيقية باعتبار الوضع الأول ومجازية باعتبار الوضع الثاني وبهذا يكون المعنى المثبت في حق تعالى واحدا وإن اختلفت الطرق إليه.

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص91.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص92.

وعلى هذا الاعتبار فإن الشيخ البعقيلي يعتبر أن كل ما جاءنا عن السلف في معاني هذه الصفات الجزئية[1] إنما وردت عنهم على الوجه الحقيقي وليس تأويلا، فما نقل عن ابن عباس في معنى اليد في قوله تعالى﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [2] على أنّها القوة والقدرة هو المعنى الأصلي لكلمة اليد في اللغة، وفسّر معنى الأعين في قوله تعالى ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [3] يعني بمرأى منا ونرى ما يعمل بك هي معاني أصلية، وكذلك تفسيره لمعنى الوجه في قوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[4] على أنّه وجود الباري تعالى وهو مأخوذ من أصل اللغة لأن لفظ الوجه يعبّر به أيضا عن الذات. وهكذا في كل ما أثِر عن السلف الصالح مثل مجاهد(ت21هـ=721م)[5] والأوزاعي(ت157هـ=773م)[6] ومالك(175هـ=791م) وسفيان الثوري(161هـ=778م) [7] وابن حنبل(ت241هـ=855م) والشافعي(204هـ=819م) وغيرهم من أئمة السلف ولا نطيل على القارئ بسرد أقوالهم.

---

[1]– قام كل من حمد السنان وفوزي العنجري بجمع أقوال أئمة السلف في هذه النصوص التي تثبت لله صفات جزئية كاليد والعين والوجه والجنب وغيرها في تأليف مشترك بينهما بعنوان أهل السنة الأشاعرة، دار الضياء للنشر والتوزيع، ط3، الكويت 1431هـ= 2010م، صص232 –246.

[2]– الذاريات – آية 47.

[3]– هود – آية 37.

[4]– الرحمان – آية 25.

[5]– مجاهد بن جبر المكيّ (21هـ–103هـ=640م–721م) شيخ القرّاء والمفسّرين لازم عبد الله بن عبّاس وأخذ عنه القرآن والتّفسير والفقه وأخذ عن ابن عمر وأم سلمة وجويريّة بنت الحارث رضي الله عنهم أجمعين وغيرهم من الصّحابة، أجمعت الأمّة على إمامته والاحتجاج به. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 2007م،17/761–762.

[6]– أبو عمرو عبد الرّحمان بن عمرو بن يُحمِد الأوزاعي (88هـ–157هـ=706م–773م) إمام الشّام وفقيهها الأوّل في زمنه أخذ عن أئمّة البصرة والكوفة والحجاز، تمكّن عبر ترحاله من السّماع من مشاهير التّابعين وهو واحد من علماء الإسلام وأئمّتهم الّذين ينزل النّاس عند قولهم. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين 1425هـ–2004م، 2/549–554.

[7]– هو أبو هبة الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثّوري (97هـ–161هـ=716م–778م) أمير المؤمنين في الحديث بلغ من علمه أن يقلّده النّاس وينسبون له مذهبا فقها خاصّا به وكان سفيان الثوري في الكوفة يعادل مالكا في المدينة، وقد غلب عليه الزّهد وملازمة الصّوفيّة وهو معدود من أئمّة التصّوف. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1425هـ–2005م، 4/851–856.

ومن هنا نفهم أنّ ما وصلنا من بعض الأئمة من ذم التأويل إنّما قصد به صرف هذه النصوص عن معناها الأصلي على وفق قواعد اللغة إلى معاني أخرى فرعية. وأنّ هناك من حمل هذه الأقوال في ذم التأويل على أنّها قصدت ما يقوم به البعض من سعي إلى تفسير تفصيلي لهذه النصوص وهو مذموم وغير جائز لاستحالته[1] وهذا النوع من التأويل كان أيضا محل رفض وانتقاد من طرف الشيخ البعقيلي فيقول ""واتقوا الخوض في التأويل الذي هو التعطيل والتحجير على الله أن تكون ذاته تعالى إلا على قانون عقلي مفترى على العقل بحواس ظانين أنهم معظمون لله به وهو تنقيص وتقييد وتحجير"[2]، ومن كلام الشيخ نفهم أنّه إذا ورد ذمّ التأويل منه أو من أحد الأئمة فإنّه لا يقصد ما صدر عن السلف أو الأشاعرة لأنّه لم يكن تأويلا بالمعنى العرفي لهذه الكلمة وإنّما كان إثباتا لهذه النصوص على الحقيقة وفق أصول اللغة العربية التي نزل القرآن بها. وقد جهد الشيخ في كل تناولاته لقضية الحقيقة والتأويل في تحجيم مسألة التأويل وجعلها مقصورة على مقولات جزئية محدودة وذلك بالعودة إلى أصول اللغة وهي الضابط المشترك بين جميع الفرقاء.

ويمكن القول في ختام هذا المبحث أنّ قضية التأصيل اللغوي لمسائل الصفات يعدّ عملا في غاية الأهمية لما يمكن أن يقدّمه من تجاوز لعديد الخلافات وهو موضوع يحتاج إلى دراسات منفردة من طرف مجامع لغوية مختصة، وليس هذا البحث برمته إلا محاولة لوضع علامات تنبيه لمسائل يمكن أن تكون منطلقات لفكر عقدي جديد يراجع كل تراثنا العقدي بروح تجميعية تتجاوز تلك الصبغة الانفصامية والتجزيئية التي انصبع بها علم الكلام عبر تاريخه الطويل.

---

[1]- البوطي (محمد سعيد رمضان)- كبرى اليقينيات الكونية ووجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ودار الفكر دمشق سوريا، ط8 الإعادة السابع والعشرون 1428هـ=2007م. ص138.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي:1/51-52.

الباب الرابع :

ملامح
التصوف البعقيلي

الفصل الأول : مدخل إصطلاحي وتاريخي حول التصوف.

الفصل الثاني : التصوف البعقيلي ضمن المدارس الصوفية.

الفصل الثالث : تجانية الشيخ الأحسن البعقيلي.

الفصل الأول :

مدخل اصطلاحي وتاريخي حول التصوف 2\2

2\1- التصوف: أصل التسمية وحقيقة المعنى:

2\2- نشأة التصوف الإسلامي:

2\1- التصوف أصل التسمية وحقيقة المعنى.

مفهوم التصوف وتسميته

مصطلح التصوف: تتعدد الآراء حول المصدر الذي يرجع إليه مصطلح التصوف، ووقع فيه اختلاف وتباين إلى حد التناقض التام. ويمكن أن نقسّم هذه الآراء الواردة حول هذا المصطلح إلى ثلاثة أقسام كبرى نتناولها بالعرض والنقاش تباعا.

قسم أول قالوا بالاشتقاق بمعنى أنّ هذا الاسم "التصوف" مشتق من اسم آخر أو فعل. والقسم الثاني قالوا بالتعريب بمعنى أنّ هذا الاسم هو تعريب لكلمة غير عربية. وقسم ثالث قالوا بالوضع بمعنى أنّ هذا الاسم وقع إطلاقه على هذا النمط الفكري والسلوكي على سبيل التواضع والاتفاق لا غير، وسنحاول في الفقرات التالية أن نعرض كل قسم من هذه الأقسام الثلاث مع بيان وجاهته أو مواقع الضعف فيه.

القسم الأول : وهم القائلون بالاشتقاق:

وهم يرون أنّ هذه الكلمة عربية بلا خلاف لأنّ الاشتقاق وفق قواعد العربية يشهد بذلك. ويعبّر الشيخ زروق (ت899هـ=1493م)[1] عن هذا الرأي بوضوح فيرى أنّ اسم "التصوف" "عربي مفهوم تام التركيب، غير موهم ولا ملتبس ولا مبهم باشتقاقه مشعر بمعناه كالفقه لأحكام الإسلام والأعمال الظاهرة والأصول لأحكام الإيمان وتحقيق المعتقد فاللازم فيها لازم فيه لاستوائهما في الأصل والنقل"[2]. وقد جمع الشيخ زروق هذه الاشتقاقات وأرجعها إلى خمس مصادر رئيسية فقال "قد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف وأمسى ذلك بالحقيقة خمس"[3]. وهذه المصادر الخمس هي الصوفة والصِفَة

---

[1]- الشيخ زروق- أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى الفاسي المالكي الشهير بزرّوق(846هـ-899هـ=1442م-1493م) من مشاهير الصّوفيّة متقن للعديد من الفنون الإسلاميّة كالحديث والفقه وعلم الكلام. كحالة - معجم المؤلّفين: 98/1.

[2]- زروق(أحمد بن أحمد الفاسي)- قواعد التصوف: تحقيق وتقديم عبدالمجيد الخيالي، منشورات محمدعلي بيضون، دارالكتب العلمية، ط،2 بيروت لبنان 1426هـ 2005م، ص23.

[3]- زروق- قواعد التصوف: ص24.

والصِّفَّة وصوفة القفا والصفاء[1]، فالتزم بها من جاء بعده من القائلين بالاشتقاق ولم يخرج معظمهم تقريبا عن هذه الوجوه الخمس. بل منهم من صار ينقلها عنه نقلا[2]، حيث ذكر ابن عجيبة (1224هـ=1809م)[3] أن هذا الاشتقاق لا يخرج عن هذه الخمس ونقل كلام الشيخ زروق(ت899هـ=1493م) حرفيا[4] وكذلك التزم جل الدارسون والباحثون تقريبا بهذه المصادر الخمس للاشتقاق. وهناك قول آخر يمكن إدراجه ضمن هذا القسم على اعتبار الاشتقاق وهو أنّ اسم "التصوف نسبة إلى الغوث صوفة بن مرة المضري[5] وهو من جهة التفاعل اللغوي يعود إلى نفس المقاييس المعتمدة في الاشتقاق من كلمة صوفة. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصوف الملبوس الذي قال بعضهم إنّ اسم التصوف مشتق منه وسنناقش فيما سيأتي هذه الأقوال السبع، وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك أقوالا أخرى أغفلناها عمدا لضعفها وعدم الاعتداد بها عند أغلب القائلين بالاشتقاق.

الكلمة الأولى الصفاء: يرى القائلون بهذا المصدر الاشتقاقي أنّ التصوف مشتقّ من الصفاء لأنّ الصوفية ينتسبون إلى الصفاء، وأنّهم سمّوا صوفية لصفاء أسرارهم. ومن أقدم من اعتدّ بهذا القول وجعله كالأصل الوحيد في هذه التسمية أبو بكر محمد الكلاباذي (ت 380هـ= 990م)[6] قال: "سمّيت الصوفية "صوفية" لصفاء

---

[1]- زروق- قواعدالتصوف: ص24.

[2]- ابن عجيبة (أحمد بن محمد الحسني)- إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري مع الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السراقسطي: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دت، دون بلد، صص 6-7.

[3]- ابن عجيبة : أحمد بن محمد الحسني (1161هـ-1224هـ=1748م-1809م): ولد بقرية من إقليم تطوان تعرف باسم "اعجيبش" فنسب إليها فكانت شهرته ابن عجيبة. حفظ القرآن بقريته وأخذ المبادئ الأساسيّة للعلوم الشرعيّة، ثمّ طاف المغرب يأخذ عن شيوخها وعلمائها. سلك طريق التصوف فعُدّ من شيوخ الطّريقة الدرقاويّة الشّاذليّة وصار له أتباع. له مصنّفات كثيرة في مختلف المجالات الشرعيّة. معلّمة المغرب: 5990/17-5991.

[4]- ابن عجيبة -إيقاظ الهمم: صص 6-7.

[5]- هو الغوث صوفة بن أدٍّ بن طابخة بن الياس بن مُضر، كان من نسّاك الجاهليّة، يتولّى الإجازة للناس بالحج: ابن هشام (عبد الملك)- السيرة: تحقيق عمر عبد السلام التدمري، ط1، بيروت لبنان، 1987م، 130/1.

[6]- أبو بكر محمد بن ابراهيم الكلاباذي البخاري (توفي 380هـ=990م): له مشاركات في بعض العلوم وله مصنّفات منها التعرف لمذهب أهل التصوف. كحالة - معجم المؤلّفين: 37/3.

أسرارها وصفاء آثارها والصوفي من صَفَا قلبه لله وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله كرامته "[1] واستشهد بأبيات لأبي الفتح البستي(ت 400هـ=1010م)[2] جاء في أحدها.

لست أنحل هذا الاسم غير فتى*** صاف فصوفي حتى سمّي الصوفي[3]

غير أن القول باشتقاق اسم التصوف من الصفاء "لقي الكثير من الانتقادات والاعتراضات من جهة المبنى والمعنى. فأما من جهة اللغة فاشتقاقه من الصفاء فأمر بعيد"[4] لأننا لو نسبنا أحدا إلى الصفاء لقلنا صفائي وليس صوفي وقد قال بعضهم في نسبة التصوف إلى الصفاء "ليس هذا الفرض إلا حذلقة من بعض الصوفية[5] أما من جهة المعنى فإن الذي قال بهذه التسمية نظر إلى حال أغلب أعلام التصوف ولم يذهب إلى طبيعة المصطلحات وتاريخيتها "كما أن صفاء القلوب ونقاءها ومعرفة الباطن لا يعلمه إلا الله وادعاء الصوفية ذلك يعتبر تزكية لأنفسهم والله عز وجل يقول ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ﴾[6] "[7]. وبالرجوع إلى القيم الأخلاقية للصوفية نجد أن حرصهم على التواضع والانكسار لله عز وجل يمنعهم من تزكية أنفسهم فتكون هذه التسمية بعيدة أيضا من جهة الذوق الأخلاقي عند الصوفية إلا أن يكون هذا الاشتقاق باعتبار المقصود لا باعتبار الحاصل، فكأنّ القائلين منهم بأنّ التصوف مشتق من

---

[1] – الكلاباذي (أبوبكر محمد)– كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف: مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة 1415هـ= 1994، صص5.

[2] – أبو الفتح البستي علي بن محمد بن الحسين (توفي 400هـ=1010م) ولد في بست قرب خراسان وإليه ينسب كان من كتّاب الدولة وارتفعت مكانته عند الأمير سبكتكين شاعر وأديب له دوان صغير مطبوع . الزركلي– الأعلام: 326/4.

[3] – الكلاباذي– كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف: ص5.

[4] – ابن خلدون– المقدمة: ص391.

[5] – مبارك (زكي)– التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: مطبعة الرسالة، ط1، مصر 1357هـ=1988م، صص 65.

[6] – النجم – آية 32.

[7] – الشوبكي (محمد يوسف)– مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي: مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 10، العدد 2، 2002م، ص361.

الصفاء إنما قصدوا أنّ الصفاء مع الله هو المقصد والغاية المنشودة لا أنّه أمر واقع ومتحقق.

الكلمة الثانية الصِّفَة: وتجمع على الصِّفات. ويقوم هذا الفرض باشتقاق التصوف على "أنّه من الصفة إذ جملته اتصاف بالمحامد وترك للأوصاف المذمومة"[1] بمعنى أنّ "التصوف هو اتصاف بالصفات الحميدة وترك للصفات الذميمة" [2]. ويرى أحد الباحثين أنّ هذه التسمية لم تلق الاستحسان فضلا عن عدم الاستقامة العلمية وهو ما حصرها في نطاق الرأي الضعيف الذي لم ينظر إليه تاريخيا[3]. ولا يختلف الاعتراض على هذه التسمية منهجيا عن الاشتقاق السابق حيث إن الاشتقاق اللغوي من عبارة الصّفة هي صفاتيٌّ وليس صوفي، كما أنّ الجماعة المتسمّية بالصفة يكونون صفاتية وليسوا صوفية، والصفاتية هم مثبتوا الصفات القديمة للباري تعالى كما نصّ عليه الشهرستاني(ت551هـ=-1156م) في الملل والنحل[4]. وكذلك من جهة المعنى يدلّ هذا الاشتقاق على نوع من الامتداح والفخر وتزكية النفس وهو ما يتعارض وجوهر التصوف، وعلى هذا يبقى هذا الاشتقاق فرضا بعيدا إلا إذا قصد به الغاية المطلوبة والمنشودة كما أسلفنا سابقا.

الكلمة الثالثة الصُّفَّةُ: هي مكان مظلل في آخر المسجد النبوي في شماله جعلها الرسول ﷺ ليأوي إليها ضعفاء المسلمين وفقراءهم ممن ليس له أهل ولا مكان[5]. "وعدّ

---

[1]- زروق- قواعد التصوف: ص24.

- ابن عجيبة- إيقاظ الهمم: ص6.

[2]- بسيوني (إبراهيم)- نشأة التصوف الإسلامي: دارالمعارف، مصر 1969م، ص11.

[3]-الأمين (عبد الله)- دراسات في الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة: دارالحقيقة، ط1، بيروت 1406هـ=1986م، ص239.

[4]- الشهرستاني- الملل والنحل: 73/1.

[5]- ابن تيمية- أهل الصُّفَّة وأحوالهم: دراسة وتحقيق محمد فتحي السيد، دار، الصحابة للتراث بطنطا، ط1 1410هـ 1990م، ص18،

انظر كذلك السخاوي (محمد بن عبدالرحمان)- رجحان الكفة في بيان نبذة من أخبار أهل الصفة، يتلوها رسالة في أهل الصفة وأحوالهم تأليف بن إسماعيل الإسكداري، تحقيق أبوعبيدة مشهور بن حسن آل

أهل الصفة بعضهم إجمالا نجو أربع مائة أو أكثر ولم يكونوا يجتمعون في آن واحد، بل يجيئ ناس بعد ناس، ومنهم من يتأهّل ومنهم من ينتقل إلى مكان آخر يتيسّر له ومنهم من يسافر أو يغزو أو يستغني ولذا كانوا تارة يقلون"[1]، "وتارة يزيدون"[2]. وليس منهم من العشرة المشهود لهم بالجنة إلا سعد بن أبي وقاص فقد قيل إنّه أقام بها مرة. وكذلك لم يكن أكابر المهاجرين والأنصار منها، بل عامة أهلها إنّما كانوا من فقراء المهاجرين[3]. والقائلون بأنّ التصوف من الصّفّة فلأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال تعالى ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[4]،[5] .

وأوّل الاعتراضات على هذه التسمية تكون من جهة الاشتقاق اللغوي لأنّ النسبة لأهل الصّفّة صفّيّ وليس صوفي. ثم إنّ الصُّفَّة لم تكن مخصصة للعبادة بل كان أهلها يتعبّدون في المسجد النبوي وكان النزول فيها للذين دفعتهم الحاجة والاضطرار[6]. وكان أهل الصُّفة ينقصون ومن تسنّى له الخروج منها خرج وهذا يدلّ على أنّ الانتساب إليها لم يكن شرفا يطلب ولو كان كذلك لكان الصحابة أوْلى به ولكان عددهم يزيد ولا ينقص. وزد على ذلك أنّ أهل الصُّفة لم يكن بينهم أحد من المبشّرين بالجنة إلا سعدا رضي الله عنه ولم يطل مقامه فيها ولا، غيره من كبار الصحابة والانتساب إلى كبار الصحابة وعلمائهم أولى، غير أنّ المبرر الأكثر إقناعا في هذه التسمية هو الفقر وقلّة متاع اليد وتشبه الصوفية بأهل الصفة من هذا الباب أقرب من

سليمان وأبي حذيفة أحمد الشقيراط، دار السلف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض المملكة السعودية 1415هـ= 1995م، 136.

[1]– السخاوي– رجحان الكفة: ص114.

[2]– ابن تيمية– أهل الصُفّة: ص21.

[3]– السخاوي– رجحان الكفة: ص144.

[4]– الكهف– آية 28.

[5]– زروق– قواعد الصوفية: ص24،

– ابن عجيبة– إيقاظ الهمم: ص7.

[6]– ابن الجوزي (جمال الدين البغدادي)– تلبيس إبليس: دار العلم للنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1403هـ، ص157.

غيره لأنّهم يرون متاع الدنيا يلهيهم عن العبادة والتبتل فكانوا ينتسبون لأهل الصّفّة الذين كانوا يستعيضون عن متاع الدنيا بكثرة العبادة صباحا ومساء.

صُوفة

الكلمة الرابعة صوفة وفيها ثلاثة وجوه: أمّا اشتقاق اسم التصوف من كلمة "صوفة" فمردّه إلى ثلاثة وجوه أوّلها صوفة وهي التي تقطع من الضأن وذلك أنّ الصوفي مع الله كالصوفة لا تدبير له[1]. والثاني صوفة القفا، فالصوفي هيّن لين كهي. وهاتان التسميتان وإن سلمَتا من جهة الاشتقاق اللغوي إلا أنّنا نجد أنفسنا أمام نسبة قيمية ذات طابع وجداني لا تنضبط بضابط، فالمسلم يتقلب بين اللين والشدّة يحمد منه كل في موضعه ويذم منه كلا الأمرين في غير موضعه. كما أنّ ترك التدبير مع الله أمر قلبي خفيّ فقد يكون مباشرا للأسباب وقلبه مستسلم لمراد الله وحكمه، وقد يكون تاركا للأسباب معترضا بقلبه كارها لمراد الله فيه. أما الوجه الثالث لاشتقاق التصوف من كلمة صوفة فهو ذو طابع تاريخي، حيث سمّي التصوف بهذا الاسم نسبة لصوفة بن مرة بن طابخة بن الياس بن مضر أحد نساك الجاهلية، كان هذا الغوث يتولّى الإجازة للناس بالحج[2]، وذلك أنّ أمّ الغوث نذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة وتجعلنه ربيط الكعبة، فكان أول من انفرد لخدمة الكعبة وتبعه أناس في الجاهلية فمن تشبّه به فهم الصوفية[3]. وهذه التسمية مرفوضة ومستبعدة وإن كانت صحيحة من جهة الاشتقاق اللغوي لأنّ الصوفية لا يقبلون أن ينسبوا إلى رجل جاهلي أو إلى قبيلة جاهلية، ولو صحت هذه التسمية لكان الانتساب إلى الإسلام أوْلى من الانتساب إلى الجاهلية. وكذلك لو صحّت لكانت معروفة عند الصحابة والتابعين كما أنّ هذه القبيلة وهؤلاء القوم غير معروفين ولا مشهورين[4].

---

[1]– زروق– قواعد التصوف: ص24.

– ابن عجيبة– إيقاظ الهمم: ص6.

[2]– ابن هشام– السيرة: 130/1.

[3]– ابن الجوزي– تلبيس إبليس: ص156.

– السحمراني (أسعد)– التصوف منشأه ومصطلحاته: ط1، دار النفائس بيروت لبنان 1987م، ص18.

[4]– الشوبكي– مفهوم التصوف وأنواعه: ص364.

الكلمة الخامسة الصّوف: والوجه الأخير من وجوه الاشتقاق المشهورة والمتداولة هو الصوف الملبوس. وذلك لأنّ النسبة إلى الصوف صوفي وجمعه صوفية، ونقول تصوَّفَ إذا لبس الصوف كما نقول تقمَّصَ إذا لبس القميص. وهذا التوافق مع قواعد اللغة جعل الكثيرين يرونه أصحّ الاشتقاقات، وكان ابن خلدون(ت808هـ=1406م) من القائلين بذلك في مقدّمة كتاب العبر، وإن كان قد رجع عن هذا القول في كتاب شفاء السائل، إلا أننا نورد قوله في الكتابين في القول بالاشتقاق وفي الردّ عليه. فقال في المقدمة "الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنّه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس من لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[1] ومما رجّح هذه التسمية عند القائلين بها جملة من المعطيات من أهمها:

- أن الصوف لباس الأنبياء.
- أن لبس الصوف أقرب للتواضع.
- أن الصوفية كانوا يعرفون هذه النسبة أي أن الصوفية هم من لبس الصوف.

فقد دخل أحد الصوفية على شيخه وعليه جبة صوف فقال له : صوّفت قلبك أو جسمك؟ صوّف قلبك والبس القوهي على القوهي (بمعنى البياض على البياض)[2]، وقال النضر بن شميل(ت203هـ=818م)[3] لبعض الصوفية تبيع جبّتك الصوف، قال: إذا باع الصياد شبكته بأي شيء يصطاد[4]. وقال أبو سليمان الداراني(ت205هـ=820م)[5]

---

[1]- ابن خلدون- المقدمة: ص391.

[2]- ابن الجوزي- تلبيس إبليس: ص191.

[3]- النضر بن شميل (122هـ-203هـ=739م-818م): العلامة الإمام الحافظ أبو الحسن المازني البصري، نزيل مرو وعالمها الأوّل، حدّث عن كثيرين، وحدّث عنه كثيرون منهم إسحاق بن راهويه ويحي بن معين قال عنه عبد الله بن مبارك درّة بين مرويَين. الذهبي- سير أعلام النبلاء: 9/328-332.

[4]- ابن الجوزي - تلبيس إبليس: صص 191-192.

[5]- عبد الرحمان بن أحمد العنسي أبو سليمان الداراني (140هـ-205هـ=757م-820م) من أئمة الصوفية والزهاد الذين اشتغلوا بالعلم والحديث فروى عن سفيان الثوري وغيره، وروى عنه كثيرون. الذهبي- سير أعلام النبلاء: 10/182-186.

لرجل لبس الصوف: إنك أظهرت آلة الزاهدين، فماذا أورثك هذا الصوف؟ فسكت الرجل، فقال له: يكون ظاهرك قطنيا وباطنك صوفيا[1].

- أنّ نسبتهم إلى لبس الصوف تدل على زهدهم في الدنيا وتقللهم منها.
- أنّ لبس الصوف أمر ظاهر والحكم بالظاهر أسلم وأولى من نسبتهم إلى حال أو مقام لأنّه أمر باطن[2].

ورغم كل هذه الدعائم لهذه التسمية إلا أنّ نسبة التصوف للصوف الملبوس لم تحظَ بالقبول. وكانت محل اعتراضات وانتقادات كثيرة من الصوفية أنفسهم ومن غيرهم وسنعرض بعضها.

مرّ معنا قريبا قول ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في المقدمة الذي يقرّ فيه هذه التسمية، ولكنّنا نجده يرجع عن قوله هذا في كتابه شفاء السائل فيقول: "قد تكلف بعضهم في الاشتقاق ولم يساعدهم القياس فقيل من لبس الصوف والقوم لم يختصوا بلباس دون لباس، وإنما فعل ذلك بعض من تشبه بهم وتخيل من لباسهم الصوف من بعض الأوقات تقللا وزهدا أنه شعار لهم فأعجب بهذا الظن حتى حمله على الاشتقاق منه، وما لبس الصوف ممن لبسه منهم إلا تقللا وزهدا إذ كانوا يؤثرون التحلي بالفقر في كل حال"[3]، فلم يقصد الصوف لذاته وإنّما قصد الزهد فيه وفي مظاهر البذخ والترف لا غير. ومن جهة أخرى فإنّ لبس الصوف ليس فيه فضيلة وليس في الانتساب إليه شرف فقد كان رسول الله ﷺ يلبس الصوف والقطن، فعن أنس بن مالك) أنه قال: "كان أحب الثياب إلى النّبي أن يلبسها الحبرة"[4] والحبرة هي بُردة من برود اليمن تصنع من قطن وتكون مزيّنة من التحبير وهو التزيين[5]. وأما قول من قال أن لبس الصوف كان من شمائل عيسى بن مريم عليه السلام فهو منقول عن أهل الكتاب

---

[1]- ابن الجوزي- تلبيس إبليس: ص191.

[2]- الشوبكي- مفهوم التصوف وأنواعه: ص365.

[3]- ابن خلدون - شفاء السائل: صص 78-79.

[4]- البخاري- الصحيح: كتاب اللباس باب البرود والحبرة والشملة، حديث، 5813 ص1137.

[5]-العسقلاني- فتح الباري، 277/10.

ولم تصح مصادره[1]، ولعلّ مردّ هذا القول أنّ الصوف كان لباس الرهبان في الصوامع والأديرة. ولو فرضنا جدلا صحّته في حق عيسى فإن الاقتداء بخاتم الرسل أوْلى من الاقتداء بغيره من الأنبياء لمقام الختم الموجب للنسخ في رسالته ﷺ والاقتداء بأصحابه أوْلى من الاقتداء برهبان النصارى. وكذلك انتقد بعضهم نسبة التصوف إلى الصوف الملبوس من جهة أخلاقية لأنّ لبس الصوف مدعاة إلى التظاهر بالتنسك والزهد والتقشف وهذا من الرياء وهو داء قلبي يجتهد الصوفية في معالجته والتغلب عليه، فكيف يجعلونه اسما لهم وشعارا وعلامة عليهم، ولعلّ هذا الأمر جعل العديد من أئمة الصوفية ينكرون هذه النسبة، وقد أورد ابن الجوزي(ت597هـ=1200)[2] طائفة من أقوالهم في التنكير على اتخاذ لباس الصوف كشعار للتصوف وعلامة عليه[3]، وهذا يدلّ على ضعف القول باشتقاق اسم التصوف من الصوف الملبوس.

القسم الثّاني: القائلون بالتعريب:

وأرادوا بذلك أن اسم التصوف هو تعريب لكلمة أجنبية دخلت إلى الحقل الثقافي الإسلامي بسبب التمازج الحضاري. وتنحصر هذه النظرية في عبارتين اثنتين والعبارة الأولى هي سوفيا وهي كلمة يونانية، والكلمة الثانية هي عبارة صوفي وهي كلمة يهودية ونناقش هاتين الفرضيتين تباعا.

كلمة سوفي: يقول أصحاب نظرية التعريب أنّ اسم التصوف هو تعريب لكلمة يونانية هي سوفيا. وأول من قال بذلك فيما وقفتُ عليه أبو الريحان محمد بن أحمد

---

[1]- ابن الجوزي- تلبيس إبليس: ص191.

[2]- ابن الجوزي (510هـ-597هـ=1116م-1200): هو عبد الرّحمان بن علي بن محمد بن علي القرشي التّميمي البكري، يعود نسبه إلى أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه نشأ يتيم الأب فكفله خاله وحرّضه على طلب العلم فاجتهد في ذلك حتّى صار من كبار علماء بغداد، اشتهر بالوعظ فيجتمع في مجلسه آلاف. كان شديد النّقد لغيره من العلماء انكبّ على التّصنيف فوصلت كتبه الألف في جلّ الفنون والمعارف الإسلاميّة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ=2005م، 5/557-561.

[3]- ابن الجوزي- تلبيس إبليس: صص 187 -192 .

البيروني (ت 440هـ = 1048م)[1] في كتابه "تحقيق ما للهندي من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" حيث كان يعرض بعض آراء فلاسفة اليونان ومقولاتهم ثم ذكر ذلك عرضا لا قصدا فقال "وهذا رأي السوفية وهم الحكماء فإن السوف باليونانية الحكمة وبها سُمي الفيلسوف پيلاسوفيا أي محب الحكمة ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سُموا باسمهم ولا يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى "الصُفَّة" وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ ثم صُحِّف بعد ذلك فصُيِّر من صوف التيوس"[2]. ورغم أنّ نظرية البيروني(ت 440هـ = 1048م) هذه لم تكن محل احتفاء ولم يستسغها الكثيرون إلا أنّ هناك من الباحثين من يراها الأكثر إقناعا في فهم أصل تسمية التصوف بل يروْن أنّها النظرية الوحيدة المقنعة. يقول أستاذ الفلسفة محمد لطفي جمعة(1372هـ=1953م)[3] بعد أن ذكر قول ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في المقدمة عن اشتقاق التصوف من الصوف الملبوس "ونحن نخطّئه ونعتقد أنها مشتقة من كلمة ثيوسوفيا ومعناها الحكمة الإلهية، والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الإلهية ويسعى لها والوصول إلى الحقيقة الإلهية هو غاية الصوفي المتصوف"[4]. ووصل باحث آخر إلى الشطط في التعصّب إلى هذا الرأي القائل باشتقاق التصوف من كلمة سوفيا وقدّم على رأيه جملة من القرائن

---

[1]– هو أبو الرّيحان محمد بن أحمد البيروني (3362هـ–440هـ= 973م–1048م) من أساطين العلم كان شديد الإلمام بعلوم الأمم المجاورة وبفلسفاتهم وكتَب في ذلك كتبا ومصنّفات كثيرة وقد دخل الهند وأقام بها أربعين سنة، فكان يدرس ويتعلّم ويلاحظ ويستقرئ، وكان يقارن بين الحكمة الهنديّة الفلسفة اليونانيّة والتصوف الإسلامي ويبدو أنّه كان شديد الولع بالثقافات الأجنبيّة وبمصطلحاتها، فكان يقارن بين الاسم العربي وغيره من لغات شتّى : حنفي (عبد المنعم)– موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، ط3، د بلد 1999م، 364/1–365.

[2]– البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد)– تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: تقديم وتحقيق مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند 1377هـ = 1958م، صص24–25 من أصل الكتاب بعد مقدمة وفيها 68 صفحة.

[3]– محمد لطفي بن جمعة بن أبي الخير الإسكندري (1303هـ–1372هـ=1886م–1953م) حقوقي متخرّج من فرنسا ثمّ استقرّ بمصر وفتح مكتب محاماة واشتغل بالفكر والأدب، له مصنّفات ومقالات كثيرة. كحالة– معجم المؤلّفين: 611/3.

[4]– جمعة (محمد لطفي)– تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب: دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، دت، ص274.

والأدلة من أهمها عدم اتفاق أئمة التصوف على مصدر واحد لهذه التسمية وأن كل النظريات وُجد فيهم من يرفضها، وكذلك تزامن ظهور التصوف مع حركة الترجمة وأيضا التشابه اللفظي بين عبارة سوفية ومفردها سوفي مع عبارة صوفية ومفردها صوفي وقال بقول البيروني(ت 440هـ = 1048م) أنّ السين في كلمة سوفية قلبت صادا على وجه التصحيف بتصحيف سوفية وهذا كله لا يخرجه عن نطاق البحث العلمي ولكنه قدّم دليلا آخر عن صحة هذه النسبة لم يسبقه إليه أحد في غاية الغرابة والسماجة بل في غاية الخطورة، وهو ادعاءه أنّ من أدلة اشتقاق التّصوّف من اسم سوفيا وحدة العقيدة والطريقة بين الصوفية وفلاسفة اليونان. وقدّم مقارنة بين أقوال الصوفية وبعض أقوال فلاسفة اليونان من أجل إظهار التطابق في العقيدة بين الطرفين[1]. ولمناقشة هذه الفرضية نقول إنّ من تهافتها عدم تناقلها عند من كتبوا في التصوف وتاريخه من المتقدّمين وأغلب المتأخّرين إلا النفر القليل، فلم يذكرها ابن خلدون(ت808هـ=1406م) لا في مقدمته ولا في كتاب "شفاء السائل" رغم أنه ذكر جل نظريات التسمية، ولا الشيخ زروق(ت899هـ=1493م) ولا القشيري(ت465هـ=1073م) في رسالته ثم إنّ القائلين بها استندوا كليا على ما قاله البيروني(ت 440هـ = 1048م) فيما ذكرناه سابقا ولا يخفى هشاشة هذا المستند لأنّ البيروني(ت 440هـ = 1048م) ذكر ذلك عرضا وهو ليس من أهل الاختصاص وقد انتقده زكي مبارك [2] بشدة في هذا الرأي ونقضه عليه بالنقاط التالية[3] :

- كانت الفلسفة عند اليونان القدماء تهتم بالعلوم الطبيعية، وكان كثير من فلاسفتهم أطباء وقد ترجمها العرب فسمّوا الطب الحكمة، وكلمة حكيم لا تزال تؤدي معنى كلمة طبيب والفلسفة نفسها سماها العرب الحكمة وقالوا تاريخ الحكماء فهم عرفوا

---

[1]- القاسم (محمد عبد الرؤوف)- الكشف عن حقيقة التصوف لأول مرة في التاريخ: دارالصحابة، ط1، بيروت لبنان 1408هـ=1987م ص739 ص743.

[2]- محمد زكي بن عبد السّلام بن مبارك (1308هـ-1371هـ=1891م-1952م) أديب مصري وناقد درس بمصر ثمّ في السربون وتحصّل منها على شهادة الدكتوراه في الأدب نشط في مجال التّدريس، له مصنّفات كثيرة . كحالة- معجم المؤلّفين: 305/3.

[3]- مبارك- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: صص 66-67.

من سوفيا الفلسفة والطب، أما الحكمة الروحانية فمن البعيد أن يكونوا لمحوها لأنّهم كانوا يرَون اليونان من عبدة الأوثان.

- ما الذي يمنع أن تكون سوفيا بمعنى الحكمة الروحانية جاء من كلمة صوف وهي قديمة في العربية خاصة أنّ لبس الصوف كان من علامات التقشف فليس من المستبعد أن ترحل كلمة صوف إلى معابد اليونان.
- أنّ العرب كانوا مولعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية ولو كان التصوف من سوفيا لنصّوا عليه في كثير من مقولاتهم.

أنّ هذه الفرضية صدرت من البيروني(ت 440هـ = 1048م) نتيجة ولعه الشديد بالفكر اليوناني فهو يريد بهذا أن يعبّر عن ارتباطه الشديد بالحضارة اليونانية خاصة أنّنا نجد تكونه المعرفي يكاد أن يكون تكوينا يونانيا خالصا. فليس من الغريب إذَن أن نراه يرتكز على هذا المخزون الثقافي في تبريره لآراءه المخالفة أو عند تقديم آراء بديلة لما هو سائد في عصره كما هو الشأن عند دعاة الاستغراب في فكرنا الحديث والمعاصر.

كلمة ثيوسوفيا التي قدّمها لنا محمد لطفي جمعة(1372هـ=1953م) على أنّها أصل كلمة التصوف فهي كلمة مركبة من عبارتين "ثيو" أو "تيو" وتعني الإله وكلمة "سوفيا" وتعني الحكمة وهي في الحقيقة تكتب بالسين لا بالصاد بمعنى أنّها سوفيا وليس صوفيا لأنّ حرف السيڤما اليوناني يعرّب بالسين لا بالصاد ولكن الأستاذ جمعة سار في هذا الخطأ لتكون نظريته أكثر إقناعا رغم تنصيص الخبراء على أن تعريب كلمة سوفيا بالصاد بدل السين خطأ في التعريب[1]. أما نسبة مباحث إلهية إلى الفكر اليوناني على وفق ما يفهم المسلمون من معاني المباحث الإلهية ومضامينها فهو أمر أثبت التاريخ خطأه وفساده، وكل ما وقع العثور عليه في الفلسفة اليونانية مما يمكن أن يحمل على أنّه من الإلهيات فهو إما من وضع الشرّاح الإسكندرانيين الأول لفلسفة اليونان الذين كانوا هودا أو نصارى فهالهم ما وجدوا في الفلسفة اليونانية من طبيعة

[1]- البيروني- تحقيق ما للهند من مقولة: ص25.

انظر كذلك فروخ (عمر)- التصوف في الإسلام: دار الكتاب العربي، بيروت 1401 هـ = 1981م، ص24

مادية خالصة فأرادوا أن يوفّقوا بين الدين والفلسفة. بل وصل بهم الأمر إلى أن ينسبوا لأرسطو(ت322ق_م) كتابا في الإلهيات سمّوه "العلم الإلهي" يقول المختصون في الفلسفة اليونانية أنّه أبعد ما يكون عن مدارك أرسطو(ت322ق_م) ولا يمكن أن تحوم مداركه حوله، والفرضية الثانية أن تكون هذه المعاني الإلهية في الفلسفة اليونانية من وضع المترجمين في العهد الإسلامي الذين كان أغلبهم يهودا أو نصارى[1]. وسنعود إلى هذه المسألة بشيء من التفصيل عندما نتناول موقف الشيخ البعقيلي من كلام الصوفية الذي فيه شبهة فلسفة اليونان وسنعود الآن للفرضية الثانية بتعريب مصطلح التصوف من كلمة ليست عربية وهي كلمة "صوفي" اليهودية.

كلمة صوفي: في البداية نقول أنّ صاحب هذه النظرية يحمل عداء شديدا للتصوف والصوفية ممّا حاد به عن رصانة البحث العلمي. فهو يقول في موضع من كتابه أنّ 90% من الأمّة الإسلامية لهم صلة بالتصوف وأهله بشكل من الأشكال[2]. ثم لا يتوانى أن يقول صراحة عن الصوفية "إنهم يعلمون يقينا وخاصة الواصلون منهم أن الصوفية هي كفر وزندقة بالنسبة للشريعة الإسلامية ومع ذلك فإنهم يكتمون هذه الحقيقة ويشيعون بين الناس أن الصوفية في قمة الإسلام"[3]، وبهذا فهو يضع 90% من الأمة الإسلامية في خانة الكفر لينزل بخطابه إلى مستوى التعريض والشتائم والسباب وهو الذي أشرنا له سلفا وقلنا أنّه يرى أن الصوفية يشاركون فلاسفة اليونان في العقيدة ولا أريد أن يتحوّل هذا البحث إلى ردود حول هذه الأباطيل، ولكننا نريد أنّ نقدم للقارئ الخلفية الفكرية لصاحب هذه الفرضية ليكون على بيّنة من الدافع الحقيقي الذي جعل هذا الباحث يتعصّب لرأيه في هذا الموضوع. وأصل هذه التسمية في رأيه يرجع إلى كلمة عبرية وهي كلمة "صوفي" التي كانت تطلق على المراقب الذي يعيش في المسفا وهي نصب أو مزار في مكان منعزل أو مرتفع. ثم بعد انتقال اليهود إلى أرض كنعان كثرت هذه المسفيات وتحولت إلى مراكز دينية وكان المشرف على هذه

---

[1]– فروخ (عمر)– عبقرية العرب في العلم والفلسفة: المكتبة العلمية ومطبعتها، بيروت 1381هـ 1952م، صص91 –92.

[2]– القاسم– الكشف عن حقيقة التصوف: صص14–15.

[3]– القاسم– الكشف عن حقيقة التصوف: ص14.

المسفا يقوم مقام المرشد أو الشيخ المسلّك وكان يسمّى "صوفي"[1]. ويرى هذا الباحث أنّ هذه التسمية كانت رائجة في المجتمعات اليهودية التي تعيش في المدن الإسلامية[2]، وأصبح الصوفية يحملون هذا الاسم لأنّهم يعتمدون نفس المنهج في الاشتغال بالعبادة في أماكن خاصة من أجل الارتياض والسلوك إلى الله تعالى. وهذه الفرضية التي تنسب اسم التصوف إلى أصل يهودي تعدّ من أغرب الفرضيات التي وقفتُ عليها وهي لا تعبّر عن التبحّر المعرفي عند القائلين بها بقدر ما تعبّر عن الحقد الشديد على التصوف والصوفية، وهي نظرية على قدر كبير من الهشاشة وتفتقد لجميع المرتكزات العلمية وليس من الألمعية أن نقرأ أسباب بطلانها من نفس مقولاتها. فنحن نعرف جيدا أنّ المجتمعات اليهودية كانت تعيش في بلاد الحجاز قبل بعثة الرسول ﷺ بزمن طويل ولو كانت هذه الشريحة اليهوديّة المسمّاة صوفية موجودة بهذه التسمية لعرفت بين العرب قبل الإسلام نفسه، إذ كان العديد من العرب يكبرون أهل الكتاب ويأخذون عنهم أقوالهم وما كان إسلام الأنصار إلا لكثرة كلام اليهود عن نبي آخر الزمان، ولو كانت تسمية صوفي التي قيل إنّها تطلق على الشيخ المرشد معروفة عند اليهود لأخذها عنهم العرب ولكانت انتشرت أكثر مع الإسلام، والحال أنّ جميع المؤرخين يتّفقون على أنّ هذه التسمية لم تكن معروفة ومشهورة عند العرب قبل الإسلام ولا حتى في القرن الهجري الأول وعلى هذا يمكننا أن نقول أنّ هذه النسبة محاولة لتشويه التصوف والصوفية لاغير.

القسم الثّالث: القائلون بالوضع:

تحدث أبو الحسن علي الحسني النّدوي(ت 1420هـ=1999م)[3] عن مصطلح التصوف فقال "إنّ للمصطلحات والأسماء الشّائعة بين النّاس للأشياء جناية على

---

[1]– القاسم– الكشف عن حقيقة التصوف: ص744.

[2]– القاسم– الكشف عن حقيقة التصوف: ص745.

[3]– أبو الحسن علي الحسني النّدوي (1333هـ–1420هـ=1914م–1999م): العالم والأديب والكاتب والخطيب الهندي، عربي فاطميّ الأصل، ولد في أسرة ديّنة، تعلّم العربيّة صغيرا ثمّ الأرديّة والانقليزيّة، ركّز جهده على الدّعوة والقضايا الإصلاحيّة، كان يجوب العالم الإسلامي يلقي محاضراته، بلغت مصنّفاته

الحقائق، ولهذه الجناية قصّة طويلة في كلّ فنّ ولغة، وفي كلّ أدب ودين، فإنّها تولّد كائنا آخر، تنشأ عنه الشّبهات وتشتدّ حوله الخصومات"[1]، ولعلّ هذه الجنايات الّتي حفّت مصطلح التصوف جعلت بعض الأعلام من بينهم شيخنا البعقيلي، يميلون إلى نفي الاشتقاق والاقتباس ويقولون بالوضع.

وذلك يعني أنّ اسم التصوف لقب تواضع الناس واتفقوا على إطلاقه للدلالة على شريحة من الناس يختصّون بمنهج محدد يهدف إلى تحقيق تزكية النفس ومقاومة الأمراض الباطنية. ولا يقوم بين هذا الاسم ومدلوله رابط يعقل غير الاتفاق والتواضع، وأول من قال بهذا الرأي الإمام القشيري(ت465هـ=1073م) في رسالته فهو يؤكد أنه ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنّه كاللقب[2]. وذلك أنّ القشيري(ت465هـ=1073م) يرى أنّ كل الاشتقاقات الآنفة الذكر تعدّ فاسدة من حيث القياس اللغوي وأما كلمة الصوف التي يستقيم اشتقاق التصوف منها فإنّ القشيري(ت465هـ=1073م) يرى أنّ هذه التسمية ليست صحيحة لأنّ القوم لم يختصوا بلبس الصوف[3] وقد أخذ بن خلدون(ت808هـ=1406م) بهذا الرأي في كتاب "شفاء السائل" وهو قول عدل به عن رأيه في تسمية التصوف الذي ضمنه مقدّمة كتاب العبر وحاصل رأي ابن خلدون(ت808هـ=1406م) في كتاب "شفاء السائل" حول هذا الموضوع أن أهل التصوف اختصوا بهذا الاسم لقبا لهم وعلما عليهم وقد تكلّف بعضهم في الاشتقاق ولم يساعدهم القياس[4]. وهو نفس رأي الشيخ الأحسن البعقيلي الشخصية

ومحاضراته مائة وثمانين مؤلّفا، كان له دور كبير في تعلّم اللغة العربيّة والإسلام في الهند، لذلك يعدّ من أهمّ رجال الإصلاح في شبه القارّة الهنديّة خلال القرن العشرين. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة 2008، 20/554-556.

[1]- النّدوي (أبو الحسن علي الحسني)- ربّانيّة لا رهبانيّة: دار الفتح للطّباعة والنّشر، بيروت 1386هـ=1966م، ص.8

[2]- القشيري (أبو القاسم)- الرسالة القشيرية: تحقيق العارف بالله الإمام عبدالحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 1409هـ=1989م، ص464.

[3]- القشيري- الرسالة القشيرية: ص464.

[4]- ابن خلدون- شفاءالسائل: ص78.

موضوع الدرس حيث يؤكد أنّ هذا الاسم "هو لقب لأهل الصفاء وواحد صوفي والجماعة صوفية ومن يتوصل له متصوف والجماعة متصوفة وهذا اللفظ لقب لم تساعده عربيّة صناعة"[1]. ولم يقدّم الشيخ البعقيلي نقاشا للآراء المتعلقة بهذه التسمية لظهور ضعفها وهشاشتها والقول بأن هذا الاسم لقب لهؤلاء القوم له ما يبرره من جهتين، الجهة الأولى أنّ كل الأصول الّتي قيل إنّها مرجع هذه التسمية وجدت من يرفضها من أهل التصوف أنفسهم، وجلّها يفتقد للمستندات المتينة مما يجعلها غير معتبرة في التسمية والاشتقاق. أما الجهة الثانية التي تبرر جواز إطلاق هذا الاسم على هذه الشريحة من المسلمين أنّ هذا المنهج في التسمية كان رائجا عند المسلمين لا سيما في الصدر الأول حيث يطلق لقب ما على فن من الفنون أو شريحة من الناس وليس لذلك اللقب أي صلة بمعنى ذلك الفن أو بمشاغل تلك الشريحة. ولنمثل على ذلك باسم "النحو" فهذا اللقب يطلق على علم قواعد اللغة العربية ولكننا نعرف أنّه ليس لهذا الاسم أية صلة بمحتوى هذا العلم ومضمونه غير أنّه وقع الاتفاق على اطلاق هذا اللقب على هذا الفن تواضعا لا غير بسبب حادثة عابرة ، فقد دخل أبو الأسود الدؤلي(ت 69هـ=688م)[2] على الإمام علي رضي الله عنه فوجد بين يديه رقعة كان الإمام علي قد وضع فيها بعض قواعد اللغة ثم قدّمها له وقال له انحُ هذا النحو وأضف إليه ما وقع إليك، فجمع أبو الأسود عددا من مباحث علم اللغة وأبوابها ثم عرضها عليه فقال له الإمام علي رضي الله عنه ما أحسن هذا النحو الذي قد نحوت فلذلك سّمي النحو[3]. وليس هذا المنهج في التسمية مقصورا على علم النحو بل نجد أنّ ذلك أصبح منهجا في التسمية والتعريف كقولنا جبري للقائل بالجبر وخارجي وخوارج

---

[1]– البعقيلي – الإراءة:372/1.

[2]– أبو الأسود الدّؤلي ظالم بن عمرو ولد في عهد النبوة (توفي: 69هـ= 688م) الإمام العلاّمة قاضي البصرة من مشاهير التّابعين، أسلم في حياة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ولم يجتمع به، حدّث عن مشاهير الصّحابة مثل عمر وأبي بن كعب وأبي ذر صحب الإمام عليّا ولازمه وتتلمذ عليه. الذّهبي. سير أعلام النّبلاء: 81/4–86.

[3]– انظر قصّته مع الإمام علي في وضع علم النّحو. الذّهبي– سير أعلام النّبلاء: 84/4.

– الطنطاوي (الشيخ محمد)– نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة: دارالمعارف، ط2، القاهرة 1995م، صص24 –25.

وكذلك نقول فرضي لمن اشتغل بعلم الفرائض. ونعلم جميعا أنّ هذا المنهج في التسميات لا يخضع لمقاييس اللغة ونظامها، فلذلك يُرجّح أن يكون اسم التصوف لقب تواضع الناس عليه على وجه الرمز والإشارة لا غير. وبعد البحث في أصل التسمية نشرع في ما يأتي في بيان معنى التصوف ودلالته.

معنى التصوف

إنّ البحث في معنى التصوف وحقيقته يختلف تماما عن البحث في تسميته. ذلك أنّ التسمية قضية اصطلاحية ذات صبغة تاريخية يمكن أن نضبط مقولاتها ثم نعرضها ونناقشها، وأما مباحث المعنى فهي لا تنضبط بضابط ولا يمكن الوقوف فيها على حد جامع لكل معاني التصوف وقد أشار الشيخ زروق(ت899هـ=1493م) إلى هذه الصبغة الهلامية لمعنى التصوف فقال "حُدَّ التصوف ورُسم وفُسر بوجوه تبلغ الألفين مرجعها كله لصدق التوجه إلى الله تعالى"[1]. وقد فُسّر هذا الاختلاف الكبير في ضبط حدّ التصوف بأن ذلك يرجع إلى بُعد إدراك جملة حقيقة التصوف وأنّ كل هذه الوجوه التي حد بها التصوف إنّما هي "عبارة عنه بحسب ما فهم منه"[2]، فكل من حدّ التصوف بحد فقد أشار إلى جانب من جوانبه، أو إلى خصلة منه. وربما كان الخيط الرابط في كل هذه الوجوه هو الصدق مع الله، فإنّ كل من له نصيب من صدق التوجه له نصيب من التصوف وأن تصوّف كل أحد صدق توجهه[3]. ومن هنا كان كل أعلام التصوف الذين أرادوا أن يضعوا له تعريفا وحدّا نقلوا بعض أقوال السلف والزهاد من أئمة التصوف تعبر عن وجه من وجوه الصدق في علاقة العبد بربه جريا على تعدد أمراض القلوب والبواطن. فالذي قال إنّ التصوف "هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به"[4]، إنّما أراد استحضار رقابة الله ومقاومة الغفلة والانشغال بالدنيا عن الله ومن قال أنّ التصوف هو التحقّق بالذلّ والإيثار وترك التدبير والاختيار وأنّ الصوفي كالأرض

---

[1]– زروق– قواعد التصوف: ص21.

[2]– زروق– قواعد التصوف: ص21.

[3]– زروق– قواعد التصوف: ص22.

[4]– ابن عجيبة– إيقاظ الهمم: ص4.

– البعقيلي– الإراءة: 372/1 نقلا عن الجنيد.

يُطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح ويطؤه البر والفاجر[1] فقد أراد مداواة النفس من مرض الكِبر والاستعلاء ومن مرض الحرص والأنانية ومن البخل والشح. وسر على ذلك في كل الحدود التي حُدّ بها التصوف، فكل حدّ يقابله مقصد من مقاصد التصوف. ومثل ذلك في ما اعتدناه في حياتنا كمثل كلمة دواء التي تعني وتشمل كل ما نتناوله لإزالة مرض من الأمراض ولكن تحت هذا الاسم الجامع أسماء فرعية لأدوية بعينها من أجل مداواة مرض بعينه. فالتصوف اسم جامع لكل هذه التعريفات تحته، وكل تعريف منها هو بمثابة وصف دواء بعينه من أجل مرض بعينه لذلك قال ابن عجيبة(1224هـ=1809م) في تعريف التصوف "التصوف علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل"[2] فكل رذيلة نفسية هي عقبة في الطريق إلى الله يهتم بها التصوف حتى يفرغ منها إلى غيرها. وحاصل ذلك كله أنّ التصوف منهج نفسي ووجداني يقوم على ضوابط شرعية معلومة ويتغير هذا المنهج مع تغيّر الأشخاص والظروف التاريخية والاجتماعية، لذلك نجد الكثير من علماء التصوف يعيبون على من اقتصر على كتب الأقدمين واصطلاحاتهم ومناهجهم ولعلّ هذه النقطة بالذات كانت أحد المحركات الأساسية لتجديد التصوف عند الشيخ البعقيلي الذي وقف موقف الناقد من ظاهرة الاتكاء على كتب المتقدّمين في التربية الصوفية وسيتبين في ثنايا المباحث القادمة العديد من معاني التصوف ومناهجه مع بيان ما قدّمه الشيخ البعقيلي من قراءات جديدة لهذه المعاني والمناهج. ولنفهم ذلك أكثر فإنّنا نقدّم الآن وقفة تاريخية حول نشأة التصوف وأهم مدارسه ومناهجه من خلال المبحث التالي.

2\2- نشأة التصوف.

تعددت الآراء حول هذا الموضوع وليست ثمة ضوابط علمية يمكن أن يُستند إليها لحصر الحق في أحد هذه الآراء دون غيرها. والأرجح أن كل رأي من هذه الآراء

---

[1]- ابن عجيبة- إيقاظ الهمم: ص4.

[2]- ابن عجيبة- معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كشاف كشف نقاب سر لبّ لألباب: تقديم وتحقيق عبد المجيد الخيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د ت، صص25-26.

أشار إلى جزء من الحقيقة حول نشأة التصوف. ولكننا نستطيع القول أنّ مجمل الآراء حول هذه القضية تصب في خانتين رئيسيتين: الغربة والأصالة.

تضم الأولى آراء المناهضين للتصوف عموما ويروّج هؤلاء بين الناس أنّ التصوف ظاهرة غريبة عن الإسلام إما بصفته شكلا جديدا لأفكار ومناهج أقدم من الإسلام. أو بصفته دخيلا على الإسلام بعد الفتح وفي الحالتين الإسلام منه بريء. ورغم أنّ هذا الرأي على قدر كبير من التطرف إلا أنّه وجد من القرائن والمستندات ما جعله يلقى رواجا عند بعض الفئات.

ويرى أصحاب هذا القول أنّ ظاهرة الزهد قديمة جدا في الفكر الإنساني، وأن عددا من الكهان كانوا منتشرين في بلاد العرب وكانوا مشهورين بالزهد والتفرغ للنسك وخَبَا نجمهم مع ظهور الإسلام، ولم تختفي هذه الشريحة من الناس ولكنّها كانت في حالة كمون ولما كثرت الفتوحات الإسلامية وأصبحت الدولة الإسلامية حاضنة لتنوع جنسي وثقافي على قدر كبير من التعدد عاد الفكر الكهنوتي إلى الظهور بأشكال أكثر تحضرا واجتماعية وعلمية وهذا الشكل الجديد هو التصوف[1]. وقد كانت "العرب تسمي كل من يتعاطى علما دقيقا كاهنا ومنهم من كان يسمي المنجم والطبيب كاهنا والكاهن. الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدّعي معرفة الأسرار"[2]. وهذا التشابه الضئيل بين الكهان وبين ما يروى أحيانا عن إخبار بعض الصوفية بالمغيبات أو مكاشفاتهم بالأسرار لا يرقى إلى أن يكون قرينة قطعيّة في إرجاع أصل التصوف إلى الكهانة. والأمر نفسه في التشابه بين الطرفين في موضوع الزهد والتنسك لأن خطاب الشريعة الإسلامية مفعم بهذه المعاني وليس لأحد أن ينكر ذلك زد على هذا أن شيوخ التصوف الذين عليهم مدار الصوفية كلهم يستنكفون من نسبتهم لغير الإسلام ولو مثقال حبة خردل.

أما القول بأنّ التصوف وافد على الإسلام من ديانات وحضارات أخرى بعد انفتاح المسلمين على الملل والمذاهب الأخرى فمردّه التشابه بين مناهج وأفكار وسلوك الصوفي مع أفكار ومناهج طوائف أخرى. فمثلا يشترك التصوف مع بعض الطوائف

---

[1]– القاسم– الكشف عن حقيقة التصوف: صص 746– 748.

[2]– ابن منظور– لسان العرب: 362/13.

الهندية في اعتماد الزهد والخلوة والسهر والصمت كنهج لتهذيب النفس وتزكيتها من أجل الانتصار على الطبية المادية الشهوانية للجسد[1]. كما نجد تشابها بين بعض مقولات الصوفية المسلمين ومقولات حكماء الهند واليونان ونجد البيروني(ت 440هـ = 1048م) وهو ابن القرن الخامس هجري يقابل بين الطرفين في أكثر من موضع، فنجده مثلا يعرض أقوال الهند في مسألة التناسخ وجهل الأرواح وعلمها[2] ثم يقول "وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال إن الدنيا نفس نائمة والآخرة نفس يقظانة"[3]. وكذلك عندما ساق آراءهم في كيفية خلاصهم من الدنيا[4] وقارنه بكلام نسبه إلى الصوفية فقال "وإلى مثل هذا أشار الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة، فإنّهم يزعمون أنّه يحصل له روحان قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغير وللتكوين ولا يبعد عن مثله أقوال النصارى"[5]. ويذكر البيروني(ت 440هـ = 1048م) أيضا تقابلا وتماثلا بين أقوال الصوفية وآراء فلاسفة اليونان[6]. وسنعود لعلاقة التصوف بالفلسفة اليونانية بتفصيل أكثر فيما سيأتي.

وبرغم هذا التشابه أو التقارب بين ما يقوله الصوفية المسلمون وبين أصحاب الطوائف القديمة إلا أنّنا لا نجزم أنّ هذا التقارب الجزئي دليل على غربة التصوف عن الإسلام وأنّه عائد إلى هذه الطوائف التي أصبحت جزءا من مجموع العقائد التي ضمتها الدولة الإسلامية بعد التوسع الجغرافي، ولكن هذا التقارب في وجهات النظر في بعض المسائل بين الصوفية وغيرهم يجد تبريرا أكثر إقناعا عند أصحاب الرأي الثاني حول نشأة التصوف وهو مجموع الآراء التي تصب في الخانة الثانية التي تضم آراء القائلين بالأصالة الإسلامية للتصوف.

---

[1]- فروخ (عمر)- تاريخ الفكر العربي إلى أيّام ابن خلدون: دار العلم للملايين، ط4، بيروت لبنان 1983م، صص 474-475.

- القاسم- الكشف عن حقيقة التصوف: ص749.

[2]- البيروني- تحقيق ما للهند من مقولة: صص34-38.

[3]- البيروني- تحقيق ما للهند من مقولة: ص44.

[4]- البيروني - تحقيق ما للهند من مقولة: ص52.

[5]- البيروني- تحقيق ما للهند من مقولة: صص52-53.

[6]- البيروني- تحقيق ما للهند من مقولة: ص52-62.

القائلون بالأصالة الإسلامية للتصوف: يعتبر أصحاب، وهم السواد الأعظم من مؤرخي الفكر العربي ودارسيه، أنّ التصوف منهج فكري وسلوكي أنتجه التفاعل الشامل بين قيم الشريعة وبين قيم الحياة الاجتماعية حيث "نشأ التصوف الإسلامي في بيئة إسلامية، وبعوامل من البيئة الإسلامية نفسها، بدأ ورعا وزهدا على المنهج الإسلامي ثم تسرّب إليه مع الأيام عناصر من بيئات أجنبية"[1]، لتدخل تلك العناصر الإسلاميّة الخالصة في حركة تفاعل متنوّعة مع العناصر الوافدة من الحضارات المجاورة.

فمنذ مطلع العصر العباسي بدأ الزهد ينقلب تصوفا واضحا[2] ويقدّم لنا ابن خلدون(ت808هـ=1406م) تصوره لنشأة التصوف على هذا النحو الإسلامي الخالص في دراسته لهذا الجانب من الفكر الإسلامي في مقدمته وهذا نص مقالته "هذا العلم (التصوف) من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف فلما فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[3] وقد تكلم ابن خلدون(ت808هـ=1406م) عما وقع للمتأخرين من الصوفية من الكلام عن الكشف وعن الحلول والاتحاد ولم يذكر أنّهم أخذوا هذه المباحث عن الهند أو اليونان، وإنّما هي مواضيع اشتغلوا بها قصورا منهم عن مدارك الشيوخ الأول ومقاصدهم من التصوف[4]. ولكنّنا نجد آراء أخرى تضيف على ما قدّمه ابن خلدون(ت808هـ=1406م) عن نشأة التصوف. حيث يقبلون منه التأصيل الإسلامي

---

[1]- فروخ- تاريخ الفكر العربي، صص471 -473.

[2]- انظر ابن المبارك (عبد الله)- الزّهد والرقّائق: تحقيق وتعليق أحمد فريد، دار المعارف الدوليّة للنّشر، ط1، الرّياض، 1415هـ=1995م، صص 591-623. انظر أيضا مقدّمة المحقّق صص 35-46.

[3]- ابن خلدون- المقدمة: ص392.

[4]- ابن خلدون- المقدمة: صص396 -397 .

الصرف لمدرسة التصوف، ولكنّها تضيف إليه مسألة التأثر بالثقافات المجاورة حيث أصبح الاحتكاك بالآخر المخالف جزءا من حياة كل مسلم تقريبا لا سيما الفلسفة بطابعها اليوناني والهندي التي أصبحت رمزا للطلبة المثقفين الموسوعيين خلال أهم القرون التي نضج فيها التصوف الإسلامي. زد على ذلك التداخل الاجتماعي بين المسلمين والنصارى الذي لا يُنكر تأثيره على آراء بعض الصوفية وسلوكهم. ويقدّم لنا عمر فروخ [1] لمحة عن أهم العناصر الأجنبة التي داخلت الفكر الصوفي الإسلامي.

العنصر اليوناني:

ويتلخّص تأثر الصوفية باليونان في عنصر فكري محدد وهو الفلسفة. فهناك تأثر واضح بالأسلوب الفلسفي في صياغة الأفكار نجده عند عدد من كبار الصوفية حتى أصبح يطلق عليهم لقب فلاسفة مثل ابن سبعين(ت669هـ=1271م)[2] وابن عربي الحاتمي(ت638هـ=1240م)[3] وغيرهما ولكننا نجد أن عمر فروخ يرى رأي البيروني(ت 440هـ = 1048م) الذي أشرنا إليه سلفا في أخذ بعض الصوفية عناصر مما كان يعتقده بعض فلاسفة اليونان كالاعتقاد بالكمون وهو أن جميع أوجه الطبيعة مظاهر

---

[1]- عمر بن عبد الله فروخ (1324هـ-1408هـ=1906م-1987م) ولد في لبنان ودرس بها ثمّ رحل إلى ألمانيا وتحصّل منها على شهادة الدكتوراه. أديب وناقد ومؤرّخ وباحث في الفلسفة والإجتماع وهو مفكّر ومجدّد له نحو السبعين كتاب مطبوعا. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة 2006م، 483/14-485.

[2]- أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن السّبعين (614هـ-669هـ=1218م-1271م) ولد بمرسيّة بالأندلس ودرس العلوم الإسلاميّة ثمّ عكف على الفلسفة فكان تصوّفه تصوّفا فلسفيّا تعرّض إلى مضايقات عديدة، تنقّل فرارا من المنكرين واستقرّ بمكّة وقيل أنّ حالته النفسيّة تدهورت جدّا فانتحر بقطع شريان يده. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1427هـ=2007م، 192/12-196.

[3]- محي الدّين ابن عربي الحاتمي (560هـ-638هـ=1165م-1240م) محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي من ولد عبد الله بن حاتم الطّائي ولد في مرسية بالأندلس وارتحل مع أهله إلى إشبيليّة، فأخذ في طلب العلم قال عن نفسه ما تركت كتابا إلاّ قرأته. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 2005م، 99/13-101. ترجم له الذّهبي فتحامل عليه وقال "إن لم يكن في "فصوص الحكم" كفر فما في الدنيا كفر". الذهبي- سير أعلام النبلاء: 48/23-49.

للألوهية وأن الوجود كله في الحقيقة هو الله[1]، ولسنا هنا بصدد بحث المصدر الحقيقي للمباحث الإلهية عند اليونان أهي من أقوالهم أو من وضع المترجمين عند شرحهم لفلسفة اليونان، ولكنّنا نقر بوجود هذا التقارب بين أقوال بعض الصوفية وبين ما نقل عن اليونانوهي مسألة انتقدها الشيخ البعقيلي بشدّ كما سنبيّنه لاحقا.

العنصر الهندي:

ينقل لنا عمر فروخ في بيانه للأثر الهندي في التصوف الإسلامي رأي البيروني(ت 440هـ = 1048م) بلا إضافة، حيث اعتقد أن منهج الصوفية في الرياضة والسلوك مأخوذ من منهج الهنود في تعذيب النفس من أجل الوصول إلى الخلاص[2]. ولكنّنا نؤكد أنّ البيروني(ت 440هـ = 1048م) عندما ساق هذه المقابلات بين الصوفية وحكماء الهند أو اليونان لم يقل مطلقا أنّ الصوفية أخذوا ذلك عنهم، وإنّما كان يقول في كل مرة "وإلى مثل ذلك ذهب الصوفية" وهذا يعني أنّه يرى أنّ الصوفية من المسلمين وصلوا إلى نفس ما استنتجه الحكماء وإن اختلفت المنطلقات والمناهج، ولو أراد إفهامنا نقل الصوفية عن حكماء الهند واليونان لكان أوْلى به أن يقول: وبذلك أخذ الصوفية.

العنصر الصيني:

وصل اقتناع عمر فروخ بتأثير هذا العنصر على التصوف الإسلامي إلى حد الغلو، حيث اعتقد "أنّ تنظيم التصوف في الإسلام يرجع إلى أسس وقواعد صينية"[3] ووصل إلى هذا الاعتقاد الجازم بناء على التشابه بين الطّاويّة (600 قبل الميلاد) كدين ومنهج في الحياة مع التصوف الإسلامي فقاس هذا التشابه زمنيا فجعل اللاحق وهو التصوف الإسلامي نقلا وأخذا عن المتقدّم وهو الطاوية، ولكنّنا نرى هنا أنّ هذا الباحث يناقض نفسه حيث استهل كلامه عن نشأة التصوف بإرجاعه إلى أصول

[1]– فروخ – تاريخ الفكر العربي: ص473.

[2]– البيروني– تحقيق ما للهند من مقولة: صص 52–53.

– فروخ – تاريخ الفكر العربي: صص473–474.

[3]– فروخ – تاريخ الفكر العربي: ص474.

إسلامية خالصة ثم بدا له بعد ذلك أن يرجعه إلى أصول صينية وهذا في غاية التهافت.

العنصر المسيحي:

يتمثل أبرز أثر للنصرانية على الصوفية في الخلوة والتبتل وترك السعي في طلب الدنيا[1]، الذي أصبح شعارا عند عدد من الصوفية فاتخذوا الرباطات كما اتخذ الرهبان الصوامع.

والحقيقة أنّنا نجد عبر تاريخ التصوف وطرائقه الكثير من الآثار لجعل هذه العناصر الأجنبية إما نقلا عن الأجانب وتأثرا بهم أو إنشاء من الصوفية وفق مقولات الأجانب ومناهجهم، وفي كلا الحالتين يحتاج الأمر إلى مراجعة مستمرة لهذا التراث الصوفي ولمناهج الصوفية وسلوكهم. ولهذا نجد الشيخ الأحسن البعقيلي كعدد كبير ممن سبقه يسعون إلى تنقية التصوف من هذه الشوائب التي لحقت به عبر تشكّله خلال قرون طويلة. وسنقف مع الشيخ البعقيلي في أكثر من محطة سعى فيها إلى تحديد ما هو أجنبي عن التصوف الإسلامي، ودعوته إلى التخلي عنه في برنامجه لإصلاح التصوف.

[1]– فروخ – تاريخ الفكر العربي: ص475.

الفصل الثاني :

التصوف البعقيلي ضمن المدارس الصوفية 3\3

3\1- مدرسة التّصوّف السّني:

3\2- مدرسة التّصوّف الفلسفيّ:

3\3- طبيعة التّصوّف البعقيلي:

تمهيد حول نشأة المدارس الصّوفيّة:

تبعا لما تقدّم عن نشأة التصوف الإسلامي ومراحل تشكّله ونضجه وما ذكرناه عن تسرب بعض العناصر الأجنبية إلى الفكر الصوفي فإنّنا مدعوون هنا إلى بيان مواقف الصوفية أنفسهم من ذلك كلّه وما صار عليه التصوف من مناهج ومدارس مختلفة، وذلك من أجل تصنيف الشيخ البعقيلي وتصوّفه ضمن مدارس محددة ومنهج واضح قصد الوصول إلى دراسة معمّقة لجهوده الإصلاحية في هذا المجال.

نقول في بداية هذا العرض للتيارات الصوفية الكبرى أنّنا نستبعد القول بأنّ التصوف ظاهرة دخيلة عن الإسلام لما فيه من التغافل عن عدّة قرائن فكرية وتاريخية تثبت ارتباط الفكر الصوفي في جانب كبير منه بجوهر الشريعة الإسلامية، مع الإقرار بتسرّب بعض الشوائب الأجنبية ساهمت إلى حد كبير في ظهور مناهج صوفية متباينة إن لم تكن متنافرة أحيانا. وإذا ما رجعنا إلى تاريخ التصوف نجد أنّ هناك حقبة كاملة كان فيها جميع أعلام التصوف يوضَعون في خانة واحدة تحت عنوان التصوف الإسلامي، وتبدأ هذه الحقبة في العهد العباسي عندما تحولت الظاهرة الزهدية إلى تصوف خالص واستمرت إلى مطلع القرن الرابع، ويعبّر كتاب "طبقات الصوفية" لعبد الرحمان السلمي (ت 412هـ=1021م)[1] بوضوح تام عن انتماء كلّ الصّوفيّة بكلّ اختلافاتهم إلى مدرسة التصوف الإسلامي فنراه يضع الفضيل بن عياض(ت187هـ=802م[2] وهو العالم بالشريعة المسند للحديث[1] والحارث المحاسبي(ت

---

[1]- أبو عبد الرّحمان محمد بن الحسين بن موسى الزدي السلمي النّيسابوري (330هـ-412هـ=942م-1021م) من مشاهير الصوّفيّة، حافظ ومحدّث ومؤرّخ ومفسّر أخذ علمه عن عدد من المشايخ في نيسابور وبغداد والحجاز وكان جمّاعة للكتب كثير الإشتغال بالتّصنيف ويعدّ من أكابر علماء وقته وأُحصي له زهاء المائة كتاب ولكنّ شهرته بالتصّف غلبت عليه. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1427هـ-2007م، 13/139-143.

[2]- قال الإمام الذّهبي في تذكرة الحفّاظ عن الفضيل بن عياض التميمي اليربوعي المروزي (107هـ-187هـ=725م-802م) الإمام القدوة شيخ الإسلام وشيخ الحرم من المحدّثين الأعلام: روى عنه الإمام الشّافعي وعبد الله بن المبارك وكان موضع إكبار العلماء والعامة على حدّ السواء. الذّهبي- تذكرة الحفاظ: 1/245-246.

243هـ=857م) وهو أحد شيوخ علم الكلام السنّي جنبا إلى جنب مع الحلاج(ت 309هـ=921م)[2] وذي النون المصري(ت345هـ=859م) [3] والبسطامي(ت261هـ=875م)[4] وهذا يدلّ على أنه إلى حدود هذه المرحلة كان اسم التصوف يجمع الجميع، رغم الاختلاف الشاسع بين هؤلاء الأعلام وغيرهم في مصطلحاتهم وعباراتهم وسلوكهم الصوفي. ولكن في ختام هذه المرحلة كان التصوف الإسلامي قد وصل إلى منعرج هام، حيث انتقلنا من الحديث عن أفراد مختلفين إلى الحديث عن اتجاهات مختلفة، وبدأت الروافد الأجنبية تذكي هذا التنوع الجديد، وقد كان مقتل الحلاج(ت309هـ=921م)[5] بتهمة الزندقة والخروج عن الدين بمثابة إعلان عن تشكل تيارين صوفيين مختلفين. فقد أنكر عدد من الشيوخ والأعلام على الحلاّج(ت 309هـ=921م) جرأته وتساهله في صياغة معان ذوقية دقيقة بعبارات سطحية مشكلة و الجهر بها بين العامة. في حين أخذ آخرون على عاتقهم تأويل أقواله وعباراته بما يوافق مضامين الشريعة بالشكل الذي ينفي عنه كل شبهة زندقة أو استنقاص أو استخفاف بالدين انتصارا منهم لمذهبه ورأيه.

وأما الذين أنكروا على الحلاّج(ت 309هـ=921م) ما ذهب إليه فإنّهم إنّما أنكروا ذلك المنهج وكل من نهجه. وقد تحول إنكارهم هذا إلى سعي حثيث في ضبط منهج

---

[1]– السلمي(أبو عبد الرّحمان محمد بن الحسين)– طبقات الصّوفيّة، ويليه ذكر النّسوة المتعبّدات الصّوفيات: تحقيق وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، ط2، بيروت 1424هـ=2003م ، ص23.

[2]– الحلاج الحسين بن منصور بن محمي، أبو عبد الله ويقال له أبو المغيث (توفي: 309هـ= 922م) ولد ببيضاء فارس وعاش في تستر ثمّ رحل إلى بغداد ملأ الدنيا وشغل النّاس بين معتقد ومنتقد أتّهم بالكفر والزّندقة فقطّعت أطرافه وصلب وأحرقت جثّته. الزّركلي– الأعلام: 260/2. ترجم له الذّهبي فجمع أقوال العلماء في التّشنيع عليه. الذّهبي– سير أعلام النبلاء: 313/14–353.

[3]– هو ثوبان بن إبراهيم (توفي:345هـ=859م) ولد في "أحميم" وتكتب بالخاء أحيانا بنوبة مصر في أواخر أيّام المنصور، من فضلاء الصّوفيّة وأعلامهم، كان أوّل من تكلّم في الأحوال الصوفيّة ومقامات الولاية، رمي بالزندقة والمروق من الدّين. الذّهبي– سير أعلام النبلاء: 532/11–536.

[4]– أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي(188هـ–261هـ=804م–875م) ولد ونشأ ببسطام من بلاد خراسان كان جدّه سروشان مجوسيّا فأسلم، يعدّ البسطامي من جهابذة الصّوفيّة المسلمين ولكنّ له شطحات جلبت له الكثير من الإنكار. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1425هـ=2005م، 463/3–467.

[5]– السلمي – طبقات الصوفية: ص236.

التصوف ووضع قواعده وأساساته في الشكل الذي يجعله في غاية الانسجام مع مضمون الشريعة الإسلامية وأحاكمها، فكان كتاب اللمع في التصوف لأبي نصر السراج الطوسي (ت 378هـ=988م)[1] وقد جمع فيه بين الحديث عن التصوف ومقاماته حواله وبين أحاديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة وأقوال أئمة العلم، وكان قصده من هذا الكتاب أن يضع أصولا وقواعد يعرف بها التصوف الحق من غيره، وقد عبّر لنا عن هذا المقصود صراحة بقوله "ينبغي للعاقل في عصرنا هذا أن يعرف شيئا من أصول هذه العصابة ومقصودهم وطريقة أهل الصحة والفضل منهم حتى يميّز بينهم وبين المتشبهين بهم والمتلبسين بلبسهم والمتسمّين باسمهم حتى لا يغلط ولا يأثم"[2]. ثم يأتي أبو طالب المكي (تـ386هـ=996م)[3] الذي أكّد على التماهي بين الإسلام والتصوف وقد وضع كتابه "قوت القلوب في معاملة المحبوب" ليكون منهجا متكاملا لكل صوفيّ، مؤصّلا على الكتاب والسنّة مبتعدا به كل البعد عن أشعار الحلاّج(تـ309هـ=921م) وشطحات البسطامي(ت261هـ=875م).

أما الذين كانوا ينهجون في التصوف نهج الحلاّج(تـ309هـ=921م) معتبرين أن أقواله حق وأنّ نهجه نهج السداد، فقد واصلوا السير على دربه مروجين أفكاره وتعاليمه متى سنحت لهم الفرصة، ويعبّر الشبلي(ت334هـ=946م)[4] عن اقتناعه التام بمنهج

---

[1] – أبو نصر السّرّاج، عبد الله بن علي الطّوسي (ت 378هـ=988م) كان من مشايخ الصّوفيّة ملمّ بعلم الشريعة ومن روات الحديث. ابن عماد– شذرات الذّهب: 413/4.

[2]– الطوسي (أبو نصر السراج)– اللمع في التصوف: تحقيق عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380هـ =1960م، ص 18.

[3]– أبو طالب محمد بن علي بن عطيّة الحارثي العجمي ولد في العراق ولكنّه سكن مكّة المكرّمة فنسب إليها، اشتغل بالعلم الشرعي وبالتصّوف معا فأخذ عن كثيرين، تصفه كتب التّراجم بأنّه الرّجل الصّالح المجتهد المحدّث الزّاهد المتعبّد. له عدد من المصنّفات أشهرها "قوت القلوب في معاملة المحبوب" وقد وقعت الموسعة المعتمدة في ترجمته في خطأ فكتبت موت القلوب بدل قوت القلوب. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1430هـ–2009م، 228/18–229.

[4]– أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي(247هـ–334هـ=861م–946م) من كبار صّوفيّة الإسلام، كان من أهل الوجاهة والمكانة الإجتماعيّة المرموقة وعيّن واليا ثمّ اعتزل وتصوّف، صحب الجنيد زمانا، كانت تربطه بالحلّاج علاقة قويّة فتأثّر به في نهجه، ويبدي إعجابه به كثيرا، ويعتبر السكر والفناء جوهر

الحلاّج(تـ 309هـ=921م) في تقرير الحقائق بقوله "أنا والحلاّج في شيء واحد فخلصني جنوني وأهلكه عقله"[1]، ويرى أنّ التصريح بما قاله الحلاّج (تـ 309هـ=921م) وما أفشاه هو عين العقل، وأما كتمان ذلك والتستر عليه فهو عين الجنون. ويعبّر الشبلي(تـ 334هـ=946م) وغيره عن هذا التيار الرمزي في التصوف الإسلامي الذي استمر في التشكل والتطور جنبا إلى جنب في مقابل التصوف الملتزم بالضوابط الشرعية. وقد أخذ هاذان التياران في التشكّل المستمر عبرة ثلاثة قرون، ليكون عندنا في بداية القرن السابع مدرسة التصوف السنّي في مقابل مدرسة التصوف الفلسفي أو الرمزي.

3\1- مدرسة التّصوّف السُنّي:

قد بدأت تظهر بواكير هذه المدرسة مع شيخ الطائفة أبو القاسم الجنيد بن محمد (تـ 297هـ)[2] الذي كان شديد النكير على بعض الصوفية فيما ذهبوا إليه من القول بسقوط التكليف عند الوصول إلى مقام القرب، وكان يرى أنّ الذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول بهذا[3]. ولم يكن يقبل ما صدر عن بعضهم من أقوال مشكلة ومبهمة تحمل من التلبيس أكثر مما تحمله من الشرح والتنوير فُهم منها القول بالحلول أو الاتحاد وغيرها من المفاهيم التي لم يقبلها جمهور المسلمين ولا خاصتهم وقتها، وردوده على ما يمكن أن يفهم من القول بالحلول في كلام البسطامي(تـ261هـ=875م) أو الحلاّج(تـ 309هـ=921م) أو الشبلي(تـ 334هـ=946م) تشهد على ذلك. وقد قال الجنيد

تصوف الشبلي، وله شطحات كثيرة، كان غريب الأطوار حتّى نقل إلى مستشفى المجانين "المرستان" مرّات كثيرة . موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1428هـ=2007م، 14/202-204.

[1]- جاسم (عزيز السيّد)- متصوّفة بغداد: المركز الثّقافي العربي، ط2، بيروت/ الدّار البيضاء 1997م، ص189.

[2]- أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد (توفي: 297هـ=910م) ولد ونشأ في بغداد أخذ العلوم الشرعيّة عن عدد من شيوخ بغداد، تميّز الجنيد في ما يتعلّق بالتصّوف وأصبح له منهج خاص في المزج بين علم الشريعة والتصوف وأصبح قدوة في هذا الباب حتّى لقّب بشيخ الطّائفة. الموسوعة العربيّة الجمهوريّة السّوريّة 2003 7/738-739.

[3]- السلمي- طبقات الصوفية: ص.131

- القشيري- الرسالة القشيرية: ص79.

للشبلي مرة "يا أبا بكر إذا وجدتَ من يوافقك على كلمة مما تقول فتمسك به"[1] ردا منه ورفضا لمنهج الشبلي(ت 334هـ=946م) في اتباع طريقة الحلاّج(ت 309هـ=921م) في الرمز إلى المعاني الذوقية الإيمانية بالعبارات المبهمة. ورغم أنّ الجنيد كان ممن وصلوا إلى الفتح الرباني حيث كان يرى أنّ ما عنده من العلم إنّما هو فتح من الله بلا معلم لمّا أطال الجلوس بين يدي الله لمدة ثلاثين سنة[2]، إلا أنّه كان شديد التمسك بالعلوم الرسمية من فقه وحديث، ويدعو أهل التصوف إلى ذلك بشتى الوسائل فقال "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول وأثبت سنته ولزم طريقته فإنّ طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه"[3]. وكان يشترط فيمن أراد التصدر للإرشاد في التصوف أن يكون متمكنا من العلوم الشرعية من قرآن وحديث وفقه وإلا لا يصح الاقتداء به ويقول الجنيد في ذلك "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[4]. فكان على هذا النهج كل حياته.

التصوف السني: ضبط منهج ووضع القواعد

أصبح هذا النهج الذي نهجه الجنيد يسمّى التصوف السنّي، ولما استحسن القوم هذا النهج وصاروا عليه كانوا يسمّون الجنيد شيخ الطائفة. وقد واصل أبو طالب المكي (ت 386هـ=996م) ما كان قد بدأه الجنيد وأسس له فوضع برنامجا متكاملا لسلوك الصوفي في نهج الصوفية. فبدأ بما يجب عليه من أذكار خلال سلوكه في طريقه إلى الله، وقد أحصيت من بين ثمانية وأربعين فصلا في كتاب قوت القلوب، ثمانية فصول أفردها للحديث عن الأذكار والأوراد والتسابيح التي يستعين بها الصوفي خلال مجاهدة النفس، ولكنّه أيضا لم يغفل عن ما يتعلق بالصوفي من أعمال اجتماعية وحياتية

[1]– السلمي– طبقات الصوفية: ص132 .

[2]– القشيري– الرسالة القشيرية: ص80 .

[3]– السلمي– طبقات الصوفية: 132.

[4]– القشيري– الرسالة القشيرية: ص80.

خاصة أننا نجده على سبيل المثال يفرد فصلا للحديث عن دخول الحمام[1]، وفصلا عن "الصنائع والمعايش والبيع والشراء وما يجب على التاجر والصانع من شروط العلم في أحكام التصرف"[2]، فيهتم بهذه المواضيع والمسائل مع اهتمامه بتزكية النفس من الزهد والإخلاص واليقين والتوكل وغيرها من المباحث الروحية الباطنية الخالصة المبثوثة في كتابه.

وهذا التنوع والشمول يدل على قضيتين رئيسيتين عرفهما التصوف الإسلامي في مرحلة القرن الرابع، أما القضية الأولى فهي الاعتناء التام عند أصحاب هذا النهج الصوفي بجعل التصوف يدلّ على الإسلام وليس على شيئا آخر غيره، فكل المسائل التي أوردها المكي(ت 386هـ=996م) في هذا البرنامج الحياتي الصوفي مستفادة من القرآن والسنة، أو بعبارة أدق هي شروح لما جاء في الكتاب والسنة عن هذا الموضوع، وأدل دليل على هذا الاعتقاد الجازم عند الشيخ المكي ومن سار سيره أنه استهل كتابه قوت القلوب بفصلين خصصهما لذكر الآيات القرآنية التي تؤصل المنهج الصوفي[3] بالإضافة إلى استشهاده بأحاديث الرسول ﷺ وآثار الصحابة رضوان الله عليهم في جلّ مسائل الكتاب. أما القضية الثانية التي يعبّر عنها قوت القلوب فهي النضج الفكري الذي بات عليه صوفية القرن الرابع من أهل السنّة، حيث أصبح تفكيرهم وتنظيرهم داخل نسق اجتماعي متكامل. وبهذه النقلة يتحوّل الصوفية من الصبغة الفردية لتجارب التصوف إلى مرحلة المجتمع الصوفي.

وبهذا المعنى تكون مرحلة القرن الرابع التي طبعها أبو طالب بهذا الطابع مرحلة تأسيسية لما أصبح يعرف بالتصوف الشعبي أو الطرقي الذي تشكّل بوضوح في القرن

---

[1]- المكي (أبو طالب محمد بن علي بن عطية)- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد: تحقيق باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1417هـ =1997م، الفصل 46، 2/ص432.

[2]- المكي – قوت القلوب: 436/2.

[3]- المكي – قوت القلوب: 1/9-10.

الخامس من خلال أبي حامد الغزالي(ت505هـ=1111م) ونظرياته وتقعيداته ومن خلال عبد القادر الجيلاني(ت561هـ=1166م) [1] وطريقته القادرية.

التصوف السنّي الطّرقي خلال ق 5 و ق6 هجري

تميّزت هذه الفترة من تاريخ الحضارة الإسلامية بتآكل الخلافة العباسية وأصحبت الأمّة الإسلامية على قدر كبير من الضعف والهشاشة وكثرة النزاع على السلطان واتسعت الهوّة بين القيم الإسلامية والممارسات السلوكيّة، فأصبح المجتمع الإسلامي مزيجا من الأخلاط العرقية والفكرية (فرس وأتراك وهنود وورومان وفرق إسلامية كالشيعة والمجسّمة والمعتزلة والخوارج وغيرها من الفرق)[2]. فكانت هذه الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية محفزا لأهل السنّة لتكوين جبهة قوية تحفظ الدين الإسلامي كما يراه أهل السنّة والجماعة، والسعي إلى إحياء الدين الإسلامي كمنهج للحياة والسلوك اليومي. فتشكّلت جبهة سنّية تجمع بين العقيدة الأشعرية والتصوف بجانبيه النظري والتطبيقي فنجد ثلاثة أشخاص بارزين في الفكر الإسلامي كلّه يمثل كل واحد منهم واجهة من هذه الواجهات الثلاث.

أبو القاسم القشيري (ت465هـ=1073م). مع هذا العلم البارز تجلّي الوحدة والتداخل بين التصوف السنّي والعقيدة الأشعرية، فيقول في مستهل رسالته إلى الصوفية في فصل سمّاه (اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول)"اعلموا رحمكم الله أنّ شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم من البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنّة من توحيد ليس فيه تمثيل

---

[1]- عبد القادر الجيلاني (470هـ-561هـ= 1078م-1166م) محي الدّين أبو محمد بن أبي صالح المنسوب إلى جيلان مكان ولادته نزل ببغداد ليتعلّم ثمّ انصرفت همّته إلى التصّوف فلمّا تمكّن وثبت تصدّر للوعظ والتعليم والإفتاء فملأ بغداد علما. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ=2005م، 5/606-611.

[2]- حوراني (ألبرت)- تاريخ الشعوب العربية: تعريب أسعد صقر، دار طالس للدراسات والترجمة، ط1، دمشق 1997م، ص105 ص116.

ولا تعطيل وعرفوا ما هو حق القدم وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم"[1]، ثم سار في بيان هذه الأصول على وفق قواعد الأشعري(ت324هـ=936م) في الذات والصفات. وبهذا المعنى يتحوّل الصوفية إلى حاضنة للعقيدة الأشعرية لتكون أفضل قناة لاستمرار الفكر السنّي الأشعري فقد أصبح التصوف يقتضي بالضرورة الأخذ بالمنهج الأشعري.

أبو حامد الغزالي (ت505هـ=1111م) ويمثل الواجهة الثانية وهي واجهة التنظير والضبط للسياق العام للتصوف السنّي، وليس ينقص قدره أن نقول إنّه سار في عمله هذا مسار أبو طالب المكي(ت 386هـ=996م) إذ أنّه بني كتاب "إحياء علوم الدين" على نفس هيكلة كتاب "قوت القلوب" تقريبا حيث تتبّع الغزالي ما يحتاجه الصوفي في كل حياته بجانبيه الروحي والاجتماعي، ووضع القواعد والضوابط لهذه الجوانب مستندا في ذلك إلى الكتاب والسنة والتجارب الذاتية الخاصة سواء التي عاشها بنفسه بعد خروجه من بغداد واعتزاله الناس، أو تلك التي عاشها أعلام الطائفة وقيدوها في كتبهم أو نقلت عنهم مشافهة. وتعبّر سيرة الغزالي عن الفجوة الشاسعة التي صارت بين نخبة العلماء والمثقفين من جهة وبين مجتمعهم من جهة أخرى بل تعبّر أيضا عن التوغل في النظريات العلمية والفروع التفصيلية في مقابل الفتور والركود في الجانب الروحي والوجداني، فكأنّ هذه العلوم والمعارف تحولت من وسائل يستعين بها المسلم في مسيرته الدينية الشاملة إلى مراكز اهتمام قصدت لذاتها من أجل منافعها الآجلة. ويكون عزوف الغزالي عن التدريس وخروجه من نظامية بغداد سنة 484هـ، وهو في أوج شهرته ومكانته المرموقة، أشبه بردّة فعل ثورية تجاه هذا الجمود الذي أصبحت عليه المعارف الإسلامية، وليس من الاعتباط أن سمّي كتابه "إحياء علوم الدين" فهو يسعى إلى إعادة الروح الوجدانية لهذه العلوم الشرعية وليس ثمة وسيلة إلا التصوف السنّي المعتمد، ويعبّر عن هذا الموقف بصراحة في كتابه المنقذ من الضلال حيث يقول "علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم

[1]– القشيري– الرسالة القشيرية: ص24.

وأخلاقهم ويبدلوه لم يجدوا إليه سبيلا فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[1]، ويفهم من كلامه هذا شدة امتعاضه مما بات عليه العلماء من الوقوف عند رسوم العلم دون ذوق أو شعور بما تتضمّنه هذه المعارف. فكان يسعى من وراء عمله هذا إلى إعادة الاهتمام بالمقاصد التي وضعت لها هذه العلوم ابتداء وهو حسن التوجه إلى الله وفق نور السنّة النبوية، فاعتباره عالما ذائع الصيت كان يشتغل على شريحة العلماء ويهدف إلى إكسابهم ملكة ذوقية وجدانية لا تتأتّى لهم إلا بالسلوك مسلك الصوفية.

وكان في مقابل هذه الواجهة التي اشتغل عليها الغزالي واجهة تعتني بالفئات الشعبية البسيطة ويمثل هذه الواجهة الثالثة بكل وضوح الشيخ عبد القادر الجيلاني(ت561هـ=1166م) الذي عاش خلال النصف الثاني من القرن الخامس والنصف الأول من القرن السادس فيكون بهذا التحديد الزمني رابطا بين الحراك الصوفي السنّي خلال القرنين الخامس والسادس فإذا كان الغزالي أراد زرع روح التصوف السنّي عند العلماء والمثقفين فإنّ عبد القادر الجيلاني(ت561هـ=1166م) اشتغل على شريحة أخرى وهي طبقة العامة، حيث تذكر المصادر أنّه كان يلقي مواعظه بين الآلاف من التلاميذ والمريدين بمختلف مستوياتهم الاجتماعية والثقافية. وقد انتشر هؤلاء التلاميذ في كامل البلاد الإسلامية كدعاة ومرشدين ومصلحين[2]، وعلى هذا النحو يكون الشيخ الجيلاني قد طبع التصوف السنّي بطابعه الشعبي الجماهيري[3] وهذا المدّ الشعبي للطريقة القادرية جعلها كالأصل للطرق التي جاءت بعدها، فكان شيوخ التصوف يعتمدون منهجه وطريقته في تربية المريدين وإرشادهم.

---

[1]– الغزالي (أبو حامد)– المنقذ من الضلال: تحقيق فريد جبر، بيروت لبنان 1969م، ص270.

[2]– الكيلاني (عبد الرزاق)– عبد القادر الجيلاني الإمام الزاهد القدوة: دار العلم، دمشق 1414هـ 1994م، ص286.

[3]– يعتبر الشيخ عبد القادر الجلاني من أهمّ رجال الإصلاح في القرن الخامس هجري .انظر نهضة الشيخ عبد القادر الجيلاني وفضله وتأثيره في الدّعوة والتربية. أبو الحسن علي ندوي– ربّانيّة لا رهبانيّة، صص 22– 24.

فأدى ذلك إلى انتشار الطريقة في جلّ بلدان العالم الإسلامي شرقا وغربا، ولا يزال الناس يحتفون بهذه الطريقة ويدخلون في سلكها إلى يوم الناس هذا. ولكنّنا نعتبر أن التصوف الطرقي السنّي لم يأخذ شكله النهائي إلا في القرن السابع حيث نجد أبرز من نقل الطريقة القادرية إلى المغرب الشيخ شعيب أبي مدين الغوث (ت 589هـ=1193م)[1]. وذلك أنه لقي الشيخ الجيلاني في المشرق في رحلة حج، وأخذ عنه الطريقة القادرية وصار يتعبد بها ويربي بها المريدين في المغرب[2]، فكان من جملة من تتلمذ للشيخ أبو مدين(ت 589هـ=1193م) في هذه الفترة الشيخ عبد السلام بن مشيش(ت، بين622هـ و625هـ=1225م و1229م)[3] الذي لازم الشيخ شعيبا حتى اشتد واستحكم ثم صار له بدوره أمر التربية والإرشاد فتتلمذ له الشيخ أبو الحسن الشاذلي(ت656هـ=1259م)[4] وصحبه زمنا[5]. ومع شخصية أبي الحسن الشاذلي(ت656هـ=1259م) يظهر التصوف الطرقي في شكله الأخير. وكان الامتداد الشعبي للشيخ أبي الحسن الشاذلي في كل من تونس

---

[1]- شعيب بن الحسن المغربي الأنصاري الأندلسي التلمساني أبو مدين الغوث (توفي: 589هـ=1193م) من مشاهير صوفيّة المغرب كثر أتباعه حتّى خافه السلطان، توفي بتلمسان ودفن بها عن سنّ تقارب الثّمانين عاما. كحالة- معجم المؤلّفين: 815/1.

[2]- الكيلاني(عبد الرزاق)- عبد القادر الجيلاني: ص288.

[3]- عبد السلام بن مشيش(ت، بين622هـ و625هـ=1225م و1229م) من مشاهير شيوخ التصوف السني قولا وفعلا، ولد في الشمال الغربي للمغرب الأقصى، ينتمي إلى النسب الشريف الإدريسي، عاصر فترة انحطاط الدولة الموحدية، تجابه مع أحد أدعياء النبوة يقال له ابن الطواجن وكان بينهما عداء شديد، فتمكن ابن الطواجن منه وقتله، لم يترك ابم مشيش مصنفات ولكنه ترك تلاميذ كثر تناقلوا منهجه منهم أبو الحسن الشاذلي. معلمة المغرب: 7160/22-7162.

4- أبو الحسن الشاذلي، علي بن حسن بن عبد الله الغماري(591هـ-656هـ=1195م-1259م) الإمام الولي الصالح الشهير شيخ الطريقة الشاذلية، ولد في المغرب الأقصى ونشأ بها، تعلّم في فاس ثمّ سلك طريق القوم، رحل إلى تونس وأقام بها زمنا فذاع صيته وصار له أتباع ومريدون، ثم انتقل إلى مصر وأقام فيها بقية حياته، وهناك اجتمع بكبار تلامذته مثل أبي العباس المرسي والعزّ بن عبد السلام، توفي في الصحراء في طريقه إلى الحج ودفن حيث مات. معلمة المغرب 5233/15-5234

[5]- الصغير (عبد المجيد)- المدرسة الصوفية الدرقاوية بشمال المغرب: رسالة دبلوم السلك الثالث، إشراف علي سالم النجار، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، فيفري 1977م، صص20-21.

ومصر والمغرب[1] محفزا لتصدّر عدد من شيوخ التصوف لتربية المريدين وفق هذا النسق المنظّم، فكان انتشار التصوف الطرقي في أغلب بلدان العالم الإسلامي[2]. فظهرت الطريقة المولوية نسبة لمولاي جلال الدين الرومي[3] (ت 772هـ=1370م) وقد انتشرت في المغرب العربي وأصبحت الطريقة الخلوتية[4] أهم طريقة إبان الحكم العثماني وانتشرت بالجزيرة العربية وتركيا والهند أيضا وكذلك الطريقة النقشبندية نسبة إلى محمد بهاء الدين البخاري (ت791م) الملقب بنقشبند وانتشرت في باكستان والهند وكردستان والقوقاز [5] وكان هؤلاء الشيوخ يستأنسون في تربية المريدين بالمدونة الصوفية السُنّية المتمثلة أساسا في كتابات أبي طالب المكي(ت 386هـ=996م) والقشيري(ت465هـ=1073م) والسُلمي(ت 412هـ=1021م)، ولعلّ المرجع الرئيسي للجميع كان كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وبهذا الربط بين الصبغة الشعبية للطرق الصوفية والجانب النظري للتصوف السنّي المتمثل في المدونة المذكورة تكون الطرق الصوفية ممثلة للتصوف السنّي بجانبيه التطبيقي والنظري.

3\2- مدرسة التصوّف الفلسفي:

إنّنا نعني بالتصوف الفلسفي ذلك النهج الذي سلكه بعض الصوفية الأول الذين عبّروا عن مواجيدهم بعبارة موغلة في الرمزية إلى الحدّ الذي يجعل المتلقي يبذل جهدا كبيرا في بيان وجه الحق فيها. وقد تغذّى هذا المنهج الرمزي ببعض الروافد الأجنبية ذات الطابع الفلسفي خاصة في القرن الثالث والرابع هجري عندما كانت الفلسفة

---

[1]- عمار (علي سالم)- أبو الحسن الشاذلي، مصر 1951م، ص103.

[2]- انظر: الشِّمالي- دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وآثار رجالها: صص 447-448.

[3]- جلال الدّين محمد بن محمد بن الحسين البخي القوتي الرومي (604هـ-672هـ=1207م-1273م) حنفي المذهب ملمّ بمعارف كثيرة، انصرف كليّا إلى التصوف فصار له مريدون وأتباع يلقبونه بمولانا جلال الدّين فصارت طريقته تعرف بالمولويّة، له آثار شعرا ونثرا ولكن شعره أشهر من نثره. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة، 2003م، 7/635-637.

[4]- الخلوتيّة هي طريقة صوفية متفرّعة عن السهروردية وسُمّيت كذلك لأنها تعتمد الخلوة كمنهج في السلوك موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1426هـ=2005م، 8/459.

[5]- انظر قاسم (عبد الحكيم عبد الغني)- المذاهب الصوفية ومدارسها: مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة 1999م.

اليونانية شعار النخبة المثقفة. وقد ارتكز هذا التوجه الرمزي في التصوف الإسلامي على الطبقات الثلاث الأولى من صوفية الإسلام مثل أبي يزيد البسطامي (ت261هـ=875م). وأبو منصور الحلاّج (ت 309هـ=921م). وغيرهم وقد أثر عن هؤلاء الأعلام العديد من المقولات صدرت منهم في أحوال مختلفة صارت فيما بعد شعارا لهذا المذهب الصوفي الفلسفي. واستمر هذا المذهب الصوفي في التشكّل عبر القرون الموالية ليصبح خلال القرن السابع نهجا صوفيا له ضوابطه ومميزاته.

فلسفة الحلول والاتحاد

كانت المقولة التأسيسية لهذه المدرسة الصوفية الفلسفية ترتكز أساسا على قضيتي الحلول والاتحاد. وقد كانت هذه المصطلحات موضوع جدل طويل بين منتقد ومعتقد، وقد بدأ هذا التفاعل الداخلي في الفكر الصوفي مع ظهور السكر والغيبة كمسلك من مسالك المعرفة وهو ما بات يعبّر عنه بـ"مقام الفناء" الذي هو مرحلة التدرج في الطريق إلى الله تعالى، وإن كان القول بالفناء في بداياته لا يعني شيئا آخر غير الفناء عن الصفات المذمومة فقد تحوّل فيما بعد إلى غيبة وفناء عن الشعور والإدراك الواعي. يقول القشيري(ت465هـ=1073م) في بيان مراحل الفناء "الأولى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق والثانية الفناء في صفات الحق بشهود الحق والثالثة الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك في وجود الحق"[1]. ولا يخفى على المتأمّل وعورة الطريق عبر هذه المراحل وليس أشدّ من وعورة الطريق فيها إلا التوقف في وسطه قبل الرجوع إلى مقام الصحو والثبات، ولعلّ الكثير من مصطلحات الصوفية ذات المنزع الفلسفي فاضت عنهم أثناء التدرّج في مراحل الفناء، وليس القول بالحلول أو الاتحاد إلا بعض من ذلك وقد عبّر البسطامي(ت261هـ=875م) عن هذه العلاقة الجدلية بين الفناء والمعرفة "وقد سئل متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة فقال في الوقت الذي يفنى تحت اطلاع الحق ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق"[2]. وقد صدر من البسطامي(ت261هـ=875م) كلام كثير يدلّ ظاهره على اعتقاد الاتحاد بين الخالق

[1]– القشيري– الرسالة القشيرية: ص37.

[2]– القشيري– الرسالة القشيرة: ص48.

والمخلوق كقوله "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء"[1]، وكذلك قوله "منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي لأنني لست الآن ما كنته أنا والحق إنكار لتوحيد الحق لأني عدم محض فالحق تعالى مرآة نفسه بل أنظر أن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي يتكلم بلساني أما أنا فقد فنيت"[2]. وتراجم البسطامي(ت261هـ=875م) في كتب الطبقات مليئة بمثل هذه الأقوال وقد أصبحت تجمع تحت عنوان رمزي واحد وهو مقولات الاتحاد[3]، وهي مقولة جعلت بعضهم يحكم على البسطامي(ت261هـ=875م) بالكفر الصراح ويحاول الكثيرون إرجاع هذه المقولات إلى الفلسفات الشرقية القديمة لأنها كانت منتشرة في البيئة التي نشأ فيها خاصة أن جده كان زرادشتيا.

وقريب من القول بالاتحاد نجد القول بالحلول الذي بدوره يتولّد عن مراحل الفناء وعقباته ويعتبر الحسين الحلاج(ت 309هـ=921م) رائد السالكين هذا المسلك والقائلين به فقد كان يبلغ به الحال فيخرج مستغيثا صارخا باكيا بين شوارع بغداد يردد كلاما يفهم من ظاهره اعتقاد الحلول[4]. ومن كلامه في هذا المعنى "ليس يسترني لحظة فأستريح حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيته وتلاشى جسمي في أنوار ذاته فلا عين له ولا أثر ولا وجه ولا خبر"[5] وكذلك صاغ هذه الأفكار في شكل شعر مثل قوله:

أنــا من أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا جسدا

---

[1]- العطار(فريد الدين النيسابوري)- تذكرة الأولياء: تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2010م، 161/1.

[2]- العطار- تذكرة الأولياء: 160/1.

[3]- قام أحد الباحثين وهو قاسم محمد عباس بجمع عدد كبير من نصوص البسطامي ومقولاته في مختلف الموضوعات التي تكلم فيها بهذه المصطلحات وأدرجها تحت عنوان "كلامه الغريب في الاتحاد": عباس (قاسم محمد)- أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح دار الهدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق سوريا 2004م، ص41 ص45.

[4]- الساعي (علي بن نجيب البغدادي)- أخبار الحلاج، حقق أصوله وعلق عليه موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، ط3، دمشق سوريا 1997م، صص70-71.

[5]- الساعي- أخبار الحلاج: ص70.

فإذا أبصـــرتني أبصـرته *** وإذا أبصـــرته أبصـــرتنا[1]

وكذلك قوله:

روحه روحي وروحي روحه*** من رأى روحين حللنا بدنا[2]

وهذا الكلام قريب جدا مما ينقل عن عيسى بن مريم عليه السلام الذي قال "الذي يؤمن بي ليس يؤمن بي بل بالذي أرسلني والذي يراني يرى الذي أرسلني"[3] لذلك يتهمونه بأن نقل ذلك الاعتقاد عن المسيحية، لا سيما أننا نجد بعض مفردات كلامه وشعره ضمن الحقل الاصطلاحي للفكر المسيحي كمصطلح اللاهوت ومصطلح الناسوت، وكذلك امتزاج اللاهوت بالناسوت التي يتغنى بها الحلاج(تـ 309هـ=921م) وهي في حقيقة الأمر أهم مرتكزات الفكر المسيحي وفلسفة اللاهوت فقد قال شعرا:

سبحان من أظهر ناسوته *** سر سنى لاهوته الثاقب

ثـم بدا في خلقه ظاهرا *** في صورة الآكل والشارب [4]

فهذه المصطلحات التي يفهم من قراءتها الظاهرة الاعتقاد الحلولي عن طريق امتزاج اللاهوت بالناسوت. والغريب أن الحلاّج(تـ 309هـ=921م) كان ينشد أشعاره ويعبّر عن مواجيده وخواطره على رؤوس الأشهاد بين منتقد ومعتقد فذاع أمره وانتشر عنه القول بالحلول حتى وقعت محاكمته وتمّ صلبه في مشهد عظيم حضره العديد من رؤساء الصوفية وتناقل الناس أخباره حتى صار من الشخصيات التي تحاك حولها الأساطير، ولسنا هنا في محل مناقشة هذه القضية، لكننا نريد أن نقول إنّ هذه الحادثة المأساوية التي مثلت مشهدا مؤثرا في الوجدان الصوفي جعل الكثيرين ينهجون نهجه

[1]– عباس (قاسم محمد)– الحلاج الأعمال الكاملة، التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان: رياض الريس للكتب والنشر، بيروت لبنان 2002م، ص330.

[2]– عبّاس– الحلاّج الأعمال الكاملة: ص 330.

[3]– إنجيل يوحنا، الأصحاح 12، آية 44.

[4]– عباس– الحلاج الأعمال الكاملة: ص291 .

في التعبير عن مواجيدهم، فكان موته في تلك الصورة أفضل دعاية لأفكاره ومنهجه وأسلوبه في التعبير حتى صارت شخصيته يتغنّى بها الصوفية أنفسهم[1].

وظلت التجارب تتراكم والميل إلى الصياغات الفلسفية لمعاني التصوف يصير أوضح وأوضح ليصل الأمر إلى حد تمجيد فلاسفة اليونان الأول والنظر إليهم كمثل أعلى في بلوغ نهايات المعرفة الصوفية. فهذا شهاب الدّين السهروردي المقتول (ت 587هـ=1191م)[2] يروي أنّه رأى أرسطو(ت322ق_م) في النوم فسأله عن رأيه في أقطاب التصوف الذين يستشهد بهم وبآرائهم كل من كتب في التصوف مثل البسطامي(ت261هـ=875م) وسهل التستري وغيرهم فقال أرسطو(ت322ق_م) فيهم "أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولي فلهم الزلفى وحسن مآب "[3] ويستمر الكلام مع أرسطو(ت322ق_م) في هذه الرؤية ليخبره عن أسرار شيوخ التصوف وأئمتهم وعن مصدر حكمتهم فيقول "وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخى أحميم[4]، ومنه نزلت إلى سيار تستر[5] وأما خميرة الخسراوانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام (أبو يزيد البسطامي(ت261هـ=875م)) ومن بعده إلى فتى بيضاء[6]. وهذه الأقوال التي صدرت من أحد شيوخ هذا المنزع الصوفي تعبّر

---

[1]- عباس- الحلاج الأعمال الكاملة: ص49.

[2]- أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك شهاب الدّين السّهروردي المقتول(549هـ-587هـ=1154م-1191م) فارسي الأصل ولد بسهرورد من بلاد فارس فيلسوف متصوّف وأصولي شافعي المذهب أخذ عن الفخر الرّازي الأصول كان لا يتحفّظ في إبداء رأيه والتعبير عن مواجده وأفكاره، عرف بشيخ الإشراق لقوله بالفلسفة الإشراقيّة وكان يمزج بين التصوف الإسلامي وفلسفة الإشراق، اتّهم بالزندقة فأمر صلاح الدّين بقتله فسجن واختلف في طريقة قتله. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1427هـ=2007م، 13/413-420.

[3]- هلال (ابراهيم)- ولاية الله والطريق إليها: دار الكتب الحديثة، د ب، د ت، ص171.

[4]- أحميم هي القرية التي عاش فيها ذو النون المصري وهو المقصود هنا.

[5]- يقصد سهل التستري.

[6]- هلال - ولاية الله والطريق إليها: ص171.

- بيضاء هي المدينة التي نشأ فيها الحسين بن منصور الحلاج وهو المقصود هنا.

بإلحاح عن الرغبة الشديدة في إرجاع أصول التصوف عند هؤلاء الأعلام إلى الفلسفة عموما وخاصة اليونانية منها، يقول أحد شراح كتاب هياكل النور للسهروردي وهو جلال الدين الدواني(ت928هـ=1522م)[1] في كتابه "شواكل الحور في بيان هياكل النور"، ومعنى كلامه عن تلقي النفس للمعارف من الاشراق النوراني الرباني مستشهدا بأرسطو(ت322ق_م) "قال أرسطو (أرسطاطاليس) ما معناه خاطبني جوهر من الأنوار العالية بكثير من المعارف والحقائق وقلت من أنت قال أنا طابعك التام"[2] ونفس هذه الرغبة الملحة في التأصيل الفلسفي للتصوف الإسلامي نجدها صراحة عند ابن سبعين (ت669هـ=1271م) في حديثه عن فلاسفة اليونان حيث قال "الأقدمون منهم في الإلهيات أئمة، غير أنهم يغلطون وهم أقرب إلى الأنبياء وإلى الإيمان بهم من غيرهم وأرسطو(ت322ق_م) ذكر أمرهم ... وهذا الرجل كان جليل القوم في المهنة إلا أنه في القوى والأحوال الإلهية مثل غيره وملك بعض الأسرار الإلهية والطبيعية وكتمها وأفلاطون في التجرد وفي التوجه وفهم الأحوال الإلهية أثبت "[3] . وانبهار ابن سبعين(ت669هـ=1271م) بفلاسفة اليونان جليّ جدا وهو يعتبرهم من صفوة خلق الله فليس يتحرّج إذا أن يأخذ عنهم وأن ينهج نهجهم، ولا ريب أن يوصف تصوّف هؤلاء أنّه تصوّف فلسفي.

فلسفة وحدة الوجود

وفي هذه الخانة نفسها نجد علَما بارزا من أعلام الفكر الإسلامي شغل مريديه بنفس القدر الذي شغل به خصومه فأسال حول فكره الحبر وهو الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الذي يعرّفه نقاده والباحثون بأنّه إمام القائلين بوحدة الوجود وهذه

---

[1] – محمد بن أسعد الصديقي المعروف بجلال الدّين الدّواني (ت928هـ=1522م)، فقيه شافعيّ ومتكلّم وحكيم ومنطقي، ولد بدوان من بلاد كازارون، ولّي قضاء فارس، له تصانيف كثيرة منها "شواكل الحور في بيان هياكل النور" وشرح تهذيب التّهذيب للتفتزاني. توفي وقد تجاوز ثمانين عاما. كحالة– معجم المؤلّفين: 3/126–127.

[2]– الدواني (جلال الدين)– شواكل الحور في بيان هياكل النور للسهرواردي: تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الورّاق للنشر المحدود، ط1، بغداد العراق، ص287.

[3]– ابن سبعين (عبد الحق)– رسائل ابن سبعين: سلسلة تراثنا، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر د ت، ص268.

القضية هي الأخرى من القضايا التي تنسب للفكر الفلسفي وتعني هذه العقيدة في الفلسفات الشرقية القديمة أنّ الله ليس بشيء زائد عن الوجود، فالكون بكل أجزائه والله هما شيء واحد وقد اتّهم بهذه العقيدة العديد من الصوفية المسلمين ولكن يبقى الشيخ ابن عربي الحاتمي(ت638هـ=1240م) أكثر من قصد بهذا الاتّهام من بين كل شيوخ التصوف الإسلامي وذلك أنّ له نصوصا كثيرة يوهم ظاهرها بهذا الاعتقاد شعرا ونثرا كقوله "إنّ العارف المكمّل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ولهذا أسموه كلّه إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك فهذا اسم الشخصية فيه والألوهية مرتبة تقبل العابد له أنها مرتبة معبوده وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص"[1] أو قوله شعرا :

واحد وهو كثير عجب * وللحاصل فيـه مذهب[2]

وكذلك قوله "العلم والمعلوم والعالم ثلاثة حكمهم واحد"[3] ولا تكاد تتصفح كتاب الفتوحات المكية في أي موضع حتى يقع البصر على نص يوهم بهذا الاعتقاد شعرا أو نثرا حتى عدّ هذا الكتاب على ضخامته شرحا مطولا لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي(ت638هـ=1240م) ونظرا لقوة النصوص وتماسكها رغم طولها فقد أصبحت مرجعا وأصلا لما يسمّى بالتصوف الفلسفي فإذا كان الغزالي وكتابه الإحياء مرجع التصوف السنّي فإنّنا نقول إنّ ابن عربي(ت638هـ=1240م) أصبح مرجعا للتصوف الفلسفي ولا تزال كتبه بلغتها الإشارية الرمزية تستهوي الدارسين والنقاد من داخل الحضارة العربية ومن خارجها ممن لهم ميولات صوفية أو فلسفية، حيث يعتبره أهل التصوف عارفا ملهما يكتب بإلهام ربّاني في حين يعتبره أصحاب المنزع الفلسفي فيلسوفا في الدين.

ولكن يتّفق الجميع أنّ صياغات الشعور الصوفي أو المواجيد بعبارات وإشارات ذات رواسب فلسفية يجعلها حكرا على فئة ضئيلة في المجتمع المسلم مما يقلص

---

[1]– ابن عربي– فصوص الحكم: القاهرة 1321هـ، ص146.

[2]– ابن عربي (محي الدين)– الفتوحات المكية: إشراف دار البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1423هـ–2002م، 6 / 337.

[3]– ابن عربي– الفتوحات المكيّة: 271/1.

إشعاعها إلى حدّ كبير وليس من الغريب إذًا أن نجد التصوف الفلسفي بعيدا جدا عن دوائر التأثير في المجتمع الإسلامي.

3\3- طبيعة التصوف البعقيلي:

ممّا تقدّم نجد أنّ التصوف الإسلامي يتكوّن في مجمله من مدرسين أساسيتين، مدرسة التصوف الرمزي الفلسفي ومدرسة التصوف السنّي الطرقي أو التصوف الشعبي كما يسمّيه البعض.

وإذا رجعنا إلى الشخصية موضوع الدرس الشيخ الأحسن البعقيلي من أجل تصنيفه ضمن أحد هاذين التيارين نجد أنّ الشيخ يؤكد ارتباطه الوثيق بطريقة الشيخ العارف بالله أحمد التجاني (ت1230هـ=1814م) ولكن السؤال الذي نطرحه في هذا السياق هل يكفي الانتماء إلى شيخ عارف بالله والسلوك بطريقته ليصنف السالك ضمن التصوف الطرقي الاجتماعي؟ الإجابة تكون قطعا بالنفي والأمثلة على ذلك في التاريخ كثيرة جدا، ولعلّ أبرز مثال على رفض هذه المسلمة في تاريخ التصوف يتجلّى في الشيخ محي الدين بن عربي وهو رائد التصوف الرمزي الفلسفي على الإطلاق فقد كان يجلس جنبا إلى جنب مع الشيخ عبد السلام بن مشيش في حلقة الشيخ شعيب أبي مدين الغوث (ت 589هـ=1193م) الذي كان يربي المريدين بالطريقة القادرية[1]، ولكنّنا نجد أنّ الاندراج ضمن طريقة بقوانين وضوابط محددة لم يمنع الشيخ محي الدين بن عربي من أن يكون ما هو عليه من إيغال في الرمزية والعبارة حتى صارت مؤلفاته تستعصي على جهابذة العلماء إلا من كان له باع في أذواق العارفين، وفي المقابل حافظ الشيخ بن مشيش على منهج شيخه أبو مدين الغوث(ت 589هـ=1193م) في عدم التعبير عن المواجيد والأذواق إلا بعبارات سهلة مرتبطة بالنصوص الشرعية، واستمر نهجه هذا مع تلميذه أبي الحسن الشاذلي (ت656هـ=1259م). وبالارتكاز على هذه

[1]- الكيلاني (عبد الرزاق)، عبد القادر الجيلاني: ص288.

الصغير (عبد المجيد)- المدرسة الصوفية الدرقاوية بشمال المغرب: ص20.

الأمثلة المتضادة التي انبثقت من عين واحدة فإننا نحتاج إلى جولة في التراث الصّوفي للشيخ البعقيلي لنتمكن من تصنيفه ضمن إحدى هاتين المدرستين.

لقد تناولنا في الباب الأول من هذه الأطروحة جزءا هاما من تراث الشيخ المتعلق بالمباحث العقدية فوجدناه رجلا سنّيا أشعريا ومدافعا عن مذهب المتكلّمين من أهل السنّة والجماعة، وبذلك يكون رجلا صوفيا يدافع عن العقيدة الأشعرية متمثلا لما كان عليه شيوخ التصوف السنّي الأول أمثال الإمام القشيري(ت465هـ=1073م) الذي كان رأس الأشاعرة في زمانه حتى ابتلي وامتحن في ذلك[1] وكذلك الإمام الغزالي الذي جمع بين التصوف والعقيدة الأشعرية.

ويحصل عندنا إذًا أنّ الشيخ البعقيلي كان ينتمي إلى المدرسة الصوفية الجامعة بين التصوف والعقيدة الأشعرية وهي مدرسة الغزالي ومن سار سيره من بعده ولكن هل كان يلتزم بضوابط هذه المدرسة فيما يتعلق بالمباحث الذوقية الوجدانية التي تمثل جوهر التصوف الإسلامي؟

ولتحديد ذلك بدقة تفي بالغرض المطلوب من تصنيف منهجه الصوفي نحتاج إلى الوقوف بشيء من التأمل في أهم مصنفاته التي خصصها للبحث في قضايا التصوف.

الكتاب الأول: "إراءة عرائس شموس فلك الحقائق العرفانية بأصابع حق ماهية التربية في الطريقة التجانية" وقد تحدثنا عن هذا الكتاب فيما تقدّم في معرض حديثنا عن المضامين الأصولية عند الشيخ البعقيلي وقلنا عنه أنّه كتاب في التربية الصوفية بالأساس ولكنّنا نعود إليه في هذا السياق لندرس من خلاله الطابع الصوفي الذي نهجه الشيخ البعقيلي، وليس من المصادفة أن نبدأ بهذا الكتاب بل كان ذلك قصدا لما لهذا الكتاب من بالغ الأهمية في هذا الباب، بل لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا أنّ هذا الكتاب أصل في المدونة البعقيلية يلقي بنوره وضلاله على جميع كتبه الأخرى وهو بمنزلة كتاب الإحياء في المدونة الغزالية أو كتاب الفتوحات في مدونة ابن عربي(ت638هـ=1240م). وإذا تأملنا في عنوان الكتاب وجدناه طويلا مفعما بالعبارات الرمزية فهو يصوّر لنا

[1]– ابن عساكر – تبيين كذب المفتري: صص 271–276.

الحقائق العرفانية فلكا له شموس كثيرة سينتخب الشيخ البعقيلي العرائس منها ويعرضها ويريها لطلابها ووسيلته في ذلك هي أصابع حق ماهية التربية في الطريقة التجانية. وعلى هذا الاعتبار فنحن أمام حقل اصطلاحي رمزي وهو ما يجعل المتلقي يعتقد للوهلة الأولى أنّ هذا المصنف يندرج ضمن المصنّفات الرمزية التي تقدّم معاني التصوف بالتورية والكناية، ولكن في حقيقة الأمر كان عمله في هذا المصنف على خلا ف ذلك، بل جعل ارتباط الطريقة التجانية بالحقائق العرفانية هدفا ومقصدا يسعى إلى بيانه وتبسيطه ويصرح بذلك في مطلع الكتاب "لما منّ الله علي بالارتباط ارتباطا كليا بالقطب المكتوم الخليفة عن النبي ﷺ اطلاقا وغاص نور الفراسة الإيمانية في ظواهر طريقته وبواطنها وفي الإشارات العرفانية التي لا تعرف إلا بالوهب ورقائق رموز الجواهر والعرائس المخدرة فوجدتها بحرا محيطا غير محاط وأن جواهره بعيدة القعر ولا يستخرجها إلا تاجر مخاطر، فأحببت إخراجها تقريبا من شاطئ خزائن النفوس والأرواح، كاشفا نقاب محياها ليرغب ويفتن في ماء شامات وجناتها بعبارة سهلة وأمثلة واضحة قريبة للفهم"[1]. وهذا تأكيد منه على الاستعاضة عن الرموز بالعبارات السهلة والأمثلة الواضحة، وقد تجعله هذه الرغبة في التبسيط يبتعد كل البعد عن العبارات المشكلة والموهمة، بل نجده في كتابه الإراءة يعمد إلى بعض المفردات والمصطلحات الصوفية فيشرحها شرحا يتوافق مع النهج السنّي الملتزم بمفردات الشريعة ومصطلحاتها فيقول مثلا عن "المشاهدة" هي "رؤية الحق في كل ذرات الوجود مع التنزيه بما لا يليق بعظمته"[2] فهو يقحم قضية التنزيه فيجعلها موجها لشهود الحق في الخلق فلا يقع في الوجدان إلا ما يتناسب مع التنزيه فتكون العبارة التي يعبّر بها عن هذه المشاهدة في غاية التناغم مع مقام التنزيه. ويتضح التزام الشيخ البعقيلي بالمنهج الصوفي السنّي في كتابه الإراءة في النص التالي في سياق شرحه لمصطلح التجلّي "وما ينكشف من صفاته تعالى فهو تجلي الصفات فإذا تجلى بصفاته على عبده تلاشت صفات العبد وظهرت فيه صفات سيده، يسمع بربه ويبصر به ويبطش به ويفعل به فيسمع الجمادات صفة الحق وقس عليها كل صفة من صفات العبد فإذا

[1]– البعقيلي– الإراءة: 1/1–2.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 77/1.

تجلى على عبده بفعله انكشف للعبد أن الله هو المحرّك والمسكِّن شهودا حاليا لا يعرفه إلا أهله وأوصي من وصله ألا يفنى عن فعل نفسه لأنه اسقاط للشريعة المطهرة"[1]، فتجده في هذا النص يحذر من الفناء والغيبة عن الحس حال التجلّي لئلاّ تصدر منه مقالة مخالفة للشريعة حال الفناء فالرب ربّ والعبد يبقى في مقام العبودية ولو في حال الفناء فيجب على صاحب التجلّي أن يثبت ويحكم تمسّكه بالشريعة حتى يتمكّن ويترقّى إلى تجلّ أعلى. ويؤكد الشيخ البعقيلي أنّ صاحب هذا التجلّي إن لم يثبت ويتمسّك بالشريعة يتزندق[2] أي يبعد عن منهج التصوف السنّي الذي يقوم على مراعاة خطاب الشريعة ومصطلحاتها. وقد سلك الشيخ البعقيلي هذا المسلك في كل الكتاب بجزئَيه ولكن هل أنّ هذا المنهج السنّي في التصوف مقصور على كتاب الإراءة؟ أم أنّه تحرر من منه في كتبه الأخرى؟ أم حافظ عليه وعلى ضوابطه؟ ولبيان ذلك نمرّ إلى كتاب آخر من كتبه الصوفية وهو كتاب تبصرة الأرواح.

كتاب تبصرة الأرواح: والاسم الكامل للكتاب "تبصرة الأرواح والأسرار إلى العكوف على دوام مشاهدة نور الأنوار" وهذا العنوان الطويل يعبّر بوضوح عن مقصد الكتاب حيث جعله يدور حول الرقائق الروحية والمواعظ الوجدانية هدفه ترقيق القلوب بالحِكَم والأمثلة والمقارنات، قال عنه في آخر جملة فيه هذا آخر ما رمته جمعا وتحقيقا وتبيينا للأمة المطهرة خدمة لهم وهداية وإهداء ونشرا لسر القرآن الكريم"[3]، فهذا هو المقصد الأعلى إذ هو جهد مبذول من أجل بيان بعض مقاصد القرآن ومعانيه إذ أن القرآن الكريم هو كتاب هداية بالأساس وأما الأسلوب المستعمل في هذا الكتاب فهو مبسّط دمج فيه الشيخ البعقيلي بين سهولة العبارة ودقّة المعنى التزم فيه بالضوابط الشرعية على نحو ما ذكرنا في كتابه السابق، مؤكّدا على أنّ الدقائق الوجدانية والمعاني الروحية لا تقتضي تكلّف عبارة مبهمة أو مصطلح مشكل بل على العكس

[1]- البعقيلي- الإراءة: 1/77- 78.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 1/72.

[3]- البعقيلي (الأحسن)- تبصرة الأرواح والأسرار إلى العكوف على مدوامة مشاهدة نور الأنوار: تحقيق الحاج محمد حليفي، نشر الحاج محمد الكبير أبو عقيل دار قرطبة، ط1، دون بلد 1436هـ= 2015م، ص181.

من ذلك فبقدر اتّزان العبارة ورصانتها يكون أثرها في النفس وتحريكها للقلب والروح .وقد نص الشيخ على ضرورة التلازم بين المعنى والمبنى في كشف الضوابط السُنّية الشرعية حيث إن "حرمة الشريعة واجبة الحفظ قولا وفعلا ومعنى"[1] وقد أشار في ثنايا الكتاب إلى رفضه لكثير من المصطلحات المشكلة التي صدرت من بعض شيوخ التصوف الأول وسنعرض أمثلة ذلك في معالجتنا لمواقفه التصحيحيّة لبعض مقولات الصوفية وأساليبهم[2]، ومن هنا يمكننا أن نحكم على مذهبه في هذا الكتاب أنّه سنّي وليس بفلسفي إذًا فهو في هذا الكتاب أيضا ينتمي إلى مدرسة التصوف السنّي الطرقي.

كتاب سَوْق الأسرار إلى حضرة الشاهد الستار: وهو كتاب في معاني التصوف ومداركه ومصطلح الأسرار في هذا العنوان جمع مفرده سر "وهو اللطيفة الربانية وهو باطن الروح"[3] فالعنوان إذًا يتعلق بالتربية الروحية، ومضمون الكتاب يدور حول إسقاط الأغراض مع الله تعالى، والتركيز على مبدأ الإخلاص في العبادة فهذا الكتاب له أهمية بالغة في منهج التربية البعقيلية، ولعلّه على صغر حجمه يأتي في المركز الثاني من حيث الأهمية بعد كتاب الإراءة، ولذلك حرص الشيخ البعقيلي أن يكون أسلوبه في هذا الكتاب في غاية السهولة والسلاسة ومحشوا بالأمثلة التقريبية المستقاة من واقع حياتنا اليومية يكاد يخلو من المصطلحات، التزم فيه بموضوع واحد وهو بيان معنى العبودة المحضة[4] لله تعالى وذلك بتبسيط ما قدّمه غيره بالعبارات المركزة فيقول في مستهل الكتاب "فأحببت أن أضع لنا ولهم زلال العبودية لتنقشع عنها العبودة المحضة ويزال نقاب محياها بعبارة غضة فيعقبها ذوق ما أشار له العارفون بأساطير التلويح والكناية"[5]. فهو يهدف من هذا الكتاب إلى تبسّيط ما أشار إليه العارفون قبله بالتلويح والكناية ويعرضه بعبارة سهلة يحقق معها الذوق الوجداني لتلك المعاني الروحية التي

---

[1]– البعقيلي– تبصرة الأرواح: ص178.

[2]– انظر مثلا موقفه من مصطلح الحلول والاتحاد في هذا الكتاب صص78–79.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 79/1.

[4]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص 5.

[5]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص 5–6.

كان من قبله يلوح إليها ويرمز ويكني. وهذا الهدف الذي بيّناه يجعلنا نضع الكتاب مع سابقيه في خانة كتب التصوف السنّي المتلزم بعبارات دون إطالة بحث.

كتاب الشرب الصافي من الكرم الكافي: وهو كتاب جعله الشيخ البعقيلي حاشية على جواهر المعاني بمعنى أنّه شرح لكتاب آخر ولكن الكتاب المشروح كما هو معلوم هو "جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني" والمضامين التي قدّمها الشيخ البعقيلي في الشرب الصافي ترتبط بما جاء في الجواهر إلى حدّ كبير وإذا كان أسلوب الشيخ أحمد التجاني(1230هـ=1814م) في المعاني والأجوبة التي قدّمها في كتاب الجواهر لا تخرج عن النهج العام في التصوف الطرقي فمن الطبيعي إذًا أن يلتزم الشيخ البعقيلي في حاشيته على الجواهر بهذا النهج الذي وضع كتاب الجواهر في إطاره. بل ولعلّنا نقول أنّ الشيخ البعقيلي قد التزم بمبادئ الطريقة التجانية أكثر من التزامه بحرفية نصوص كتاب الجواهر وذلك في ما يتعلق بمسائل الطريقة التجانية حيث قام الشيخ البعقيلي ببيان بعض المسائل الفقهية الجزئية في فقه الطريقة ومستنده في ذلك كلام الشيخ أحمد التجاني(1230هـ=1814م) في آخر ما قرّره مما كان بعد الفراغ من تأليف كتاب الجواهر، ومثال ذلك ما جاء في الجواهر عن بعض أوراد الطريقة التجانية التي اصطلح على تسميتها بالوظيفة وهي ذكر يتم ترتيله بشكل جماعي وبصوت متّحد وعادة ما يكون في الزاوية وقد ذكر جامع كتاب الجواهر الصفة التي يكون عليها هذا الذكر الجماعي فقال "وأما أوراد الزاوية فهي الاستغفار بأي صيغة مائة مرة وصلاة الفاتح لما أغلق مائة مرة أو خمسين مرة والهيللة مائتين أو مائة مرة وجوهرة الكمال أحدى عشر مرة"[1] ولكن الشيخ البعقيلي يتناول هذه الجزئية بشكل تصويبي فيقدّم عمل الشيخ التجاني(1230هـ=1814م) الذي كان عليه في هذا الذكر الجماعي في آخر عمره فيقول "قوله وأما أوراد الزاوية إلى آخره فهذا الكلام وهو جواب إما منسوخ لم يكن عليه عمل الشيخ رضي الله عنه فإنه أي المؤلف توفي في حياة الشيخ رضي الله عنه وعنه ووقعت أمور بعده رضي الله عنه"[2] ثم يسوق كلاما تفصيليا في هذه الجزئية الفقهية يقدّم رواية وأقوالا تشرح وتبيّن وجوب العمل بما جاء

[1]– براده (علي حرازم)– جواهر المعاني: ص220.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 141/1.

في كتاب "بغية المستفيد في شرح منية المريد للشيخ العربي بن السائح الرباطي (1309هـ=1891م)[1]، التي تفصل هذه المسائل[2]، وهذا المثال وغيره كثير في كتاب الشرب الصافي يدفعنا إلى القول أن الشيخ البعقيلي كان ملتزما بالنهج السنّي في هذا الكتاب الذي جعله مناسبة لإضافة معاني أخرى إلى معاني كتاب الجواهر وذلك في الجانبين الفقهي المتعلق بالطريقة التجانية أو جانب المعاني الوجدانية والرقائق الروحية.

وبهذا الكتاب نكون قد لخصنا مجمل منهج الشيخ البعقيلي الذي اعتمده في كتبه الصوفية ويمكن أن نقول بكل ثبات أن الشيخ البعقيلي ينتمي إلى مدرسة التصوف السني الطرقي. وقد ساق لنا بعض الفقرات في كتاب الإراءة تؤكد اقتناعه التام بأولوية هذا المنهج على غيره من المناهج فهو يرى أن نشوء الطرق الصوفية كان في القرون الأولى وذلك أنه لما فتحت الدنيا على المسلمين في القرن الثالث والرابع اشتغل الناس بالدنيا وتنافسوا فيها من أجل الحظوظ النفسية "وتكدرت القلوب وتوسخت بأدران الحظ الذي هو زبالة إبليس ومسكنه، تاقت نفوسهم إلى حب الدنيا وأهلها وجعلوا رأس مالهم ورأس عزهم عبادة البطن والفرج وأدبرت القلوب عن الله فأوعلت وبكت بقية الوارثين للسلف الصالح على ذهاب روح الدين الذي هو الإخلاص وهو إفراد العبادة لحضرة سيادة المالك الحق فاجتمعوا رضي الله عنهم على أن يتحيلوا في كيفية خلوص القلوب من حب الدنيا والآخرة فأجمعوا رأيهم على أن يذكروا أحوال الصحابة"[3] وذكروا ما للصحابة من مقامات عالية وما لهم من كرامات خارقة وبينوا أن ما وصل إليه كل واحد من الصحابة في هذا الباب إنما كان اعتمادا على ما أجراه الله على أغلب أحواله من غير قصد منه إلى هذه الكرامات وذلك بالالتزام بتسبيح معين أو منهج خاص في

---

[1]- محمد العربي بن السائح المكناسي ثم الرباطي(1229هـ-1309هـ=1814م-1891م) كان له مجلس علمي تشد له الرحال أظهر تمكنا متميزا في اللغة والفقه والتفسير، وكان متبحّرا في علم الحديث رواية ودراية، يعدّ من أهمّ رؤساء الطريقة التجانية في وقته، له مصنّفات أشهرها كتاب البُغية. معلمة المغرب: 4832/14-4833.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي: 141/1- 145.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 12/1.

الزهد في متاع الدنيا وفي الدعوة إلى الله[1] "فلما سمعت قلوب الغافلين إلى قول كبرائهم فرحوا بكلامهم وأخذوا على أشياخهم عهودا على أن يذكر كل واحد طريقة أحبّها عقله ومقصود الأئمة رضي الله عنه ترقيق حجابهم بأنوار الأذكار"[2]. وهكذا يبيّن لنا الشيخ البعقيلي تصوّره في نشأة الطرق الصوفية وأنّها متأصّلة في التراث الإسلامي بدءا من الصحابة رضوان الله عليهم ورغم أنّي لم أقف له على التأصيل لهذا الأمر بسند متصل كأسانيد الصّحاح على نحو ما درج عليه بعض شيوخ التصوف وذلك لما في هذا الأمر من التكلّف[3].

[1]- البعقيلي- الإراءة:1/12-13.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 1/13.

[3]- نجد مثلا الشيخ أحمد بن عجيبة يؤصل لظهور الطرق الصوفية بالسند المتّصل على نحو رواية علم الحديث، فالطريقة الصوفية من رسول الله ﷺ وعنه أخذها الإمام علي وعنه أخذ الحسن البصري وعنه أخذ حبيب العجمي وأخذ عن حبيب أبو سليمان داوود الطائي وعنه أخذ معروف الكرخي وعنه أخذ السري السقطي وعنه أخذ الجنيد وعنه أخذ خلق كثير فانتشرت الطريقة الصوفية بعد الجنيد. ابن عجيبة- إيقاظ الهمم ص5 ص6. كما يذكر ابن عجيبة سندا آخر متصلا إلى رسول الله ﷺ من طريق الحسن بن علي عن علي بن أبي طالب ويتصل هذا السند إلى أن يصل إلى أحمد بن عجيبة نفسه. المصدر السابق: ص6.

الفصل الثالث :

تجانية الشيخ الأحسن البعقيلي 3\3

3\1- وقفة مع الطريقة التجانية:

3\2- الحياة الصوفيّة للشيخ البعقيلي ما قبل الطريقة التجانية:

3\3-الحياة الصوفيّة للشيخ البعقيلي مع الطريقة التجانية:

3\1- وقفة مع الطريقة التجانية:

الطريقة التجانية[1] هي طريقة من الطرق الصوفيّة، وسميّت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسّسها الشيخ أحمد بن مْحمد بن مختار بن أحمد بن سالم الشّريف الحسني(ت1230هـ=1814م) وكنيته أبو العبّاس أمّا لقبه التجاني فيأتي من جهة أمّه السيدة عائشة بنت أبي عبد الله محمد بن السنوسي التجاني نسبة إلى قبيلة بني توجين الماضوي وغلب هذا اللقب عليه لإقامته فيهم، ونورد له ترجمة في الجدول التالي لبيان أهمّ أطوار حياته في علاقتها بتشكّل الطريقة التجانية، مع العلم أنّا أغفلنا الكثير من التفاصيل وبعض الأحداث العرضيّة التي لا ترتبط بشكل مباشر بشخصيته كشيخ مركزيّ لهذه الطريقة.

سيرة الشيخ أحمد التجاني		
التاريخ التقريبي	الحدث	المكان
1150هـ=1737م	ولادته	عين ماضي مدينة تابعة لولاية أغواط بجنوب الجزائر
1167هـ =1753م	تسريحه لزوجته إثر وفاة والده بسنة وتفرّغه لطلب العلوم الشرعيّة التي كان قد حصّل منها الشيء الكثير قبل ذلك	عين ماضي

[1]- نعتمد في هذه الوقفة على المصادر التالية:

- برادة - جواهر المعني وبلوغ الأماني: صص 93-135.

- سكيرج (أحمد بن الحاج العيّاشي)- كشف الحجاب عن من تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب: المكتبة الشعبيّة، ط3، بيروت لبنان 1408هـ=1988م، صص6-55.

- السائح (محمد العربي)- بغية المستفيد لشرح منية المريد: تحقيق حمود عقيل، جار الجيل، ط2، بيروت 1426هـ=2005م، صص163-237.

- مفتاح- أضواء على الشيخ أحمد التجاني وأتباعه: صص33-122.

1170هـ – 1181هـ 1756م–1767م	سفره إلى فاس وإقامته بها لطلب العلوم الشرعيّة بتعمّق وتخصّص واجتماعه ببعض شيوخ التصوف وأخذه للطريقة القادريّة والنّاصريّة والطيبيّة وغيرها. ثمّ تركُه لكلّ هذه الطّرق.	مدينة فاس
1181هـ– 1186هـ 1767م– 1772م	رجوعه إلى الجنوب الجزائري وتفرّغه للتدريس والعبادة.	بلد الأبيض في مكان اسمه زاوية سيدي الشيخ، في جنوب الجزائر
1186– 1188هـ 1772م–1774م	رحلة الحج مارَسَ خلالها التدريس والوعظ في عدد من المراكز أشهرها جامع الزيتونة الأعظم وجامع الأزهر، كما اجتمع بعدد من شيوخ الطرق وأخذ عنهم:	أقام في تونس سنة كاملة مقسّمة بين العاصمة ومدينة سوسة
	ـ الشيخ محمود الكردي، وأخذ عنه الطريقة الخلوتيّة الذي أجازه في هذه الطريقة إجازة الإطلاق للإرشاد إثر عودته من الحج.	القاهرة المصريّة
	ـ الشيخ أحمد بن عبد الله الهندي.	مكة المكرّمة
	ـ الشيخ محمد بن عبد الكريم السمّان.	المدينة المنوّرة
1188هـ– 1195هـ 1774م–1780م	تواجده في الجنوب الجزائري مشتغلا بالتّدريس والإرشاد كشيخ يلقّن الطريقة الخلوتيّة مع اعتماد خلوات متعدّة ومطوّلة.	تلمسان الجزائر
1196هـ– 1212هـ 1781م–1797م	تصدّره للمشيخة والتربية بطريقة جديدة مستقلّة عن كلّ الطرق التي أخذها من قبل وهي الطريقة التجانيّة، وتخلّيه النهائي عن منهج الخلوة والإعتزال المتّبع في الطرق الصّوفيّة.	أبو سمغون في ضواحي مدينة عين ماضي

1213هـ- 1230هـ 1798م-1814م	استقراره في مدينة فاس، وفي هذه المرحلة بلغت شهرته الآفاق وانتسب له ولطريقته عدد كبير من المريدين منهم مشاهير وأعلام الذين تحوّلوا من طرق صوفيّة أخرى إلى الطريقة التنجانيّة[1]. ولمّا توفي دفن بزاويته.	فاس
بعد وفاته 1230هـ=1814م	انتشرت الطريقة في الدول الافريقيّة من الشمال إلى غرب الصحراء ثمّ في مرحلة متقدّمة تعمّ كامل القارّة تقريبا[2] لتصبح في مطلع القرن الواحد والعشرين منتشرة بين المسلمين في كلّ العالم تقريبا[3].	

[1] – تعبّر كتب تراجم رجال الطرية التجانية عن تحول عدد منهم من طرق صوفيّة مختلفة إلى الطريقة التجانية : انظر مثلا ترجمة الشيخ إبراهيم الرّياحي شيخ الجامع الأعظم ومفتي الدّيار التونسيّة . سكيرج – كشف الحجاب، صص 1132-133.

[2]– حقّقت الطريقة التجانيّة انتشارا نوعيّا في القارّة الإفريقّة في بحر القرن العشرين ممّا جعل الدّول الإستعماريّة تعتبر ذلك ظاهرة تستحقّ الدرس و الفهم بقصد مزيد النّفاذ وإحكام السيطرة على مجتمعات العالم الثّالث فكانت هذه الدول توفد الباحثين والخبراء لإجراء دراسات ميدانيّة في هذا الغرض ونذكر كمثال على ذلك دراسة عن الطريقة التجانية جنوب الصحراء تبحث في شخصيّة الشيخ إبراهيم نياس الكولخي (1320هـ-1395هـ=1901م-1975م) (أسّس جمعيات لنشر الإسلام والطريقة التجانية في السنيغال وغانا ونجيريا، وكان عضوا في رابطة العالم الإسلامي: انظر ترجمته بالتفصيل: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 2/507-510) من أهم شيوخ الطريقة التجانية في إفريقيا السوداء،

BRIGAGLIA (andria) : the fayda tijanyya of Ibrahim nyass :genesis and implications of doctrine , islam et sosiétés au sud du sahara, revue annuelle pluridsciplinaie publiée par le Programme Islam tropical de la Maison des sciences de l'homme de pais 2000-2001, pp 41-56.

[3].– انظر: مفتاح (عبد الباقي)- أضواء على الشيخ أحمد التجاني وأتباعه: صص 263-270.

يمكننا أن نقرأ من هذا الجدول جملة من الاستنتاجات تساعدنا نسبيّا في فهم الخلفية الفكريّة التي حركّت كلّ تفاعلات الشيخ البعقيلي مع التصوف الإسلامي نسوقها في شكل برقي:

- المدّة الزمنيّة الطويلة التي قضّاها الشيخ التّجاني (ت-1230هـ=1814م)في تحصيل العلوم الشرعيّة واهتمامه البالغ بها حتى بعد تصدّره للتربية جعل العلوم الشرعيّة تصبح ركنا من أركان التربية بالطريقة التجانية.
- كثرة الترحال والتقلّب بين عدّة طرق صوفيّة أكسبه خبرة ميدانيّة تجريبيّة حول منهج الرّياضة الصوفيّة من خلوة وعزلة وغيره، فكان تخلّيه عنها نابع من وعي ودراية.
- خروجه بطريقة صوفيّة جديدة تنسب له، كانت لحظة فارقة في التاريخ اللاحق للتصّوف الطرُقي ويستحيل أن تكون وليدة تأمل وتخطيط ذاتي[1] بل كان عناية نبويّة خاصّة، حيث كان يرى الرسول صلّى الله عليه وسلّم رؤية

[1]- قالت لطيفة لخضر أنّ هذه الطريقة الجديدة ابتكرها الشيخ التجاني بعد فترة تأمّل طويلة سمحت له باكتساب القواعد والمبادئ اللازمة لتأسيس طريقة جديدة مختلفة عن الطّرق الّتي عرفها من داخلها بانضمامه السابق لها وهي بذلك تقيس الطرق الصوفيّة على الفلسفات الهنديّة الوضعيّة ذات الطابع التأمّلي الخالص وهو أمر في غاية التّطرّف والتعصّب. لخضر (لطيفة)- الإسلام الطرقي: كيف ولماذا وقفت الطرق الصّوفيّة إلى جانب فرنسا: سراس للنّشر، تونس 1993م، ص 50.

حسيّة متحقّقة خارج الذهن[1] تشكّل من خلالها نهجا صوفيّا مختلفا يقطع مع التربية الصوفيّة التقليديّة[2].

-أنّ التخلّي عن منهج السلوك بالرياضات والمجاهدات يعني الاستعاضة عنها بنهج آخر في تربية المريدين وتوصيل السّالكين.

-انتقاله إلى فاس إحدى أهمّ العواصم العلميّة في العالم الإسلامي يعني استعداد الشيخ التّجاني(1230هـ=1814م) للظهور بهذه الطريقة أمام أساطين العلم الشرعي وهو انفتاح أُريد به الانتشار النّوعي.

-الامتداد الجغرافي لهذه الطريقة يعني أنّ الاشتغال عليها والارتقاء بها هو ارتقاء بفئات عظيمة من الأمّة الإسلاميّة.

وإذا كنّا نشتغل أساسا على شخصيّة الشيخ الأحسن البعقيلي فإنّه من المناسب أن نشير هنا إلى إقتناعه التّام بالحكمة من التقلّبات الكثيرة التي عرفها الشيخ التجاني خلال مسيرة حياته معتبرا أنّ العقود التي قضّاها الشيخ التجاني في التحوّل من طريقة إلى أخرى خلّفت عنده إحاطة بكلّ جزئيات السلوك إلى الله بهذه الطرق وبكلّ عقباتها عقبة عقبة، فلمّا تجرّد منها كان ذلك ارتقاء إلى ما هو أعلى منها وأجلّ[3]. ويقارن الشيخ البعقيلي هذا التلوّن الروحي عند الشيخ التجاني(1230هـ=1814م) الذي انتهى

---

[1]- انظر بحث الإمام السيوطي حول إثبات جواز رؤية الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في اليقظة رؤية حسيّة من خلال رسالته تنوير الحَلَك في جواز رؤية النّبي والملك ساق فيها العديد من الأدلّة والقرائن الّتي تثبت ذلك: السيوطي (جلال الدين)- تنوير الحلك في جواز رؤية النبيّ والملك ومعه كتاب بشرى االكئيب بلقاء الحبيب: دار جوامع الكلم، القاهرة دت، صص 4- 54.

- انظر أيضا:

الهيثمي(احمد شهاب الدين بن حجر المكي)- الفتاوى الحديثيّة: دار المعرفة للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت لبنان دت، ص 297.

[2]- يؤكد الشيخ التجاني أنّ كلّ ما كان متعلّقا بالطريقة التجانية من أذكارها وشروطها ومنهج التربية فيها ومن فضائلها الروحيّة والذوقيّة إنّما تلقّاه من رسول الله صلّى الله عليه وسبلّم يقضة لا مناما. برادة - جواهر المعاني: صص125-128.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 3/1.

بثورة على ما كان قبله بالمسيرة الوجدانيّة الإيمانيّة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم في تشبيه قصد به الإعتبار دون المقارنة فقال "ألم تر نبينا سيدنا محمد ﷺ قد أدخله الله في جبهة آدم ليرى ما وقع له ويقتدي به وهكذا حتى نقله في أصلاب الأقطاب إلى ظهوره وأخّره ليتعلم من آبائه كيفية المعاملة لعموم نبوته وقدم غيره لقصر نبوّتهم فلما ظهر سلكه طريق الإرادة أولا حتى حققها ثم طريقة المعرفة حتى حققها وهي مرتبة النبوة ثم مرتبة الرسالة بسياسة وحجره عن تسفيه عقول أمّته ثم أذِن له ثم أخرجه من وطنه كما أخرجه من نفسه تنبيها منه له بأنّه لا يتمّ أمره حتى يخرج عما ألفه"[1].

وهذه المقارنة تعبّر بوضوح عن الاعتقاد الرّاسخ عند الشيخ البعقيلي بعلوّ مكانة الشيخ التجاني (1230هـ=1814م) بين الأولياء تماما كعلوّ مقامه صلّى الله عليه وسلّم بين الأنبياء. وبناء عليه فإنّه من الطّبيعي جدا أن يكون الشيخ أحمد التجاني رضي الله عنه الشخصية المحورية التي يدور عليها وفي فلكها الشيخ البعقيلي، بل إنّ كل كتبه ومختلف ردهات حياته إنّما هي تعبير عن نتاج تفاعله مع هذه الطريقة ويعبّر بكل وضوح عن تمركزه حول الشخصية المؤسسة للطريقة التجانية بهذه الإشارة التي ضمنها كتاب الشرب الصافي حيث يقول: "إني أشهد الله وملائكته وكل مؤمن بأني بايعت هذا الشيخ رضي الله عنه مبايعة تامة مطلقة شاملة عامة مستغرقة أنفاس الدنيا وأنفاس الآخرة على أن تكون ذاتي وصفاتي وحركاتي وسكناتي في محبته وطاعته ومتابعة طريقته حذو نعل بنعل تصريحًا وتلويحًا فهو أبي وأمّي وأصلي وفرعي وسندي وعمدتي وحُجّتي وظاهري وباطني وأنّي ألقيت له القياد والعصى وحبست عليه عمري وعقلي وروحي وفكري فلا أفكر في غيره ولا أستمد قطرة من غيره فهو روحي وأصل سعادتي وأنّي أخذت عنه به لوجه ربّي فالله يكرمني بقبوله وهمّته وإغارته وعلمه آمين فنطلب من الله أن يدخل كل من انتسب لي في سلكه من الأزواج والأولاد والأحباب فالله يقبلنا في حضرته."[2]، فهذا النص يعبّر بشدّة وإلحاح عن نكران الشيخ البعقيلي لذاته في مقابل الاحتفاء بالشيخ التجاني(1230هـ=1814م) إلى حدّ التماهي معه. فتكون كل مجهوداته الدعوية والعلمية والاصلاحية إنّما هي خدمة لذات شيخ التجاني وبمعنى

[1]– البعقيلي– الإراءة: 218–219.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي:171/1.

آخر خدمة للطريقة التجانية. وإذا ما تساءلنا عن سرّ هذا الذوبان المطلق في ذات الشيخ التجاني(1230هـ=1814م) نجد أن الشيخ البعقيلي قد ضمن شهادته الإجابة عن سؤالنا فأقر أنه "أصل سعادته" فارتباطه به كان سبب سعادته فالطريقة كانت سفينة النجاة بالنسبة له ومعراج الخلاص وهو يعبر عن هذا الخلاص بقوله "فاسترحنا مما أتعبنا قبل الدخول في سلكه"[1] وهذا التعلق الشديد بالشيخ التجاني(1230هـ=1814م) وبطريقته والتبرم مما كان عليه قبله يدل على عظم النقلة النوعية التي حصلت له في حياته عند الاندراج في الطريقة التجانية، وهذا الاستنتاج يدفعنا إلى البحث في شخصية الشيخ البعقيلي في مرحلة ما قبل الطريقة ومقارنتها بما صار عليه بعدها.

وهذا البحث يضعنا في جدولة زمنية لتحقيب التطور الوجداني الصوفي الذي شهدته شخصية الشيخ البعقيلي ولنضع هذه الجدولة يكفي أن نشير إلى البرزخ الزمني الذي يفصل المرحلتين إذ أننا نعرف من المصادر التي ترجمت للشيخ البعقيلي التاريخ الذي دخل فيه سلك الطريقة التجانية بل إنه يذكر هو نفسه ذلك في كتبه حيث قال "أخذت هذه الطريقة التجانية عام واحد وعشرين من القرن الرابع عشر"[2] ونعلم أنه ولد في مطلع القرن الرابع فيكون عمره حينها واحدا وعشرين سنة يعني أن حياته الصوفية تنقسم إلى حقبتين أساسيتين منذ ولادته إلى سن الواحد والعشرين وهي ما قبل الطريقة التجانية والحقبة الثانية وهي حقبة الطريقة التجانية من سن الواحد والعشرين إلى حين وفاته سنة 1368هـ ولنلقي بعض الضوء بشيء من التفصيل على هاتين الحقبتين.

[1] – البعقيلي– الشرب الصافي: 171/1.

[2] – البعقيلي– الشرب الصافي: 166/1.

3\2- الحياةالصوفيّة للشيخ البعقيلي ما قبل الطريقة التجانية:

من 1300 هـ إلى 1321هـ= 1882م إلى1903م.

ما يعنينا في هذه الفترة هو ما يتعلق بالطبيعة الوجدانية الصوفية عند الشيخ مغفلين بقيّة تفاصيل حياته ولمعرفة ذلك نحتاج إلى إطلالة على البيئة المحليّة التي نشأ فيها الشيخ البعقيلي نعرضها في الأسطر التالية.

إن النسبة الجغرافية التي يثبتها الشيخ البعقيلي لنفسه هي سوس فهو يكتب في تعريف نفسه في واجهات مصنّفاته وختام رسائله الحاج الأحسن بن محمد بن جماعة البعقيلي السوسي، فالبيئة التي نشأ فيها هي سوس الأقصى وهو إقليم يقع جنوب المغرب الأقصى بين مراكش والصحراء الغربية وهي منطقة تتميّز بوعورة تضاريسها لوقوعها بين الأطلس الأعلى والأطلس الخلفي[1]، وهذه البيئة الوعرة جعلت هذا الإقليم على قدر كبير من العزلة التي مثلت بدورها مناخا ملائما للاشتغال بالمعارف الإسلامية التي كان السوسيون يهتمّون بها كثيرا فكانت المراكز العلمية منتشرة بنواحي هذا الإقليم فقَلّ أن نجد تجمّعا سكانيا يخلو من نواة تعليمية، فنجد المصادر تحصي في سوس خمسين مدرسة شرعية بالإضافة إلى الزوايا والمساجد كما تم إحصاء 911 مؤلفا في مختلف الفنون والمعارف الإسلامية كلّها تنسب إلى علماء سوس[2] ونشير هنا إلى موسوعة المعسول في تراجم أعلام سوس والتي جمعها محمد مختار السوسي (ت1380هـ=1963م) في عشرين جزءا خصصها لترجمة علماء سوس ومشايخها وأدباءها وأولياءها[3] . فلا يكاد يقدّم لعالم من الأعلام إلا ويصفه بالصلاح والولاية وهذا يدلّ على مدى ارتباط الجانب المعرفي بالجانب الصوفي عند السوسيين وفي نفس هذا السياق نجد أن الشيخ البعقيلي صنف كتابا في نسبة قبائل سوس فلا يكاد يذكر قبيلة إلا ويصف أفرادا كثيرين منها بالولاية التامة ومثال ذلك ما ذكره عن نسب أهل غابة الطير "وهم بيت صلاح وولاية فدارهم كالأزهر في العلوم كلها وكل من اغترف علما

---

[1]- حميدة (عبد الرحمان)- جغرافية الوطن العربي: دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت لبنان 1997م، صص 148 -168.

[2]- السوسي (محمد مختار)- سوس العالمة: مطبعة الفضالى، المغرب 1960م، صص121-209.

[3]- السوسي- المعسول: 326/20.

وصلاحا في القطر السوسي أصابه غالبا نور علمهم وإخلاصهم"[1]، وهذا في كل القبائل التي ترجم لها الشيخ البعقيلي وعلى هذا المنوال كان السوسيون يشتغلون بالمعارف الإسلامية بدءا بالقرآن الكريم الذي "قلّ ما نجد قبيلة من نواحي سوس إلا وكان ربع سكانها أو ما يزيد على ذلك من حفظة القرآن وأما التي فيها الخمس فتدخل في الندرة"[2]، وكذلك الأمر بالنسبة للحديث والتفسير والفقه واللغة العربية التي يعتبرونها أصلا للعلوم الشرعية[3] مع اهتمامهم البالغ بالطرق الصوفية ومناهج الصالحين، وكان هذا التداخل والامتزاج بين التصوف والعلوم الشرعية ميزة للأوساط الشرعية لكل المغرب في تلك الحقبة ولا سيما سوس الأقصى وقد يطفو المنزع الصوفي على التوجّه العلمي عند بعض الشخصيات حتى يغلب جانبه الصوفي على ما لديه من معارف شرعية فيشتهر بالولاية دون العالمية رغم تلازمهما إما حقيقة ومعنى أو معنى فقط. وقد تميّز علماء المغرب بالحرص على الجمع بين الجانبين حقيقة ومعنى في تناغم تام مع الطابع العام للمجتمع المغربي حيث "أنّ التصنيف الوحيد الذي كان حاضرا في التصوّر الجماعي في المغرب داخل دائرة الإسلام هو التصنيف إلى اتباع هذه الطريقة أو تلك"[4].

فإذا كان هذا الحال في كل المغرب فإن الحال في سوس الأقصى أخصّ من ذلك وقد عبّر الشيخ البعقيلي عن شدة تغلغل التصوف في وجدان المسلم السوسي فقال "إننا نجد في كل ثلاثة أشبار من أرض سوس ولي" هذه القولة ينقلها عنه تلامذته الذين عاشوا معه وقد أخذناها عن تلميذه الشيخ محمد القماري شيخ الطريقة التجانية في تونس.

إذًا فقد نشأ الشيخ البعقيلي وقضى طفولته وشبابه في هذه البيئة المتميّزة التي تداخل فيها العقلي بالوجداني وامتزجا كامتزاج الحليب بالماء ولا شك أنّ هذه البيئة الخاصة تطبّع بطابعها كل أبنائها. وقد تشكلت شخصية الشيخ البعقيلي وفق ضوابط

---

[1]- البعقيلي- تبيين الأشراف، ص8.

[2]- السوسي (محمد المختار)- سوس العالمة: ص32.

[3]- السوسي(محمد المختار)- سوس العالمة: ص38.

[4]- الجابري (محمد عابد)- تطور الوعي القومي في المغرب العربي: ص59.

هذه البيئة فنشأ محبّا للعلم ومعظما للأولياء والصوفية سالكا مسالكهم فقد حبّب الله إليه الخلوة والعبادة صغيرا فما بلغ سن الرابعة عشر حتى ساح في أنحاء سوس يختلف إلى مدارسها ويتردّد بين زواياها وأضرحة أوليائها. يقضي أياما بلياليها في العراء يقيم في الخرائب والمقابر مستوحشا الخلق ويذكرنا في هذه الحقبة من حياته بشخصية الشيخ الجيلاني الذي هاجر قريته جيلان وقصد بغداد لتلقّي العلم وهو لا يزال في سن الثامنية عشر من عمره ففارق بذلك أهله وذويه فراقا باتا[1]، فغلبت عليه أحوال التصوف ومقاماته فقضى سنوات طويلة يسكن آثار الفرس معتزلا حافيا رث الهندام يجوع فلا يقتات إلا بأوراق الخس من ضفاف النهر يشتد عليه الحال فيشعر بثقل كان يقول عنه لو نزل على الجبال لتفسّخت وعادت ترابا فكان يصرخ ويستغيث وطال به هذا الحال وقيل أنّه استمر معه خمسا وعشرين سنة حتى أصبح يعرف بعبد القادر المجنون[2]. والأمر نفسه مع الشيخ أبي الحسن الشاذلي(ت656هـ=1259م) الذي بدأ حياته الصوفية شابا سالكا مرتاضا يعيش في البراري والجبال والكهوف ويفضل المغاور على المنارات ملازما الجوع والعطش فيبقى شهورا بلا طعام يذكر[3]. فلا يعدّ الشيخ البعقيلي استثناء في هذه المرحلة من حياته وقد كان يقطع هذه الفترات الطويلة من السياحة بفترات قصيرة يقضيها في بعض المدارس لحفظ القرآن وطلب العلم.

وكان تعتريه خلالها أمور عجيبة وخوارق للعادات فيذكرها للاعتبار والمقارنة كقوله "كنت أسرح الغنم وأزور روضة رسول الله ﷺ وآكل من ثمار المدينة وكثر مني وقته الخوارق والكرامات ولي ورد من الصلاة على رسول الله ﷺ نحو ثمانين ألفا غالبا من غير شيخ وأشاهد المقابر ومرتبة كل صاحب قبر من الأولياء والمؤمنين، ويتجسّد

---

[1]- الكيلاني (عبد الرزاق)- عبد القادر الجيلاني: ص96.

[2]- الكيلاني (عبد الرزاق)- عبد القادر الجيلاني: صص108-115.

- انظر كذلك- الشعراني (عبد الوهاب)- الطبقات الكبرى المسمّى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية: تحقيق أحمد عبد الرحيم السائح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية ط1 ،القاهرة 2005م 1/227-237.

[3]- عمار - أبو الحسن الشاذلي: ص103 .

- انظر كذلك: ابن عبد المحلى الشافعي (أحمد بن محمد)- المفاخر العلية في مآثر الشاذلية: المكتبة العربية للتراث، القاهرة 2004م، صص12-16.

لي من وراء الغنم الحكم الشرعي وأراه يعني فرضا وغيره فيميز لي الأحكام الشرعية قبالتي من غير قراءة"[1] فهذا انتقال من سوس إلى المدينة المنورة على طريق الخطوة وشغف منه كبير للعبادة والذكر مع ميل لطلب العلم حتى تتجسّد له المسائل الشرعية في الماشية ويقول أيضا "ومن الغرائب أني آكل وأشرب عند المقابر أي رجالهم الميّتين نحو سنة فأشبع وأروى ولا أرى وقته إلا أنّهم يناولونني طعاما وشرابا ويجتمعون لدي كالضيف"[2] وقد أجمل الحديث عن كراماته في هذه المرحلة فقال "فإني في زمن صغري دون البلوغ أشاهد عينية الحكم من غير تعلم حروف الهجاء فضلا عن القرآن والحديث فإذا سألت عن حكم تصوّر الحكم وتجسّد حتى أراه وأنا أسرح الغنم والله يرزق من يشاء بغير حساب فجميع ما ألّف فيه الصوفية ودوّنوه وجميع أحوالهم وزهدهم وجميع أنواع المكاشفات وخرق العادات كالطيران والمشي إلى مكة والمدينة وعرفة في المواسم على طريق الخطوة ومخالطة الأموات بأجسادهم ومشاهدة أحوال أهل الآخرة ومعانقة السموم والسباع واللصوص والاختفاء عن الأعين والقتال مع الأرواح مع الكافرين المستورين"[3] ونجد هذه الإشارات مبثوثة في كثير من كتبه لكنه ما ذكره من هذه العجائب لا يعدّ شيئا أمام ما أغفل ذكره فقد جمع تلامذته في كنانيشهم مئات المسائل من هذا القبيل مما حدّثهم به عن نفسه[4] وقد أشار الشيخ البعقيلي نفسه إلى هذه التخمة من الكرامات فقال "لو أفشيت ما وقع لي في أول عمري من قبل انخراطي في عهد الشيخ رضي الله عنه لأدى إلى المجلدات"[5] ولهذه المرحلة من حياته دور كبير فيما سيكون عليه الشيخ فيما بعد حيث كانت معالجته لكل قضايا التجديد والإصلاح الصوفي مبنيّة على مباشرته لهذه الأحوال الغريبة التي تحيّر الأذهان والعقول، ونقدّم بين يدي القارئ في هذا السياق معالجة لهذا العجيب الصادر من الشيخ البعقيلي لتكون المعالجة كالجملة الاعتراضية التي قصد بها شرح ما تقدّم فنقول

---

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 166/1.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 1/ 167.

[3]– البعقيلي– الشرب الصافي: 1/ 46.

[4]– انظر الفطواكي– سَوق القلوب، وكذلك كناش الشيخ محمد القماري.

[5]– البعقيلي– الشرب الصافي: 165/1.

إنّ تصدير الشيخ لهذه الكرامات وذكرها في كتبه التي طبعت طبعات رسمية وقدّمت للقراء دون ارتياب أو خوف من استهجان الناس لها مردّه أنّ أهل العلم وأصحاب التراجم يكاد يحصل بينهم اتفاق على جواز ذكرها إن صحّ صدورها عن أصحابها أو أنّ عدولا ذكروا صدورها عنهم وإذا رجعنا إلى كتب الطبقات والتراجم نجد أنّ الشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت973هـ=1565م) [1] ذكر في مناقب العلماء والصوفية في طبقاته الكبرى العدد الكبير من هذه الخوارق ومن النادر جدا أن يترجم لعَلَم من الأعلام ولا يذكر صدور بعض الخوارق عنه وذكر منها ابن سعد(ت230هـ=845م)[2] في الطبقات الشيء الكثير عن التابعين وتابع التابعين وكذلك الإمام الذهبي(748هـ=1348م) [3] عندما يترجم للصوفية والأعلام فإنّه يذكر عنهم الكثير من الخوارق وأما كتاب جامع كرامات الأولياء للنبهاني(ت 1350هـ=1931م)[4]، فيعدّ موسوعة في هذا الباب حيث جمع فيه من

---

[1]– عبد الوهاب بن أحمد الشّعراني أو الشعراوي(898هـ–973هـ=1493م–1565م) ولد في ساقية أبي شعرة من إقليم المنوفيّة حفظ القرآن صغيرا ثمّ انتقل إلى الأزهر فدرس فيه خمس سنوات، ثمّ انتقل إلى مسجد الغمر يدرس ويدرّس فاهتمّ بمختلف الفنون الإسلاميّة وكتب فيها المصنّفات قيل أنّها بلغت السّبعين كتابا. سلك نهج الصّوفيّة في بداية تفرّغه للتدريس فكان من مشاهير صوفيّة مصر. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1428هـ=2007م، 14/479–482.

[2]– أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزّهري البصري(168هـ–230هـ=784م–845م) عالم بالحديث والتّاريخ والأنساب ولد ونشأ في البصرة وتعلّم بها ثمّ رحل إلى بغداد في طلب العلم ثمّ إلى مكّة، فاجتمع بسفيان بن عيينة وتتلمذ له وأخذ عنه وعن غيره وقد بلغ شيوخه أكثر من تسع وأربعين شيخا، وكان ابن سعد موثّقا عند أهل الحديث، له مصنّفات أشهرها الطّبقات المعروف بالطّبقات الكبرى. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1427هـ–2007م،12/511–515.

[3]– شمس الدّين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي(673هـ–748هـ=1274م–1348م) المحدث الحافظ المؤرّخ المحقّق كان أبوه ذهّابا فلقّب بذلك أخذ عن أعيان العلماء والمحدّثين منهم ابن تيميّة الذّي تأثّر به كثيرا، ثمّ طاف الذهبي بلاد الشّام يأخذ عن علمائها تميّز باشتغاله على التّراجم فكانت شهرته تعود أساسا لهاذا العلم . قد صنّف الذّهبي عشرات الكتب مختلفة الأحجام. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين:1427هـ–2006م، 9/498–504.

[4]– يوسف بن إسماعيل بن يوسف بن إسماعيل بن حسن بن محمد النّبهاني (1265هـ–1350هـ=1849م–1932م)، أديب وشاعر، تميّز بتصوّفه ولد بفلسطين وتعلّم بها ثمّ رحل إلى مصر وانتسب إلى الأزهر إلى أن تخرّج منه، تولى القضاء في العديد مكن بلاد الإسلام كفلسطين والقسطنطينيّة وسوريّة ، سكن المدينة المنوّرة زمنا ثمّ عاد إلى

هذه الكرامات والأعاجيب ما لم يجمع في غيره حيث استقاها من "أكثر من أربعين كتابا معتمدة النقول جل أصحابها من أكابر الأولياء وسادات العلماء الذين وقع على قبولهم الاتفاق في سائر الآفاق"[1]. فإذا كان قد ترجم لما يزيد عن ألف وستمائة شخصية فيكون ذكر هذه الكرامات قد بلغ الآلاف فلا نطيل بذكر الأمثلة منها لأنّ الكتاب زاخر بها، أمّا البحث في صحة صدور هذه الكرامات بأعيانها وممّن نسبت إليهم فهذا موقوف على عدالتهم وعدالة الراوين عنهم، وأما المبدأ العام من جواز حصول ذلك من عدمه فهو مبحث أصولي متعلّق بجواز حصول الكرامات وامتناعها.

أما القول بامتناع الكرامة فقد قال به جمهور المعتزلة وبعض من وافقهم من أهل السنّة، وأدلتهم في هذا القول أربع:

– لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره إذ أنّ الفارق بين النّبي وغيره يحصل بالمعجزات.

– لو ظهرت الخوارق من الأولياء لكثرت لكثرة الأولياء ولتحولت إلى عادة ولم تعد خارقة للعادة.

– لو جاز ظهورها على يد الأولياء مع عدم القصد بها إلى إثبات الصدق لجاز أن نقول أنّ ما ظهر على يد النبي لم يرد به التصديق.

– بأنّ مشاركة الأولياء للأنبياء في خوارق العادات يخلّ بعظيم قدرهم وقيمتهم في النفوس عليهم السلام[2].

وأما المثبتون للكرامات وهم الجمهور من أهل السنة والجماعة فيردّون هذه الأدلة في منع الكرامات تباعا بأنّ الالتباس بين النبي وغيره ممنوع لأنّ النبوة تختلف عن غيرها بالدعوة إليها وبالتحدّي، وأما القول بأنّ خرق العادة لو كثر لتحوّل إلى عادة فهذا مردود لأنّ خرق العادة يبقى خرقا ولو استمر وانتشر وأما الدعوى الثالثة فإنّ

مسقط رأسه إجرم بفلسطين إثر نشوب الحرب العالميّة الأولى فأقام هناك حتّى وافاه الأجل. كحالة – معجم المؤلّفين: 145/4.

[1]– النبهاني (يوسف)– جامع كرامات الأولياء: تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل السنة بركات رضا خورشيد، ط1، الهند 1422هـ=2001م، ص11.

[2]– اللقاني– هداية المريد: ص318.

ظهور الكرامة معزول عن الدعوة وطلب التحدي يفيد أنّ صدور خرق العادة من الأنبياء قصد به تصديق النبي في دعواه وأمّا الاعتراض الرابع فهو مردود أصالة إذ أنّ ظهور الخوارق على يد غير الأنبياء يزيد في شرف الأنبياء وقدرهم إذا ما بلغ هؤلاء الأولياء ما بلغوه من خرق العادة إلا باتباع شرائع الأنبياء وسيرهم وهذا زيادة في تعظيم قدر الأنبياء وليس إخلالا بهم[1] وقد أشار الشيخ ابن عربي(ت638هـ=1240م) إلى هذه المسألة، أي ضرورة إسناد كرامة الولي إلى النّبي إشارة منه إلى استحالة استقلال الولي بنفسه عن نبيّه، لأنّ "قيام الولي بذلك الأمر المعجز بتصديق النبي لا على وجه الكرامة فهو واقع عندنا بل قد شهدناه فيظهر على الولي ما كان معجزة للنبي على ما قلناه"[2] وقد نبّه الشيخ البعقيلي عمّا يمكن أن يحصل من ارتباط بين ما يمكن أن يصدر عن الولي من خوارق وبين أصل هذا العجيب الذي هو عمق تصديقه بالنبوة وأسرارها ومثل ذلك أصحاب رسول الله ﷺ فلم يعرج أحد إلى ما ظهر له من أنوار صدقه من العلوم والأسرار وجعلوا ذلك للنبي وجعلوا نفوسهم وأموالهم وأولادهم من بركة صاحب الوحي[3] فضلا عما يصدر عنهم من الكرامات وخوارق العادات ويعتمد جمهور أهل السنّة على جملة من الأدلّة لإثبات الكرامات وصدور خرق العادات من غير الأولياء ولعلّ الدليل الأوّل المعتمد وهو الكافي في إثبات ذلك ويغني عن غيره من الأدلّة وهذا الدليل هو القرآن الكريم ومعلوم عند أهل السنّة والجماعة أنّ القرآن قطعي الورود لتواتره وقطعي الدلالة في باب العقائد مطلقا وقد أثبت القرآن صدور خرق العادات من غير الأولياء تكريما لأوليائه، أما ورود تكريم أولياءه بصدور الخوارق منهم فمثاله ما ذكره الله تعالى عن مريم بنت عمران حيث كانت في كفالة زكرياء عليه السلام ويروى أنّه لم يكن يدخل عليها غيره وأنّه كان بينها وبين الناس سبعة أبواب وهي عاكفة على العبادة في بيت المقدس فكان يجد عندها ثمار الصيف في الشتاء

---

[1]– اللقاني– هداية المريد: ص318.

– انظر كذلك السنوسي (محمد يوسف التلمساني الحسني)– العقيدة الوسطى وشرحها: تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 2006م، صص141 –143.

[2]– ابن عربي– الفتوحات المكية: 3/4.

[3] – البعقيلي– الإراءة:7/1.

وثمار الشتاء في الصيف[1] وذلك مثبت في قوله تعالى ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [2]، وكذلك قصّة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف على قيد الحياة بلا ماء ولا أكل عشرات السنوات حيث ذكر الله تعالى قصّتهم في سورة الكهف، وأخبر تعالى أنّهم بقوا في كهفهم نائمين لمدة ثلاث مائة من السنين وتسع قال تعالى ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾[3]، وكذلك ما حصل مع موسى عليه السلام مع الخضر فإنّ تلك كرامات أكرمه الله تعالى بها، وكذلك ما حصل لتلميذ سليمان عليه السلام من خرق العادة من إحضاره لعرش بلقيس من اليمن إلى القدس في طرفة عين وذلك في قوله تعالى ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [4]، فهذا من بعض ما ذكره الله تعالى من خرق للعادات صدر من بعض عباده الصالحين، وأمّا صدور خرق العادة من أعداء الله تلبيسا عليهم فالشاهد عليه ما وقع للسامري من بني إسرائيل في عهد موسى عليه السلام الذي أقدره الله على رؤية جبريل عليه السلام ومكّنه من أخذ قبضة من أثره ليضعها في خلطة ذلك العجل المصنوع ليكون جسدا له خوار كخوار العجل الحقيقي[5]، فهذا خرق للعادة صدر من أشدّ أعداء الله كفرا تلبيسا عليه وعليهم، قال تعالى حكاية للحوار الذي دار بين موسى والسامري بعد أن أضلّ بني إسرائيل ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ [6]، ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ [7].

وبهذا الاعتبار يكون القرآن قد نصّ صراحة على جواز صدور خرق العادات من غير الأنبياء بصرف النظر عن انتمائهم للصلاح أو الفساد فكان اتّفاق المسلمين

---

[1]– ابن كثير (إسماعيل)– تفسير القرآن: دار المعرفة، بيروت لبنان 1402هـ= 1982م،3/ 114.

[2] – آل عمران– آية 37.

[3] – الكهف:آية 11.

[4]– النمل– آية 40.

[5]– ابن كثير– تفسير القرآن: 3/ 163.

[6]– طه– آية 95.

[7]– طه– آية 96.

أنّ مجرّد خرق العادة لا يدلّ على الولاية وبناء على ذلك نجد أنّ من أهل الأصول من أوصل خرق العوائد إلى سبعة أنواع:

- المعجزة وهي خرق العادة للأنبياء.
- الإرهاص وهو ما يظهر على يد الأنبياء من خوارق قبل ظهور دعوة النبوة.
- الكرامات التي يتحف بها الله أولياءه.
- المعونة وهي ما يظهر على يد العامة تخليصا لهم من المحن والمكاره.
- الإهانة وهذا نوع آخر يكون على خلاف المرجو كقصد أحدهم أمرا فيحصل ضده كدعاء مسيلمة الأعور أن تصير عينه العوراء سليمة فأصبحت عينه السليمة عوراء أو كبصقه في بئر عذبة لتزداد عذوبة فصار ماؤها ملحا أجاجا وسمّي هذا النوع إهانة لأنّ الله تعالى قصد به إهانة صاحبه.
- الاستدراج وهو ما يظهر على يد من لم يستقم دينه.
- الابتلاء وقد يكون خرق العادة ابتلاء كالخوارق التي تأتي على يد المسيح الدجّال فهذه سبعة أنواع من الخرق[1].

فإذا كان خرق العادة يحتمل كل هذا التناقض فإنّ محلّ بحثنا هو نوع واحد من بين هذه السبعة وهي الكرامة التي يكرم بها الله تعالى أولياءه ولنميّز هذا النوع عن غيره من الأنواع وضع الأصوليون شروطا يجب توفّرها جميعا ليصبح قولنا أنّ هذا الخرق كرامة وليس غيرها وتنسحب هذه الشروط على الأنبياء والصالحين، فأمّا الأنبياء فقد فرغ الحديث فيهم بخروج خاتمهم فمن ظهرت على يده خوارق العادات ودعا إلى نبوّة فإنّ الله تعالى قد لبّس عليه وجعله فتنة لغيره ولنفسه ولذلك وضعت هذه الشروط لتمييز الولي من غيره وهي أربع[2]:

1. أن يكون عالما بأصول الدين حتى يميّز بين الخالق والمخلوق وبين النّبي والدّعي.
2. أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلا وفهما.

---

[1]- اللقاني- هداية المريد: ص316 -317.

- السنوسي- العقيدة الوسطى وشرحها: صص338-339 .

[2]- اللقاني- هداية المريد: صص 319-320.

- السنوسي- العقيدة الوسطى وشرحها: صص342-343.

3. أن يتخلّق بالأخلاق المحمودة التي يدلّ عليها الشرع.
4. أن يلازمه الخوف من مقام الله تعالى أبدا سرمدا.

وإذا رجعنا إلى شخصيتنا موضوع بحثنا لننظر في مدى مطابقته لهذه الشروط الولائية نجد أنّها تستوفيها جميعا إلى أبعد الحدود فهو عالم من علماء الأصول كما بيّناه في ماتقدّم من هذه الأطروحة وهو عالم بالشريعة نقلا وفهما فما بلغ سن العشرين حتى صار شيوخه يفوّضونه لتدريس وشرح المسائل لأقرانه[1]. كما كان مضربا للأمثال في الطاعة والاستقامة بشهادة كل من عرفه وشهادتهم تلك مبثوثة في كتبهم التي ترجموا فيها للشيخ البعقيلي، وأمّا فيما يتعلّق بالشرط الرابع فلا يختلف الأمر حيث كان هذا الشرط بعينه موضوعا يدرسه الشيخ البعقيلي في مواعظه وكلامه هذا مبثوث في كتبه التي خصّصها للتصوف ومن أقواله ما جاء في كتاب الإراءة "فلا تغتر بموضع صالح فأنفس المواضع الجنّة فلقي آدم فيه ما لقي ولا بكثرة العبادة فإنّ ابليس لقي ما لقي بعد كثرة عبادة"[2].

ومما تقدّم يمكن القول أنّ كل ما أجراه الله على يد الشيخ البعقيلي منذ طفولته إلى وفاته من خرق للعادات يسري به مسرى الكرامات التي يتحف بها الله أولياءه وإن دلّت على شيء فتدلّ على منّة الله عليه واجتبائه له بولايته تعالى، ويحدثنا الشيخ البعقيلي عن هذا الاجتباء فيقول أنّ أحد شيوخه في العلم اطلع على دفتر كان الشيخ البعقيلي يقيّد فيه بعض أحواله مع الله وما وقع له من كرامات فتعجّب منها الأستاذ غاية التعجب وكان هذا الأستاذ قادريا فقال للشيخ البعقيلي وهو بعد شابا في طور السلوك والتحصيل "لا أشك في أنك أعطيت مقام مولانا عبد القادر الجيلاني(ت561هـ=1166م) وزيادة أربعين مقاما"[3]، وهذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن حاجة رجل إلى طريقة يتّبعها رغم ما ظهر عليه من كرامته على الله واجتباؤه تعالى له؟ وهذا السؤال يضعنا في سياق التحول الذي مرّ به الشيخ البعقيلي بعد دخوله في

[1]- السوسي- المعسول: 11/155-157.
[2]- البعقيلي- الإراءة: 1/20.
[3]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/167.

الطريقة التجانية واندراجه في سلكها وهي المرحلة الثانية من حياته وهي مرحلة حياته مع الطريقة التجانية التي يعتبرها الشيخ البعقيلي نقلة نوعية غيّرت كل حياته والسبب الذي جعله يدخل الطريقة التجانية دون غيرها من الطرق أنّه رأى الشيخ أحمد التجاني (1230هـ=1814م) يأخذه ويجلسه بين يدي مقدّم من مقدّمي الطريقة التجانية ولم يكن الشيخ البعقيلي وقتها يعرف هذا المقدم ولا المكان الذي رآه فيه قال "فتحيرت وخرجت أطلب الموضع نحو أربعين يوما حتى وجدته"[1] وهذا أمر ينتمي إلى سلسلة الخوارق والعجيب الذي يمرّ به الشيخ البعقيلي ويعيش به ومعه ويصف هذا الحدث المتمثل في اندراجه في الطريقة التجانية فيقول "فما أخذتها حتى شاهدتها وشاهدت أنوارها وأنوار أهلها طالعة كشموس إلى منتهى السماوات"[2] وهذه المشاهدة لهذه الأنوار هي نفسها أمر خارق لا يتسنّى لعموم البشر فهي رؤية روحية امتزجت فيها بصيرة الشيخ ببصره فأشهده الله ما لم يشهده غيره ولم يقف الأمر بالنسبة للشيخ البعقيلي عند مجرّد المشاهدة لهذه الأنوار بل اندمج في منظومة فهوم وأذواق الطريقة التجانية إلى الحدّ الذي جعله يعيد ترتيب أفكاره وأولوياته ويعدل سلوكه وفق ما تمليه مبادئ الطريقة فكيف يكون هذا التعديل؟ وإلى أي مدى كان هذا الاندماج في منظومة الطريقة التجانية؟ وهي أسئلة تجيب عنها الفقرة التالية.

3\3- الحياة الصوفيّة للشيخ البعقيلي مع الطريقة التجانية:

1321هـ إلى وفاته 1368هـ= 1903م-1948م.

بيّنا فيما تقدّم أنّ الملامح العامة للحياة التي كان يحياها الشيخ البعقيلي كانت تتّسم بكثرة العجيب كما تتّسم بظاهرة الزهد الحادّ الذي وصل إلى درجة التخلّي شبه الكلي عن الطبيعة الاجتماعية التي فطر الله عليه بني آدم ثم في ذروة هذا النسق الزهدي ظهرت الطريقة التجانية فأحدثت له انقلابا كليا في نهج حياته فيعبّر عن هذه النقلة النوعية بلسان صريح في كتابه الشرب الصافي فيقول "فلما دخلت مع الشيخ رضي الله عنه طُويت لي كل المسافات والمشقات فقال لي أنت ولدي فارفع رأسك

[1]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/166-167.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/167.

واشكر ربك فانصبغت بصبغه مرة واحدة فزال في خلدي ما أجده من الأتعاب والحيرة والهيام والعشق وأكل الحشيش فإنّي قبله استحسن الحشيش على السمن والعسل واستحسن الغار على المنارة والقفار على القرى فلا أجد راحة إلا في الفلوات والقبور وأمّا الآن فلله الحمد فقد اشرقت لنا شمس الذات وبدور الصفات ونجوم الأسماء فشاهدنا الحق حقا والباطل باطلا"[1]، فهذا النص يعبّر بدقة بالغة عن النقلة النوعية التي حصلت للشيخ البعقيلي بعد دخوله الطريقة التجانية فقد وصف ما كان قبل ذلك بأنّه أتعاب وحيرة وفساد للطبيعة البشرية السوية المتمثل في الراحة البالغة في العزلة وفي أكل الحشيش وغير ذلك مما يخالف فطرة الإنسان، أمّا حياته في الطريقة التجانية فهي راحة من بعد تعب وإشراق ونور من بعد ظلمة فقد كانت هذه النقلة المرجع الأساسي لكل مواقفه المتعلقة بقضايا التصوف حيث اعتمد على مبدأ التصوف التجاني حيث يقدّم رؤية مقارنة تولّدت عن شهود وذوق وتولّدت عن تجربة لا عن مجرّد دراسات نظرية وهذه التجربة الحسّية التي عاشها الشيخ تعطي قيمة كبرى لكل تقريراته عن التصوف، أضف إلى ذلك أنّ هذه النقلة النوعية التي عاشها ذوقا وحسا كانت له محفّزا كبيرا للخوض في تجربة الإصلاح الصوفي ووضع قواعده على وفق ما أملته التجربة، فكانت مدوّنته تعبّر عن هذا الشغف الكبير في إبراز عوائق التصوف ومواضع ضعفه ووضعه لبعض المبادئ العامة التي تخوّل للصوفي أن يتجاوز هذه العوائق والمحاذير وقد لعبت شخصيته الشفافة ذات التركيز الروحي العالي في دفعه لخوض هذه التجربة الإصلاحية فكان شيوخه في التصوف يوجهونه لهذا المسار الإصلاحي منذ المصافحة الأولى.

فقد أخذ الطريقة التجانية عن مقدّم من مشاهير سوس وهو الفقيه علي المسفيوي (ت 1330هـ=1911م)[2] وشهرته بتدريس العلوم والمعارف الشرعية هي التي جعلت صاحب المعسول ينسب إلى الشيخ البعقيلي أخذ العلوم عنه والحال أنّه قصده

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 47/1.

[2]– هو علي بن أبي جماعة المسفيوي 1853م 1911م مدرس مشهور في مدينة إخلج بضواحي مراكش اشتهر بتلقين الطريقة التجانية وتدريس العلوم الشرعية يقصده الطلبة للتلقي كما يقصده المريدون لأخذ الطريقة التجانية: السوسي– المعسول: 8/ 279–290.

لأخذ الطريقة التجانية لا غير في سنة 1321هـ 1903م ولم يطل الشيخ البعقيلي المكوث عند الشيخ المسفيوي، فما لبث أن شدّ الرحال إلى تزنيت حيث التقى بشيخه وأستاذه الشيخ حسين اليفريني (ت 1328هـ=1910م)، وهو اللقاء الذي سرّع في تفعيل النقلة النوعية التي شهدتها شخصية الشيخ البعقيلي، كما أنّ شخصية الشيخ اليفريني كان لها من المركزية والثقل ما جعلها مصدر الهام يستمدّ منه الشيخ البعقيلي ويستلهم الكثير من المعاني إلى آخر حياته وذلك أنّ الشيخ اليفريني كان من أهم رؤساء الطريقة في كل نواحي سوس وكان من جهابذة العلماء الذين جمعوا بين علم الحديث رواية ودراية وله في ذلك سند متّصل وكذلك الفقه والتفسير والأصول وكان يشدّ له الرحال للتقاضي وحلّ النوازل وتكفي الإشارة إلى أنّ مختار السوسي أورد له ترجمة في موسوعته المعسول تمتدّ على ثمانية وخمسين صفحة وقلّ أن نقف في هذه الموسوعة على ترجمة لأحد أعلام سوس بمثل هذا التوسع والاستفاضة[1] وهذا يدل على مكانة هذا الشيخ وما له من أهمية في هذا المجال الجغرافي، وهذه الميزات التي يتمتّع بها الشيخ الحسين اليفريني جعلته يكتشف منذ الوهلة الأولى أنّ تلميذه البعقيلي شخصية متميّزة، فمنذ اللقاء الأوّل أنزله منزلة الأبناء فيروي الشيخ البعقيلي أنّ شيخه اليفريني أخذ بيده بمجرّد أن دخل بيته وطاف به أرجاء المنزل يعرض عليه مرافق البيت كلّه بكل تودّد وقال له بكل ترحاب "هو دارك هو دارك"، وقد جهد الشيخ اليفريني في تحريضه على التّصدر للتّدريس والإرشاد بإثارته حتى ينتبه إلى ما هو عليه من خصوصية معرفية وذوقية، فكان يكرر له خلال هذا اللقاء الأول ما كتبه الله لك قد قرأته إشارة منه إلى أنّ ما استقرّ عنده من معارف وتجارب ذوقية وروحية كافية لجعله قادرا على إرشاد غيره[2]، وحتّى يضعه أمام الأمر المقضي الذي يجعله يقبل هذه المهمة أجازه خلال هذا اللقاء الأوّل إجازة قولية هذا نصها: "أذنتك في الطريقة التجانية وجميع ما اشتملت عليه كتب الشيخ وكنانيشه وفي التدريس والأسماء والمسمّيات والأسماء والخواص والسور والآيات وفي جميع مابرز من الشيخ رضي الله عنه وفي جميع ما برز من ذات النبي ﷺ وفي التدريس حديثا وتفسيرا وفي جميع ما يعبد به الله

[1]- السوسي- المعسول: 4/26-82.

[2]- منقار (سعيد بنيس)- حاشية على كتاب بغية المعلّمين، ص17.

على الإطلاق وتلقينا لغيرك "[1] ، والشيخ المذكور هنا هو الشيخ أحمد التجاني (ت1230هـ=1814م) وبهذه الإجازة القولية يكون الشيخ البعقيلي قد دخل مجال الوعظ والإرشاد بمجرد انتسابه للطريقة التجانية وهو أمر متميز ومثير للانتباه إذ ليس من اليسير أن يقْدِم رجل في مثل منزلة الشيخ الحسين اليفريني بثقله العلمي والوجداني على إجازة شاب في العشرين من عمره بمثل هذه الإجازة المكتنزة علما أنّ الشيخ اليفريني قد غادر الحياة بعد هذا اللقاء بثمانية سنوات فقط وإذا تأمّلنا محتويات هذه الإجازة نجد أنّها جمعت بين علمين علم الشريعة المتمثل في تدريس الحديث والتفسير وما يتفرّع عنهما من فقه وأصول وغير ذلك وعلم التصوف أو علم التزكية المتمثل في الطريقة التجانية في خاصة نفسه وفي تربية غيره بها فتكون الطريقة قد حوّلت الشيخ البعقيلي من مجرّد صوفي يعيش مع الخوارق والعجائب إلى معلّم ومرشد ومربّ يتولّى تعليم الناس وتزكية نفوسهم وإذا أضفنا إلى ذلك عنصرا آخر وهو السنّ المبكّر الذي كان فيه هذا التحول نجد أنّ هذه التجربة لها الوقت الكافي لتنضج وتكتمل ويعم بها النفع وفي السنوات التالية لهذا اللقاء المتميز تتابع إجازات شيوخ الطريقة التجانية للشيخ البعقيلي وكلّها تصبّ في اتجاه دفعه ليكون مؤثرا فعالا في هذا الباب[2]، وكان الشيخ البعقيلي يستجيب لهذا التوجه التجاني الذي حوّله إلى رجل إصلاح فكان يجوب المغرب شمالا وجنوبا "طولا وعرضا وما أن يحل بأرض حتى يسأل عن مسجدها ليؤدي فيها المهمة المنوطة به وكم من قرية لم يجد فيها ولو مسجدا واحدا فكان لا يبرحها حتى يؤسس بها زاوية أو مسجدا وكتابا لتعليم الأطفال وتحفيظهم القرآن وكان في بداية الأمر يقوم هو نفسه بذلك بالإضافة إلى تعليم الكبار كيفية الوضوء والصلاة وهكذا كان ينتقل من موضع لآخر ومن قرية لأخرى ومن مدينة إلى مدينة حتى ترك ما يربو عن مائة ما بين مسجد وزاوية وكتاب لازالت إلى اليوم زواياه قائمة في المدن والقرى التي حل بها"[3]. وقد استمرت هذه الرحلة الإصلاحية خلال كل المغرب لمدة

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 182/1.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 1/ 244- 312.

[3]- حساين (الحسين) وآخرون- العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: صص203- 204.

تناهز الثلاث عقود عندما وضع عصا الترحال في الدار البيضاء سنة 1348هـ[1]، وكان خلال هذه السنوات الطويلة يجمع بين الاشتغال بعلم التزكية وتدريس العلوم الرسمية فأمّا علم التزكية فيتمثل في تربية المريدين وفق مبادئ الطريقة التجانية المقررة في أمّهات الكتب مثل كتاب الجواهر المذكور آنفا وكتاب البغية للشيخ العربي بن السائح الرباطي(ت130هـ=1891م) وما انطوت عليها من تجارب وفهوم وأما العلوم الرسمية فقد ذكر الشيخ البعقيلي في بعض رسائله لأصحابه خلال هذه الفترة أهم العلوم التي كان يدرسها للطلبة فقال "أما مجلس العلم فإنّي وقته أقرر تدريسا بالله الشيخ خليل والشيخ مسلم والشيخ المحلي على جمع الجوامع والشيخ المحلي على التفسير والشيخ سعد الدين(ت791هـ=1389م)[2] على التلخيص والشيخ الأخضري(953هـ=1546م) [3] على المنطق"[4] وفي رسالة أخرى ذكر أنه يدرس لأحد أولاده ألفية بن مالك وأمهات الكتب[5]، فتكون أهم العلوم التي اشتغل بتدريسها هي علم الحديث والفقه وعلوم اللغة ومن المعلوم ضرورة يعبّر عن التمكن من العلم حتى يتسنّى للمدرس تبليغه لغيره بالإضافة إلى أن تدريس أي علم من العلوم ويوسّع دوائر فهم قضاياه وقد كان لهذه المرحلة في حياة الشيخ البعقيلي دور كبير في توجيهاته الإصلاحية لا سيما في مجال التصوف حيث إن الجمع بين هذه العلوم وعلم التزكية جعله ينظر إلى مباحث التصوف والتزكية من جوانب كثيرة وبأبعاد مختلفة تضم الفهم

---

[1]– حساين(الحسين) وآخرون– العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: ص206.

[2] – مسعود بن عمر بن عبد الله التّفتزاني الخراساني المعروف بسعد الدّين (722هـ–791هـ=1322م–1389م) من أعلام البلاغة والمنطق والكلام والأصول أخذ عن شيوخ عصره وأعلامهم ومن أشهر شيوخه عضد الدّين الإيجي. يتراوح في العقيدة بين الأشعري والماتوريدي وفي الفقه بين الشافعية والحنفيّة. موسوعة أعلام علماء العرب والمسلمين: 1425هـ=2005م، 4/516–522.

[3]– عبد الرّحمان بن محمد الصّغير بن محمد بن عامر الأخضري البنطيوسي البسكري الجزائري (920هـ–953هـ=1514م–1546م) من أسرة علميّة درس على والده وشقيقه الأكبر ببلده، ثمّ عكف على التأليف والتّدريس بزاوية أسرته ببنطيوس، له مصنّفات كثيرة في المنطق والحساب والفلك والفقه واللغة. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 1425هـ=2004م1/369–372.

[4]– منقار– حاشية على كتاب بغية المعلّمين: ص 19.

[5]– منقار– حاشية على كتاب بغية المعلّمين: ص 20.

المنطقي والتأصيل الشرعي والبعد الواقعي وهو ما جعل هذه المدوّنة الصوفية البعقيلية تعدّ فعلا رؤية إصلاحية للتصوف الإسلامي لأنّ هذه الكتب كانت تقريرا وتلخيصا لتجربة طويلة دامت عقودا حيث لم يشرع في تأليف أشهر كتبه في علم التزكية والتربية الروحية إلا بعد عشرين سنة قضاها في تدريس هذه العلوم والمعارف أي عندما أصبحت له رؤية متكاملة لما يجب أن يكون عليه التصوف الإسلامي المعاصر فكانت الطريقة التجانية تعد البوابة الوحيدة التي يراها الشيخ البعقيلي مفضية إلى هذه الرؤية الإصلاحية للتصوف وقد أصبح الشيخ البعقيلي الممثل الرسمي لهذا الإصلاح التجاني عندما التقى بالشيخ محمود التجاني وهو أحد أحفاد الشيخ التجاني ويعد وقتها الشيخ العام للطريقة التجانية بكل فروعها في العالم وله سلطة أدبية على جميع التجانيين بمختلف جنسياتهم وبلدانهم وكان هذا اللقاء سنة 1350 عند زيارة الشيخ محمود للمغرب الأقصى فأعجب بالشيخ البعقيلي واقتنع به كمصلح للطريقة التجانية في تلك المرحلة ومن وراءها لكل التصوف الإسلامي فأوكل له هذه المهمة وهذا محل الحاجة من نص هذا التكليف "الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه من عبد ربه الراجي منه بلوغ الأماني في الدنيا ودار التهاني سيدي محمود نجل سيدنا ومولانا البشير التجاني إلى جميع من يقف على هذا من جميع الفقراء والمحبين المنتسبين لجدنا القطب المكتوم سيدنا ومولانا أحمد التجاني الحسني رضي الله عنه وأرضاه. إني على بركة الله أجزت وأذنت وكلفت وأقمت مقامي الفقيه الخير النبيه الثقة الصدوق السيد الحاج الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي السوسي في تفقد جميع الزوايا بالقطر المغربي من أقصاه إلى أدناه والنظر لجميع أحوال الفقراء المنتسبين للشيخ جدنا رضي الله عنه وهم لا يعرفونه ولا يميلون لجانبه فلابد عليه أن ينبه حامل هذا جميع الغافلين ويرشدهم إلى الصراط المستقيم الذي فيه صلاحهم ومددهم منه ولا يتركهم هملا أذناه أن يرشد الأحباب أينما كانوا وتعينوا إلا وينبههم إلى الطريق والله يأخذ بيد الجميع بجاه النبي الشفيع"[1]. ومن السهل أن نلحظ أنّ جميع كتب الشيخ البعقيلي طبعت بعد تاريخ هذا الإذن فكان هذا التكليف بمثابة رفع مستوى الجهد

[1]– البعقيلي– الإراءة: 311/2.

الإصلاحي من مجرّد دروس وخطب ومواعظ إلى صياغة رؤية شاملة لهذا الإصلاح يتمّ الترويج لها عبر المنشورات كتبا كانت أو رسائل فكان الشيخ البعقيلي يعبّر في كل هذه الكتب عن صياغته لهذه الأفكار الإصلاحية باسم الطريقة التجانية فهو لا يقدّم نفسه على أنّه مصلح بقدر ما يقدّم نفسه على أنّه شارح لمبادئ التزكية في الطريقة التجانية فيقول معبّرا عن هذا الارتباط بين أفكاره ومبادئ الطريقة التجانية وضوابطها المتمثلة في أقوال مؤسّسها الشيخ التجاني "وأنا لك لله الحمد لسانه وترجمانه"[1]، كما نلمس هذا التداخل بين الرؤية البعقيلية ومقولات الطريقة التجانية من خلال كتاب الشرب الصافي الذي هو شرح لكتاب الجواهر من كلام الشيخ إذ لم يكن الكتاب شرحا بالمعنى الحرفي للكلمة فهو لم يكن يقف عند مفردات الكتاب بل كان يسوق عديد المعاني والفهوم التي تتماشى مع سياق خطاب الشيخ التجاني في الجواهر فكانت مفردات الجواهر مناسبات ومحفزات لتدفق الأفكار الذوقية أكثر منها مادة للشرح والتحليل وكل ذلك لا يخرج كلام الشيخ البعقيلي عن مقاصد الطريقة على حسب ما وضعها مؤسس الطريقة وفي هذا يقول الشيخ البعقيلي "وأن مقصودي تبيين ألفاظه ومعانيه بحسب ما وضع فيه وله"[2]، فالشيخ البعقيلي يرى أنّ هذه الأفكار والتصورات الإصلاحية تنسب له مجازا لا غير وإنّما هي في الحقيقة مستلهمة من روح الطريقة التجانية ومن روح مقاصد شيخها المؤسس وهنا ننتقل إلى عرض هذه الخطوات الإصلاحية التي تبنّاها الشيخ البعقيلي واستلهمها من روح الطريقة التجانية وكرّس جهده وماله ووقته وعمره لنشرها وإقناع الناس بها وسنعرض هذا المشروع الإصلاحي خلال الفصول التالية من هذا البحث

[1]– البعقيلي– الإراءة: 143/1.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 11/1.

الباب الخامس

المراجعات البعقيلية للتصوّف:

نقد وتصحيح

الفصل الأول : التصوف الفلسفي بين الرفض والتبرير.

الفصل الثاني : التصوف الطرقي: مراجعة المقاصد والمناهج.

الفصل الثالث : المعالجات الإجرائية العملية.

الفصل الأول :

التصوف الفلسفي بين الرفض والتبرير 3\3

3\1- رفض الفلسفة:

3\2- التأويل وإعادة التأصيل:

3\3-أسلوب التعبير ومعالجة النص الفلسفي:

3\1- رفض الفلسفة:

بيّنّا في ما تقدّم أنّ الشيخ البعقيلي ينتمي إلى مدرسة التصوف السنّي السلوكي الطرقي ورأينا ارتباطه الوثيق بالطريقة التجانية ولم يكن هذا النهج الذي نهجه اختيارا عفويا بل كان قصدا وانتقاء وهو توجّه تولّد عنه موقف من التيار الصوفي الرمزي الفكري الذي يسمي تصوّفا فلسفيا وسنحاول توضيح هذا الموقف في الفقرات التالية.

نقول في البداية أننا عرضنا موقف الشيخ البعقيلي من الفلسفة اليونانية عندما بسطنا الكلام في مراجعاتنا للعلاقة بين الفلسفة والفرق العقدية الإسلامية وكان موقفا رافضا كل التراث الفلسفي اليوناني بل يعتبر أنّ دخول فلسفة اليونان للفكر الإسلامي كان من أسباب الفُرقة بين المسلمين ولا يختلف هذا الموقف عندما يتناول قضايا التصوف الإسلامي بل لعله يزداد حدة عندما يتعلق الأمر بالموضوعات الوجدانية الروحية التربوية، وهذا الموقف يتحدد بالخلفية الفكرية التي يرجع إليها الشيخ البعقيلي في تصوفه والتي تتمثل في مدرسة التصوف السنّي التي تتمحور حول فكر الغزالي أساسا، ونعلم أنّ الغزالي يرفض الفلسفة عموما ويكفّر فلاسفة اليونان تحديدا كما سبق أن ذكرنا ذلك في موضع متقدّم[1].

---

[1]- قال الغزالي :"فإن قال قائل قد فصلتم مذهب هؤلاء أفتقطعون بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لابد منه في ثلاثة مسائل أحدهم مسألة قِدم العالم وقولهم أنّ الجواهر كلّها قديمة والثانية قولهم أنّ الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه" الغزالي- تهافت الفلاسفة، صص307-308.

- جمع أبو حاتم (محمد بن إدريس الرّازي تـ 277هـ) طائفة من مقولات الفالسفة التي يرى أنّها تقتضي كفرهم قياسا على مبادئ العقيدة الإسلاميّة مثل القول بقدم المبادئ الثلاثة الله والعنصر والصورة أو قولهم بأنّ الإله متصور بالعقل لطاقة طبعة جوهره أو قولهم بقِدم العالم وغيرها من العقائد المرفوضة في الإسلام : انظر أبو حاتم- أعلام النبوّة: 4/55-80، 5/17-22.

ورغم انتماء أبو حاتم إلى الإسماعيليّة إلاّ أنّه كان محلّ توثيق من طرف علماء السنّة، فقد ذكره ابن حجر وذكر جماعة أنه محدث حافظ وقال أنّ النسائي وابن ماجه يرويان عنه: ابن حجر العسقلاني- تهذيب التهذيب، حيدر أباد الدكن 1325هـ-1327هـ،9/ 28-30.

وهذا يجعله يعتمد في هذا الباب باعتباره ممن جمع بين المباحث النقليّة والعقليّة في باب العقائد.

ولا ينفك الشيخ البعقيلي يؤكد على وجوب اعتقاد كفر فلاسفة اليونان في مواضع كثيرة من كل مدونته ليبرهن على أنّ قوله بكفرهم ليس مسألة عرضية بل هو أساس كل مراجعته الإصلاحية في أصول الدين بشكل عام[1]، فنجده يحذّر من تتبُّع تدقيقات الفلاسفة وتتبُّع حدودهم وقوانينهم ويعتبر ذلك هوسا فاحشا فيقول :" يا إخواني أحذّركم من عبارات الفلاسفة والطبائعيين والحكماء لقبا وهم زنادقة الكفر من الأطبّاء في تقييداتهم واعتقاداتهم فإنها كفر أعني أطبّاء الكفر وأما المسلمين فهم علماء لا غير"[2] وهو يعتبر أنّ خطر الفلسفة يكون أشدّ إذا وقع الاستعاضة به عن القرآن والسنّة في السلوك إلى الله واعتماد الفكر الفلسفي في بلوغ معرفة الله سبحانه وتعالى" فالركون للفلسفة استحسان لغير القرآن"[3] فإذا كان فلاسفة اليونان على الكفر التام فكيف يستند إليهم مسلم في استنباط طرق ومناهج معرفة الله بالمعنى الدقيق لمصطلح المعرفة كما يفهمه الصوفية "فالإلاهيون الكافرون كطوائف الفلسفة حاولوا معرفة الله بلا دليل شرعي بل بالعقل فقط فضلوا وتحيّروا وكفروا"[4] لذلك يعتبرهم الشيخ البعقيلي خارجين عن دائرة الإعتبار "فلا يغتر بهم مؤمن فيحرم نقل عباراتهم" [5] وهذا الموقف الحاد من الفلسفة اليونانية يجعل الشيخ الأحسن البعقيلي يضع كل التراث الصوفي الذي يستند إلى الفلسفة بين معقّفين، فهذا التصوف الفلسفي كان محنة في تاريخ التصوف الإسلامي أكثر من كونه إثراء وإضافة لأنّ "ابتداء صوفيّ الخلف الفكر تبعا لفقهائهم

---

[1]– نصّ الشيخ البعقيلي صراحة على كفر فلاسفة اليونان في العديد من كتبه :

- الشرب الصافي:15/1، 16، 17، 43، 45، 279 .
- الشرب الصافي:2/ 173 ،174 ،175.
- رفع الخلاف والغمة: ص، ص 50، 79، 109، 111.
- مقاصد الأسرار: 23/2، 24.
- مقاصد الأسرار: 2/ 27، 31، 36.
- تحقيق الحقائق: ص، ص 130 ،131، 132.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي:15/1–16.

[3]– البعقيلي– الشرب الصافي:45/1.

[4]– البعقيلي– مقاصد الاسرار:23/2.

[5]– البعقيلي– مقاصد الاسرار:23/2. .

المغترفين من شُبه الكلام المترجّي في وسط الشريعة الإسلامية ثم الوجدان لكن الوجدان وإن صحّ اختص بصاحبه وهو الذوق فمن لم يذق بعُدَ عنه فيجب عليه عند وجدانه أن لا يبرر حقيقة ما ذاقه على كليات وماهيات الفلسفة فإنّ الحقيقة عسل والحلّة سمّ فله قام الأجلّة بردّ كل تلك الماهيات والكليات لانضمام الحقائق وبسببها وبالحلّة سُفكت دماؤهم وهم محقّون "إياكم ومواطن التهم من تطوّر في غير شكله فدمه هدر[1] فهم محقّون في وجدانهم وظلموا بكليات الزائغين من الفلاسفة الذين يدعون إدراك الحقائق الواجبة والجائزة بعقولهم من غير شرع فالشرع عندهم فضلة زائدة عن عقولهم"[2]، فالشيخ البعقيلي يؤكد حقيقة تاريخية وهي أنّ محنة التصوف الإسلامي كانت نتيجة تداخل بين الذوق الصوفي والمصطلح الفلسفي ويتفق هنا مع محمد إقبال(ت1357هـ=1938م) الذي يعتبر أن "الأدب الصوفي مثقف ولكن عباراته صيغت في صورة فكرية أخذت عن فلسفات بالية"[3]، ورغم أنّ الشيخ يقرّ بحقيقة صدق أذواقهم ومواجيدهم ولا ينكر عليهم إلا الصياغة الفلسفية فإنّه يشتد كثيرا على الصوفية الذين ذهب بهم الأمر إلى أبعد من ذلك بأن اعتبروا فلاسفة اليونان أشياخا لهم في تصوفهم فإنّنا نجد بعض الصوفية يروْن في فلاسفة اليونان مثالا يُحتذى في السلوك إلى الله ومعرفته سبحانه وتعالى حق المعرفة وقد سقنا في فصل متقدّم ما يكنّه شهاب الدين السهروردي(ت 587هـ=1191م) وابن سبعين(ت669هـ=1271م) من إكبار لأرسطو(ت322ق_م) يصل إلى حدّ من انبهار به فهما يقدّمانه على أنّه أيقونة في التصوف الموصل إلى معرفة الله تعالى بالمفهوم الصوفي الإسلامي وهذين العلمين

---

[1]– من وقع في المشتبهات وقع في الحرام. قال ﷺ: "الحلالُ بيّنٌ، والحرامُ بيّنٌ، وبينهما مُشَبَّهاتٌ لا يعلمُها كثيرٌ من الناسِ، فمَنِ اتقى المُشَبَّهاتِ استبرَأَ لدينِه وعِرضِه، ومَن وقَع في الشُّبُهاتِ : كَراعٍ يرعى حولَ الحِمى يوشِكُ أن يواقِعَه، ألا وإن لكلِّ ملكٍ حِمى، ألا وإن حِمى اللهِ في أرضِه مَحارِمُه، ألا وإن في الجسدِ مُضغَةً : إذا صلَحَتْ صلَح الجسدُ كلُّه، وإذا فسَدَتْ فسَد الجسدُ كلُّه، ألا وهي القلبُ" .البخاري– الصحيح: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم 52، ص 34.

[2]– البعقيلي– رفع الخلاف والغمّة: صص 110–111.

انظر هذا التداخل بين الذوق الصوفي الإسلامي الخالص وبين الفلسفات القديمة وصياغاتها الإسلاميّة عند– الرّاشد (محمد)– وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي: الأوائل للنشر والتوزيع، ط2، دمشق 2006م. صص 106–113.

يعبّران عن تيار صوفي كامل يرى أن مدده العرفاني يتدفق عليهم من معين فلاسفة اليونان وليس من المستبعد أن يعتقد هؤلاء الصوفية بصدق الرواية التي تقول أنّ الله أوحى إلى أرسطو(ت322ق_م) أنّه إليّ أن أسميك ملكا أقرب منك إلى أن أسميك إنسانا وأن أرسطو(ت322ق_م) لم يمت وإنما ارتفع إلى السماء في عمود من نور[1]، ولكن الشيخ البعقيلي يعمد إلى هذا التصوف المبني على شيوخ اليونان فيهدمه من أساساته بأن يصرّح أنّ المعارف الذوقية التي استُمدّت من علوم اليونان ورياضاتهم باطلة فاسدة ببطلان وفساد أصولها لأنها نُسبت للزّنادقة " الملاحدة والفلاسفة الذين يغترفون من جاليلوس وأرسطو(ت322ق_م) مثلا كل كافر ناهق مصادم للشرع"[2] فكيف تبنى مناهج في معرفة الله على أقوال الكافرين وتقعيداتهم ويضع الشيخ البعقيلي كل المدارس الفلسفية في خانة واحدة دون استثناء بما في ذلك المدارس الفلسفية الإسلامية التي تشكّلت بعد عصور الترجمة "فكل من ينقل عن أخبار اليهود والقسّيسين والرهبان والفلاسفة والإلهيين والإشراقيين والطبائعيين بحيث يقول مذهب الطبائعيين كذا والمنجّمين والكهان كأرسطو(ت322ق_م) وغيرهم من أئمة الكفر اللذين فُتح لهم في أبواب الشياطين من علوم الظلام والمتعلقة بالأكوان الإلاهية من غير دليل شرعي بل بدليل عقلي منفي عنهم بالقرآن فأيّ عقل لمن لا يُؤمن بالله وأيّ فطنة لمن جهل الربوبية وجحد النبوءة"[3] فكان كلّ هؤلاء خارجون عن الأذواق السليمة التي يدعو إليها أرباب القلوب الصوفية، فالتصوف الإشراقي يستمدّ مصطلحاته وتعبيراته من فلسفة الإشراق التي روّج لها ابن سينا(ت428هـ=1037م)[4] وطوّرها في شكل صوفي جذّاب كتب

---

[1]- ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) – طبقات الأطباء والحكماء ويليه تاريخ الأطباء والفلاسفة. تأليف إسحاق بن حُنين، تحقيق فؤاد السيد مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت 1405 هـ – 1805م، ص27.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي:279/1.

[3]- البعقيلي- مقاصد الاسرار: 1/1-2.

[4]- أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370هـ-428هـ=980م-1037م) يلقّب بالشيخ الرّئيس والمعلم الثالث وجالينوس العرب، من أصل فارسيّ، ولد في بوخارى ظهرت عليه علامات النّبوغ ممنذ طوفولته وكان عالي الهمّة في طلب شتّى المعارف والعلوم المتاحة في وقته اهتمّ كثيرا بعلوم اليونان كالطّبيعيات من علوم الأرض والكيمياء والصوتيات والطبّ، كما كان عالما بالرياضيات وكان كثير التعمّق في

فيها "الإشارات والتنبيهات "[1] وتبنّاها شهاب الدين السهروردي المقتول (ت 587هـ=1191م) ومزج أصولها من فلسفات هندية وفارسية ويونانية وصاغها في شكل منطقي يبيّن فيها المراتب التي يتدرج فيها السالك إلى أن يصل إلى الاتحاد والإمتزاج بنور[2]. وفي حقيقة الأمر أنّ هذا المزج بين أصول فلسفية مختلفة كان ميزة هذا التصوف الفلسفي عموما خاصة ذلك التصوف الذي ترعرع في أرض فارس منذ البدايات الأولى مع البسطامي(ت261هـ=875م) والحلاّج(ت 309هـ=921م) كما ذكرنا ذلك سلفا، فكانت مقولات الحلول والإتحاد ترجع بالأساس إلى هذه الفلسفات القديمة ذلك أنّ أرض الفرس كانت قبل الإسلام مجالا جغرافيا التقت فيه الفلسفات الهندية بالفلسفات اليونانية خاصة بعد حملة اسكندر المقدوني(ت323ق م)[3] التي نشرت معها جزءا هاما من التراث الفلسفي اليوناني في كل بلاد الشرق تقريبا وتسربت بعد ذلك هذه الفلسفات المختلطة إلى الفكر الصوفي الإسلامي عن طريق صوفية الفرس المسلمين حاملة معها مواضيع ومصطلحات عدّة من قبيل وحدة الوجود واتحاد الفاعل والمفعول وفيض عالم الوجود من المبدأ الأوّل وسجن روح الإنسان في البدن وتلوّثها بأدران المادة والرياضة وتصفية النفس والوجد والسكر الروحاني والوله والغيْبة ومحو التعيينات الشخصية التي تعدّ حجابا كثيفا يمنع الإتّصال بالله وفناء الجزء بالكل فناء تامّا...[4] وكل هذه المصطلحات التي يطفح بها التصوف الفلسفي موجودة في التراث الفلسفي القديم يونانيا كان أو هنديا أو فارسيا لذلك وجد الطاعنون مداخل كثيرة إلى التصوف

المباحث الفلسفيّة لا سيما في الإلاهيات والموجودات ويقول بنظريّة الفيض الأفلوطيني مع بعض آرائه الخاصّة: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، 640/13-647.

[1]- ابن سينا (أبو علي الحسين)- الإشارات والتنبيهات: تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر 1960.

[2]- السهروردي (شهاب الدين)- هياكل النور: مطبعة السعادة، مصر 1335 هـ، صص 44- 45.

[3]- اسكندر المقدوني (356ق م-323ق م) ويلقّب أيضا باسكندر الكبير أو اسكندر الثّالث تتلمذ لأرسطو منذ شبابه ولازمه كلّ حياته، تولّى حكم مقدونيا 336ق م ثمّ جعل يتوسّع فغزا الشرق حتّى وصل شمال الهند. الموسوعة العربيّة الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 2000م، 318/2-320.

[4]- شتى (إبراهيم الدسوقي)- التصوف عند الفرس: دار المعارف، سلسلة كتابك عدد 62 القاهرة د ت، صص4-7.

الإسلامي بقصد سحب الشرعية منه وردّه إلى أصول غريبة عن الإسلام. رغم أنّ الشيخ البعقيلي يرفض كل الرفض هذا النمط الصوفي الفلسفي المتأثر بالفلسفات القديمة إلا أنّنا نجده في كثير من المواضع والمناسبات يبحث عن مخارج وتبريرات يفسر بها هذه المصطلحات ذات الطابع الفلسفي تفسيرا ينسجم مع التصوّرات والعقائد الإسلامية في جُهد واضح يهدف إلى تنزيه أعلام التصوف الإسلامي عن اعتقادات فلاسفة الكفر من يونان وفرس وغيرهم مما لا يصح لمسلم أن يعتقد اعتقاداتهم، وهنا ننتقل إلى البحث في قضية أخرى عند الشيخ الأحسن البعقيلي في علاقته بالتصوف الفلسفي وهي متعلقة بقرائته لهذه المصطلحات ذات المنزع الفلسفي.

312- التأويل وإعادة التأصيل:

لقد صدرت هذه البارات من أصحابها في حالة السكر الذي هو غيْبة ووارد قوي يتكلم فيه الصوفي بكلام رمزي قد يكون مخالفا لظاهر الشرع أحيانا[1] وقد اصطلح على تسمية هذا الكلام الذي صدر من الصوفية في حال السكر بالشطح الصوفي، والشيخ الأحسن البعقيلي يرى أنّ "الشطح كلمة عليها رائحة رعونة النفس"[2] وهو يتفق مع الشيخ محي الدين بن عربي في اعتبار الشطح من لوازم الشهوات النفسية الخفية "فالشطح كلمة صادقة من رعونة نفس عليها بقية طبع تشهد لصاحبها ببعده عن الله في تلك الحال"[3] ويتولّد عنها سوء أدب مع الله، سوء أدب مع الشريعة ولا يقبله الشيخ البعقيلي ولا المحِقّون كمنهج في تصوّفه ويحذّر منه كل التحذير فيقول "فمن شطح بعّدناه منا وأغرينا عليه سيوف الإنكار ومن رجع قبلناه فما لا تقبله أهل الشرع من السنة والأدلة الشرعية ليس لنا ولسنا له"[4] بل قد يكون الشطح تعبيرا عن مزلقة في الطريق إلى الله وصاحبه لا يعلم "لأنّ كثيرا ممن أفيضت عليهم الولاية بحسب عمله المتقن وهو محجوب عن الحق يتصرّف بها بلا أدب حتى يطرد بسوء أدبه وربّما يخيّل له في حال الإنفعال أنّه فاعل وأنّه عين ربّه فيتكلم بكلمة الكفر نعوذ بالله من سخطه

---

[1]- الحكيم (سعاد)- المعجم الصوفي، دندرة للنشر والطباعة، ط1، بيروت، لبنان، 1981م، ص 1205

[2]- البعقيلي- الإراءة:79/1.

[3]- ابن عربي- الفتوحات المكية: 30/4-31.

[4]- البعقيلي- الشرب الصافي: 172/2.

فيهدر دمه على لسان الشريعة محقّا أو مبطلا فلا يلومنّ إلا نفسه"[1] ورغم هذا الموقف الرافض فإن الشيخ البعقيلي يلتمس لهم الأعذرا فيقول "فأهل الشطح رضي الله عنهم مجذوبون في حاله لا يفقهونه وإن قالوه في صحو فهم غرقى في بحر الصفات"[2] وإنما يُصرف اللّوم إلى من نقل عنهم ونشره وأفشاه "فيا ليت الكُمّال كالغزالي تركوا نقل تلك الحكايات التي صدرت من أهل الفناء الصرف فإنه لا يُقاس عليها فإنهم حالتها غير مكلّفين لفنائهم"[3] وفي درجة أخرى من التفاعل مع هذا النهج الصوفي الفلسفي نجد الشيخ البعقيلي يستنكر الدلالة الفلسفية لهذه المصطلحات التي وُصف بها أهل الشطح ونُسبت إليهم بدلالتها الفلسفية فنجده يعتبر أن "الحلول كلمة فلسفية باطلة جهل لا عبرة بها"[4]، والحكم نفسه يطلقه على مصطلح الإتحاد "فالإتحاد كلمة فلسفية باطلة فلا يحل ذكرها فضلا عن مراعاة مدلولاتها فلا مدلول لها لفسادها"[5] ثم نجده يعلّل رفضه لهذه المصطلحات نافيا أن يكون قد قصدها أئمة التصوف بمدلولاتها الفلسفية لغرابة هذه المدلولات عن الحقل الدلالي في لسان العرب وعن منطقهم اللغوي "فلا اتحاد ولا حلول فالاتحاد كلمة فلسفية كفرية فلا تعرفها العرب ولا عقول المؤمنين فضلا أن تقصدها كالحلول كون زيد عين عمرو خلل وفساد وكون عمرو حالّ في زيد هوس فالحقائق لا تتبدّل فالرّب ربّ أبدا والعبد عبد أبدا فلا اتحاد ولا حلول البتّة وهما لفظتان كفريتان فلسفيتان فلا يشوش بهما على المسلمين العارفين بأنّ الله خالق قاهر وأن ما سواه مفعول له"[6] ويقدّم لنا الشيخ البعقيلي قراءته للعبارات التي صدرت من أهل الفناء

---

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص 20.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 43/1.

[3]– البعقيلي– الشرب الصافي: 191/1.

[4]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 30/1–31.

[5]– البعقيلي– مقاصد الأسرار: 30/1.

[6]– البعقيلي– الشرب الصافي: 173/2.

– قال ابن عرفة في المختصر: "الاتحاد هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا، قلت يُرَدُّ بأنّ القائل يمنع وحدتهما ولذا أبطل قوله بلزوم وحدتهما والأقرب أنّه اتّصال ماهيّةٍ بأخرى اتّصالا يوجب كون صفةِ إحداهما وعارِضِهما هو نفسُ صفة الأخرى وعارِضِها وهو في الله تعالى محال وكفر وفي غير الله باطل:ابن عرفة– المختصر الكلامي: ص725.

والسكر يبتعد بها كل البعد عن المفاهيم الفلسفية للحلول والاتحاد ويرتقي بها إلى التعبير عن أرقى مراتب علاقة العبد بربه لتتحول هذه الإشارات والعبارات من تهم الحلول والاتحاد إلى كناية عن منتهى العبودية والانسجام مع الشريعة ونسوق هذا النص البعقيلي كمثال عن هذه القراءة "سبحاني معناه في لسان التمييز تنزهت يا من ملكني وخلقني وتجلّى فيّ بصولة قهر الفناء وسلبت حولي وقوتي بحولك وقوتك غيّبت نعوتي بنعوتك عن سمات الحادثين من المماثلة والحدوث فأنت الغني بذاتك عن غيرك ولا تدركك الأبصار ولا البصائر، سبحاني تنزهت ونزهتني عن سمات الكمال والقدم والغنى المطلق فإنما أنا مفعولك وعبدك أسكرتني بجمالك وأفنيتني بجلالك وحيرتني بين جمالك وجلالك فظللت غائبا عن حسّي هياما بك"[1]، فالشيخ يعبّر بهذا النص عن تلازم ثنائية الفناء والصحو وثنائية الغيب والتمييز فلا يدرك مدلول كلام الصوفي في حال الفناء أو الغيبة إلا بمدلول كلامه في حال الصحو والتمييز فيردّ الثاني على الأول " فمن عرف منه حالة صحوه اتّباع الصراط المستقيم اعتُذر له"[2] أما أن يُتلقّط عليه كلامه في حال الفناء ويُزجّ به في سياقات فلسفية فذلك اجتزاء من نصوص عن سياقاتها يرفضه المنطق والذوق السليم وعلى هذا المسار درج الشيخ البعقيلي في كل ما أشكل فهمه في كلام الصوفية حال السكر والفناء كقول بعضهم "أنا لك يعني عبدا، أنت له يعني سيدا فاعلا، وقوله أنا أنت، أنت أنا إنما هو إشارة إلى تمام النيابة والوكالة فالنائب غير المنوب والوكيل غير الموكّل وإنما هو من باب ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [3]، في مقام الفصل، ﴿فَأَرَدْنَا﴾ [4] في مقام الوصل"[5]، كما نجده يقف موقف المدافع عن الحسن بن منصور الحلاّج(تـ 309هـ=921م) رغم لومه على النهج الذي نهجه فيقول شارحا للبيت الشهير الذي قاله الحلاّج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحـان حللنا جسدا

---

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 173/2.

[2]– ابن عرفة– المختصر الكلامي: ص727.

[3]– الكهف– آية 82.

[4]– الكهف– آية 81.

[5]– البعقيلي– الشرب الصافي: 174.1/2

إنّ هذا البيت أراد صاحبنا أن يعبّر به عن التفويض الإلهي للإنسان في قضية الخلافة "فمن أراد أن يشتري مثلا عند الموكّل قال له الوكيل أنا هو يعني نوّبني في الصفقة والعقد لا أنه ادعى أنّ ذاتين تكون ذاتا واحدة فلا يفهمه جاهل فضلا عن العاقل"[1] فهذه العبارات "صدرت عن لسان عشق غالب قاهر لا لسان صدق واختيار وله إذا اختار رجع وأنكر على نفسه ما نُسب له في حال سكر"[2] ثم يقوم الشيخ بإدراج كل هذه الشبهات الحلولية والاتحادية في شرح حديث : "إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ"[3]. فالذين تكلّموا بهذه العبارات المشكلة إنّما أرادوا أن يعبّروا عن هذا المقام المترتب عن كثرة العبادة الإختيارية فيصبح العبد يفعل بقوة ربّانية لا بقوة نفسية فالصوفي يعبّر عن تجرّده من حوله وقوّته إلى حول الله وقوّته لا أنه أراد حلولا أو اتحادا وقوله تعالى في هذا الحديث كُنْتُ سَمْعَهُ، بَصَرَهُ، يَدَهُ، رِجْلَهُ، يؤكّد هذا المعنى حيث أعاد على العبد ضميره وهو تميّز وفصل بين الخالق والمخلوق ومن ادعى وصلا فقد أفاد فصلا متقدّما وليس في هذه المعاني ما يدل على اعتقاد الحلول أو الاتحاد"[4] وقد سمّى محي الدين بن عربي هذا المقام الذي يصل إليه الانسان بكثرة النوافل "مقام التحقيق والمحققين" وقد اشترط الشيخ محي الدين بن عربي في صاحب هذا المقام أن "يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وجميع قواه المصرفة له فلا يتصرّف إلا بحق في حق لحق ولا يكون هذا الوصف إلا لمحبوب ولا يكون محبوبا حتى يكون مقربا ولا يكون مقربا إلا بنوافل الخيرات "[5] وبنفس هذه الروح يعالج الشيخ الأحسن البعقيلي

---

[1]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص51.

[2]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص51.

[3]– البخاري– الصحيح: كتاب الرِّقَاقِ، باب التواضع، حديث رقم 6502، ص1247.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: صص49–50.

[5]– ابن عربي– الفتوحات المكية: 484/3.

قضية أخرى التصقت بالتصوف الرمزي الفلسفي وهي قضية وحدة الوجود والتي ارتبطت في الأذهان بالشيخ محي الدين بن عربي أساسا وإذا رجعنا إلى الجذور التارخية لهذه القضية نجد أنّ وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني أن النظرية التي تقول أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله فالكون ليس خلقا متميّزا عن الله، فالله هو الكون والكون هو الله لتصبح كلمة الله وكلمة الطبيعة مترادفتين وهذا معنى مُستفاد من الفلسفات القديمة والشرقية منها تحديدا والتي تنبني على أن الله هو الكون وهما متطابقان تطابقا ذاتيا بمعنى أن الله يتّحد مع العالم في هوية واحدة[1] فهذا المعنى المتقدّم لوحدة الوجود لا يخطر في بال عبدة الأصنام الذين قالوا عن آلهتهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [2]، كيف يكون معتقدا لأكابر العارفين بالله من أمّة رسول الله صلى الله عليه وسلّم ولكن اقتربت أساليب التعبير من بعضها البعض فظنّ الباحثون أنّ المعتقد نفسه، ويقدّم لنا الشيخ البعقيلي دلالة المصطلح عند الصوفية "فالإتحاد تعبّر به ألسنة القوم عن فناء مراد العبد بمراد الله فلا يريد إلاّ ما أراده ربّه فالاتّحاد في المراد"[3] ويؤكّد الشيخ على تنزيه صوفية الإسلام من اعتقاد الإتحاد بمدلوله الفلسفي، فكل ولي يعلم أنّ حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق وأنّها خارجة عن جميع معلومات الخلائق فإنه محيط بالخلائق فلا يحل الله في مكان"[4] وقد أُثر عن الشيخ محي الدين بن عربي تعبيرات وتقريرات في مسألة تجلّي الخالق في المخلوقات بأسلوب يحتاج إدراكه إلى ذوق أكثر منه إلى إحاطة علمية فهو يعتبر أنّ "كل ظاهر في العالم صورة ممثّلة كيانية مضاهية لصورة إلاهية لأنّه لا يتجلّى للعالم إلا بما يناسب العالم"[5] وقد عبّر عن هذا المعنى بشعر فقال :

فعين الخلق عين الحق فيه***فلا تنكر فإنّ الكـون عينه

---

[1]– ستيس(ولتر)– التصوف الفلسفي: ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999م، صص 258،262.

[2]– الزمر– آية 3.

[3]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص53.

[4]– البعقيلي– تحقيق الحقائق: ص53.

[5]– ابن عربي– الفتوحات المكية: 312/6.

ولا يخفى علينا دقّة العبارة هنا والتي تحتاج إلى ذوق إيماني رفيع حتى يتمكّن من الفصل بين كونه تعالى ظاهرا في الظواهر وبين أنه تعالى هو عين هذه الظواهر ومن هذه العبارات الذوقية الدقيقة رُمِي الشيخ ابن عربي(ت638هـ=1240م) بتهمة وحدة الوجود، ونحن نرى أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي في هذه النقطة بالذات يقف على مسافة من الشيخ محي الدين ليست بالبعيدة جدا ولكنه يبذل جُهدا في بيان حقيقة هذه القضية عن طريق كثرة زوايا التناول وتنويع العبارات وتقديم الأمثلة فهو يعتبر أنّ الوجود كلّه وهو ما سوى الله سبحانه وتعالى في نظر العارف بمثابة كتاب واحد ومثال الفعل الإلهي المداد الذي كتب به هذا الكتاب فتجزيء الكتاب وتفصيله لا يخرجه عن الكتاب وتنوع المداد في الأسطر لا يخرجه عن وحدة المداد والكتاب واحد "فالعامي إنّما ينظر كثرة الرقوم ولا يشاهد الفعل ولا الفاعل والخاص إنّما يشاهد فعل الفاعل في كل ذرّات الوجود والفاني المشاهد إنّما يشاهد الفاعل في كل شيء والمقرَّب يشاهد الله الفاعل فيعاين منه وبه ومعه الفعل المداد والمفعول الكتاب في كل نفس من أنفاس عمره فلا يرى الكون إلا رأى الله قبله"[1] ولا يعني ذلك تداخلا بين الخالق والمخلوق فالشيخ البعقيلي وإن كان يعبّر عن مسألة التجلّي الإلهي بمثل ما ذهب إليه ابن عربي(ت638هـ=1240م) أو قريب منه إلا أنّه يؤكّد أن العارف بالله الكامل لا يحجبه الخالق عن المخلوق ولايحجبه المخلوق عن الخالق ووجهة للحق أبدا ووجهة للخلق أبدا فيقول عن نفسه وعن من كان في مقام ذوقه "فلا يختلط لنا الخالق مع المخلوق ولا يقطعنا حق عن شهود الخلق ولا شهود خلق عن شهود حق"[2] ويتابع الشيخ البعقيلي شرح هذه القضية المتعلقة بالذوق الصوفي الخالص مؤكدا أنّها واحدة من تمظهرات العارف بالله في حضرة ربه لا غير[3] ولا يجب أن تُقتطع من سياقاتها لئلا تشوّهَ، ومعالجتها بالعلوم الرسمية العقلية هو في حقيقة الأمر إخراج لها من سياقاتها ووضعها في غير محلها وليس من لإنصاف في شيء أن نقتطع بعض النصوص من مدوّنة كاملة ونقدّمها على أنّها تلخّص كل معتقدات صاحبها والحال أنها ليست سوى بعض

[1]- البعقيلي- الشرب الصافي: 134/2.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي: 142/2.

[3]- البعقيلي- الشرب الصافي: 140/2-143.

أحواله مع ربه لا غير[1]. وهناك قضية أخرى ارتبطت كثيرا ببعض فروع المدرسة الفلسفية في التصوف الإسلامي وهي مسألة القول بالاثنينية مثل ثنائية النور والظلمة وثنائية الخير والشر وقد أثيرت هذه المقارنات الثنائية في كثير من كلام الحلاّج(ت 309هـ=921م) كقوله شعرا:

لأنوار نور النور في خلق أنوار***ولسر في السر المسر إسرار [2]

وفي مقابل هذا النور نجد الوجه السلبي وهو الظلمة وكذلك شهاب الدين السهروردي(ت 587هـ=1191م) الذي اجتهد في تطوير القول بمذهب النور وصاغه صياغات فلسفية ذات طابع منطقي عبر معراج روحي يرتقي فيه المريد ويتدرّج من الأدنى إلى الأعلى أي من العالم السفلي إلى العالم العلوي وهو من الملك إلى الملكوت وذلك عبر مراحل من التطهّر الذاتي المتكررة حتى يصل إلى مرحلة الإشراق فهي ليست سوى انعكاس النور الأوّل أو نور الأنوار على ذات الواصلين[3]. كما نجد القول بإشراق النور الأوّل حاضرا بقوة عند فريد الدين العطار النيسابوري[4] وقد صاغ هذه الفكرة نفسها ولكن بأسلوب رمزي شعري في كتابه منطق الطير حيث مثّل الصوفية السالكين بمجموع الطير الذين أجمعوا أمرهم على طلب ملكهم والوصول إليه وهو السيمرغ ومسكنه وراء جبل قاف وقد مثّل به لحضرة الباري تعالى فكانت رحلة الطير

---

[1]– إنّ كلّ ما يمكن توهمه على أنّه قول بالإتحاد أو الحلول أو قول بوحدة الوجود إنّما هو تحقق الصفات الإلهيّة في مقامات العارفين بالله بأنواع من التجلّيات كلّ واحد على قدر ما تطيقه ذاته من هذا التحقّق:
انظر تفصيل ذلك عند : سالم (عبد الجليل)– وحدة الوجود عند ابن عربي، دار جويرو للخدمات اللغويّة، ط1، تونس 1423هـ=2002م، صص 21–35.

[2] – لويس (ماسينيون)– آلام الحلّاج، ترجمة الحسن مصطفى حلاج، شركة قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان 2004م، ص262.

[3]– الدواني– شواكل الحور، صص277/281.

[4]– فريد الدين العطار (القرن السّادس هجري = القرن الثّالث عشر ميلادي) : هو محمد بن إبراهيم بن مصطفى بن شعبان فارسي نيسابوري كان عطّارا يبيع العقاقير الطبيّة وكان صيدليّا ماهرا وطبيبا حاذقا فلقّب بالعطّار خواجه عطّار أو فريد الدّين العطّار ثمّ زهد في كلّ ذلك وتصوّف وصنّف نثرا وشعرا. وهناك اختلاف شديد في تاريخ ولادته ووفاته أيضا يصل إلى خمسة عشر سنة في كلا التّاريخين.
الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 2006م.14/501–502

رحلة شاقة ومضنية مليئة بالأهوال والأخطار هلك فيها الكثيرون وعدل عن السير كثيرون، ومشقة الطريق إلى سيمرغ مثل بها العطار لصعوبة العقبات النفسية التي يتخطّاها السالك فلم يصل إلى سيمرغ سوى ثلاثين طيرا لا غير وعند وصولهم أضاءت جباههم من النور الذي أشرق على أرواحهم فتنوّرت وحينها تجلّى لهم السيمرغ فأشرق عليهم بنور ذاته فانصبغت ذواتهم بذاته فأصبح الطيور ثلاثون هم أنفسهم السيمرغ وهذا الانصباغ تعبيرا على الامتزاج بالنور الأوّل وأمّا بقية الطير فبقوْا في الظلام وهو مثال للعوام الذين لم يطلبوا السير إلى الله أصلا أو طلبوه وعدلوا عنه لمشقة المسير ووعورة الطريق[1].

والخلق كلّهم في تجلّ نوراني أو تجلّ ظلماني وإما أن يكونوا في خدمة الخير ومن أهله وأعوانه أو أن يكونوا من أهل الشر وأعوانه ويؤكّد الشرّاح والنقّاد أن القول بثنائية النور وظلمة وثنائية الخير والشر أقدم من الإسلام وأنّه وصلت إلى القائلين بها من المسلمين عن طريق التحدار العقدي من خلال المخزون الثقافي المتواتر عبر الأجيال[2] ويمكن أن نجد القول بهذه الثنائيات في الديانات الفارسية القديمة حيث تقوم هذه الديانات على القول بثنائية النور والظلمة الذين هما أصل الوجود كله فالخير متولّد عن النور والشر متولّد عن الظلام واختلفت قراءتهم وتأويلاتهم في مبدأ العالم من النور والظلمة حيث اختلفت مدارسهم وفلسفاتهم[3]. كما نجد القول بالنور والظلمة في الفلسفات اليونانية التي تعرف بالأفلاطونية الحديثة[4] التي تعتبر أنّ العالم هو تشكّل

---

[1]– العطار (فريد الدين النيسابوري)– منطق الطير: دراسة وتحقيق بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيرت2002م ص،ص 185، 211، 241.

[2] – انظر: الشِّمالي– دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وآثار رجالها، صص 478–479

[3]– تقوم المجوسية و هي الديانة الأم في بلاد فارس قبل الإسلام و كثير من بلاد الهند على هذا المبدأ الإثنيني من النور والظلمة أو الخير والشر ولا تختلف مدارس المجوسية إلا في تفصيل هذين المبدأين وكذلك الزاردشتية والمنوية والأمر نفسه في ما يتبعها من القول في الثنائية وكذلك الأمر في المنوية وما تبعها في القول بالثنائية وكلها ديانات منتشرة في بلاد فارس وبلاد الهند: الشهرستاني– الملل والنحل: 1/197–218.

[4]– أو نقول الأفلاطونيّة المحدثة وهي مدرسة أفلوطين ومن شايعه في أفكاره كانت محاولة لإخراج فلسفة متكاملة ترضي الطّموح الفكري والدّيني للإنسان في ذلك الوقت فاحتوت المعتقدات السّائدة والأساطير

مستمر من الاتصال والانفصال بين النور والظلمة حيث ينشأ العالم من النور الأوّل الذي يفيض من الواحد وهذا النور الأول يزداد إعتاما وهو يتّجه إلى الخارج ليصبح ظلمة حالكة وهذه الظلمة هي المادة ويكون موضوع حياة الإنسان هو التحرر من هذه المادة أي الخلاص من الظلمة ليعود إلى النور وهنا يصل الإنسان إلى الله عن طريق عملية التطهّر المستمرة إلى أن يتسنّى له الإتحاد مع الله[1]، ورغم هذه الجذور الفلسفية للقول بهذه الثنائيات إلا أنّنا لا نستطيع بحال إنكار وجودها في الإسلام بل إنّ القرآن العظيم عُنيَ جدا بهذه الثنائيات، نجد مثلا ثنائية النور والظلمة حاضرة بكثافة في النص القرآني كقوله تعالى ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [2] فهذه مقابلة بين النور والظلمة ومقابلة بين الخير المتمثل في الله والمؤمنين به والشر المتمثل في الطاغوت وأوليائه من الكفار ويقابل الله سبحانه وتعالى أيضا بين الملائكة باعتبارهم

والطّقوس عبادات الشرق والسّحر والكيمياء القديمة وكان رؤساء هذه المدرسة يحملون عداء شديدا لليهوديّة والمسيحيّة : حنفي (عبد المنعم)- موسوعة الفلسفة والفلاسفة،1/163-164.

[1] – إستيس (ولتر)- تاريخ الفلسفة اليونانية: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1981م، صص 205-206.

يمكننا هنا أن نطرح سؤالا للبحث في هذه الفلسفات القديمة، هل أنّها فعلا تجذيف عقليّ خالص أم أنّها تعاليم ومبادئ سماويّة مشوّهة؟ – هناك العديد من المعطيات ترجّح الاحتمال الثّاني فقد نصّ القرآن على عدم ذكر جميع الأنبياء مما يعني احتمال وجود أنبياء أو رسل في هذه الأماكن التي جاءت منها هذه الفلسفات كبلاد الهند وفارس وأوربا لم يصلنا خبرهم، وكذلك ما بين أيدينا من معطيات حول اليهوديّة والمسيحيّة فلو تجرّدنا من معارفنا الإسلاميّة حول هاتين الدّيانتين واقتصرنا على ماهو معترف به عند أصحابها لوجدنا أنفسنا امام دين ممزوج بالأسطورة وبالفلسفة كالإله المركّب من ثلاثة أقانيم أو حلول الله في المسيح أو الصراع بين الله ويعقوب كما في سفر التكوين، وأيضا كذلك صورة الإسلام كما تقدّمها البهائيّة أو القديانيّة .فكلّ هذه المعطيات تدلّ على امكانية تلاعب الإنسان بالرّسالات السّماويّة ولا غرابة إذا أن تكون هذه الفلسفات القديمة مستوحات من رسالات سماويّة سابقة مندرسة تلاعب بها الإنسان وذلك يعني أنّ عناصر التوافق بين مقولات هذه الفلسفات وبعض المباحث العقديّة في الإسلام راجع إلى ما أبقته تلك الفلسفات من مضامين رسالات سماويّة سابقة

[2] – البقرة – آية 257.

من تجليات النور والشياطين بإعتيارهم من تجليات الظلمة لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [1] أو قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [2] "فحكمة الله أنّه خلق نورا وجعل له أهلا وخلق ظلاما وجعل له أهلا فالملك أهل النّور والشياطين أهل الضّلام"[3] فجاء ذكر الكفر والإيمان ضمنيا بعد الحديث عن الظلمات والنور للإفادة بأن النور والظلمات هنا يتجوزان العناصر الكونية الحسية وتتضح المقابلة بين هذه العناصر بشكل متكامل في سورة النور، من آية النور رقم 35 إلى آية الظلمات في البحر آية 40.[4] والملاحظة الأولى أنّ القرآن يقر بهذا النور أولا فيجعل هذا العنصر عنوانا في سورة مستقلة في القرآن ثم يجعل الله سبحانه وتعالى في هذه الآية النور أصلا لكل الوجود "الله نور السماوات والأرض" إشارة واضحة إلى أنّ انبثاق كل الكون من النور ثم مثل هذا النور بالمشكاة وسنعود لهذا المثال لاحقا مع الشيخ البعقيلي في حديث عن النور الأول ثم بيّن الله سبحانه وتعالى طريق استكناه هذا النور في الآية التي تعقب كلامه سبحانه وتعالى عن النور ويتمثل هذا الطريق وهو التسبيح والعبادة والذكر وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والزهد في الدنيا والخوف الدائم من الله ومع هذا الطريق المؤدي إلى النور هناك طريق آخر على العكس منه تماما يؤدي إلى الظلمات وهو الكفر وما يتضمّنه من أعمال وهو قوله تعالى﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا

---

[1]– الأعراف– 201

[2]– الأنعام– آية 1.

[3] – البعقيلي– مقاصد الأسرار: 68/1.

[4]– قال تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ النور فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ النور– آيات 35– 40.

أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ﴾، وهذا الطريق لا يفضي إلى شيء حقيقي وهو ظلمات في بحر لجّي يغشاه موج من فوقه موج لتكون ظلمات بعضها فوق بعض ولكنّها ليست ظلمات حقيقية بل هي ظلمة اعتبارية لا غير ليست متحققة خارج الذهن وإنّما هي ظلمات معنوية لأنّ كل الوجود متنوّر بشكل ما وكلّ الوجود في سعي حثيث إلى ذلك النور الأوّل وهو ما أشارت إليه الآية الموالية لآيات الظلام حيث قال تعالى﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [1] وقال تعالى في موضع آخر في كلامه عن الظلمات ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [2]. فقد جعل الله كلامه عن الظلمات في سياق التمثيل لأعمال الكفر ثم جعل هذا المثال بين موقفين للتسبيح الثاني أعمّ من الأوّل ليؤكّد سبحانه وتعالى على أنّ النور أصل مستمر والظلمات عرض اعتباري. وقد حدّث الشيخ الأحسن البعقيلي كثيرا عن أجناس من هذه الثنائيات ولكنّه يرجعها دائما إلى أصولها الإسلامية مهملا إهمالا مطلقا كل الآراء التي تسند القول بهذه الثنائيات إلى فلسفات أو ديانات متقدّمة عن الإسلام فتكون معالجته لهذا التأصيل الأجنبي عن الإسلام بهذه المباحث الوجودية معالجة سياقية حيث يدعو إلى حصر الاهتمام في الأقوال الإسلامية دون غيرها فتراه يؤكّد مسألة الوجود الأصلي والوجود العرضي للتقابل بين النور والظلمة من خلال المقابلة بين الطاعة والمعصية حيث يعتبر أنّ الطاعات والحسنات نور والمعاصي ظلمات ذلك أنّ "الحسنة نور وذكر الله نور كالشمس والمعصية والغفلة ليل فلا يجتمع نور بظلام البته، فالنور يذهب بالليل والليل لا يذهب بالشمس"[3] وهو بهذا يعتبر أنّ النور جوهر والظلمة عرض ويستند في هذا التقسيم إلى القرآن حيث قال تعالى ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾ [4]. وكما يؤكّد الشيخ البعقيلي على مسألة فارقة بين التصوّر الإسلامي والتصوّر الفلسفي القديم لوجود النور والظلمة حيث

---

[1]– النور– آية 41.

[2]– الإسراء– آية 44.

[3]– البعقيلي – الشرب الصافي: 12/1.

[4]– هود – آية 114.

تقدّم لنا الفلسفات أنّ هذين العنصرين موجودان وجودا حقيقيا كلاهما كما في الأفلاطونية الحديثة ولكنّ الشيخ البعقيلي يؤكّد على وجود النور وجودا متحقّقا خارج الذهن في حين أنّ الظلام اعتباري لا غير"فالعدم ظلمة فلا وجود لها البته إلا على وجه الاعتبار ولا وجود لها في الخارج فلا ترى في ظاهر الأعيان وإنما هي يعتبرها المعتبر بعد إشراق أنوار الوجود المحض وبتعقلها في ذهنه بعد أن كان في ظلمة"[1]، وهو بهذا المعنى يؤكّد مبدأ النور الأوّل الذي تولّد عنه الوجود فإذا كان نور الأنوار هو الله سبحانه وتعالى فإنّه خلق من نوره نورا أولا، خلق منه كل أجزاء الوجود بدأ وختاما فقد صاغ الشيخ البعقيلي تصوّره لهذا النور الأوّل بتأصيل شرعي خالص يحيد به كل الحيدة عن المفاهيم الفلسفية القديمة بصياغاتها المعقّدة وهذا النور الأوّل ليس سوى نور رسول الله ﷺ وهو الحقيقة المحمدية، والشيخ البعقيلي كغيره من أئمة التصوف يفسّر مبدأ العالم بوجود الحقيقة المحمدية والتي نجدها في مصنّفات الصوفية بمختلف مشاربهم وتسمياتهم وإشاراتهم وتتّفق جميعها في الدلالة على مسمّى واحد، والحقيقة المحمدية هي النور المحمدي وهي أوّل صادر عنه سبحانه وتعالى وكما سمّي أمرا لأنّ الله أوجده بأمر كن وسمّي بالقلم الأعلى وبالدرة البيضاء وبالعقل الأوّل وبروح الأرواح وبالأب الأكبر وبالإنسان عين الوجود وغير ذلك من المسميات وإنّما تعدّدت الأسماء لعظم المسمّى[2]، ومن هذا النور الأوّل أوجد الله سبحانه وتعالى كل ما سوى الله "فصار رسول الله صلى الله عليه وسلم نقطة كل موجود ومخلوق من التخطيط الذي هو عالم الأرواح والتجسيم الذي هو عالم الأجساد فظهرت نقطة أحدية الذات الفردانية إلى أجزاء أمر الخلافة

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 3/2-4.

[2]- البعقيلي (الأحسن)- إعلام الجهال بحقيقة الحقائق بأسنة نصوص سيد الخلائق: المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب1350 هـ، صص5-6.

انظر أيضا تعدّد هذه الأسماء للمسمّى الواحد:

- العجم (رقيق)- سلسلة موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت لبنان 1999م، مادّة حقيقة الحقائق ومادّة حقيقة محمديّة، صص300-301، مادة اللوح المحفوظ، ص817.

- حمدي (أيمن)- قاموس المصطلحات الصوفيّة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2000م، صص 56-57.

بالتربية والسياسية وهو الماء والنور المحمدي فأظهر الله منه كلما سبق في علمه أنه يوجده"[1]. وعن كيفية صدور الخلائق كلّها من هذا النور الأوّل والنقطة الأحدية إذ هناك من يستشكل صدور الكثرة عن الواحد وهم الملتزمون بالمقولات الفلسفية المحدثة[2]، يقول الشيخ البعقيلي "كل كثرة مسبوقة بواحد هي فيه بالقوّة وهو﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [3] فإنه لسان من ألسنة شهود المفصل في المجمل وليس كشهود العالم من الخلق في النواة الواحدة "[4] لأنّ شهود المفصّل في المجمل مفصلا أمر اختص به الحقّ سبحانه وتعالى وله أن يختص بهذه المشاهدة التفصيلية من يشاء من خلقه وأما عموم المشاهدين فإنهم لا يرون المفصل في المجمل إلا مجملا[5].

وهنا يأتي انكار صدور الكثرة عن الواحد عند من يعتقده منكرا وقد حرص الشيخ كل الحرص على تأصيل هذه الأفكار تأصيلا شرعيا يستند فيه إلى النقول عن رسول الله ﷺ والأئمة الأعلام "وذكر حديث جابر المطول وهو أنّ جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه قال يا رسول الله أخبرني عن أول شيء خلقه قبل الأشياء قال ياجابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك" ثم يسُوق الشيخ كامل الحديث[6].

---

[1]– البعقيلي– إعلام الجهال، ص30 .

[2]– وهو رأي أفلوطين الذي يرى أن الواحد بشكل مطلق لا يصدر عنه التعدّد. انظر: ستيس (ولتر)– تاريخ الفلسفة اليونانيّة: صص 304– 307.

[3]– الأعراف– آية 172.

[4]– البعقيلي– الشرب الصافي: 151/2.

[5]– البعقيلي– الشرب الصافي: 151/2.

[6]– عن جابر بن عبد الله قال" يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أوّل شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: يا جابر، إنّ الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقُدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنّة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جِنّيٌ ولا إنسي، فلمّا أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول حَمَلَة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء: فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول

وذكر أنّ هذا الحديث معتبر عند عدد من العلماء الكُمّل ممن لهم مكانة علميّة على قدر من الأهميّة[1]، ثمّ يسوق الشيخ البعقيلي أحاديث أخرى تفيد أوّلية النور المحمدي مثل قوله ﷺ "أول ماخلق الله نوري"[2] وقوله عليه الصلاة والسلام أيضا "أول ما خلق الله روحي"[3] وكذلك قوله صلّى الله عليه وسلمّ "أوّل ما خلق الله القلم"[1] وكذلك ماجاء

نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهى المعرفة بالله، ومن الثالث نور إنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله". البعقيلي- إعلام الجهال، صص1-2.

[1]- ذكر هذا الحديث بهذه الصيغة :

- القسطلاني- أحمد بن محمد القسطلاني (851هـ-923هـ=1447م-1517م) في كتابه المواهب اللّدنيّة بالمنح المحمديّة وقد أورد القسطلاني هذا الحديث في بيان أوّل المخلوقات التي خلقها الله عزّ وجلّ في سياق الإستدلال دون جرح أوتعليل : القسطلاني - المواهب اللدنيّة: تحقيق صالح أحمد الشّامي، المكتب الإسلامي، ط2، بيروت دمشق عمّان 1425هـ=2004م، 1/71-73.

والقسطلاني عالم متبحّر له دراية عالية في علم الحديث وله شرح على البخاري في عشرة أجزاء اسمه إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري قال عنه أهل العلم أنّه أهمّ من فتح الباري، وله شرح لصحيح مسلم في ثمانية أجزاء بلغ فيه النّصف. ابن العماد- شذرات الذّهب: 10/169-170. انظر أيضا ترجمته مفصّلة في مقدّمة الطبعة المعتمدة، وكذلك مقدمة شرح الزّرقاني على المواهب في الطبعة المعتمدة.

- الزرقاني - محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري المالكي في شرحه للمواهب اللدنيّة وكذلك لم ينتقص من الحديث ولا عاب على القسطلاني اعتماده عليه : الزرقاني (محمد بن عبد الباقي)- شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للعلامة القسطلاني، ضبطه وصحّحه محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1417هـ=1997م، 1/89-92.

- العجلوني: اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي في كتابه كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة النّاس، وكان عمله في هذا المصنّف يقوم على بيان ما أشتهر بين الناس على أنّه حديث وهو ليس كذلك ولكنّه أورد حديث جابر دون أن يعلّق عليه تعليقا مخلا بنسبة هذا الحديث للسنّة: العجلوني- كشف الخفاء، مكتبة القدس، القاهرة ،1351هـ، 1/265-266.

علما أنّ العجلوني من أهل الصنعة والإختصاص في علم الحديث كما ذكره المترجمون له حيث شرح قسما من صحيح البخاري.

[2]- القاري (علي بن سلطان محمد)- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي: تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان1422هـ=2001م، كتاب االإيمان باب الإيمان بالقدر شرح حديث رقم 95، "أول ما خلق الله القلم، 1/269-270. وقد أورد هذا الحديث وغيره من باب التوفيق بينها لمنع التعارض.

[3]- البعقيلي- إعلام الجهال: ص5.

في أنّ "أول ما خلق الله جوهرة"[2]،كما أنّ الشيخ البعقيلي يربطُ بين هذه الأحاديث والأخبار وقوله تعالى ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ [3] ربطَ تناسبٍ وتناسق[4] ولسنا هنا في سياق معالجة هذه النصوص معالجة حديثية بقدر ما نحتاج إلى قراءتها قراءة فكرية سياقية فهذه النصوص وغيرها تعبّر عن الروح التأصيلية الشرعية التي يتّسم بها التصوف البعقيلي، فبقطع النظر عن صحة هذه الأحاديث وقوتها أو ضعفها فإنّ مجرد إدراجها كأصول لأهم مقولات التصوف الإسلامي يُعدّ في حدّ ذاته توجها

ذكر السيوطي هذا الحديث في تخريج أحاديث شرح المواقف وقال عنه: لا يحضرنيِ بهذا اللفظ لكن في مسند ابن أبي عمر العدني عن ابن عباس "إن قريشًا كانت نورًا بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بألفي عام يسبح ذلك النور وتسبح الملائكة بتسبيحه فلما خلق الله آدم أبقى ذلك في صلبه، قال رسول الله ﷺ "فأهبطني الله إلى الأرض في صلب آدم وجعلني في صلب نوح وقذف بي في صلب إبراهيم ثم لم يزل ينقلني من الأصلاب الكريمة والأرحام الطاهرة حتى أخرجني من بين أبوي لم يلتقيا على سفاح قط". السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر)- تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمان المرعشلي، دار المعرفة، ط1، بيروت 1406هـ، حديث رقم 12.

- القاري (علي بن سلطان محمد) - مرقاة المفاتيح، كتاب االإيمان باب الإيمان بالقدر شرح حديث رقم 95، "أول ما خلق الله القلم"،270/1.

[1]- الترمذي- صحيح السنن: كتاب القدر، حديث رقم 2125، 449/2-450.

- السيوطي (جلال الدين)- مختصر صحيح الجامع: تصحيح ناصر الدين الألباني، أعدّه أحمد نصر الله صبري، ألفا للنّشر والإنتاج الفنّي،ط1، د بلد 1429هـ= 2008. حديث رقم 2018، ص111.

[2]- ذكر الفخر الرّازي هذا الخبر ولم يعلّق عليه تثمينا أوتجريحا وإنّما أورده في سياق الجمع بينه وبين االأحاديث التي تخبر عن الموجود الأول خلال تفسيره لقوله تعالى ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ الآية (1) من سورة القلم: الرّازي (محمد فخر الدّين)- مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، د بلد 1401هـ=1981م 78/32.

- ومن أهل العلم من يسند هذا الخبر لعبد الله بن عبّاس دون رفع إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: "أوّل ما خلق الله تعالى جوهرة طولها وعرضها مسيرة ألف سنة في مسيرة عشرة آلاف سنة فنظر إليها بالهيبة فذابت واضطربت، ثمّ ثار منها دخان بتسليط النّار عليها فارتفع واجتمع زبد فقام فوق الماء فجعل الزّبد أرضا، والدّخان سماء: النّسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود)- تفسير النّسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل: تحقيق يوسف علي بدوي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 1419هـ=1998م، 227/3.

[3]- البينة- آية 2.

[4]- البعقيلي - الشرب الصافي: 65/1.

إصلاحيا حيث قدّم من خلالها الشيخ البعقيلي بدائل عن الأصول الفلسفية التي اعتمدها بعض الصوفية في تقرير مواجيدهم وأذواقهم وأنّ الوقوف عند حديث ضعيف أو تأويل بعيد لآية خير من الاتكاء على فلسفات مشوبة بالكفر والوثنية فإذا كان العمل بالحديث الضعيف أوْلى من رأي عالم مسلم[1] فكيف برأي فيلسوف مشرك أو وثنيّ، فالحادث الأوّل هو النور الأول أو الجوهرة أو العقل الأول أو القلم الأعلى أو الروح الأعظم فكلّها مسميات لنور رسول الله ﷺ ولكن اختلفت التسميات لاختلاف الاعتبارات"[2]، فإذا صحّ في هذا الباب حديث واحد كان كافيا في أداء المعنى المطلوب وعمّ معناه غيره من الأحاديث وعلى هذا المستند نقول أنّ ما عندنا في هذه التسميات من أحاديث أو الآيات المؤوّلة أوْلى بالاعتبار من أقوال الفلاسفة وما جاء من الأحاديث في صدور الوجود عن النور الأوّل أحق وأوْلى من كلام الفلاسفة وتخميناتهم زد على ذلك أنّ هذه التخمينات والتصوّرات قد صيغت بأساليب لغوية متعالية عن الواقع ساهمت إلى حدّ كبير في فصل مركبات الدين عن بعضها البعض فصلا مميتا لكل هذه المركبات، فاللغة الفلسفية التي صيغت بها هذه المعاني الوجدانية جعلتها حكرا على أروقة العلماء والمفكرين في حين يكتفي جمهور المتديّنين بالجانب الإجرائي العملي فقط فيموت هذا الجانب العملي لأنّه فاقد لروح المنعشة له والأمر نفسه عندما ينفصل الجانب الوجداني الفكري عن كل ما هو عملي سلوكي لأنّه يصبح في دائرة النّظريات الميتة التي لا تأثير لها وهو خلاف المقصود من الدين والاستخلاف عموما، ومن هذه القناعات كان رفض الشيخ البعقيلي لكل المضامين الفلسفية ولهذه الأسباب نفسها رفض أسلوب الصياغة واللغة والتعبيرات الفلسفية فكان يقدّم لغة تعبيرية بديلة وهي موضوع الفقرات التالية ضمن معالجته لنصوص التصوف الفلسفي.

---

[1]– يكاد يحصل الإتفاق بين العلماء على تقديم الحديث الضعيف على الرأي المجرّد وقال ابن القيم أنّ تقديم الحديث الضعيف على الرأي أمر يتفق عليه أئمة المذاهب: فلاته (عمر بن حسن عثمان)– الوضع في الحديث، مكتبة الغزالي دمشق ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت1401هـ=1981م،1/69–70.

[2]– البعقيلي– إعلام الجهال: ص6.

3\3- أسلوب التعبير ومعالجة النص الفلسفي :

إنّ استهجان الشيخ البعقيلي للتصوف الرمزي الفلسفي في حقيقة الأمر يكمن في عجز هذا النمط الصوفي عن التأثير الحقيقي في الجماهير لأن مضامين هذا التصوف صيغت بلغة متعالية عن الواقع "أصبح تأثيرها أدنى إلى العدم في العقل العصري"[1] والحال أنّ كل التجربة الدينية أُريد بها الإصلاح في المجتمع الانساني بدءا بالقرآن الذي تتجلّى فيه النظرة الواقعية في حين امتازت الفلسفة بالتفكير النظري المجرّد المتعالي عن الواقع المحسوس[2] وكان التصوف الفلسفي تبعا لها في المبالغة في التعالي عن الواقع وعن التجربة السلوكية الاجتماعية ونحن نعلم أنّ قيمة أي فكر ما لا تكمن في تطوره النظري بقدر ما تكمن في ارتباطه بالواقع والقدرة على التأثير الإيجابي في الجماهير وهو ما يبرز حقيقة التوجّه الصوفي الطرقي عند الشيخ الأحسن البعقيلي الذي توجّه به إلى المجتمع المفتوح سواء من خلال أسلوب صياغة المضامين المناقض للصّياغات الفلسفية أو من المضامين نفسها وتعتبر اللغة التي صيغت بها الأفكار التجريديّة وشطحات الصوفية من أهم أسباب التلبيس على الناس كما أسلفنا وهو الأمر الذي جعل الشيخ البعقيلي يعيد صياغتها بلغة يقف بها على الطرف الآخر من اللغة الفلسفية التي صيغت بها أوّلا وقد كانت هذه الصياغات البعقيلية البسيطة طابعا للمقدار الأوفر من النصوص الصوفية التي كتبها شرحا وتبسيطا للمسائل الذوقية الخالصة أو تقريرا لمواضيع ورؤى جديدة ولقد كان أسلوبه هذا على قدر من الأهمية والطرافة بحيث يجعلنا نسلط عليه الضوء بشيء من الخصوصية في هذا السياق ولعلّ أسلوبه في صياغة المسائل الذوقية يُعدّ من أهم مواقفه التي ردّ بها على التصوف الفلسفي المعقّد.

ولا يختلف اثنان في أنّ القرآن الكريم يُعدّ النص المرجعي في كل ما كتب في العلوم الإسلامية بكل فروعها بدون استثناء ولا يختلف الأمر في مسألة أساليب الكتابة والصياغة حيث كان النص القرآني ملهما للكثيرين في أسلوبه وطريقة عرضه

---

[1]- إقبال- تجديد الفكر الديني: ص109.

[2]- إقبال- تجديد الفكر الديني: ص158.

للمواضيع والمسائل وقد كان الشيخ البعقيلي مرتبطا بهذا الأسلوب القرآني إلى حدّ كبير ويعتبر جانب القصة والمثال في القرآن الكريم الجانب الأكثر حضورا في النص الصوفي البعقيلي حيث ينطلق من قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [1] ويعتبر أنّ "هذه الآية إذن لنا في الأمثال"[2]، ومن هنا كان الشيخ البعقيلي يحاكي الأسلوب القرآني في اعتماد القصة والمثال من أجل شرح المضامين وتقريب المعاني من وجدان المتلقي فقد كان القرآن يقصّ علينا قصصا متعددة المقاصد والأهداف فنجده مثلا يقدّم لنا قصة خالية من أدنى تنصيص على الأطر التاريخية الزمانية أو المكانية ودون ذكر أسماء الشخصيات المحورية في هذه القصة مثل قصة مالك الجنتين وصاحبه[3] من أجل تحرير المتلقّي من القيود الواقعية للقصة التقليدية لقصد صرف اهتمامه وانتباهه بشكل مطلق إلى الاعتبار من أحداث القصة ومعانيها ويترك عنه البحث في تاريخية القصة، وهو هل وقعت فعلا أم لم تقع؟ وفي مقابل ذلك نجد القرآن يقدّم لنا قصة تفصيلية متكاملة يذكر جزئيات القصص من شخصيات وأماكن وأزمنة بشكل مسترسل من بدايتها إلى نهايتها مثل قصة سيدنا يوسف عليه السلام لأنّ الهدف من هذه القصة يختلف تماما عن الهدف من قصة صاحب الجنتين فنحن هنا بصدد تلقّي إعجازا تاريخيا يبكت أهل الكتاب وزد على ذلك من المقاصد كالتسرية عن الرسول صلّى الله عليه وسلم. ونجد القرآن أيضا يراوح فيها بين المثالين المتقدّمين ويقدّم بذلك قصة يذكر فيها بعض الجوانب دون البعض الآخر ويحوّر بعض التفاصيل ويعرض الجانب نفسه بأكثر من شكل وأسلوب في مواضع مختلفة[4] كقصة موسى عليه السلام وذلك حسب موضع حاجة الرسول صلّى الله عليه وسلم وأمّته من ذلك المحلّ من تلك الصورة وغير هذا كثير ضمن القرآن أجريت فيه

---

[1]– البقرة – آية 26.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 142/2.

[3]– قال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا﴾ الكهف (32–33).

[4]– إقبال– تجديد الفكر الديني: ص100.

دراسات متخصصة في القصص والمثال القرآني، وعلى النحو من القصص والمثال القرآني سار الشيخ الأحسن البعقيلي في بسط المفاهيم الوجدانية المجرّدة في شكل قصة وأمثلة وعبر ولبيان ذلك نقدّم نماذج من كلامه قد تكون مطوّلة أحيانا لما يقتضيه بيان منهج الكتابة من تطويل لنصوص الأمثلة.

ونبدأ بالطريقة بسطه وشرحه لمسألة أوّلية النور المحمدي وبيان صفة تفرّع الوجود عنها ويعرضها إلى القارئ استنادا إلى مثال محسوس يتكون من ثلاثة عناصر شمس مشرقة وشجرة في طلعة هذا الإشراق والظل المتولّد عن الشجرة في حضرة الإشراق فيقول "نفرض لله المثل الأعلى فالحق إشراق شمس والرسول شجرة فبمجرد تعيين الشجرة في حضرة الشمس تعين ظلها في حضرة الخيال في جميع ما يسمّى ملك الله وأمره من غير شجرة ظل لشجرة بحيث لم يرد الله أن يخلق خلقا خارجا عن الشجرة فالشجرة فاتحة الوجود وخاتمته فدليله حديث جابر بن عبد الله فالقدرة صالحة لما هو أعظم لكن لم يوجد في العلم ولم ترده الإرادة فلا تنفّذ القدرة إلا مرادا فمراد الله أن خلقه من حيثه منسل ومفرع من ظل الشجرة وهي الزيتونة التي هي لا شرقية ولا غربية "[1].

وتقديم هذا الموضوع بهذا التبسيط يجعله في متناول الإدراك الفكري والوجداني والحسّي فيكون لكل فئة نصيب من المعاني المستقاة من هذا المثال زد على ذلك أنّ الشيخ البعقيلي يقدّم مستنده الشرعي في هذا المثال ليكون مثالا شرعيا لا تمثيلا فلسفيا وهو ربط لهذه الشجرة الافتراضية بزيتونة النور عديمة المثيل التي جعلها الله سبحانه وتعالى مثالا لتصوير النور الإلهي وهي ﴿شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [2]، وهذا الربط بين المثالين يفتح به الشيخ البعقيلي قراءات جديدة لنصوص التصوف الإشراقي وفق مرجعيات شرعية خالصة قرآنية وحديثية بدلا من المرجعية الفلسفية التي كانت وبَالا على التصوف الإسلامي.

ويمكن أن نعرض أيضا موضوعا آخر تناوله الشيخ بشكل تمثيلي وهو كلام العارفين على لسان الحقّ ففي مقابل أهل الفناء الذين يتكلّمون في مقام الجمع على الله

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 65/1.

[2]– النور– آية 35.

سبحانه وتعالى فناء وسكرا فيقولون "سبحاني" أو "أنا الحق" وغيرها مما صدر عن شيوخ القوم في حال السكر والفناء فإنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يقدّم مثالا مختلفا عمّا يمكن أن يكون عليه كلام العارفين على لسان الحقّ في حضرة الصّحو والثّبات وفي هذا المقام يكون كلام العارف أوْلى وأجدى من كلام أهل الفناء لأنّه أنفع للخلق في سياستهم وهدايتهم وترقيق قلوبهم، فيَسُوق الشيخ كلاما على لسان الحقّ سبحانه وتعالى يصوّر علاقة العبد بربّه تصويرا وجدانيّا قائما على المحبوبيّة الخالصة من لدن الخالق لعباده وقد صيغ هذا الكلام الإلهي في شكل رسالة أرسلها الله سبحانه وتعالى لعبده المكلّف على يد أفضل رسله[1] ومفتتح هذه الرّسالة قوله "رحمة منّا ورضوان على عبدنا الكبير الشأن فلان، وبعد، فقد بلغ قدرك عندنا حتّى كتبنا لك كتابا بيدنا على خلاف عادة الملوك لحظوتك عندنا، وبعثت إليك عبدنا الذي بحضرتنا لا يفارقنا ولا يدخل علينا أحد إلاّ به، وهو الذي اصطفيته بفضلي لخدمتي على سائر مملكتي وبعثته بالكتاب الذي تناولته بيدي، ونزّلت مرتبته لخدمة حضرتك السّنية، وعليه فبمجرّد وصوله، أَكْرِمه وأَكْرِمْ كتابه بقراءته تعظيما، وبفهم ما فيه، وأعرف حقّ المرسَل لك، فإنّه أعزّ العبيد لديّ"[2]، ثمّ يسترسل الشيخ البعقيلي في هذا الخطاب الرّبّاني المطوّل والمباشر من الله سبحانه وتعالى إلى عبده المخاطب بالشّريعة ليحرّضه على الطّاعة والإقبال على الله والقدوم إلى حضرته واستعمال النّعم في ما خلقت له وهو الاستعانة بها في الطّريق إلى الله، والتّحذير من مخالفة هذا العبد المرسَل أو من إهمال كتابه الذي جاء به ورفض السير إلى الله والرّكون إلى غيره وهو قوله "وإيّاك ثمّ إيّاك منَ الإغترار بغيرنا، فإنّك ملحوظ عندنا، مكسوب لنا، ولا حقّ للغير فيك، اللهمّ إن أردت الهلاك بالبيان، فلك الخيار في إصلاح نفسك وإهلاكها، وكم أهلك نفسه ممّن قبلك، عظّمتهم وأرسلت إليهم نعما منّا، فعشقوها، فأتلفتهم عن خدمتنا وسيادتنا، وقد بلغ بعضهم بسببها دعوى السّيادة والحرّيّة، تعاليا وتكبّرا وطغيانا عنّا، وإيّاك أن تكون مثلهم"[3]، وتستمرّ هذه الرّسالة في التّحذير من هؤلاء المتكبّرين على الله والتّحذير منهم

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص 40–44.

[2]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص 40–41.

[3]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص42–43.

ومن رئيسهم وإمامهم إبليس وتُختم الرّسالة بأسلوب ترغيبيّ "وقد ناديتك وأمرتك لحضرة جمالنا، وبالغتُ وأطنبتُ لك في الكتاب، وكرّرتُ ما لا يجب تكراره، وعظّمتُك بما لا تستحقّه، فافتح عين بصيرتك، وأعرف بأنّك عبد مطلوب للحضرة، فنفِرْتَ، فسامحت مرّة بعد مرار والسّلام من سيّدٍ عظيمٍ قاهرٍ غالبٍ على أمره، مالك كلّ رقبة، شديد العقاب، غافر الذّنب، مُؤرَّخا بتاريخ بلوغ العبد التّكليف والقوّة والشدّة والفراسة لخطاب سيّده، ونحن عنك أغنياء، وعن غيرك، لا نسألك رزقا، نحن نرزقك، والعاقبة للمتّقين"[1].

فالشيخ البعقيلي يقصد من وراء هذا الخطاب الإلهي المباشر أن يضع المتلقّي في مواجهة ربّه ذوقا ليشعره بالفخر والاعتزاز بنتسبته إلى الله بالعبوديّة وتتحوّل نظرته إلى الشّريعة من مجرّد قوانين وضوابط سلوكيّة إلى دعوة ملكيّة من لدن ربّ العزّة سبحانه وتعالى متضمّنة خطّة السير إليه ذوقا ووجدانا وإلاّ فإنّ الله مع كلّ فرد من مخلوقاته معيّة متحقّقة خارج الذهن.

وقد سقنا في ما تقدّم كيف يرمز أصحاب التّصوف الفلسفي إلى هذا السير الوجداني على نحو ما فعله فريد الدين العطّار الذي صوّر هذه المسيرة الوجدانيّة بسعي الطير إلى الحضور بين يدي ملكهم السيمرغ خلف جبل قاف ولكنّنا نجد في هذه النقطة أيضا أنّ الشيخ البعقيلي يمثل لهذا السير بأمثلة مستقاة من الواقع على قدر عال من البساطة ولكنّها في غاية الدّلالة على المطلوب والمقصود فيصوّر علاقة العبد بربّه بتمثيلٍ لعلاقة الابن بأمّه "مثاله : أنّ الصّبيّ الأحمقَ بِصِبَاه، إذا هرب من حضرة أمّه المشفقة عليه إلى حضرة الصّبيان أمثاله، بين كبير وصغير عقل، وصغير جسم وعقل، فإنّ لسان أمّهِ يقول له : فَانْحَش إلَيَّ وابْقَ معي، فأنا الحنينةُ عليك، القائمةُ بمصالحك العارفةَ بثمنك، لأنّي ولدتك. فإن امتنع تُرَغّبُه بمثل بيضة ورُمّانة وحلواء وحاجة، فتمنّيه بها. يا ولدي إن رجعت إليّ أُعطك حاجة، تارة تظهرها وتارة تخفيها، ومقصودها الرّجوع إليها، فإن رجع عن شراده تُمَكّنُه منها وإلاّ أمسكت عنه، فإن رجع ما رجع محبّة في أمّه وإنّما حمله الهلع ولا يبقى في حجر أمّه، وإن رجع مطمئنّا لأنّه إنّما رجع لغرضه، فإنّ أكل الرمّانةَ أظهرت له الأخرى أحسن منها، حتىّ يكبر ويعقل،

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار : صص 43–44.

فإن عقل ترك، ونهمته إمّا البقاء وإما العقوق، نعوذ بالله، وإذا امتنع من الرّجوع، بعد المبالغة في إظهار الحاجة تتركه وهواه"[1]، وأمّا إن كانت ترده طوعا أوكرها ورفض الرّجوع إليها والبقاء عندها تحرّض عليه الصبيان ليربوه ويسبّوه ويهينوه حتّى يرجع إلى أمّه من أجل الاحتماء بها والشّكاية لها ممّا لحقه من الصّبيان، وأمّا إذا كان الصبّي كيّسا فطنا رشيدا عارفا بقدر أمّه وعارفا بمنزلته عندها فإنّه يلزمها ولا يفارقها ولا يحتاج إلى ما تمنّيه به فيبقى عند أمّه عزيزا مكرّما بكلّ أنواع الإكرام وليس له غاية ترجى إلاّ البقاء في حضرة أمّه[2]. وقد استلهم الشيخ البعقيلي هذا التمثيل لعلاقة العبد بربّه بثنائيّة الأمّ وولدها من السنّة المطهّرة فقد كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يمثل لعلاقة العبد وربّه بعلاقة الأمّ الشّفيقة بولدها[3]، وبذلك يبرهن الشيخ مرّة أخرى على الاستغناء بالسّنة عن أدبيات الفلسفة.

أمّا الرمّانة والبيضة والحاجة فهي كلّ ما يحمله السّالكون من شهوات نفسيّة وأغراض أخرويّة تعوقهم عن المطلوب، وأمّا الصبيان الّذين يلاعبون تارة ويؤذون أخرى فهم شواغل الحياة الدّنيا بحلوها وهو اللعب ومرّها وهو الضرب والإهانة، وأمّا الصبّيّ الرّشيد فهو العارف بالله المتمكن المتجرّد من لوازم النّفس الذي لا ينشغل عن ربّه بدنيا ولا بآخرة[4]، ويضع الشيخ هذه المقابلات بين عناصر هذا المثال والممثل له حتّى ينجلي المقصد بكلّ وضوح ويسر دون حاجة إلى تعقيد العبارة. واستلهامه للكتاب والسنّة في كلّ هذه الأمثلة المتقدّمة يعدّ موقفا جليّا منه يؤكد به على أنّ في خزائن الشريعة غنية عن الأمثلة الفلسفية المعقّدة التي مثّلت حاجزا يمنع تواصل النّخب مع واقعهم.

---

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص، 23.

[2]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص، 23–26.

[3]– عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قدم على النبي ﷺ سبي فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي إذا وجدت صبيا في السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته فقال لنا النبي ﷺ أترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا وهي تقدر على أن لا تطرحه فقال الله أرحم بعباده من هذه بولدها: البخاري– الصحيح: كتاب الأدب، باب: رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، حديث رقم 5999. ص1162.

[4]– البعقيلي– سوق الأسرار: صص 26–27.

وكما كان للشيخ البعقيلي وقفات تصويبيّة مع التصوف الفلسفي من حيث مباحثه ومستنداته كان له أيضا مراجعات لعدد من قضايا التصوف الطّرقي السنّي وتصويبات منهجيّة يمليها عليه توجّهه الإصلاحي التجديديّ ونعرض ملامح هذه التصوبات التجديديّة في الفصول اللّاحقة.

الفصل الثاني :

التصوف الطرقي: مراجعة المقاصد والمناهج 3\3

3\1- حقيقة الدين أو المعرفة بالله:

3\2- منهج السلوك ومفهوم الرياضة: الطريقة الأولى/الطريقة الثانية:

3\3-تصويبات مراحل الطريقة الثانية:

إنّ مراجعة الشيخ البعقيلي لمقاصد التّصوف الطرقيّ ومناهجه كانت بدوافع شرعيّة خالصة حيث كانت مراجعته محكومة بمقاصد الشّريعة ومقاصد الشّارع من الشّريعة وهنا يكون اشتغال الشيخ البعقيلي على المدونة الصوفية السنيّة الطرقيّة خاصة في جانبها الوجداني التعبدي الذي يحدّد علاقة الصوفيّ السّالك بـ"الله" و"الشريعة" ونفتتح كلامنا في هذا الموضوع بنص لمحمد إقبال(ت1357هـ=1938م) علّق به على كلام لعبد القدوس الجنجوهي [1] القائل "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلى ثم رجع إلى الأرض، قسما بربي لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا"[2] ويبين محمد إقبال(ت1357هـ=1938م) في تعليقه على هذه القولة الفرق بين الوعي النبوي وبين الوعي الصوفي "فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود" وحتى حين يرجع – ولابد له أن يفعل – فإنّ رجعته لا يعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة وأمّا رجعة النّبي فهي رجعة مبدعة إذ يعود ليشق طريقا في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشأ به عالما من المثل العليا جديدا فمقام الشهود عند الصوفي غاية تقصد لذاتها لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى تهز الكون هزا"[3]. لقد كان هذا الفرق بين الوعي النبوي والوعي الصوفي حجر الزاوية في كل المشروع الصوفي البعقيلي إذ أنّه وخلال مسيرته الصوفية حصل له انقلاب نوعي في الوعي الصوفي حيث عاش بتصوّفه عبر مرحلتين اثنتين على طرفي النقيض مارس في الأولى كل مراحل الوعي الصوفي والمرحلة الثانية في الطريقة التجانية كانت المرحلة التي تنبّه فيها إلى فاعلية الوعي النبوي فكان مشروعه الصوفي سعيا حثيثا للانتقال من الوعي الصوفي إلى الوعي النبوي على حد عبارة محمد إقبال(ت1357هـ=1938م) غير أن الشيخ البعقيلي عبّر عن هذا التقابل بين الوعي النبوي والوعي الصوفي بثنائية أخرى متقابلة وهي ثنائية الطريقة الأولى والطريقة الثانية،

---

[1]– صوفي مسلم من الهند يلقّب الجنجوهي أو الكنكوهي نسبة إلى كنكوه بمدينة سهارنفور بولاية أتربرديش شمال الهند: ar.wikipedia.org

[2]– نقلا عن محمد اقبال– تجديد الفكر الديني: ص147.

[3]– اقبال– تجديد الفكر الديني: ص147.

فالأولى ليست سوى الوعي النبوي والثانية هي الوعي الصوفي والانتقال إلى الوعي النبوي هو انتقال من الطريقة الثانية إلى الطريقة الأولى[1] وقد اقتضى هذا الانتقال مراجعة الغاية المنشودة من التصوف ثم مراجعة منهج الوصول إلى هذه الغاية.

3\1- حقيقة الدين أو المعرفة بالله:

لا يختلف مسلمان أن القرآن كتاب هداية ومنهج حياة ولا يتفاوت المسلمون فيما بينهم إلا بالقدر الحاصل عندهم في الالمام بالطرفين معا ووحده الرسول الذي استوفى الإحاطة بالجانبين كلاهما معا لذلك فهو الامام والقدوة والنموذج المتّبع وهو الانسان الكامل على وجه الحقيقة وكانت سنّته تعبيرا بشريا عن الوعي النبوي بحقيقة الدين، لذلك جعل الشيخ البعقيلي مصطلح الطريقة الأولى لا يعدو أن يكون صياغة صوفية لسنّة النبي من أجل تمييزها عن بقية الصياغات الأخرى للسنّة وبقدر الاقتراب أو الابتعاد عن السنّة يكون الاقتراب من الوعي النبوي للدين أو الابتعاد عنه وفي مقابل الطريقة الأولى يقدّم لنا الشيخ البعقيلي الطريقة الثانية التي كانت ابتكارا فيه قدر كبير من الانفصال عن السنّة المشرّفة في جوانب منها تزيد وتنقص وبقدر ابتعادها عن السنّة تبتعد عن حقيقة الدين.

ويشترك الشيخ البعقيلي مع جمهور علماء الإسلام في اعتبار معرفة الله أعلى مقاصد الشارع سبحانه من الشّريعة فقد جعل سبحانه وتعالى عبادته قوام كل شيء خلقه فقد قال عن الملائكة ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [2] وقال تعالى عن الجمادات ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [3] ثم قال عن الثقلين ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [1] فجعل الله

---

[1]- تحدث الشّيخ مطولا عن الطريقة الثانية والطريقة الأولى بأسلوب تحفيزي يدفع المتلقي إلى الالتزام بمبادئ الطريقة الأولى والتخلّي عن مناهج الطريقة الثانية وذلك في صفحات كثيرة من كتبه

- كتاب الإراءة: 1/2-210.
- سوق الأسرار: صص118 -130.

[2]- الأنبياء- آية 19-20.

[3]- الاسراء- آية 44.

تعالى "الحصر في الآية يدل على قصر خلق الله الانس والجن على إرادة أن يعبدوه"[2].
وقد فسر الشيخ البعقيلي مفهوم العبادة هنا بالمعرفة بالله فقوله تعالى ﴿لِيَعْبُدُون﴾ بمعنى "ليعرفوني فالعبادة المتقنة هي عين معرفة الله"[3] وقد فسّر ابن تيمية(728هـ=1328م) العبادة في الآية بالمعرفة والمحبّة والخضوع[4] رغم أنّه يقف على الطرف المقابل من منظومة الفكر الصوفي كلّها وكذلك الشوكاني(ت 1255هـ=1839م)[5] عندما عرض لتفسير هذه الآية نقلا عن ابن عباس رضي الله عنه الذي قال إلا ليعبدون بمعنى إلا ليعرفون[6] فتكون تلك العبادة تعبيرا عن المعرفة بالله ولذلك جمع بينهما الشيخ البعقيلي جمع وحدة وتطابق ولكن يشترط في هذه العبادة التي تعني المعرفة بالله أن تكون متقنة وبقدر اتقانها تكون المعرفة أيضا، لذلك تعد المعرفة بالله تعالى عند البعض جهلا به تعالى عند من هو أعلى منه درجة[7] والعلو والسفل ليس سوى في درجة اتقان العبادة، والاتقان هو أن تكون عبادة الله على وفق مقاصد الشارع ومناهجه وهو الخطاب الذي حدّه سبحانه لحبيبه ﷺ ولمن تبعه في قوله تعالى ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْاْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [8] فوحده الرسول ملمّ بهذا المنهج وبأهدافه وهو يعلمنا أن هذه العبادة التي تعبر عن المعرفة بالله مرتبطة بالكيف أكثر من ارتباطها بالكم ويظهر هذا الضابط جليا في قصته ﷺ مع الصحابة الثلاثة الذين جاؤوا "إلى

---

[1]– الذاريات– آية 56.

[2]– ابن عاشور– التحرير والتنوير: 25/27–26.

[3]– البعقيلي – مقاصد الأسرار: 235/6.

[4]– ابن تيمية (أحمد)– مجموع فتاوي بن تيمية: تحقيق عبد الرحمان بن محمد مكتبة المعارف الرباط المغرب دت،132/32.

[5]– محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1172هـ 1255هـ =1758م 1839م) فقيه من أهل الاجتهاد يماني من صنعاء الزركلي الأعلام: 17/5.

[6]– الشوكاني (محمد بن علي)– فتح القدير الجامع بين فن الرواية والدراية من علم التفسير: مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، مصر 1953م ،89/5.

انظر أيضا : الشعراني (عبد الوهاب بن محمد)– اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر بهامشه الكبريت الأحمر في علوم الشّيخ الأكبر: دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، د ت، ص41.

[7]– الشعراني (عبد الوهاب)–)– اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: ص41.

[8]– هود– آية 112.

بيوت أزواج النبي يسألون عن عبادة النّبي فلما أخبروا كأنّهم تقالوها فقالوا أين نحن من النبي فقد غفر له ما تقدّم من ذن به وما تأخّر قال أحدهم أما أنا فإنّي أصلّي الليل أبدا وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا اعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله إليهم فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكنّي أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوّج النساء فمن رغب عن سنّتي فليس مني"[1] وهذه الحادثة وغيرها تعبّر عن جهد الرسول في تبليغ حقيقة المعرفة بالله وحقيقة عبادته تعالى فأكد أن هناك بعدا آخر في علاقة العبد بربه تتشكل فيه العبادة وفق ما حازه من معرفة الله لتصبح تفاصيل حياة الانسان من أكل وشرب ونوم وزواج كلّها تمظهرات لعبادة الله لا غير وهي قاعدة الأعمال بالنيات التي وضعها الرسول ليؤكد بها المعنى الشامل للعبادة قال ﷺ: "**العملُ بالنيةِ، وإنّما لامرِئٍ ما نَوى، مَن كانتْ هجرتُه إلى اللهِ ورسولِه، فهجرتُه إلى اللهِ ورسولِه صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، ومَن كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبُها، أو امرأةٍ ينكحُها، فهجرتُه إلى ما هاجَر إليه**"[2] ومن هذه المسلمات كان الشيخ البعقيلي يقرّر مبادئ الطريقة الأولى التي جعلها ترتبط ارتباطا مطلقا مع فهم النبي للعبادة وللمعرفة بالله "من لم تصلحه السُنّة لا أصلحه الله فالسنة تدل على الله وتجرد مما سوى الله فهو زبدتها"[3]. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على منهاج الرسول في تمثل المعرفة بالله لذلك يعدهم الشيخ البعقيلي الطبقة الأولى من أهل الطريقة الأولى معنى وذوقا لا غير "والحاصل أن أحوال الطريقة الأولى التجرد من غير الوقوف بباب سيدهم بما أمرهم به من أسباب الدنيا والآخرة مفرغين قلوبهم من نتائج أعمالهم ولا يرون إلا نتائج المعاصي ولا يرون حسنة منهم أصلا فبذلك أدبهم من أدبه الله"[4] فتكون الطريقة الأولى منهاجا خاصا في الذوق فمن كان من أهل الطريقة الأولى يقابل كل تجل من تجليات ربه بما يناسبه من أحوال الشارع

---

[1]– البخاري– الصحيح: كتاب النّكاح، باب الترغيب في النكاح، حديث 5063، ص1005.

[2]– البخاري– الصحيح: كتاب النّكاح، باب من هاجر أو عمل خيرا لتزويج إمراة فله مانوى، حديث رقم5070، ص1006.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 31/1.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 10/1.

ﷺ " فلا يأكل حتّى يستحضر﴿وَكُلُوا﴾ [1]، ولا يشرب حتى يستحضر﴿وَاشْرَبُوا﴾ [2]، ﴿فَانْكَحُوا﴾ [3]، ﴿فَانْتَشِرُوا﴾ [4]، إلى آخر الحركات والسكنات وما من حركة وسكون إلا وله دليل من القرآن، وهو ﴿مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [5] فحركات المؤمن وسكناته دين عليه، لا عادة للمؤمن أصلاً"[6]، فتكون هذه المراقبة المستديمة لمراد الله صيرورة لإدراك الوعي النبوي لحقيقة الدين أو المعرفة بالله ولأن الرسول أعرف الناس بالله وأتقنهم لعبادته على وفق مراد الله أمرنا باتباعه والاقتداء به ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ونهانا عن تصور حقائق الأمور على خلاف ما صورها لنا ﷺ فقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[7] "معناه لاتتقدموا بهواكم على الله ولاتقدموا عقولكم على حكم الله ورسوله"[8] وذلك في عموم خطاب الشّريعة "فكلما فيه ضرر على نفسك، ظاهرا وباطنا، يعلمه هو، وأنت لا تعلمه لأنك مطبوب وهو طبيب، منعك منه ونصب لك الوعيد على فعله، وهو إفساد نفسك وإهلاكها من حيث لا تشعر"[9] فالصحابة الذين قرروا مخالفته في الزواج والصيام والقيام ظنّا منهم أنّه لا يحتاج العبادة لعلو مقامه ﷺ فمنعهم لسوء فهم فلا تكون المعرفة بالله وهي أسمى مقاصد الشّريعة إلا كما فهمها رسول الله وعاشها ذوقا في كل تفاصيل حياته ومررها لأصحابه رضي الله عنهم يفيض على كل واحد منهم ما تطيقه ذاته فكان ﷺ يرتقي ويتنزل حسبما يقتضيه مقام المخاطب لأنه "ولا شكّ أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم أرسله الله لتصحيح قصد السّالكين والتّائبين والعاصين، فيصرف خطابه لكلّ مقام يناسبه، وهو صلّى الله عليه وسلّم يتلوّن في مراتب الدّين الثّلاثة،

---

[1]- البقرة- آية 187.

[2]- البقرة- آية 187.

[3]- النساء- آية 3.

[4]- الجمعة- آية 10.

[5]- الزُمر- آية 11.

[6]- البعقيلي - الشرب الصافي: 77/1.

[7] - الحجرات- آية 1.

[8]- البعقيلي- الشرب الصافي: 143/2.

[9]- البعقيلي- الإراءة: 48/1.

ومواقفه التّسعة، فيوجّه خطابه لأهل المواقف بحسب الشّفاء لكل مريض منهم، فالعاقل يأخذ دواء يناسب علّته من ألفاظ الشّارع، ولا يتصرّف، كلُّ دواء في كلِّ علّة، بل كلّ واحدة لها في ألفاظه ما يناسبها، لأنّه هو الطّبيب الحقيقيّ"[1] فكلما ورد في الشرع من تغليظ القول للكافرين وللمنافقين وذكر العقوبات للعاصين والثواب للطائعين إنما أريد سياسة الخلق والتربية ليصل كل مكلف للمقصد الأصلي وهو التحقق بالعبودة لله على وفق ما أراد بدءا بالأيمان به والاقرار بصفاته الكمالية إلى المعرفة الذوقية الشهودية التي ليس لها نهاية "فالعاصي ينقمع وينزجر بذكر اليم العقاب فيتوب ويبدأ السلوك أولا والتائب ينشط بذكر ثواب التائبين وهو العفو من الله جل وعلا افضالا منه والمخلص تزداد همته بذكر الثواب المرتب على عمله ويزيد مجاهدة وهي خير من البطالة"[2] والمقرّبون أهل الإحسان لا يلتفتون إلى ذلك كله وإنّما منظورهم الله وحده سبحانه وتعالى ينفعلون بما تجلّى لهم به في كتابه وسنّة رسوله ﷺ في صيرورة ذوقية لا تتوقف[3] وهم المخاطبون بقوله تعالى ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾ [4]وهم أهل المعرفة بالله الشهودية الذوقية السلوكية وهذا المستوى الثالث يعد مدار الجهد الصوفي كلّه إذ أنّ غاية الصوفي ومطلبه هو التحقق بمقام العبودية لله تعالى[5] فيرتقي الصوفي من مقام إلى مقام حتى يصل إلى مقام التوحيد الخالص والمعرفة بالله تعالى[6] وإذا كان القصد واحدا عند كل الصوفية فما وجاهة هذا الفصل الذي وضعه الشيخ البعقيلي بين الطريقة الأولى والطريقة الثانية؟ ولماذا الفصل بين الوعي النبوي والوعي الصوفي؟ وما وجه الاختلاف بين المقامين؟

نقاط كثيرة يراها الشيخ البعقيلي فروقا جوهرية بين الطريقتين، واختلاف كبير يراه بين الرؤية النبوية للدين ورؤية الصوفي لعلاقة العبد بربه وهذه الفروق والاختلافات

---

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص22.

[2]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص22.

[3]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص22 ص23.

[4]– النّجم– آية 42.

[5]– حوى (سعيد)– تربيتنا الروحية: دار الكتب العربية، دمشق 1399 هـ= 1979م، ص52.

[6]– ابن خلدون– المقدمة: ص392.

تتولّد عن منهج الوصول إلى الغاية المنشودة في كلا الطريقتين ومن منهج الوصول إلى مقام المعرفة بالله الشهودي الذوقي يتولّد الفصل بين الطريقتين الأولى والثانية ومن مراجعة منهج الوصول تكون مراجعة أهم العلامات المميزة للتصوف الصوفي الطرقي.

3\2- منهج السلوك ومفهوم الرياضة: الطريقة الأولى\الطريقة الثّانية:

يتفق الجميع في إثبات عقبات نفسية تقف بين العبد وربّه يتعيّن عليه تجاوزها وتخطّيها قال تعالى﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [1] ولم ترسل الرسل وتنزل الشرائع إلا لبيان أوجه هذه التزكية وقد اعتمد الشيخ البعقيلي سنّة رسول الله وشريعته للمفاضلة بين مناهج التزكية والسلوك إلى الله وإذا رجعنا إلى المدونة الصوفية نقف على الخطوات الأساسية في السلوك إلى الله عبر مراحل الارتياض التي يمارسها الصوفي في سلوكه إلى الله وهم الذين سماهم الشيخ البعقيلي أهل الطريقة الثانية الذين ينطلقون من قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ [2] وقد قال أبي بن كعب في تفسير هذه الآية إنّ الله جمعهم فجعلهم أرواحا ثم صوّرهم ثم استنطقهم وأخذ عليهم العهد والميثاق ... والأرواح في أصل الخلقة عارفة بالله تعالى[3]، ولكن بحلولها في الجسد واختلاطها بمادته تفقد معرفتها ومن هذا المدخل يرى أهل الطريقة الثانية وجوب العودة إلى أصل الروح وفي رأيهم لا يكون ذلك إلا بالمجاهدة والرياضة لقتل شهوة النفس لأنّها محل الأوصاف المذمومة[4]، وذلك عملا بقوله تعالى﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [5] ولا يكون قتل النفس المعنوية وترقيتها إلى مستوى الروح في منهج الرياضة إلا بالجوع والعطش والعراء والعزلة عن الناس والمدونة الصوفية زاخرة بالإشادة بهذه المعاني حتى قال الجنيد "ما

---

[1] – الشمس – آية 9-10.

[2]– الأعراف– آية 172.

[3]– ابن عاشور– التّحرير والتنوير: 101/9.

– حوّى(سعيد)– تربيتنا الروحية: ص51.

[4]– حوّى– تربيتنا الروحية: ص 51.

[5]– البقرة – آية 54.

أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[1] وعم القول بهذه القواعد وهذا المنهج في السلوك والرياضة حتى أصبح الترهب والفقر والعراء والعزلة من علامات الصلاح والتقى؟! ولا تكون هذه الرياضة والمجاهدة مفضية إلى المقصود وهو الله تعالى إلا عبر خطوات مرحلية تفضي كل مرحلة إلى التي تليها حتى يتحقق المطلوب[2].

1. المرحلة الأولى السلوك العملي المتمثل في الرياضات والمجاهدات في مختلف العبادات وأشكال الزهد.
2. المرحلة الثانية الحالة النفسية وهي إشراق أنوار المجاهدة والعبادة على النفس.
3. المرحلة الثالثة مرحلة الوصل بالله وهي المعرفة بالله وهي المقصد المنشود[3].

وقد كانت هذه المراحل موضوع التصويب والتعديل البعقيلي فهو يرى أن المرحلة الأولى بداية كانت اجتهادا من أئمة القوم بقصد صرف الناس عن التعلق بالدنيا وملذاتها عندما أصبح الغالب على الناس الانزياح عن روح الدين التي كان عليها السلف وأصبح حب الجاه والرياسة شعار السواد الأعظم من المسلمين[4]، فزيّن شيوخ التصوف للمريدين الرياضة من تسبيح وقيام وصيام وتعزب وعزلة لترقيق الحجب النفسانية الكثيفة لأن هذه المجاهدة والخلوة والذكر "يتبعها غالبا كشف حجاب الحس واطلاع على علوم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك شيء منها"[5] وكلما اجتهد المريد في التريّض بهذه العبادات والمجاهدات رقّت الحجب وازدادت مداركهم الحسية اتساعا "وتمالأت الناس على طلب نيل حظ من مراتب الصحابة، واجتهدوا بالصيام وأنواع العبادات والتقشف حتى فنيت قواهم التي هي سبب المعاصي، وتلاشت أركانهم بالعزوبة والعزلة والصمت والإخلاص الذي يناسبهم، فظهرت رجال بالإجتهاد، ومنهم السائحون في الخلوات والبراري، وظهرت العشاق وأهل الأحوال والمجاذيب الساقطوا

[1]– السلمي– طبقات الصوفية: ص49.

[2]– ابن خلدون– المقدمة: ص392.

[3]– عمار– أبو الحسن الشاذلي: ص112.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 1/3–4.

[5]– ابن خلدون– المقدمة: ص393.

التكليف، ووصلوا إلى مقصودهم من الفتح في المكونات، وصارت الأكوان طوع يدهم يتصرفون بهممهم"[1]. وقف الشيخ البعقيلي على نقطتين أساسيتين في تصويباته لهذه المرحلة: الأولى في الطريقة الثانية التي هي طريق التصوف والارتياض أما النقطة الأولى فهي مسألة الأغراض مع الله في مقابل الإخلاص والتجريد وأما الثانية فهي مسألة تضييع مقاصد الشرع أو حفظها بين منهج الطريقة الثانية والطريقة الأولى.

3\3- تصويبات مراحل الطريقة الثانية:

تصويبات المرحلة الأولى

النقطة الأولى التقابل بين: الغرض\التجريد.

ذكرنا فيما تقدّم أنّ غاية الشارع من الشّريعة هي التعرّف لله وعبادته سبحانه وتعالى فكلّ ما جاء به الرسول قصد به إصلاح المكلّف ليكون عبدا لله اختيارا كما أنّه عبد لله اضطرارا، فلا تكون أعماله إلا تعظيما لجلاله ومحبّة لجماله لأنّه تعالى أهل لذلك وقد كانت كل أحوال الرسول منحصرة في هذه النقطة وهو قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾ [2]، وكذلك كان الصحابة من بعده الذين "أذعنوا لمولاهم على وفق ماطلب منهم وهو الوقوف دائما ببابه بتذلل وخضوع وجزموا بأنّهم عبيد لا أجرة لهم فما أراده الله فيهم من جنة ونار ويسار وعدمه هو عين مرادهم فصفت لهم العبودية بالله ووقع الوصل وانتفى الفصل"[3] وهذا هو الإخلاص الذي سمّاه الشيخ البعقيلي التجريد وهو أن لا يكون للعبد مراد مخالف لمراد الله وهو روح العمل وقوامه في الطريقة الأولى طريقة المعرفة بالله فأهل الطريقة الأولى "لا يقصدون بالخلوة والعزلة والاجتهاد والزهد شيئا من الأغراض من تصفية وتزكية وتقريب وتحبيب وتحبب بل تفعل أحوال الشارع كلها أوما قدر منها امتثالا لأمر الله"[4] فكل عمل أريد به قصدا مغايرا لمجرد الامتثال يسمّى غرضا وسمّي شركا أصغرا وسمّي حظّا نفسيا ومن هنا تكون المرحلة الأولى في الطريقة الثانية كلها

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 1/13-14.

[2]- الليل- آية 19-21.

[3]- البعقيلي- الإراءة: 1/9.

[4]- البعقيلي- الإراءة:1/ 41.

مبنية على الأغراض لأنّهم قصدوا بها ترقيق الحجب، و"من كان من أهل الطريقة الثانية كان بعيدا كل البعد عن الإخلاص والتجريد لأنّه إنّما عَبَدَ الله "لغرض الولاية والفتح والكشوفات وأتقن فيه اتقانا محكما على حسب ماعند أهل الطريقة الثانية المحدثة بعد القرون الثلاثة"[1] ولم يعبُد امتثالا لأمر الله وإنّما عبدَ لغرض نفسه فإن أتقن العمل يدُر له الفلك بسهم غلّته وهو الكشوفات والانفعالات وخرق العادات[2] فتكون كل هذه العبادات والمجاهدات التي بُنيت عليها الطريقة الثانية طريقة الرياضة خالية من روح الدين وهو الإخلاص فقد قال تعالى ﴿وَمَاأُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [3] وقال﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [4] وقد بيّن تعالى معنى الإخلاص فقال ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَايُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [5] ونفهم من جَمعِه تعالى بين العمل الصالح ونفي الشرك أنّ الشرك المقصود في العبادة هو الشرك القصدي لا شرك العبادة نفسها[6] وهو أن يقصد بالعبادة شيئا زائدا عن مجرّد الأمر الموجب للعبادة وقد فسّر الشيخ البعقيلي ذلك في بيان فساد هذا العمل الذي قصد به مع الله مقصودا آخر من دنيا يصيبها أو عذاب يتّقيه أو جنّة يطلبها فكل ذلك قصد مع الله فهو "غير عابد بل مسيء مستحق في نفس الأمر المقت من الله لأنّه لم يفرِد العبادة له جلّ وعلا وإنّما عبد لنفسه فهو مشرك في العمل المشروع للعبادة المحضة"[7] ولكن سُنّة الله اقتضت أنّ من اتقن السبب تجري له المقادير بنتائج اتقان السبب "فَيَدُر له الفلك بسهم غَلّته ولا حظّ له في الأدب مع ربّه بل هو مطرود من حضرة القرب ولا يشم رائحة معرفة سيده"[8]، وقد أدرج الشيخ البعقيلي العبادة الغرضية تحت قوله تعالى

---

[1]- البعقيلي- سوق الأسرار: ص 18.

[2]- البعقيلي- سوق الأسرار: ص 19.

[3]- البيّنة- آية 5.

[4]- الزّمر- آية 3.

[5]- الكهف- آية 110.

[6]- ابن كثير- تفسير القرآن: 108/3.

[7]- البعقيلي- سوق الأسرار: صص 13-14.

[8]- البعقيلي- سوق الأسرار: ص14

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [1]، وجعل عدم المغفرة تتناسب مع نوع الشرك فمن أشرك في العبادة إلها مع الله يكون من أهل الشرك الأكبر المتوجّب للعقاب بالنار خلودا، ومن أشرك بالعبادة بالقصد، قصدا غير الله وحده يكون من أهل الشرك الخفي الذي يعاقب صاحبه بالحرمان من المعرفة بالله التي هي أصل مقاصد الشارع من الشّريعة[2] ويؤكد الشيخ أنّ هذه الرياضة كانت سياسة مرحلية عند مشائخ التصوف لأنّهم عالمون بفساد العبادة العارية من الإخلاص فبيّنوا لتلاميذهم "ماكانوا عليه في حال سلوكهم ليس بإخلاص محض ولا كائد له فمن أراد أن يصل إلى حضرة الله فليتجرد عن جميع غيره في ما مضى وينسلخ عن الأكوان متبرئا مما سوى الله"[3] وعلى هذا الاعتبار فإن الشيخ يرى وجوب ترك العمل بالرياضة على وفق منهج الطريقة الثانية بما تستند إليه من اعتماد الأغراض وتزيين ما سوى الله تعالى ويرى وجوب العمل بالطريقة الأولى الخالية من الأغراض فالرياضة والمجاهدة ليست مذمومة في ذاتها لأنّها من أفعال الرسول وأصحابه ولكن لما علق بها من الأغراض الفاسدة على وفق الطريقة الثانية وأما في عرف الطريقة الأولى "لا يقصد بالخلوة والعزلة والاجتهاد والزهد شيء من الأغراض من تصفية وتزكية وتقريب وتحبيب وتحبب لتفعل أحوال الشارع كلها أوما قدر منها[4]، وليس لأهل الطريقة الأولى من الأغراض والمقاصد إلا غرضين[5]:

الأول: أن تلاحظ في حالة العمل بأنّك تعبد الله ليحبّك فإنّه إن أحبّك جرّدك من الأغراض وإن كان يُعَدُّ غرضا لكنّه يوصل إلى التجريد ومستند أهل الطريقة الأولى في هذا الغرض﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [6] فتفعل أحوال الشارع كلّها بقصد حصول محبة الله تعالى.

---

[1]- النساء- آية 48.

[2]- البعقيلي- سوق الأسرار: صص6-13.

[3]- البعقيلي- الإراءة:15/1.

[4]- البعقيلي- الإراءة: 41/1.

[5]- البعقيلي- الإراءة: 41/1

[6]- آل عمران- آية 31.

الثاني: أن يعبد الله لوجهه الكريم لينتفع برؤيته وهذا الغرض الثاني أرفع من الأول وأرقى منه.

وهذان الغرضان أضعف وأحطّ ما عند أهل الطريقة الأولى وأعلاها التجرّد من كل ما يسمّى غرضا[1].

النقطة الثانية مقاصد الشارع بين الحفظ والتضييع:

في البداية نحاول أن نقدّم تعريفا لمقاصد الشّريعة في علاقتها بمعرفة الله فمقاصد الشّريعة الإسلامية هي المعاني الملحوظة في الاحكام الشرعية والمرتبة عنها سواء كانت تلك المعاني حكما جزئيا أو مصالح كلية وسمات اجمالية وتشمل المقاصد الشرعية جملة ما أراده الشارع الحكيم من مصالح كثيرة ومتنوعة تترتب على الحكم الشرعي وهي تجتمع في مقصد أكبر وغاية كلية وهي تحقيق عبادة الله وإصلاح الإنسان واسعاده في الدارين[2]. ومن خلال هذا التعريف لمقاصد الشّريعة تتضح لنا العلاقة بينها وبين التصوف حيث يعتبر الأخير وسيلة لبلوغ الأولى وقد اعتبر الشيخ البعقيلي أن كل المقاصد والمصالح المقررة في الاحكام الشرعية ونصوصها عائدة على المكلّف ليستعين بها على عبادة الله "فالرسول أدلى بإذن من ربّه حبل الاجتهاد لأمّته رحمة بهم لتطبيق أهل الاجتهاد الجزئيات على الكليات للمناسبات التي هي وجه الحكم الذي هو معرفة مقاصد الشرع من المناسبات بالعلّة ورعي المصالح لعمارة الدارين ودرء المفاسد فالقصد تهذيب المكلف ليصلح للوقوف بين يدي ربّه بحسن المعاملة مع ربه ومع عباده في الدارين"[3]، وبذلك تصبح مراعاة هذه المصالح الشرعية جزءا من المعرفة بالله كما حدّدها رسول الله وهذا هو التميّز في الوعي النبوي أو الطريقة الأولى وهي ثوابت أصبحت غائبة المعالم تماما في منهج الرياضة والمجاهدة عندما أصبح الصوفي ينظر فقط إلى حظّه النفسي من هذه المصالح ويسقط هذا الحظّ قمعا لشهوات نفسه واستفراغا لها من قوتها الأمّارة بالسوء فوقع الصوفي المرتاض في مخالفة السنّة

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 43/1.

[2]- الخادمي (نور الدين)- علم المقاصد الشرعية: مكتبة العبيدات ط1، الرياض السعودية العربية 2001م، ص6.

[3]- البعقيلي- الإشفاق: صص23-24.

التي تعبّر عن أجلى تجليات المعرفة بالله وقد عالج الشيخ البعقيلي هذا الخلل الواضح في منهج الرياضة والمجاهدة من خلال إعادة النظر في الظاهرة الزهدية وصياغة مفاهيمها فيما يعبّر عن الوعي النبوي أو الطريقة الأولى وسنذكر كمثال عن ذلك أهم المصالح المعتبرة في التشريع وفي الكليات الخمس التي هي "حفظ الدين وحفظ العقل وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال"[1] وهذه المصالح لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا[2] ولذلك أوجب الشارع الحفاظ عليها ورتب الحدود على تضييعها فتحريم تفويت هذه الحدود الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليها ملّة من الملل أو شريعة من الشرائع التي أريد بها اصلاح الخلق[3] ولا يمكن بحال أن نتوقف عند واحدة من هذه الخمس ونهمل البقية وهو الحال عند أهل الرياضات والمجاهدات الذين توقفوا عند الكلية الأولى وهي حفظ الدين ويعتبرون ما هم عليه هو حفظ للدين وهي نظرة محدودة لحفظ الدين لأنّ العلاقة بين الكليات مترابطة إلى الحد الذي يجعلها واجهات مختلفة لشيء واحد وهو الدين بمفهومه الشامل الذي تعبر عنه حقيقة المعرفة بالله "فلو عدم الدين عدم ترتيب الجزاء المرتجى ولو عدم المكلّف لعدم المتدينين ولو عدم العقل لارتفع الدين ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ولو عدم المال لم يبقى عيش"[4]، فيكون الحفاظ على جميعها واجب على كل من يدين لله بالشريعة الإسلامية والاخلال بأحدها يفضي بالضرورة للإخلال بها جميعها إما بالكلية أو بالجزئية وهو عين تطبيق المقصد الأصلي من الشّريعة المتمثلة في التعرّف إلى الله تعالى.

ونعرض بعض مظاهر هذا الاخلال في منهج الرياضة بهذه الكليات من خلال تصرفات الصوفية مبرزين البدائل التي يقترحها الشيخ البعقيلي وفق منهج الطريقة الأولى.

---

[1]- الشاطبي- الموافقات: 8/2.

[2]- الشاطبي- الموافقات: 8/2.

[3]- الغزالي (أبو حامد)- المستصفى في علوم الأصول: دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1983م، ص174.

- الآمدي (سيف الدين)- الإحكام في أصول الأحكام: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1983م، 293/3-294.

[4]- الشاطبي- الموافقات: 17/2.

فإذا انطلقنا من كلية حفظ النفس الّتي لا تتم إلا بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وبما يدرء عنها الفساد الواقع والمتوقّع"[1] نجد أنّ كتب أهل الرياضات تعبّر بوضوح عن الاخلال الممنهج بهذا المقصد حيث إتلاف النفس بالجوع والعطش وشعارهم في ذلك مقالة أئمة القوم في مدح الجوع والعطش حتى قال ذو النون المصري ما شبعت من الطعام قط إلا عصيت أو هممت بمعصية[2] وعقد أبو طالب المكي(ت 386هـ=996م) في كتابه قوت القلوب ثلاثة فصول متتالية عن منهج الارتياض بترك الطعام فمال فيها إلى مدح الجوع وذم الطعام[3]، فكان يرى "الجوع ملك والشبع مملوك أن الجائع عزيز والشبعان ذليل"[4]، وكان المكّي يستعمل الرياضة والمجاهدة حتى هجر الطعام زمنا طويلا واقتصر على أكل الحشائش المباحة فاخضر جلده[5]، وكان سهل بن عبد الله التستري يأكل في كل خمس عشر يوما مرة وفي رمضان يأكل أكلة واحدة وكان يفطر بالماء القراح لسنة[6] وقد سقنا في ما تقدّم عن الشيخ عبد القادر الجيلاني(ت561هـ=1166م) أنّه كان يفعل ذلك أيضا زمن رياضته، وأخبر الشيخ البعقيلي عن نفسه زمن رياضته أنّه كان يفضّل أكل الحشيش على الأطعمة الفاخرة وذلك في المرحلة الأولى من تصوفه كما تقدّم ذكره.

وزد على الجوع والعطش ما كان يعاقب به أهل الطريقة الأولى أنفسهم من حبس وعزلة بل قد يصل الأمر بأحدهم إلى قطع ساقه لأنّها خطت خطوة وراء شهوة محرمة فقد رأى ذو النون المصري صوفيا اعتزل في رباط ثلاثين سنة فمرّت به يوما امرأة حسناء فهمّ باتباعها فأخرج ساقه من الباب ثم ثاب إلى رشده فعمد إلى ساقه التي خرجت فقطعها، ويحدثنا عن آخر أنّه علّق نفسه في شجرة يريد من جسده أن يطاوعه

---

[1]- الشاطبي- الموافقات: 8/2.

[2]- الشعراني- الطبقات الكبرى:131/1.

[3]- المكي- قوت القلوب: 279/2-325.

[4]- المكي- قوت القلوب: 288/2.

[5]- المكي- قوت القلوب: 3/1.

[6]- السهروردي (أبو حفص عمر)- عوارف المعارف، ملحق كتاب إحياء علوم الدين: المصدر نفسه،195/5.

في طاعة الله وإلا يتركه على حاله حتى يموت[1]، وتتبع مثل هذه الأمثلة يؤدّي إلى الاطالة وهي جميعها تشترك في عدم اعتبار حرمة النفس وحفظها جزءا من علاقة العبد بربه. وعلى هذا الاعتبار نرى أن الشيخ البعقيلي ينتقد هذا المنهج المخالف للسنّة ويرى أنّ المعرفة بالله تقتضي منهجا مغايرا يقوم على فهم مغاير لمسألة الزهد حيث إن الطريقة الأولى ترى أن من زهد في مباح أحوجه الله إلى حرام[2]، "فما يفعله أهل الرياضة من قطع الارفاق حتى يؤكلها الحشيش ظلم ما لم يضطر ولا دليل له في الشرع".[3] ومبدأ الطريقة الأولى يقوم على مراعاة مقصود الشارع من الأجساد والأنفس "فالجسد محل دولتك وشرفك فإن أفسدته عاقبك مالك الملوك فأنت مالك في بدنك وروحك الانتفاع لا غير فالروح تدبّر بها أمرك والجسد مطيتك إلى ربّك"[4]، فلا يكون طلب الحق عزّ وجلّ بإفساد الوسيلة المساعدة على ذلك وهي نفس المكلف المعبّر عنها بالمطية ويطلب من أهل الطريقة الثانية أن يعودوا إلى منهج الطريقة الأولى وفق الأوامر والنواهي الشرعية امتثالا وطاعة لله سبحانه بلا غاية ولا غرض زائد عن ذلك فـ"يعطيها على قانون شرعي ويروضها بميزان شرعي وإلا فهي أمانته في يده فلا يحل له أن يضيّعها"[5] وتختلف نظرة أهل الطريقة الأولى لهذه النعم عن نظرة أهل الرياضة فإذا كان أهل المجاهدات يعتبرون هذه النعم معوقات ومثبطات تعوق السالك عن سيره إلى الله فالشيخ البعقيلي يرى أنّ الأمر على خلافه وفق منهج الطريقة الأولى "وأمّا المقرّب فتستوي عنده النعم كلها دنيوية وأخروية فمن النعم الدنيوية نشأت قوة عبادة ومعرفة ربّه وإنما ينظرها من يد ربّه فتستوي عنده النعم من حيث هي"[6]، فكل ما وهبه الله للمكلّف إنّما هو على وجه التفضل عليه يستعين به على عبادة ربّه ومعرفته، كما أن المكلف على نهج هذه الطريقة الأولى يباشر هذه النعم امتثالا لأوامر الله واتباعا

---

[1]- العطار- تذكرة الأولياء: صص 161-162.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي: 254/1.

[3]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/ 38.

[4]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/ 39.

[5]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/ 38.

[6]- البعقيلي- مقاصد الاسرار :161/5.

لسُنّة رسوله ﷺ ويستحضر أنّه عابد لله بتناول هذه النعم على وجه الامتثال والاقتداء كما تتجلّى معاجلة الشيخ البعقيلي للظاهرة الزهدية من خلال مقصد "حفظ المال" حيث يعتبر المال عصب الحياة وبه يستمر وجود الإنسان وبقاؤه وبه تزدهر أمّة الإسلام وتعظم لذلك اعتبر الشارع أنّ الحفاظ عليه مقصدا من المقاصد الضّروريّة في الشريعة الإسلاميّة والحفاظ على هذا المقصد يكون من جهتين بما يقيم أصله وهو كسبه وإنماؤه والثّانية بحفظه من التّلف والضّياع[1]، وإذا بحثنا عن هذا المقصد عند أهل المجاهدات والرّياضات وجدناه ساقطا عندهم من الجهتين معا، الجهة الأولى وهي كسبه أي السعي لتحصيله وهو أمر مذموم في منهج أهل الطريقة الثّانية، فقد "سئل أبو الحسن النوري (ت 295هـ)[2] من أين تأكلون فقال لسنا نعرف الأسباب التي تستجلب بها الأرزاق"[3] فمن اشتغل بالعبادة عن الكسب كان أفضل من المتكسّب لأنّ تارك الكسب في رأيهم أكثر توكّلا وأعلى يقينا "وقد عُلم أنّ التارك للكسب توكّلا على الله وثقة به ورعاية لمقامه وصبرا على فقره وشغلا بمعاده عن معاشه ومقاساة الفتنة أنّ مولاه قد تكفّل له برزقه في الدّنيا وقد وكّل إليه عمل الآخرة وأنّه إن شُغل بما وُكّل إليه من عمل آخرته أقام له من يقوم بكفايته من دنياه"[4] ويتأوّلون قوله صلّى الله عليه وسلّم "أحلّ ما أكل المؤمن من كسب يده"[5] على وجوه غريبة تنسجم مع رأيهم في ذمّ الكسب ومن هذه الوجوه أنّ المقصود بهذا الحديث هو سؤال الناس عن الفاقة، ومنهم من رفض هذا التّأويل وقال إنّما قصد صلّى الله عليه وسلّم بكسب اليد رفعها إلى الله عند

---

[1]– ابن عاشور– مقاصد الشريعة الإسلاميّة: صص 452–457.

[2]– هو أبو الحسن النوري واسمه محمد بن محمد، خرسانيّ الأصل، ولد ونشأ في بغداد، صحِب السريّ السّقطي ومشاهير الصّوفية: السُلمي– طبقات الصوفية: صص264–265.

[3]– السلمي– طبقات الصوفيّة: 53.

[4]– المكي– قوت القلوب: 47/2.

[5]– ذكر شهاب الدّين عمر السهروردي هذا الحديث بهذه الصيغة في عوارف المعارف، وفي صحيح البخاري ماهو قريب منها وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم "ما أَكَلَ أَحَدٌ طعامًا قطُّ، خيرًا من أن يأكلَ من عملِ يدِه" .البخاري– الصحيح: كتاب البيوع، باب كسب الرّجل وعمله بيده، حديث رقم 2072، ص 391.

الحاجة[1]، ويصوّب الشيخ البعقيلي هذا الجانب من إقامة مقصد حفظ المال بتصحيح مفهوم التّوكّل على نهج الطّريقة الأولى وصياغة النّظرة للكسب بشكل ينسجم مع السنّة أي مع الوعي النّبوي بحقيقة الكسب، فإذا كان أهل الطّريقة الثّانية يعتبرون أنّ التوكّل حالة قلبيّة، مفادها أن لا تأثير للأسباب، وإنّما الفعل من المسبّب سبحانه وتعالى، وأنّ هذه الحالة القلبيّة تتجلّى في سلوك المتوكّل، كأن يترك التسبّب والكسب، وأنّ السالك في مقام التوكّل يتدرّج إلى أن يترك السّعي لقوت يومه، فيسافر في البوادي من غير زاد[2]،لكن الشيخ البعقيلي له رأي آخر، فهو يعتبر أنّ التوكّل حالة قلبيّة خالصة، لا يترتّب عليها سلوك مخصوص، "فليس الزهد بخلوّ اليد، ولا التوكل ترك الأسباب، بل هو الاعتماد على ما بيدي الله مع مباشرة الأسباب"[3]، وقد بنى هذا الموقف واستخلص معالمه ممّا صحّ عن الرسول صلّى الله علية وسلم وأصحابه باعتبارهم أكثر الناس تحقّقا وأزهدهم في الدنيا، وأعلاهم توكّلا وهو التوكّل الذي يتولّد عن مقام المعرفة بالله "فاكتمال التوكّل ما عليه الرسول ﷺ والصحابة من مباشرة الأسباب، والاعتماد بالقلب على الله"[4]، بل إنّ الشيخ يرى أنّ ترك الأسباب معصية كما أنّ الاتكال عليها كفر لأنّ "الأسباب أمور شرعيات لا يحل تركها لأحد أيًّا كان، ثم الاعتماد بعده إنّما هو على مسبّب الأسباب تعالى، فترك الأسباب طعن في شريعة ربّنا ومعصية له"[5].

وأمّا الجهة الثّانية لمقصد حفظ المال فهي حمايته من التّلف فهي ليست أفضل حالا من الجهة عند أصحاب المجاهدات والرّياضات أهل الطريقة الثّانية حيث يتّفقون على ذمّ المال واحتقاره فقد روي عن الجنيد أنّه قال "إن أمكنك أن لا تكون آلة بيتك إلاّ فخارا فافعل وكذلك كانت آلة بيته[6]، وقد يصل هذا الاحتقار للمال ومتاع الدّنيا إلى حدّ المغالاة أحيانا فيضيّعونه بلا فائدة، مثال ذلك ما فعله أبو الحسن أحمد بن محمد النوري

---

[1]- السهروردي (شهاب الدين عمر بن محمد)- عوارف المعارف: 5/ 92.

[2]- الغزالي (أبو حامد)- الأربعون في أصول الدين: دار الجيل، بيروت، 1988م، صص186-188.

[3]- البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: ص74.

[4]- البعقيلي- الشرب الصافي: 62/2.

[5]- البعقيلي – مقاصد الأسرار: 253/6-254.

[6]- السّلمي- طبقات الصوفيّة: ص159.

(ت 295هـ)، حيث يصعد قنطرة ويرمي ثلاثُ مائة دينار في الماء واحدا واحدا ثمن عقارا بيع له وهو يقول مخاطبا ربّه "حبيبي تريد أن تخدعني منك بمثل هذا"[1]. وتقوم هذه المواقف الحادّة تجاه المال على أساس خاصّ في فهم بعض النّصوص الشرعيّة حيث قال تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [2]، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بقوله تعالى ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [3]، وكلّ ماكان في هذا الإتجاه من الآيات والحاديث فأهل الطّريقة الثّانية يرون أنّها حثّ على الزّهد وترك هذه الأمور هو ترك للأسباب الّتي تفتن المرء عن دينه.

لكنّ الشيخ البعقيلي يقدّم رأيا آخر في هذا الموضوع على ما يتوافق مع منهج الطّريقة الأولى وهي طريقة الوعي النّبوي فيقول "الزهد ترك ما حرّم الله لاغير"[4] وأنّ ما ورد من الذّمّ في شأن المال والولد إنّما هو مجاز لأنّ المذموم حقيقة هو القلب الذي تعلّق بها حتّى فتن عن دينه فالمقصودبالذمّ "من شغل بها عن ربّه، وإلاّ فهي رحمة ونعمة"[5]، والأمر نفسه في ما يتعلّق بالذّهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث فيرى الشيخ أنّ هذه السّبع ليست مذمومة لذاتها بل المذموم قلب صاحبها وإنّما انصرف لها الذّمّ لكونها سبب قد يشغل القلوب عن مولاها[6]، "فالشاغل للعبيد عن حضرة الله ملعون، وإن لم يتسبب في الشغل، فيسخط الله عن كل معبود دونه[7]، كالشمس والقمر، وإن لم يكن تسبّب، وكذلك على الدنيا، وسمّيت ملعونة بسبب قلب تلهّى بها"[8] ومن هنا

---

[1]- عبد الرزاق (محمد)- التصوف هل له أصل في الكتاب والسنّة، مجلّة الحكمة، بريطانيا لندن، محرم 1422هـ، عدد22، ص427.

[2]- التغابن- آية 15.

[3]- آل عمران- آية 14.

[4]- البعقيلي- الشرب الصافي: 254/1.

[5]- البعقيلي- الشرب الصافي: 61/1.

[6]- البعقيلي- الإراءة: 56/1-57.

[7]- قال تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ الأنبياء آية 98.

[8]- البعقيلي- الإراءة: 57/1.

يقترح الشيخ البعقيلي أنّ معالجة هذه المعضلة لا تكون بإفساد المال ونشر الفقر والخراب في الأمّة، ولكن بمعالجة أصل القضيّة وهو تعلّق القلب بالمال وبغيره فإخراج المال من القلب وإبقاؤه بين اليدين ينفقه في صالح الأمّة يحوّله من فتنة إلى سبب لرضوان الله كشأن عثمان بن عفّان وعبد الرّحمان بن عوف رضي الله عنهم فإذا "أنفقه صاحبه في طاعة الله، بالله، لله، من غير غرض نفسه، بل يستحضر نيابة سيده، فينفق عنه بأمره على نفسه أو عياله أو على عبيد الله، فهو سبب الرضوان عنه"[1] فينقلب كره المال إلى حبٍّ لنعم الله ومن فتنة إلى سبب موصل إلى رضوان الله ورحمته "والمال من حيث، هو نعمة مهداة في حضرة السيّد، معظمة في عين العارف، يقبلها ويضعها على الرأس والعين، لأنها من سيده، فلا يزهد منها لأنّه على هذه المشاهدة سوء أدب"[2]. ويرى الشيخ البعقيلي أنّ هذا الموقف من متاع الدنيا مستند إلى سنّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وأمّا ماجاء على لسان الرسول من لعن للدنيا ومتاعها فلا يأخذ على مطلق الظّاهر فقوله صلّى الله عليه وسلّم "الدُّنيا ملعونةٌ ملعونٌ ما فيها إلَّا ما ابتُغيَ بِهِ وجهُ اللَّهِ تعالَى"[3]، ويرى الشيخ البعقيلي أنّ هذا الاستثناء يمكن أن يشمل الدّنيا وكلّ ما عليها وذلك بجعلها خالصة لوجه الله تعالى باعتبار النّيات والمقاصد على وفق مجرّد الإمتثال للأوامر والنّواهي الشرعيّة طاعة لله لاغير لأنّ دنيا المكلّف هي كلّ ما تقدّم على موته، فكان كلّ ما له ثمرة في الآخرة لا يعدّ من الدنيا الملعونة لأنّه داخل تحت دائرة ما أبتغي به وجه الله، وقد وردت أحاديث بإستثناءات كثيرة ومتعدّدة كقوله صلّى الله عليه وسلّم "ألا إنَّ لدنيا ملعونةٌ ملعونٌ ما فيها، إلا ذكرُ اللهِ وما والاهُ، وعالمٌ، أو متعلمٌ"[4]، فتعدّد االمستثنيات يدلّ على أنّ دائرة الإستثناء مفتوحة يمكن أن تتّسع لتشمل الدّنيا بأسرها بدءا بأعظم

---

[1]– البعقيلي– الإراءة:59/1.

[2]– البعقيلي– الإراءة:59/1.

[3]– المنذري– (عبد العظيم بن عبد القويّ)، صحيح الترغيب والتّرهيب: تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ط1، 1421هـ، كتاب الإخلاص، حديث رقم 9، 107/1.

[4]– الترمذي– صحيح السنن: كتاب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله عزّ وجلّ، حديث رقم 2322، 532/2.

الشّهوات الحسيّة[1] وهي لذّة الفراش إذا قصد بها صاحبها مقاصدها الشرعيّة من تعفّف وتسنّن لقوله صلّى الله عليه وسلّم "في بضعِ أحدكم صدقةٌ ". قالوا: يا رسولَ اللهِ! أياتي أحدنا شهوتَه ويكون لهُ فيها أجرٌ؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرامٍ أكان عليه فيها وزرٌ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلالِ كان لهُ أجرًا"[2]، وانتهاء بطلب السلطان والترؤس على النّاس إذا قصد به خدمة الدين وخدمة عباد الله ولذلك طلبها نبيّ الله يوسف عليه السّلام ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[3] "فكلّ ماهو دنيوي إذن هو طاهروديني في جذور وجوده"[4] وإنّما يتدنّس بسوء الاستعمال والتوظيف على وفق سوء المقاصد والنّيات الفاسدة، وعلى هذه الأسس يرى الشيخ البعقيلي أنّ المجاهدة الحقيقيّة لا تكمن في هذه التّصرفات الّتي يتبنّاها أهل الرّياضة بقدر ما تكمن في محاربة الإنسان لشهواته ونزعاته النفسيّة.

وبالّرغم ممّا يراه الشيخ البعقيلي من المحاذير الّتي تحملها المرحلة الأولى من المراحل الثّلاث للطريقة الثّانية إلاّ أنّه يرى أنّ المحاذير والأخطار الّتي تحملها المرحلة الثّانية هي أشدّ خطرا على السّالك وعلى التصوف بل وعلى الإسلام نفسه.

تصويبات المرحلة الثّانية :

المرحلة الثّانية تتعلّق بالحالة النفسيّة وهي إشراق أنوار المجاهدة والعبادة على النّفس لانّ هذه الرّياضات والمجاهدات لابدّ أن يتولّد عنها حالة من الإدراك الرّوحي تتجاوز مدارك الحسّ والفكر[5]، ومن وصل من أهل الطريقة الثّانية إلى هذه المرحلة يكون بين مخافتين الرّكون أو الزّيغ.

المخافة الأولى وهي مخافة الرّكون لهذه الإشراقات النّورانيّة والوقوف عن طلب الحقّ سبحانه وتعالى لأنّ المرتاضين اجتهدوا في العبادة "فتنوّرت بصائرهم بأنوار الأعمال،

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 55/1-56.

[2]- مسلم- الصحيح: كتاب الزّكاة، باب بيان أنّ اسم الصّدقة يقع على كلّ معروف، حديث رقم 1006، ص 377.

[3]- يوسف- آية 55.

[4]- إقبال- تجديد الفكر الديني: ص 183.

[5]- ابن خلدون- المقدمة: صص 392-393.

فضنّوا أنهم واصلون، فهم ما وصلوا إلاّ إلى أنوار حسناتهم"[1]، والمطلوب استمرار التّعرّف إلى الله أبدا سرمدا فيحذّرهم شيوخم ويبيّنون لهم أنّهم ما وصلوا معرفة الله الحقّ وأنّ كلّ ما كانوا عليه في حال سلوكهم ليس بإخلاص محض "وأن ما ظهر لهم في سلوكهم قواطع عن الله، وبيّنوا لهم أنّهم ما أرشدوهم إليه إلا لغرض السياسة، فمن أراد حضرة الحق فليتبع طريقتنا الأولى السليمة من الأكوان والغير والغيرية"[2]، فمن طلب معرفة الله الحق لا يلتفت لهذه الأنوار والإشراقات، فالرّؤساء والشيّوخ العارفون "لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرّفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء ولم يؤمروا بالتكلّم فيه بل يعتبرون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوّذون منه ويحذّرون الخلّص من تلامذتهم منه إذا هاجمهم"[3] فمن أذعن لشيخه وترك الالتفات لهذه الإشراقات النّورانيّة أخذ عليه المواثيق والعهود في عدم الرّكون والإشتغال بغير طلب الحق وأنّ قليلا ممن يصل إلى هذه المرحلة ويقبل أن يتجرّد منها[4] ومن الواصلين إلى هذه المرحلة من يستقر على هذه الحال يتنعّم بلذّة أنوار العبادة قانعا بما وصل إليه وهو خير من البطالة على حدّ عبارة الشيخ البعقيلي،[5] "فخالف الجل على أشياخهم باستحلاء ما ظهر لهم في الطريق، فبقوا مع الأكوان أمراء في وسط الكون، ولا حظ لهم في معرفة الله"[6].

المخافة الثّانية وهي الزيغ بالكليّة عن طريق الحق أصلا وهي أشرّ من الأولى لأنّ كلّ ما أثر من المطاعن في التصوف إنّما جاء من جانب من زاغ في هذه المرحلة الثّانية من السّلوك حيث يشتدّ افتتان الصّوفيّ بما صار عليه من قدرة على خرق العادات والكرامات والإخبار بالمغيّبات وتصرّفهم في الكائنات[7]، فيتوجه إلى ذلك بكلّ همّته ويخبرنا الشيخ البعقيلي عن هذه الشّريحة الّتي زاغت في طلب الحقّ بسبب سلوكهم

---

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 180/1.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 15/1.

[3]– ابن خلدون– المقدمة: 393.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 15/1.

[5]– البعقيلي– الشرب الصافي: 180/1.

[6]– البعقيلي– الإراءة: 15/1.

[7]– ابن خلدون– المقدمة: ص399.

وفق منهج الطّريقة الثّانية فيقول "ووصلوا إلى مقصودهم من الفتح في المكونات، وصارت الأكوان طوع يدهم يتصرفون بهممهم، وتجلت لهم خدام الأسماء بالبينات والكرامات، وزادت قواهم وهممهم في طلب الأسرار بأنواع الأسماء، وظهرت خزائن القرآن التي تناسب الكون، وقرروا في كتاب الله أوقارا، وصنفوا تصانيف من خزائن الأسرار التي لا مطمع فيها للعلماء الغير المرتاضين، فحكمت العلماء سيف الإنتقاد عليهم، وزاد ظهورهم على العلماء، ففشى القول في الأولياء بسبب شطحاتهم، حيث يقولون أمرا مستغربا عند علماء الرسوم، واستحلوا المراتب، وزادت هممهم في طلب الزيادة، وطلبوا زيادة علم مقصود لهم، وصاروا يخبرون بالمغيبات، ويتشكلون في أي صورة شاؤوا كالروحانيين، بسبب رياضتهم، ومنهم من جعل الأرض في قبضة يده، وتنافست الأقوام في نيل فتح كوني وكنوزه، وأخبروا بخواص النبات من السيمياء والكيمياء، فانبنى عليه السحر وتقليب الأعيان، وركبوا الجداول في الأسماء لغرض التصريف بها في المكونات، فظهر لهم تأثيرات الطلاسم في العالم، فمنهم من قتل بإحراق نور الأسماء عددا من ملوك الجن لطاعته، واستخدموا الجن في أغراض نفوسهم زاعمين أنّه رجولة، وقتلوا بالأسماء عددا كثيرا من بني آدم ليدخل في طاعتهم، فخافت الناس منهم والجنُّ (والجنون)، واستخدموهم وصار ملكهم ملكا عضودا، ظالمين غيرهم بأنوار الأسماء"[1]، وقد سقت هذا النّصّ بطوله لأنّه يعبّر بوضوح عن إدراك الشيخ البعقيلي لكلّ المحاذير والمخالفات الّتي وقع فيها المرتاضون، والشيخ هنا يتكلّم عن ذوق وتجربة باعتباره كان على هذا النّهج قبل انتقاله إلى الطريقة التجانية، فكلّ ماذكره هنا هو إخبار عن وقائع مشهودة لديه ومعلومة وقد كانت هذه الأنزلاقات التي وقع فيها المرتاضون مشغلا لعديد الباحثين، وكتبت حولها الكتب والدّراسات وقد تناولها ابن خلدون(ت808هـ=1406م) بكثير من العمق وبيّن كيف حاد التصوف عند هؤلاء إلى مباحث ومطالب أبعد ما يكون عن مقاصده الأصلية كخوضهم في أسرار الحروف وتركيب الجداول وحساب الجُمَّل وعلاقته بالفلك وما يمكن أن يصبح سحرا خالصا أو كهانة وتنجيما وكلّ ذلك من جرّاء ما ظهر لهم من هذه الأسرار والمعارف

[1]– البعقيلي– الإراءة: 14/1.

عن طريق الريّاضة والمجاهدة[1]، ووقع استعمال الحرف في جانبه التّطبيقي بشكل واسع كحرفة ووسيلة لتسخير الطّبيعة ومظاهات للسّحر وإن كان أصحابه لا ينسبون ذلك إلى السحر[2]، وإنّما يرون أنّ من تصرّف بأسمائه تعالى كان من أوليائه[3]، وأنّ هذه المعارف إنّما هي أسرار روحانية فتح بها الله على أوليائه فيقول بعضهم عن ما جمعه من هذه المسائل "هذا كتاب حَوَى دروسا جامعة في علم أسرار الحروف والأوقاف والروحانيات، كشفتُ فيها الستار عن الأسرار"[4]، وليس الأمر سِوى كتابا في الطّلاسم السّحريّة، والجداول الحرفية ثم يُنسب الكتاب وصاحبه إلى التّراث الصوفي، وقد جمع لنا حاجي خليفة (ت1067هـ=1657م)[5] عددا هامّا من عناوين كتب الصوفيّة التي اهتمت بهذه المسائل منها ما ثبتت نسبته لأصابها ومنها ما تبقى نسبته محلّ شكّ وريب[6]، وما من شك أنّ الكثير مما نسب لأئمّة التصوف من هذه الكتب مدسوس عليهم بقصد اضفاء مشروعيّة ما ولو نسبية لهذه المباحث الطفيليّة.

---

[1]– ابن خلدون– المقدمة: الفصل التّاسع والعشرون: علم الأسرار والحروف، صص 425–446.

[2]– حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني)– كشف الظّنون: أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلميّة بيروت 1413هـ=1992م، 725/1.

[3]– حاجي خليفة– كشف الظّنون، 1153/2.

[4]– الطوخي(عبد الفتاح)– البداية والنهاية: المكتبة الثقافية، بيروت لبنان، دت، 2/1.

[5]– حاجي خليفة (1017هـ–1067هـ= 1609م– 1657م) هو مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرّومي التركي مؤرخ من الموسوعيين المسلمين في فنّ الفهرسة الوصفيّة اشتهر بلقب حاجي وهو لقب يطلق في تركية لمن يؤديّ فريضة الحج ثمّ ولي منصب خليفة أي نائب أو مساعد لمدير مكتب المراقبة، واشتهر بين أهل الدّيوان بلقب حاجي خليفة، ولد في القسطنطنيّة وكان والده موظفا في الحرم السلطاني فعني به عناية خاصّة فتلقّى العديد من العلوم والمعارف في مجالات مختلفة ممّا مكنّه من التقلّب في وضائف متنوّعة منذ شبابه: الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة العربيّة السّوريّة، ط1، 2003م،887/7–888.

[6]– أورد حاجي خليفة عددا من هذه الكتب في هذا الباب نذكر منها:

– كتاب "المبادئ والغايات في أسرار الحروف والمكونات والأسماء والدّعوات" ونسبه إلى الشيخ محي الدين بن عربي: كشف الظنون، 1579/2.

– كتاب "أسرار الحروف والكلمات" ونسبه للغزالي: كشف الظّنون،83/1.

– كتاب "لوامع أنوار القلوب وجوامع أسرار الغيوب" وكتاب "الدرّة اللامعة" وكلاهما لعبد الرّحمان البسطامي الحنفي: نفس المصدر.

ورغم أنّ المشتغلين بها يرون أنفسهم من أصفياء الله وخاصّته فإنّ الشيخ البعقيلي يعتبر أنّ هؤلاء أبعد ما يكون عن نهج الطّريقة الأولى طريقة المعرفة بالله "فيا بعد من استبدل الأكوان الفانية بحضرة سيده، ويا حمقه، ولو تمالأت عليه الخلائق بالتعظيم فإنه غير معظم شرعا وعقلا، لأنه ما خلقه ربّه إلا لخدمته، فقدم غيره، فلما سحر الكون برياضته، انقلبت له الأعيان، فظنّ أنّه على شيء، ولو انفتحت له شعرة واحدة من مسام المعرفة بالله، لاستقذر ما هو عليه، وصار يذمّه لكراهة رائحته"[1] ومن هنا يرى الشيخ البعقيلي أنّ الخلاص من هذه الفتن يكمن في العدول عن منهج الطريفة الثانية بالكلّية والالتزام بنهج الطريقة الأولى التي أسسها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهو يؤكد أنّ "الطريقة الثانية، لما لم يسنّها صاحب الشريعة ﷺ، وقع فيها ما وقع من الأحداث والإختبارات بسيوف الملوك والعلماء، وانتهى أمرها بتضييع أركانها، من المدّعين رياستها، فلم يبق إلا السنّة القديمة التي سنّتها يد القدم بنبيّه"[2]، لاسيم أنّنا أصبحنا في زمن يحسب فيه العرّافون والمشعوذون على التصوف والصوفية فكان لزاما أنّ نقرّ الشيخ البعقيلي في دعوته إلى إسقاط المرحلتين الأولى والثانية من مراحل الطريقة الثانية ليجد المريد نفسه في المرحلة الثالثة التي هي الوصل بالله وهي المعرفة بالله فكلّ من عبد الله بلا غرض زائد عن مجرّد الامتثال للأمر والنّهي الشّرعيّ فهو من أهل المعرفة بالله، من أهل الطريقة الأولى ولا ينتظر فتحا ولا كشفا ولا خرقا لعادة وإنّما يضع نفسه في مقام المتّبع لسنّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم مع الرضا بحجابه الذي أقامه الله فيه وإن كان من المكاشَفين صبر وشكر ولم يغتر، وبقي الجميع تحت قوله تعالى ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [3] وهي "طريقة الفضل وهي التي أشار لها الحق جلّ وعلا بقوله ﴿أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [4] معناه قولوا يا رب اهدنا وأرشدنا الطريق الموصلة لحضرتك على سبيل الإنعام بلا تعرّض ولا كدّ ولا كثرة

[1]- البعقيلي الإراءة: 1/15-16.

[2]- البعقيلي- الإراءة:1/56.

[3]- الحجر- آية 99.

[4] - الفاتحة - آية 6.

مجاهدة وهذه هي طريقة الرسول ﷺ والعمل منه على وجه الشكر لا غير وسلك عليها أصحابه رضي الله عنهم"[1].

فالثورة التي يحرّكها الشيخ البعقيلي ضدّ منهج الرياضة تنتهي بالعودة إلى نهج السنّة المشرّفة، فهل أنّ الإصلاح البعقيلي للتصوّف السنّي الطّرقي يعني التخلّي عن هذا التصوف نفسه؟ وإذا كان الإصلاح البعقيلي هو عودة من الطريقة الثانية إلى الطريقة الأولى أو عودة من الوعي الصّوفي إلى الوعي النّبوي، فماذا تعني هذه العودة؟ وكيف تتمّ وتتشكّل؟ وهل هي عودة مفاهيميّة فقط؟ أم عودة وجدانيّة؟ أم عودة سلوكيّة، أم أنّها عودة في جميع هذه الواجهات؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة ننتقل من المعالجة النظريّة إلى المعالجة الإجرائيّة حيث نقدّم في الفصل اللّاحق رؤية الشيخ البعقيلي لمنهج هذه العودة وآليات التفعيل على أرض الواقع لنقف على الأثر الحضاري الواقعي لهذا الإصلاح الصّوفي.

[1]– البعقيلي– الإراءة: 163/1.

الفصل الثالث :

المعالجات الإجرائية العملية 3\3

3\1- شيخ التربية وزاويته:

3\2- الشيخ المقدّم وزاويته:

3\3-الشيخ الدّعيّ وزاوية الضرار:

سنقدم خلال هذا الفصل عرضا للوسائل العملية التي يراها الشيخ البعقيلي مناسبة للانتقال إلى مستوى التأثير النبوي في واقع الأمّة، وباعتبار أنّ الدين تمثُّل شخصي للحياة فإن هذا التمثل لا يكون معبّرا عن روح الدين كما جاء به صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم إلا إذا اعتبرنا أنّ خطاب الشّرع يتوجه لكل مكلّف بعينه "فلم يسمع القرآن من لم يصرف الخطاب كله لهذه الأمة لكلّ فرد من أفرادها"[1]، لذلك نجد الشيخ يُحرّض كل مسلم على أن يجعل نفسه محورا لخطاب الشرع قرآنا وسنة فيقول: "إنّه ما قصد القرآن كله إلا إيّاك أيها القارئ، واعتبره فابْكِ وتُبْ وأمعن وانكف وامتثل فإنه خطاب ربك ينوعه لك ترويحا ولم يقصد غيرك أيها القارئ"[2]، وحتى يكون هذا التلقّي الشخصي مؤثرا في الواقع يجب أن يكون بنفس الذوق النبوي وينفعل بنفس المنهج النبوي، وهو الانتقال العملي من الطريقة الثانية إلى الطريقة الأولى ويرى الشيخ البعقيلي أنّ هذا الانتقال لا يتسنّى إلا بمعالجة النواة الأساسية في التصوف الطرقي وهي نواة مركّبة من عنصرين رئيسيين: الشيخ \ الزاوية : ومن خلال هذين العنصرين يقدّم الشيخ منهج التربية في الطريقة الأولى وأساليب التواصل والتأثير الوجداني والعملي.

إذا كان الشيخ البعقيلي يعتبر أنّ الطريقة الأولى هي استعادة للوعي النبوي بحقيقة الدين فإنّه يرى أنّ الشيخ المربّي هو عنصر يحاكي شخص الرسول صلى الله عليه وسلم في الفهم والتأثير، وهنا يضع لنا الشيخ البعقيلي أصنافا ثلاثة من الشيوخ تبعا لهذه المحاكاة صعودا ونزولا، شيخ التربية والمقدم والدّعيّ.

فشيخ التربية يعدّ قناة التواصل التي يمرّ من خلالها الذّوق النبوي للمعرفة بالله ولحقيقة الدين إلى تلامذته وأصحابه، والمقدّم يمثّل الجبهة الدعويّة التي تفعّل هذا الذوق النبوي على أرض الواقع، أمّا الدّعيّ فهو الشرّ الذي يحذر منه الشيخ البعقيلي ويدعو إلى محاربته، وتكون الزوايا تبعا لهؤلاء الأشخاص الثلاث لنجد زوايا مركزيّة تقع من خلالها التربية الذوقيّة والوجدانيّة للمريدين وهي التي يباشرها الشيخ المرَبّي بنفسه، وزاوية

[1]– البعقيلي – مقاصد الأسرار :188/5.

[2]– البعقيلي – مقاصد الأسرار :188/5.

تأطير وتأهيل وهي الزوايا التي يشرف عليها المقدّم، وزاوية الضرار التي يشرف عليها الدّعيّ.

3\1- شيخ التربية وزاويته

شيخ التربية والتجريد النّبوي

تقوم التربية الصوفيّة في عرف الطريقة الأولى على أساس محاكاة علاقة الشيخ المربي بتلامذته لعلاقة الرسول ﷺ بأصحابه، فنجد الشيخ البعقيلي ينطلق من مسلّمة عنده وهي أنّ كلّ الصحابة رضوان الله عليهم في أعلى سنام المعرفة بالله بفضل صحبتهم لرسول الله ﷺ لأنّهم "جزموا بأنّهم عبيد لا أجرة لهم، فما أراده الله فيهم من جنّة ونار ويسار وعدم، هو عين مرادهم، فصفت لهم العبودية بالله، ووقع الوصل وانتفى الفصل، فحمدوا سيرهم بسير شيخهم ومربيهم ومنقذهم من ورطة الهلاك، فصارت علوم واحد منهم لو اجتمعت علوم أهل الطريقة الثانية لصار نقطة في بحارهم، لأنّهم ممتلئون بمعرفة الله، والفتح عندهم فتح أبواب بحار معرفة الله"[1] وليس ذلك بفضل ما حازوه من العلوم النقليّة، بل بفضل الصحبة لأنّنا نجد من التابعين من تصدّر لرئاسة الفتوى والمعارف النقليّة في زمن كان فيه كثير من الصحابة على قيد الحياة، ولكن يبقى علوّ مرتبة الصحابة على غيرهم بفضل المعرفة بالله التي حصلت لهم بصحبة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وقد كانت هذه المعرفة بالله الخاصّة مقصورة عليهم وحدهم لاختصاصهم بمباشرته صلّى الله عليه وسلّم بجسده الشريف وهي طلعة الذات المحمديّة، فلقد كان لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم سرّا ساريا منه إلى أصحابه الذين باشرهم بهيأته الجسمانيّة يجرّدهم به ممّا سوى الله ويرقّيهم به من مقام إلى مقام وهذه السراية المتولّدة من طلعة ذاته عليه السلام على أصحابه[2] تخرج عن نطاق النّطق فلا تعبّر عنها التقريرات العمليّة ولكن دلّت الدلائل على وجودها منها قول الجمهور بأفضليّة الصّحابة على غيرهم بذواتهم فردا فردا[3] والبرهان على هذه

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 9/1.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي: 167/2.

[3]- الباقلّاني- الإنصاف: ص171.

الأفضليّة الأحاديث الكثيرة البالغة مبلغ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادا[1]، وقد سئل عبد الله بن مبارك أيهما أفضل "معاوية أو عمر بن عبد العزيز، فقال والله للغبار الذي دخل أنف فرس معاوية مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خير من مائة واحد مثل ابن عبد العزيز، يريد بذلك أنّ شرف الصحبة والرّؤية لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم وحلول نظره الكريم لا يعادله عمل ولا يوازيه شرف"[2]، وهذا الشّرف والفضل راجع إلى شيء حصّله الصّحابة من رسول الله صلى الله عليه وسلّم زائد عن العلم النّقلي والاقتداء الشرعي وقد شهد الصحابة أنفسهم بوجود هذا الحال الخاص مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فعن أنس بن مالك قال "لمَّا كانَ اليومُ الَّذي دخلَ فيهِ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ المدينةَ أضاءَ منْها كلُّ شيءٍ، فلمَّا كانَ اليومُ الَّذي ماتَ فيهِ أظلمَ منْها كلُّ شيءٍ، وما نفَضنا عنِ النَّبيِّ صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ الأيديَ وإنّا لَفِي دَفْنِهِ حَتَّى أنْكَرْنَا قُلُوبَنَا"[3]، وليس هذا النقصان إلا فقدان ما كان يسري في قلوبهم من جثمانيّته صلّى الله عليه وسلّم، ويستدلّ الشيخ البعقيلي على هذه الخصوصيّة الحاصلة لمن تشرّف بملاقاته حيّا صلّى الله عليه وسلّم بابتهاج أهل السماء بقدومه عليهم بجسده الشريف وإن كانوا قد تشرّفوا بروحانيته صلّى الله عليه وسلّم ولكن تزيدهم جسمانيته عليه السلام نورا وشرفا وسرا خاصا لا يحصل لهم إلا بجسمانيته[4]، وهو الحال عند الشيخ المربّي الذي يخصّه الله بهذا السرّ المحمّدي اصطفاء بلا تعمّل ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ

---

[1]– اللقاني– هداية المريد: ص294.

[2]– الهيثمي– الفتاوى الحديثيّة: ص305.

– ابن خلّكان– وفايات الأعيان: 33/3.

[3]– ابن حبان (أحمد بن حبان البستي)– صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي الفارسي): تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1414هـ=1993م، كتاب التاريخ، باب وفاته صلّى الله عليه وسلّم، حديث رقم 6634، 601/14.

– وعن أبي هريرة قال " قلنا يا رسول مالنا إذا كنّا عندك رقّت قلوبنا وزهدنا في الدنيا وكنّا من أهل الآخرة فإذا خرجنا من عندك فآنسنا أهالينا وشممنا أولادنا أنكرنا أنفسنا": الترمذي– صحيح السنن، كتاب صفة الجنّة، باب ما جاء في صفة الجنّة ونعيمها، حديث رقم 2526، 6/3.

[4]– البعقيلي– الشرب الصافي: 166/2

يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [1] "قلت وولاياته"[2]، فيجرّد أصحابه ممّا سوى الله بالهمّة عن طريق سراية هذا السّر من ذاته إلى ذواتهم لذلك قال الشيخ البعقيلي إنّ "رجال الطريقة الأولى يجرّدون من أوّل وهلة فلا يدلّون على غير الله ورأوا الرياضة من أكبر الدواهي الّتي نزلت بالنّاس حيث لم يدلّوا على ما دلّ عليه الشارع صلّى الله عليه وسلّم"[3]، وهذا التجريد من غير رياضة إنّما هو بسبب أمر خاصّ قائم في الشيخ المربّي[4] الذي "يشترط فيه علم المكاشفة على سبيل العيان الحقيقيّ كالإدراك بالحاسّة"[5] وهو أمر روحي وجداني خالص يخوّل لصاحبه النّفاذ إلى أغوار النفس فيهذّبها بما يقيمها بين يدي ربّها، فالشيخ المربّي يُكسبه الله القدرة التي تعطي للعبارة سلطانا على السّامع، لأنّ العبارة لا تكون فاعلة بذاتها وإنّما بالانفعال الذي يحدثه المربّي في نفس المتلقي، لذلك فإنّ الشيخ المربّي لا يكلّم إلاّ من كان عنده استعداد للقبول والتلقّي فيفعل فيه بقوّته الباطنة فيجلّي لسامعه بالإخبار ما تجلّى له بطرق الرؤية والمعاينة[6]، فتكون هذه العبارات الإخبارية مجرّد قوالب لتلك المعاني الوجدانيّة التي ألقاها من سرّه إلى سرّه "فيتلقى المريد في لحظة واحة ما لا يتلقّاه من قراءة ألف كتاب"[7] وقد قالت العرب قديما ليست النائحة كالثّكلى، فالذي يتكلم من غير هذا السرّ الباطنيّ يبقى في مجال المعلومات أو التقريرات العقليّة الخالصة ولا يرتقي إلى أن يكون تربية وتجريدا ذوقيّا.

---

[1]– الأنعام – آية 124.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 63/2.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 31/1.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 196/1–197.

[5]– البعقيلي– الإراءة: 194/1.

[6]– ابن عربي (محي الدين)– التجليات الإلهيّة مع تعليقات ابن سودوكين وكشف الغايات: ضبطه صحّحه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1423هـ =2002م، تعليقات غبن سودوكين، ص94.

[7]– هذه العبارة ترجمة شخصيّة للجملة التالية :

Ce que le murid trouve en un seul instant, il ne le trouvait pas dans la lecture de mille ouvrages:

BONOUD (CHRISTIAN) : Le sufisme AL Tasowwof et la spiritualité islamique, Maison Euvre. La rose Institut de monde Arabe. 1991, p8.

وقد اشترط أهل التربية على أنفسهم الإلزام بشرط القبول عند السالكين لأنّ السرّ الخاصّ في المربّي لا يسري منه إلا في ذوات طالبيه وعلى قدر استعدادهم ونهمتهم[1] وهو أمر بالغ الأهميّة لأنّ تصديق المربّي والإقرار له بالتربية أو عدمه يمثّل الضابط الأساسي في التعامل مع شيوخ التربية وإشاراتهم وتقريراته ولذلك فإنّ الشيخ البعقيلي يؤكّد على أنّ غياب هذا الشرط قد يقلب جهد المربي وكلامه إلى ضدّ مقصوده فيقول عن كلامه في الإراءة "فانظر بعين محبة فإنه عليه تجده عسلا شفاء وان نظرته بسخط تجده حنظلا منك لا منه"[2]، وهو عين ما وصف به الله سبحانه وتعالى علاقة رسوله صلّى الله عليه وسلّم بمخاطَبيه ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[3].

أمّا من الناحية العملية فإنّ الشيخ البعقيلي يقترح الطريقة التجانية كنموذج عن هذه التربية الوجدانيّة الخالية من الرّياضات والاجتهادات وذلك عن تجربة شخصيّة عاشها هو نفسه، حيث كان قبل الاندراج في سلك الطريقة التجانية من أكابر الأولياء على نهج الطريقة الثّانية معتمدا الخلوة والزهد وكلّ الرّياضات الصوفيّة، ولكنّه يقول ويقرّ كما مرّ معنا سلفا، أنّ ما حصل له من التجريد والمعرفة بالله بعد الدخول في الطريقة التجانية لم يذق له مثيلا من قبل ولا قريبا منه حتى عدّ ما كان قبله وهما خالصا، فكانت دعوته إلى التربية بالطريقة التجانية نابعة من ذوق وحسّ وتجربة فهو يعتبر "أنّ التجاني ظهر بطريقة تجريد القلب مما سوى الله، وأن طريقته التي ظهر بها هي عين ما كان عليه صلى الله عليه وسلّم، فهي طريقة سهلة سمحة لينة طيبة قريبة، لا سلوك فيها أصلا، ولا تربية فيها أصلا، فتربيتها حسن الوقوف بباب المولى لا غير، فافعل فيها ما أمرت عن لسان نبيك، واترك ما نهيت عنه، والأمر والنهي منه عين التعلق بربك بلا زائد"[4]، ويشرح الشيخ وصفه للطريقة التجانية فيبّين ما قصده بقوله أنّها عين

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 1/ 198- 199.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 262/2.

[3]- التوبة- آية 124، 125.

[4]- البعقيلي- الإراءة: 33/1-34.

ما كن عليه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من حيث المقصد والمنهج، فالمقصد هو معرفة الله والتعبّد له تعالى، والمنهج هو الامتثال لمجرّد الأمر والنهي "وأن المقصود بالطريقة طريقة الأدب في حال الوقوف بباب الحق جلّ وعلا، بحيث لا يخطر له غيره فيه، مع كمال الاجتهاد بالوظائف المملوكية، من تواضع وعمل وأدب، ظاهرا وباطنا، فناء وصحوا، يقظة ومناما، فتستوي حالاته مع ربه"[1] وينبّه الشيخ البعقيلي إلى ضرورة الفصل والتمييز بين المفاهيم، فإذا قلنا أنّ الطريقة التجانية كنموذج عن الطريقة الأولى خالية من الرياضات والمجاهدات فهذا لا يعني خلوّها من العمل والاجتهاد "وإياي ثم إياك أن تسمع بأنّ الطريقة التجانية خالية من التربية والمجاهدة فتفهم غير المقصود، فمعناه أنّه خالية عن مقاصد أهل الطريقة الثانية، المسمّاة بطريقة القوم، كأن تذكر ذكرا خاصا بكيفيته وشروطه، عندهم لتصل إلى كذا، وأن تجتهد في طلب غير الله بكثرة أنواع العبادة، لطلب حظّ نفسي من سر وفتح كوني وولاية، وأما الاجتهاد بجميع المأمورات وبترك جميع المنهيات قولا وفعلا وحركة وسكونا ظاهرا وباطنا، بقصد الامتثال للحق، أو الاستحقاق للعبادة على وجه العبودة، أو بالغلبة ممن انتهى إلى ذروة الإتقان، فهو أعظم ركن في الطريقة الأصلية التجانية المحمدية الأحمدية الإبراهيمية السمحة، المجردة من أوهام الخيال والغلط والظن والشك والريب"[2]. فالعمل من أجل تحصيل الكرامات والكشوفات سعي وراء أوهام وخيالات، فشيخ التربية في الطريقة التجانية يضخّ في قلوب أصحابه روح الإخلاص الذي كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم مع اعتبار الأفعال والتروك الشرعية من لوازم هذا الإخلاص ومن هنا يرى الشيخ البعقيلي "أنّ الطريقة التجانية طريقة الجد والإجتهاد والصفاء والتربية بإشارات الشارع فمن دخلها وحاط بحياطتها وانخرط بسلكها على مقتضى سرّها وعهدها فقد عبد الله بالوجه الأخص بأكابر العارفين وإن لم ير أثر عبادته من الأمور الزائدة عن الصفاء، فالصفاء من كدرات الحظوظ النفسية هو عين الغلة المحمودة، وإن لم يذق الصافي حلاوة العبادة لكماله وجلالة قدره عن أن يمنى بالهواتف الروحانية لكمال

[1]– البعقيلي– الإراءة: 75/1.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 74/1– 75.

صفائه، فلا يختبر إلا متهوما بالصفاء"[1]، وهذه القناعة الراسخة بجدوى الطريقة التجانية وفاعليّتها كانت المقصد الأصلي من وراء كلّ جهوده الدّعوية لأنّه رأى فيها جسر العبور من الوعي الصوفي إلى الوعي النّبوي، وبما أنّ الوعي النبوي كان محرّكا لقوى التاريخ وتشكيلا جديدا للواقع فقد كان الشيخ البعقيلي أيضا يريد أن يعطي الفرصة لهذا الوعي النبوي التجاني بحقيقة الدين أن يكون فاعلا في الواقع ومؤثّرا في التاريخ، وقد تحدّث الباحثون وأصحاب التراجم عن الجهود الإصلاحية للشيخ البعقيلي الذي "أخذ يجوب البلاد طولا وعرضا ما أن يحلّ بأرض حتّى يسال عن مسجدها ليؤدّي فيه المهمّة المنوطة به وكم من قرية لم يجد فيها ولو مسجدا واحدا فكان لا يبرحها حتّى يؤسّس بها زاوية أو مسجدا وكتّابا لتعليم الأطفال وتحفيظهم القرآن"[2] ولا يمكننا بحال أن نفصل هذه الجهود عن الفكر الذي كان يحرّكها وهو الفكر التجاني بالروح البعقيلية وشاهدنا على ذلك ما سقناه من قبل عن تمحور حياة الشيخ البعقيلي حول الطريقة التجانية.

زاوية التربية البعقيليّة

في البداية نقول أنّ مصطلح الزاوية يعني المكان المخصّص للأنشطة الصّوفية وهو مفهوم قديم تطوّر وتشكّل عبر السّيرورة الزمنيّة والاجتماعية وكانت الزّاوية في ما سلف تتجسّد في الرّباط وهو المكان الذي تربط فيه خيل الجهاد في سبيل الله وهو قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[3] فكان الصّوفيّة يرابطون في هذه الأماكن من أجل الجهاد والرّياضة الصّوفية ثمّ تطوّر مع تطوّر التصّوف نفسه ليصبح هذا الفضاء الذي يضمّ الصّوفية يسمّى زاوية، وقد انطلق الشيخ البعقيلي من المبادئ العامّة التي أسّست عليها الزاوية التجانية بصفتها طريقة صوفيّة قائمة على منهج الطّريقة الأولى التي هي روح الدّين الإسلامي كما قدّمه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فالزّاوية التجانية تمثل الجانب العملي في الطريقة التجانية باعتبار التّلازم التّام بين الوجداني والعملي في كلّ الشريعة الإسلاميّة كقوله تعالى

---

[1]– البعقيلي– الإراءة: 76/1.

[2]– حساين (حسين) وآخرون– العلّامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: ص203.

[3]– الأنفال– آية 60.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ الذي يتكرّر عشرات المرّات من سورة البقرة[1] إلى سورة العصر[2] بالإضافة إلى الجمع بين الوجداني والعملي بصياغات أخرى كثيرة كقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [3]، وقال تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [4] وقد حرص مؤسس الطريقة التجانية الشيخ أحمد التجاني رضي الله عنه على جعل الزّاوية تحتضن أغلب جوانب الحياة جريا على التلازم الشرعي بين الوجداني والعملي، وباعتبار أنّ "العمل الصّالح" مفهوم شامل، فالزاوية هي مكان للعبادة وهي أيضا الفضاء الذي يلتقي فيه الشيخ بمريديه في عمليّة التربية والوعظ والإرشاد، وكذلك حرص الشيخ التجاني رضي الله عنه على إعطاء الزّاوية دورها الاجتماعي الواقعي من خلال بعض المبادئ العامّة التي نادى بها الشيخ بين أصحابه، فقال لأحد أصحابه يوجّهه في تربية ابنه "علّمه ما تيسّر من القرآن وعلّمه الكتابة وصنعة يعيش بها"[5] لتصبح هذه القولة شعارا لكلّ التجانيين: (الطريقة التجانية = عبادة وعلم وعمل)، وقال لأحد الشبّان من أصحابه "رح يا مسكين تعلّم صنعة مادمت صغيرا"[6] وغيرها من إشاراته التي أصبحت في ما بعد ضوابط تتشكل وفقها أنشطة الزوايا التجانيّة، فكان الشيخ الأحسن البعقيلي يدير الزّاوية وفق هذه الإشارات والتوجيهات العامّة، وقد أسّس ما يزيد عن مائة زاوية بالإضافة إلى ما أسّسه من مساجد وكتاتيب لتحفيظ القرآن وتدريس العلوم الإسلاميّة[7]، حرص الشيخ البعقيلي على إعطائها الإضافة الضرورية

---

[1]- البقرة- آية 25: قال تعالى ﴿وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾.

[2]- العصر- آية 3: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

[3]- فصّلت- آية 30.

[4]- النّحل- آية 97.

[5]- السّفياني (محمد الطّيب بن محمد)- الإفادة الأحمديّة لمريد السّعادة الأبديّة: مطبعة الصّدق الخيريّة، 1350هـ، ص61.

[6]- السفياني- الإفادة الأحمديّة: ص39.

[7]- حساين (حسين) وآخرون- العلّامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: ص 206،119.

لتكون فعلا مراكز عمليّة تعبّر بعمق عن الوعي التجاني بحقيقة الدين وقد كانت هذه الإضافة على ثلاث واجهات رئيسيّة تبعا للخطّ العام الذي تسير عليه الزّوايا التجانية غالبا.

- الواجهه التعبديّة.

- الواجهة التّعليميّة.

- واجهة التأهيل والتأطير الاجتماعي.

الواجهه التعبديّة:

إنّنا نعني بالعبادة هنا المفهوم الجزئي لهذا المصطلح أي المناسك التي تحتضنها الزّاوية، وتشترك الزّوايا التجانية في العالم في احتضان مجلس ذكر جماعي يومي يسمّى الوظيفة هي مجموعة من الأذكار تتلى جماعة بصوت جهري متّحد[1] صباحا ومساء ولعلّ هذا الاجتماع اليومي المتكرّر يعدّ خصيصة في الطريقة التجانية لها تأثير بالغ في جوانب كثيرة بالإضافة إلى مجلس ذكر أسبوعي بعد صلاة العصر[2] وهذه المجالس التعبديّة لها أهميّة بالغة عند الشيخ المربّي في منهج التربية بالطريقة الأولى حيث يتمّ من خلالها تكريس مبدإ الإخلاص في العمل الذي يعني إسقاط الغرض مع لله وهو الاشتغال على نيات العاملين على وفق مبادئ الطريقة الأولى وقد بيّنا سلفا أنّ هذا الجهد يكون وجدانيّا يتكفّل به شيخ التربية وعلى هذا الأساس كان الشيخ الأحسن البعقيلي يتولّى الإشراف بنفسه على كلّ الزّوايا التي تعود له بالنّظر[3] ليجعل منها زوايا للتربية بالمعنى الدّقيق للمصطلح باعتباره شيخا مربيّا مكلّفا بالإرشاد والدّلالة على الله وتلعب الزّاوية دورا هامّا في هذا الجهد التربوي، فإذا كانت الزّاوية في عرف الطريقة الثانية مجعولة من أجل الخلوة واعتزال الناس فإنّ الزّاوية في مفهوم

[1]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/141-149.

[2]- البعقيلي- الشرب الصافي: 1/153-155.

[3]- حساين (حسين) وآخرون- العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: ص206.

التربية التجانية البعقيليّة تبتعد كلّيا عن معنى الانزواء لأنّ الطريقة التجانية هي "طريقة الحمد والشّكر وطريقة الخلوة القلبيّة لا البدنية"[1]، فالشيخ البعقيلي يقدّم مفاهيم جديدة لدعم فاعلية الزاوية في الوجدان والواقع معا لأنّ "العزلة في حقيقة الأمر اعتزال الخصال المذمومة فالعارف كائن مع الخلق بائن لهم بالسرّ"[2] والتربية الذوقيّة هي سعي مستمر إلى التخلّص من الخصال المذمومة لذلك فإنّ المريد يستعين بإخوانه وهو ما جعل الشيخ البعقيلي يعتبر مخالطة المريد لإخوانه جزءا من عملية التربية الذوقية يستعيض به على الخلوة البدنيّة فيقول أنّ "الخلوة في طريقتنا قلبيّة مع خلطة الفقراء"[3] في الزاوية للتّناصح والاستئناس ببعضهم البعض تكريسا لمبدإ الجماعة في العبادة الذي حثّت عليه السنّة المطهّرة.

الواجهة التّعليميّة.

إنّ التميّز في هذا الجانب عند الشيخ الأحسن البعقيلي يتمثّل في التلازم بين الزّاوية والعلم حيث جعل من كلّ الزّوايا التي أسّسها مراكز تعليميّة وإذا وضعنا هذا الجهد البعقيلي في إطاره التاريخي فإنّه يتحوّل إلى حراك إصلاحي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فقد كان الشيخ البعقيلي يبذل النّفس والنّفيس من أجل صحوة علميّة بروح إسلاميّة أصيلة نقيّة من الشوائب يستلهمها من الذّوق النّبوي للدين باعتباره شيخا مربّيا على نهج الطريقة الأولى فكان يرى أنّ الخروج من تلك الأوضاع المترديّة التي يعيشها المسلمون لا يتحقّق بمجرّد العودة إلى أنماط سلوكيّة قديمة تستحضر معها أفكارا جامدة بل يتمّ بالعودة إلى الذّوق النّبوي أو الوعي النّبوي الحي المتجدّد، ولتعميم الشعور بهذا الوعي المتجدّد كان يتحاشى الأسلوب العلمي المتين والمعقّد، فحرص على استعمال أسلوب لُغوي بسيط يكون مؤثّرا في المتلقّين بمختلف مستوياتهم العلمية. ولم يكن هذا الأسلوب مقصورا على الدروس والمواعظ، بل كان يعتمده في كُتبه ومصنّفاته، التي يقول عنها أنّه وضعها للمُتعلّمين "الذين يُحبّون الجواهر العلمية

[1]– البعقيلي– سوق الأسرار: ص120.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 315/1.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 315/1.

والذوقية، واللذين يُصلحون بواطنهم. أمّا إصلاح الألسنة فمحلّه علم العربية ولسنا هنا بصدده"[1]. وقال في موضع آخر "إنّما يُناسب كلامي هنا الضعفاء والأطفال من أولادنا وغيرهم ممن لا اعتناء لهم بمدارك الشيوخ"[2]، نجد الشيخ يلجأ أحيانا إلى استعمال ألفاظ عامّية خالصة أو عامّية معرّبة لتقريب المفاهيم للمتلقّين، أصحاب الثقافة البسيطة[3] وقد رأينا سابقا اعتماده الواضح على أسلوب التّمثيل وكلّ ذلك حرصا منه على نشر هذا الوعي في أوسع نطاق ممكن لأنّ ما تستوعبه العامّة يكون غالبا من تحصيل الحاصل عند النخبة وممّا تتميّز به الزّوايا البعقيلية أنّها منفتحة على المجتمع الإسلامي بأسره ولم تكن حكرا على أتباع الطريقة التجانية، فقد جعل الشيخ كلّ الزوايا التي يُشرِف عليها مفتوحة لعموم المسلمين، فكان له السَّبق في جعل الزاوية كالمسجد في إقامة الصلوات الخمس والجمعة، وكان حريصا على هذا الأمر، كما يُخبر بذلك عن نفسه في إحدى رسائله، "فالزاوية في الملاّح بخير وقد طلبت فيها الجمعة، فتكون فيها إن شاء الله"[4]، ولم يكن ذلك معمولا به حتى في الطريقة التجانية نفسها[5]، وكان يعتبر أنّ "الزاوية التي لا حقائق فيها فندق"[6]. ولم يكن هذا الجهد العلمي موجّها لرواد الزاوية فحسب بل كان يعتبر أنّ من مهام الزّاوية والقائمين عليها الاعتناء بالناشئة لما لهذا الأمر من ضرورة في نهوض الأمّة فاشتغل كثيرا على حسن التأطير العلمي والأدبي الأخلاقي في كلّ الكتاتيب الملحقة بالزّوايا أو المساجد التي يشرف عليها، فإلى جانب تعليم الأطفال القرآن والفقه واللغة يجب أيضا الاعتناء بهم نفسيّا وأدبيّا، فكتب كتابا سمّاه "بُغية المعلمين والمتعلمين ونصيحة المعلمين" تطرّق فيه إلى جوانب كثيرة متعلقة بالمعلم والمتعلم على حدّ السواء وحمّله جملة من النّصائح لإنجاح العمليّة التربويّة داخل الكتّاب فذكر خصالا يجب أن تتوفّر في المعلّم وآدابا وسلوكا يجب أن تمرّر

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 262/2.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 191/1.

[3]- انظر مثلا البعقيلي – الإراءة: 84/2، 98.

[4]- ذكر ذلك في رسالة إلى تلميذه السيد محمد بن إبراهيم القماري بتونس، بتاريخ أواخر صفر 1355هـ (1936م).

[5]- الفطواكي- التربية بالطريقة التجانية: ص43.

[6]- البعقيلي – الشرب الصافي: 79/2.

للمتعلّمين ثمّ "أمر بنسخها ونشرها بين القائمين على تعليم الأطفال"[1] ليكون هذا الكتاب بمنزلة عقد تربوي أدبيّ يلتزم به كلّ الناشطين في هذه المراكز التّعليميّة، وكلّ ذلك لا يجب أن يخرج عن روح إخلاص العمل لله الّتي يجب أن يتحلّى بها المعلّم ويمرّرها لتلامذته"فابتداء الأمر ونهايته تعلّق القلب بالله فليضطرّ إلى ربّه فقط"[2].

كما دعّم هذه الزّوايا والمراكز التعليميّة بمطبعة مثّلت الجهاز الإعلامي لهذا الحراك الإصلاحي فأسّس مطبعة ودار نشر في فترة الثلاثينات[3]، وهي فترة كانت فيها الطباعة حدثا علميا لذاتها، خاصّة في الوطن العربي[4]. وكان مُدركا لقيمة هذا العمل الذي أقدم عليه، فينقُل أخبار المطبعة إلى تلامذته ومريديه[5]. وقد أسهمت هذه المطبعة في نشر العلوم والمعارف على نطاق واسع[6]، ويحمل الاسم الذي أطلقه الشيخ على هذه المطبعة دلالة رمزيّة عميقة مرتبطة بالظرف التاريخي الذي تعيشه الأمّة، فقد سمّاها "المطبعة العربية" وجعلها وسيلة للمحافظة على الثقافة العربية الإسلامية عن طريق المنشورات والكتب التي أصدرتها في فترة كانت فيها أوروبا تبذل جهودا متواصلة لتغريب البلدان العربية الإسلامية وتنصيرها. فقد كانت كلّ تلك الجهود التجانية البعقيليّة تصبّ في اتجاه مناهضة السياسة التغريبّة التي مارسها المستعمر على الواقع الثقافي والاجتماعي المغربي حيث تُعدُّ تلك المراكز التعليمية التي أنشأها الشيخ مخالفة

---

[1]– حساين (حسين) وآخرون– العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: ص 210.

[2]– البعقيلي (الأحسن)– بُغية المعلمين والمتعلمين ونصيحة المعلمين: دراسة وتحقيق سعيد بنيس منقار، بحث تربوي لنيل دبلوم مفتشي التعليم الثّانوي، إشراف عبد القادر العافية، مركز تكوين مفتّشي التعليم، الرباط، المملكة الغربيّة 1414هـ–1415هـ=1993م–1994م، ص69.

[3]– لم تذكر المصادر تاريخ تأسيس "المطبعة العربية" ولكننّا نجد أنّ الشيخ ذكر في رسالة وجّهها إلى تلميذه بتونس السيد محمد بن إبراهيم القماري بتاريخ 05 صفر1352هـ (1933م) أنّ المطبعة بخير وهذا يدلّ على أنّ المطبعة تأسّست قبل هذا التاريخ.

[4]– باكو (أحمد)– الشيخ البعقيلي: فصول دراسية في حياته: ص ص24–25.

[5]– كان الشيخ الأحسن البعقيلي يراسل تلامذته بأخبار المطبعة ويراسلهم بما تُصدره من كُتب، وقد ورد في أحد رسائله إلى تلميذه محمد بن إبراهيم القماري بتونس قوله "المطبعة في غاية الإتقان والخدمة وصلاح الحال"، وأخبره أنّه شرع في طباعة كتاب الإراءة وكتاب مقاصد الأسرار:الرسالة بتاريخ أواخر صفر 1355هـ(1936م).

[6]– الحاتمي– علماء سوس: ص8.

للقوانين الفرنسية التي جاءت في شكل رسمي لمنع إقامة كتاتيب أو مدارس قرآنية جديدة[1].

وقد نجحت هذه الجهود التي بذلها الشيخ البعقيلي في إحداث نهضة علمية خاصة في الأماكن التي استقر بها زمنا معتبرا، مثل مدينة "القصر الكبير" ومدينة "أسطاط" بالشمال، وكذلك بمدينة الدار البيضاء[2]. كما كانت جهوده مساهمة فعّالة في مواجهة حملات التغريب والتنصير التي تعرّض لها المغرب الأقصى. مما جعل بعض الباحثين يعتبرون أنّ الطريقة التجانية كان لها دور ريادي نشيط في مقاومة الاستعمار والتبشير والدفاع عن الإسلام والثقافة العربية[3].

واجهة التأهيل والتأطير الاجتماعي.

يعتبر هذا الجانب من الجوانب المحوريّة الهامّة التي حرص الشيخ البعقيلي على جعلها مشغلا في كلّ الزوايا التي تنتسب إليه، وقد كان هذا التأهيل والتأطير على المستويين النفسي والاجتماعي كلاهما معا جريا على المبادئ العامّة التي قامت عليها الطريقة التّجانية في محاكاتها للوعي النّبوي، ونعني بالتأهيل النّفسي والاجتماعي كلّ الجوانب العاطفيّة والشعوريّة عند الإنسان بما في ذلك الجوانب الغرائزيّة وقد كانت هذه الجوانب محلّ اهتمام بالغ من الشريعة الإسلاميّة حتّى عدّها العلماء مقصدا معتبرا من مقاصد الشريعة الإسلاميّة التي يجب رعايتها في كلّ فكر يهدف إلى إصلاح الفرد والمجتمع، وحتّى لا نطيل على القارئ نقتصر في هذا السّياق على "صفة الفطرة" كمقصد شرعي يشمل الجوانب النفسيّة والاجتماعية جعله الشيخ الأحسن البعقيلي نقطة ارتكاز في عمل الزّاوية على منهج الطّريقة الأولى.

---

[1]– بداية من سنة(1339هـ=1920م) أصدر المقيم العام الفرنسي بالمغرب الأقصى المارشال ليوطي جملة من المناشير المتتالية تصبُّ في اتجاه منع تدريس اللغة العربية وتعاليم الدين الإسلامي خاصّة في المناطق البربرية: الجابري– تطور الوعي القومي في المغرب العربي، صص43–45.

[2]– الجرّاري(عبد الله)– التأليف ونهضته بالمغرب: ص309.

[3]– التميمي(عبد الملك خلف)– الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي: ص62.

صفة الفطرة: وهي الوصف الأعظم للشريعة الإسلامية الذي بُنيت مقاصد الشريعة عليه[1] "الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كلّ مخلوق وفطرة الإنسان هي ما خُلق عليه ظاهراً وباطناً أي جسداً وعقلاً"[2]. وقد اتّصف الدين الإسلامي بصفة الفطرة لمراعاته للجانبين معاً، وكان هذا التركيب الذي يتألّف منه الإنسان حاضراً في تصور الشيخ البعقيلي فهو يرى "أنّ الإنسان يتركّب من ذاتين، ذات روحانية باطنة"[3]، وهذه الذات الأولى تشمل الفطرة العقلية، فهي التي تميّز بها الإنسان على سائر النوع الحيواني، لذلك كانت "مقصودة بالخطاب الإلهي"[4] وقد اعتبرها الشيخ البعقيلي نوراً صرفاً لا يستقيم أمرها إلاّ بالعلوم النّقليّة ثم الذوقية اللدنيّة والوهبية المستمدّة من الكتاب والسّنة[5]. والذات الثانية "ترابية غليظة كثيفة، فلا يناسبها إلاّ التراب وما ينبته"[6]، لذلك جاءت الشريعة لتبين أنّ "الذات الترابية الطاهرة يجب عليها وجوباً شرعيا عقليا أن تشتغل بالأسباب العادية"[7]، وهو ما يفسّر توجيه الزاوية التجانية لتكون فاعلة في الجانبين معا فالجانب الأول متعلق بالتربية الروحية والوجدانية وقد بيّناه سلفا والجانب الثاني يتعلق بالحياة النفسية والاجتماعية للمريد.

وإذا رجعنا إلى فلسفة التربية الصوفية في عرف الطريقة الثانية على نهج الرياضة والسلوك وجدنا أنّ جانبا هاما منها يعد ثقلا نفسيا على السالك لما يظهر فيه من مخالفة الفطرة الإنسانية فكان المرتاض يسعى إلى إعدام هذه الفطرة لأنّ طموحه يمتد إلى الكشف وخوارق العادات وهي أمور لا تستجيب لها الفطرة التي فطر الله الناس عليها فيتحول الأمر إلى شعور مزمن بالذنب وتأنيب الضمير المرضي عن طريق جلد الذات نفسيا وماديا، وهو ما يسبّب الانهيار النفسي والاجتماعي، في حين أنّ المقصود من التديّن هو بناء الذّات لا تدميرها، فكان الشيخ البعقيلي يعالج هذا الإخفاق الصوفي

---

[1]- ابن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 176.

[2]- ابن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية: 179/3.

[3]- البعقيلي- سَوق الأسرار: ص89.

[4]- البعقيلي- سَوق الأسرار: ص89.

[5]- البعقيلي- سَوق الأسرار: ص ص89-90.

[6]- البعقيلي- سَوق الأسرار: ص90.

[7]- البعقيلي- سَوق الأسرار: ص90-91.

بإعادة الاعتبار لهذه الفطرة لأنّ طلب الكشف وخوارق العادات والسعي إلى تحصيلها بالرياضات والمجاهدات إهمال للإخلاص مع الله، ومناف للفطرة السليمة ولا تكون هذه المسائل إلا وهبا من الله بلا تعمّل، وعلى المريد السالك أن يجعل الكشف المنشود مقصورا على فهم سنة الرسول ﷺ، فالكشف عند الشيخ البعقيلي لا يعدو أن يكون وسيلة أو منهجا في تناول النص، وهو "إزالة الله الألباس عن دليل الكتاب العظيم"[1]. فالمسألة تتعلق بالمصطلح لا غير فما سمّاه الشيخ البعقيلي كشفا أو إلهاما سمّاه الرسول صلى الله عليه وسلم "فَرَاسَة"[2]. وعبّر عنه علي بن أبي طالب بـ "الفهم"[3]، فلا يستقلّ الكشف عند الشيخ البعقيلي بالحكم، ولكنّه كشف عن دليل الحكم أو عن وجه الاستدلال، بل إنّه ينفي صفة العلم عن كلّ نِتاج فكري يستمد أصوله من خارج القرآن "فلا علم خارج عن النصّ أبداً فلا يُتصور أن يتجلّى الله لأهل طاعته بشيء زائد عن القرآن"[4]، وكذلك الأمر في الكرامات وخوارق العادات التي يطلبها أهل المجاهدات فقد أدرك الشيخ البعقيلي ذوقا وحسّا أنّها عوائق ومثبطات فتخلى عنها بانتقاله إلى الطريقة التجانية لذاك فإنّه يُنكر طلبها واعتمادها والاتكال عليها إن وُجدت لمنافاتها الفطرة العقلية والحسية معاً، فالكرامة الحقيقية عنده هي الالتزام بالشّرع عقيدة وسلوكاً، فنراه يقول "خرق العوائد عندنا حيض لا نظهره ولا نقبل من يظهره، فالكرامة عند أصحابنا العكوف على آداب الشريعة والمثول بين يديْ ربّنا بالصلاة والقُربات كلّها حسب الطاقة"[5]، ثمّ يعمّم هذا الموقف من الكرامة على سائر المنخرطين في الطريقة التيجانية التي ينتمي إليها فيقول

---

[1]– البعقيلي – مقاصد الأسرار: 170/5.

[2]– قال صلّى الله عليه وسلّم: "اتّقوا فِراسة المؤمن فإنّه يرى بنور الله عزّ وجلّ". السيوطي (جلال الدين) الجامع الصغير، دار الكُتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1990م، حديث رقم 151، 16/1.

[3]– سَأَلَ أَبُو جُحَيْفَةَ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهم عَنْهما هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ"، البخاري– الصحيح: كتاب الدّيات رقم87، باب لا يقتل المسلم بالكافر رقم31، حديث رقم6915، ص1318.

[4]– البعقيلي – مقاصد الأسرار: 170/5.

[5]– البعقيلي– الشرب الصافي: 67/2.

" فأصحاب سيّدنا[1] من أظهر منهم كرامة حسّية جنّبوه وصيّروه لا عقل له في الطريق فالمحقّ عندنا المواظب على الصلاة في الجماعة والوظيفة والأمور الشرعية"[2]، فيكون قد صرح كل التصريح بأنّ اعتماد الكرامة أمر مخالف للفطرة العقلية السليمة، وبذلك يسترح المريد والسالك من العناء النفسي الذي يكابده من أجل عجزه عن أدراك هذا الكشف وهذه الخوارق.

وبقدر مراعاته للجانب النفسي للإنسان، اهتمّ الشيخ البعقيلي بالفطرة الجسدية المتعلقة بالجانب المادي للإنسان، والذي سمّاه الشيخ ذاتاً ترابية. والفطرة في هذا الجانب من الإنسان تحمل معنى الغريزة، كالأكل والشرب والتناسل واتّقاء البرد والحرّ إلى غير ذلك من العادات البشرية، وقد جاءت الشرائع السماوية لتحمل هذه الغرائز على محمل الفضائل فتتحول إلى سلوك محمود واتّصاف بأوصاف الشريعة وفضائلها. لذلك وصف الشيخ البعقيلي سلوك الأنبياء والرسل بالفطرة فاعتبر أنّ الفطرة هي "السُنّة والدين الذي اختاره الله للأنبياء"[3]، ومنه استمدّ أنّ الفطرة السلوكية السليمة هي ما كانت محاكاة لسنّة النبيّ ﷺ من أكل وشرب ولباس وزواج إلى غير ذلك مما فعله النبيّ ﷺ مع مراعاة الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ كالجمع بين أكثر من أربع حرائر أو صيام الوصال الذي نهى عن الإقتداء به فيه. وقد بيّنا في ما تقدّم أنّ الشيخ البعقيلي كان متصفا بصفة الفطرة في سلوكه وتقريراته، فبنى كل أفعال المُكَلّف على مبدإ العمل وفق عمومات القرآن فتصير به كل عادات المُكَلّف وغرائزه عبادة بنية الامتثال للقرآن والسنة. وقد عدّ الشيخ أموراً كثيرة تتعلق بهيئة المسلم وتصرفاته كالسواك والغسل وتنظيف سائر البدن والثياب الحسن والنكاح والحياء كلها من قبيل الفطرة السليمة "فإذا فُعلت هذه الأشياء اتّصف فاعلها بصفة الفطرة التي فطر الله عليها العباد وحثّهم عليها واستحبّ لهم ليكونوا على أكمل الهيئات"[4]. وهذه التفاصيل تدخل في إعتنائه بالجانب

---

[1]– يقصد الشيخ أحمد التجاني مؤسّس الطريقة التجانية.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 67/2.

[3]– البعقيلي (الأحسن)– رسالة إلى الولدان من فارس أهل الميدان: المطبعة العربية، ط1، الدار البيضاء المغرب، 1357هـ، ص14.

[4]– البعقيلي– الشرب الصافي: 46/1–47.

الإجتماعي الذي قدّم به الشيخ البعقيلي نقلة نوعية في دور الزاوية وفي منهج التربية الصوفية، فبعد أن كانت الزاوية أو الرباط مكانا للانزواء والعزلة يستغني به الصوفي عن الزوجة والأسرة والمجتمع بأسره أصبحت وسيلة لتكوين الأسر المسلمة والانفتاح الفعّال على المجتمع، فقد أثر عن شيوخ المجاهدة والرياضة دعواتهم إلى إسقاط هذا الجانب الاجتماعي من حياة الصوفي، فقد كانوا يعتزلون النساء ويُقيمون في الرباطات منقطعين عن الناس. فهذا بِشر بن الحارث (ت227هـ)[1] يُقال له إنّك تارك لسنّة الزواج، فيقول "إنّي مشغول بالفرض عن السنّة "[2]. ويعلّق أبو طالب المكي(ت 386هـ=996م) على موقف بشر بقوله "هذا يقوله في السنة عشرين ومائتين، والحلال والنساء أحمد عاقبة، فكيف بوقتنا هذا؟! فالأفضل للمُريد في وقتنا هذا ترك التزويج"[3]. ولكن الشيخ البعقيلي يرى أنّ تربية الميريدين على وفق منهج الطريقة الأولى يقتضي عكس ذلك تماما فنجده يُرشد تلامذته إلى النظر بإيجابية إلى هذه المسائل الحياتية وأنّه "ينبغي أن يقصد امتثال أمر الله بالأسباب كالحرث للسنبلة، والجماع لطلب الولد"[4]. كما نراه يُرغّب في الزواج، وينصح بالصبر على الزوجة" فالزوجة نصف الدين أفَلاَ يصبر العاقل لنصف دينه، وهو جسر على متن جهنّم، أفلا يراعي العاقل حقّه، وهي جنّة معجّلة في الدنيا، وسبب لعمارة الدارين"[5]. ونلاحظ أنّ الشيخ قد جعل الزواج عبادة لأنّه امتثال للأمر، وجعله وقاية من النار لأنّه يحفظ ممّا حرّم الله، وجعله جنّة معجّلة لما فيه من لذّة الجماع والتمتّع بمحاسن النساء، كما أنّه سبب لعمارة الدارين أصالة. وتبعا للزواج فإن الأسرة لا غنى لها على مختلف مرافق الحياة، كان الشيخ الأحسن البعقيلي حريصا على مشاركة المريد التجاني في الحركة اليومية للمجتمع المغربي بمختلف مظاهرها، ويقدّم نفسه كمثال على هذه المشاركة الفعّالة في مجتمع،

---

[1]- أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرّحمان المروزي المعروف ببشر الحافي(150هـ-226هـ=667م-840م) من كبار المتصّوفة من ثقات رجال الحديث وكان يدعو إلى التفقّه في الدّين والعلوم الشرعيّة. الموسوعة العربيّة: الجمهوريّة السّوريّة العربيّة 5/120-121.

[2]- المكي (أبو طالب)- قوت القلوب: 2/399.

[3]- المكي- قوت القلوب: 2/399.

[4]- البعقيلي – مقاصد الأسرار: 5/93.

[5]- البعقيلي – مقاصد الأسرار: 5/146.

فكان ملاّكا يبني ويكري، ويبيع ويشتري[1]، وكان حريصا على ضبط ما يجول بين يديه من أموال رغم وفرتها[2] ولا ينفقها إلاّ في إصلاح أمور الناس من منشآت علمية، أو طباعة كتب، أو نفقة على الفقراء وعابري السبيل[3]. وهذا يدلّ على إدراكه التام بضرورة بثّ الوعي بقيمة الجانب الاقتصادي للحياة المغربية في تلك الفترة. فيبدي اهتماما شديدا بأحوال الناس، في معاشهم، ومبدأه في ذلك أنّ من تمام إعانة المرء في دينه أن تُعينه على دنياه وأمور معاشه، حتى يعبُد الله بقلب مطمئن، ولا يتشوّش بمسائل الرزق، فلا يترك تلامذته عاطلين عن العمل، بل يحضُّهم على الاحتراف، ويعيّن من لا حرفة له في الإشراف على مسجد أو كتاب وقيّما على زاوية براتب يحفظ له كرامته، ويجمع بين تلامذته في مشاركات تجارية، أو يُعطي لبعضهم أموالا أو سِلعا على وجه المنح أو القرض أو المضاربة، ويتفقّد من كان منهم متكاسلا. وكانت ترد عليه أموال الزكاة فيصرفها في مصالح المسلمين العامّة وينفق منها على المحتاجين، فيشتري الدور لمن لا ديار لهم، ويُزوّج الأعزب ويُنفق على عُرسه[4]. وكان يحرص على أن يكون المجتمع مؤلفا من الأُسر المسلمة المتمسّكة بتعاليم الدين عبادة وسلوكا على نهج السُنّة النبوية ومن خلال هذه الأسر يمتد الوعي بقيمة السلوك إلى الله وفق منهج الطريقة الأولى. وكلّ ذلك مراعاة منه للفطرة السليمة ليجعل من تصوّفه موافقة للسنّة النبوية فيكون تصوفاً ملائما للطبع البشري من جهة ومقيما لمقاصد الشرع من جهة أخرى، ويعتبر أنّ اتّباع الطريقة التجانية التي ينتمي إليها يحقّق ذلك جميعا فقال في سياق المدح لأصحاب هذه الطريقة "فالتجانيون في حِرَفهم وأسواقهم ومساجدهم وعبادة ربّهم أبداً، فالتجاني كما نكتب به الرسالات لأحبابنا لا ينبغي أن يُرى إلاّ في ثلاث مواضع، في بيته يؤدّي حقوق نفسه وحقوق عياله، أو في سوقه وحرفته، أو في

[1]– باكو (أحمد)– الشيخ البعقيلي: فصول دراسية في حياته: ص37.

[2]– السوسي – المعسول: 164/11.

[3]– السوسي – المعسول: 164/11.

[4]– حساين (حسين) وآخرون– البعقيلي رجل الفكر والإصلاح: صص 206– 209.

المسجد يؤدّي حقوق ربه فما زاد على ذلك لا نحبّه"[1]، وكلّ ذلك في الإطار الشامل لمفهوم المعرفة بالله وعبادته المخلَصة ويحذر من الانزياح عن هذا الخط الواصل لجميع جزئيات حياة المريد على نهج الطريقة الأولى " فأهل هذه الطريقة محبوبون لا يدّعون محبة ولا يريدون بل كلهم مجذوبون محبوبون مرادون معتنى بهم على ما هم عليه لأنّهم لا يكونون إلا على وجه تجريد قلوبهم من غير ربهم لسطوة نور شيخهم وقوة الاعتناء بهم فلا تجدهم غافلين عن ربهم. فإذا وجدت من أصحاب سيدنا من تغيّرت حاله نعوذ بالله فاقطع بأنّه وقع له شيء في أمر العهود بينه وبين شيخه إمّا أنّه دخل أولا ولم يتقن كيفية الدخول من أن الشيخ لا يحب ولا يصحب إلا لله أو طرأ له عارض بعد الدخول بانتقال قلبه إلى غير شيخه أو بالتهاون في دينه الذي هو طريقة شيخه أو بإذاية الله ورسوله وشيخه بتغيير بعض الفقراء بما يكرهه من أنواع المؤذيات"[2].

ولضمان استمرار الزّوايا التجانية بهذه الرّوح والتزامها بهذا الخط العام عبر الواجهات الثلاثة وضع الشيخ البعقيلي قائمة من الشّروط أوجب توفّرها ولو نسبيّا في كلّ من يتولّى الإشراف على زاوية ما. وهنا ننتقل إلى الصنف الثاني من الشيوخ وهو الشيخ المقدّم وزاويته.

3\2- الشيخ المقدّم وزاويته:

أ: صفة المقدّم وشروطه:

تعتبر عمليّة الإشراف على الزّاوية عنصرا رئيسيّا في توجيه نشاطها، حيث يمكن أن يرتقي هذا الإشراف بالزّاوية إلى أعلى أشكال التأطير والتأهيل، كما يمكن أن ينزل بها إلى أحطّ المنازل، ومن هذا المبدأ كان الشيخ البعقيلي يقرّر جملة من الشروط يتعيّن توفرها في المشرفين على الزّوايا حتّى يضمن الحفاظ عليها والارتقاء بروّادها إلى مقام المعرفة بالله بمفهومها النّبوي الشّامل، وقد كان ينتخب لهذه المهمّة أفضل تلامذته وأكثرهم التزاما بمبادئ الطريقة الأولى فذكر أنّه قدّم وأجاز أكثر من ألف ومائتين مقدّم

[1]- البعقيلي (الأحسن)- تِرياق لمن فسد قلبه ومزاجه: المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب، 1939م، ص63.

[2]- البعقيلي - الإراءة: 221/1.

"كلّهم علماء حلماء حنفاء راشدون مرشدون هادون مهديون"[1] وقد ذكر هذا العدد في كتابه "الترياق لمن فسد قلبه ومزاجه" الذي أشرف بنفسه على طبعه بالمطبعة العربيّة سنة 1358 هجريّة ونعلم أنّه توفي بعد هذا التاريخ بعشر سنوات ولا شكّ أنّه أجاز خلالها عددا هامّا من المقدّمين والمرشدين جميعهم يخضع للمقاييس والشروط التي ضبطها الشيخ البعقيلي بناء على المبادئ العامّة للطريقة التجانيّة، وللتّصوّف عموما، فمن هذه الشروط ماهو خاصّ بالطريقة التجانية ومنها ما ينسحب على جميع الطرق الصّوفيّة.

في البداية يفصل الشيخ البعقيلي بين شيخ التربية ومقدّم التّلقين والتأطير ويذكر أنّ هذه الشروط تتعلّق بالصنف الثاني دون الأوّل فيقول"اعلم ما أرسمه لك من شروط صحة انعقاد مبايعة الإذن للمقدّم أي لمن درجته التقديم لتلقين الأوراد دون وصوله مرتبة التربية فمن أدرك مرتبة التربية في الطريقة فرشيد لا تحجير عليه فيما يأخذ ويذر بيد أنّه مقيّد بطريقة شيخه لا يتعداها"[2] لأنّ مقام التقديم يندرج في مقام التربية اندراج الجزء في الكلّ كاندراج النبوّة في الرسالة ولله المثل الأعلى، ومن هنا يؤكّد الشيخ البعقيلي أنّ المقدّم المرشد لا يتولّد إلاّ عن مربّ اشتدّ واستحكم في مقام التربية فلا "يقدّم غيره إلا العارف بمدارج الحقائق والسلوك الجامع فمن قدّم غيره مع جهله بالمقاصد والإشارات العرفانية فقد أخسر الميزان وأخسر تجارته وعرض نفسه للتلف والعزل بيد غيرة سيف شيخه لأنّه مدخل له في ورطة لم يعرف كيفية الخلاص فيها وبها فضلا أن يخلص غيره منها فيجب مع ظهور المربّي بالإشارة الربانية كتواطئ العلماء على صدقه وظهور برء على من رآه مباشرة أو خالطه مصادقة ومعاملة[3] أن لا يتولّى التفويض للمقدّمين والإجازة للمرشدين غيره ومن لم يكن في مقام التربية والمعرفة بالله الشهوديّة التي يختصّ الله بها شيوخ التربية فهو مريد عامي لا يجوز له أن يقدّم غيره[4] وإن كان من أكابر علماء الشريعة[1] سدّا للذريعة حتّى لا يتولّى الزّاوية شخص

---

[1]- البعقيلي- ترياق لمن فسد قلبه ومزاجه: ص50.

[2]- البعقيلي- الإراءة:1/212-213.

[3]- البعقيلي- الإراءة:1/200-201.

[4]- البعقيلي- الإراءة:1/201.

سيء الطويّة يكون ضرره أكثر من نفعه، ويمكننا أن نصنّف أهمّ هذه الشّروط إلى ثلاثة أصناف رئيسية، شروط فقهيّة خالصة، وشروط ذهنيّة، وشروط نفسيّة تربويّة وجدانيّة.

الشروط الفقهيّة [2]:

وهي شروط مرتبطة أساسا بالفقه والعقيدة منها ما هو خاصّ بالطريقة التجانية ومنها ما يتعلّق بعموم الإمامة ونستطيع أن نفصّلها إلى مسائل جزئيّة في النقاط التّالية كما أوردها الشيخ تقريبا.

- أن يكون مسلما ذكرا بالغا رشيدا عاقلا.
- صحيح الاعتقاد في التوحيد عالما بقواعده ليبرأ من ربقة التقليد والهوى.
- غير فاسق بجارحة كخمر وزنى وكيف وحشيشة وتنباك شما واستفافا.
- عارفا لأحكام الطريقة الأصلية بحيث يدلّ ملقّنه على الله ويجرّده من الحظوظ واللّحوظ في عبادة ربّه وينفّره من الأغراض البشرية مع ربّه ونبيه وشيخه.
- عارفا بكيفية المحبّة والصحبة للشيخ وأنّه لا يحب إلا الله ولا يصحب إلا لله.
- غير لاحن في الأذكار ومن باب أوْلى في القرآن.
- غير مقتد بطريقة أخرى.
- عالما بما لا تصح عبادته إلا به من صلاة وصيام من كيفية وضوء وتيمم وغسل ومن موجبات الوضوء والغسل ومن مبطلات الصلاة وورد.
- عالما بأحكام الردّة عن الإسلام والطريقة وهي ما يخرجه من عهدة السعادة إسلاما وطريقة فكثيرا ممن يتكلم بكلمة الكفر ولم يبال أو بكلمة تخرجه من دائرة شيخه من غير مبالاة بما فعل، فكثير ممن حلف بالحرام ثلاثا أو طلق زوجته ثلاثا وهو غير مبال وهذا تحرم معاملته فضلا عن التلقين.

---

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 1/ 142.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 1/213–214.

– انظر أيضا: السائح– بغية المستفيد: صص 337–341.

- يشترط فيه أيضا معرفة أحكام السهو في الصلاة والأوراد وما يقضى وما لا يقضى من الصلوات والأذكار وما يشترط في الورد وما لا يشترط وما يصح به الورد وما لا يصح وكذا يميّز طريقة شيخه من غيرها.

الشروط الذهنيّة:

وتشمل هذه الشروط ما يقتضيه مقام إدارة المجموعات من ملكات ذهنية تخوّل له التواصل مع منظوريه حتّى يصل معهم إلى التفّاعل الإيجابي وعادة ما تكون جِبِلّيّة غير مكتسبة ولكنّها تراعى في اختيار المقدّم ويمكن أيضا أن يكتسبها الفرد بالدربة والمطاولة، كما أنّ الشيخ مهّد لها عند ذكرها بقوله يستحب فيها الكمال بمعنى أنّ وجودها شرط يجب من عدمه العدم ولكن وجودها على وجه الكمال مستحب.

فيستحب "فيه أن يكون كامل العقل كامل الذهن كامل العلم كامل السياسة كامل الورع كامل الصلاح كامل الزهد فيما بيد غيره كامل التيقظ كامل الرواية كامل اليقين كامل الفراسة كامل الكشف لبصيرته ليرى حقائق إخوانه كامل الوقار من غير إفراط في القبض والبسط كامل النباهة كامل العبادة كامل المحبة للإسلام كامل التجريب للأمور كامل الأدب كامل[1].القدرة على ضبط النفس وخفض الجناب ومشاورة أهل الرأي وعدم الفظاظة والغلظة، مع الاهتمام بأحوال الناس في دنياهم وآخرتهم وإعانتهم " بعقله على أعباء الوظائف النفسية والعقلية والدينية وربّاهم بأمر سيده ويجود عليهم بنفسه"[2].

الشروط النفسيّة التربويّة الوجدانيّة:

تعتبر هذه الطّائفة من الشروط الوجدانيّة أهمّ المميّزات عند الشيخ المقدّم في عرف الطريقة الأولى حيث تعدُّ هذه الشروط أساس عمليّة التأهيل التي يتلقّاها عُمّار الزّاوية ومحورها الأساسي لأنّها إفراغ من آنيته في أوانيهم.

وأوّل هذه الشروط نزع الطمع مما في أيدي النّاس وخصوصا كلّ الخصوص الذين يتولّى الإشراف عليهم معولا على فضل الله وحده مع إتقان الأسباب المعاشيّة

[1]– البعقيلي– الإراءة: 214/1.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 1/ 201.

المتيسّرة له[1] وهو منهج السنّة المطهّرة في تحقيق التّواصل الفعّال مع الآخرين فقد جاء رجل يسأل فقال "يا رسولَ اللَّهِ دلَّني على عَملٍ إذا أَنا عَمِلْتُهُ أحبَّني اللَّهُ وأحبَّني النَّاسُ فقالَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ ازهَد في الدُّنيا يحبّكَ اللَّهُ وازهد فيما في أيدي النَّاسِ يحبُّوكَ"[2].

ثانيا أن لا يرى لنفسه فضلا على من اتبعه "جازما أنه مسخر وميسر لذلك من سيده قهرا وأنّ الله كتب ما كتب فمن سبق في علمه شيء ينله قطعا به وبغيره وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما هو سياسة ربّانية لإظهار أهل الآداب من الأمراء والمأمورين لا غير ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [3] وهو عين ما قلناه وهو فتح لبصائر الدالين والمدلولين ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [4] حكم قاطع لأنواع المنّة على خلق الله بالرسالة والمشيخة والموعظة والإمامة والتأذين وجميع أهل مناصب الدين والخطط التكليفية من كلّ من كلّفه الله"[5]، فيجب على المقدّم أن يرى نفسه مستخدَما لشيخه لا غير"[6] يسلك وفق المنهج المضبوط له سلفا فلا يعتقد أنّه أرقى من منظوره ذوقا أو مقاما فيستجيب لما كلّف به من عمل امتثالا لمجرّد الأمر على ما يقتضيه منهج الطريقة الأولى "ولا دواء له ولا مصلحة فيه إلا ما كان يصله من حضرة شيخه من المرتب له على يديه من الله فلا يزيد ولا ينقص فربما يزين له الشيطان أن يقول عندي أولاد في بلد كذا أو لقنت في بلد كذا أو ظهرت الطريقة على يدي ولله الحمد لأنّ مقصوده ربّما يكون عن رياء أو شفوف نفسه على غيره لأنّ الطريقة مجرّدة من النفس ولوازمها[7]. وتعتبر قضيّة حبّ الرئاسة والاستعلاء على الآخرين من أشرّ الخصال التي يمكن أن يكون عليها المقدّم لأنّها شعار إبليس وراية دولته فقد شقّ

---

[1]– البعقيلي– الإراءة: 201/1.

[2]– ابن ماجه – صحيح السنن: كتاب الزّهد باب الزّهد في الدّنيا، حديث رقم 3326، 344/3.

[3] – النّحل– آية 93.

[4]– آل عمران– آية 128.

[5]– البعقيلي– الإراءة:205/1–206.

[6]– البعقيلي– الإراءة:206/1

[7]– البعقيلي الإراءة:206/1.

عصا الطّاعة ورفض السّجود لآدم عليه السلّام لأنّه رأى نفسه أفضل منه وأعلى شأنا و﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[1]، ﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾[2] تكبّرا واستعلاء وغاب عنه أنّ السجود لآدم إنّما هو سجود لأمر الله لا غير، فالمقدّم الذي يرى لنفسه فضلا على غيره ومقاما أرفع فقد اتخذ إبليس إماما وقدوة.

على المقدّم أن يكون متعفّفا متواضعا في غير ذلّ خدوما كريما مئثارا ليّنا، وغيرها من الفضائل، وهي صفات تحدّث الشيخ البعقيلي عنها كثيرا ولو جلبنا هنا كلامه في هذا الباب بتفصيله لأدّى الأمر إلى التطويل[3] والأهمّ من كلامه عنها أنّه كان يتمثّلها على أتمّ وجه باعتبارها صفات عمليّة أكثر منها نظريّة ولأنّه قدوة لعشرات المقدّمين ممن أخذوا عنه أو من الذين ساروا على نهجه من بعده فكان حريصا على مخالطة الناس بمختلف مستوياتهم الاجتماعية والفكرية، وكان سَمْح الخُلق، كثير الانبساط، شديد التواضع، وكان يقول في ذلك: "يجب على الإنسان أن يُزيل عنه كل انقباض ليمكن للناس أن يمازجوه"[4].

وليس من الخفيّ أنّ توفر هذه الشروط وهذه الخصال والفضائل في المشرفين على الزّوايا سيجعلها مراكز تأهيل متميّزة تساهم في بناء الفرد من جوانب مختلفة.

زوايا التأهيل والتأطير:

إنّ القيمة الحقيقيّة للأدبيات التي وضعها الشيخ البعقيلي تكمن في هذا النّوع من الزّوايا حيث مثّلت هذه الأدبيات والنظريات التربويّة والتوجيهات الهادفة خروجا من مركزيّة الأشخاص إلى مركزيّة الفكر، إذ كان الغالب على الزّوايا الصوفية خروجها عن المسار الذي وضعها فيه مؤسسها أو أنّها تختفي كليّا بذهابه لارتباطها بشخصه دون أفكاره، ونورد مثالا على ذلك من البلاد التونسية يتعلّق بالطريقة التجانية التي يتبنّاها شيخنا البعقيلي، فقد دخلت الطريقة التجانية إلى تونس في مطلع القرن التاسع

---

[1]- ص- آية 76.

[2]- الإسراء- آية 31.

[3]- انظر : البعقيلي- الإراءة: 313/1-440: وهي خصال وفضائل يريدها الشيخ أن تتجسّد في كلّ مسلم ولكنّها أوكد ما يكون فيمن يتولّون إرشاد النّاس من الشيوخ والمقدّمين.

[4]- السوسي - المعسول: 165/11.

عشر، وكان دخولها إلى البلاد عن طريق النخبة المثقفة، فكان أشهر من أخذها في تلك الفترة الشيخ إبراهيم الرياحي(1180هـ - 1266هـ) شيخ الجامع الأعظم ونشرها وأقام أورادها وأسس لها زاوية[1] وكان له الفضل في أن تعمّ هذه الطريقة الأوساط النخبوية والشعبية على حد السواء، حتى عمّت جلّ أقطار البلاد التونسيّة من جنوبها إلى شمالها، ويذكر الباحثون أنّ عدد الزوايا التجانية سنة (1925م=1344هـ) بلغ الأربع وعشرين زاوية موزّعة على أحد عشر ولاية من ولايات البلاد من تطاوين إلى بنزرت[2]. ولكن مع بداية العقد الأخير من القرن التاسع عشر بدأ مدّ الطريقة التجانية يتراجع في تونس، فقد أثبت الإحصائيات الفرنسية أنّ عدد التجانيين تراجع من 40000 منتمي سنة 1891م إلى 16094 سنة 1925م[3] وقد استمر هذا التراجع الحاد في عدد الأتباع فأغلقت جلّ الزوايا الموزّعة داخل البلاد بعد وفاة مؤسّسيها وأصبح عدد التجانيين يعد بالأنفار بعد ما كان يعدّ بالآلاف. ومن ناحية أخرى هناك العديد من الشواهد تدلّ على أنّ الطريقة بدأت تخرج عمليا عن المسار الأصلي الذي أُسّست عليه لتتحول إلى ممارسات شعبية تنحصر في التبرك فحسب، دون وعي بجوهرها التربوي والتعبّدي، أو نشاطات فلكلورية ثقافية ذات طابع ترفيهي لا صلة له بالعمق الفكري للطريقة التجانية[4] وليس ذلك إلا لغياب التأطير السليم والبنّاء، وهذا المثال الواقعي يبرز بوضوح أهمية الإشراف السليم في تحقيق استمرارية الزّاوية في دوراها الدّيني والاجتماعي، وفي مقابل هذه الزّوايا التونسيّة تستمر جلّ الزوايا البعقيلية

[1]- إبراهيم بن عبد لقادر بن أحمد الرياحي (1180هـ- 1266هـ) = (1767م- 1850م) أخذ الطريقة في عام 1216هـ=1881م. انظر ترجمته في : محفوظ- تراجم المؤلفين التونسيين، 2/387- 399.

[2]- العجيلي (التليلي)- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية: منشورات كلّية الآداب بمنوبة، تونس،1992، ص44.

[3]- العجيلي- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية: ص 45.

[4]- انظر- العمدوني (جلال)- الطريقة التجانية في تونس: بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة، إشراف عبد القادر قحّة المعهد الأعلى لأصول الدين: جامعة الزيتونة، وزارة التعليم العالي، الجمهوريّة التونسيّة 1418هـ-1419هـ=1997م-1998م، صص 112-125.

على نفس الخط الذي ضبطه الشيخ الأحسن البعقيلي[1] بعد ما يناهز السبعين عاما من وفاته وذلك راجع إلى الضوابط العامّة التي حدّدها لعمليّة الإشراف على أنشطة الزّاوية.

وبالإضافة إلى ما ذكرناه في ما تقدّم عن القيمة الروحية والنفسية والعلمية والاجتماعية للزّوايا التي كان يشرف عليه الشيخ بنفسه باعتبارها نموذجا عن زوايا التربية فإنّنا مدعوون هنا إلى إيراد بعض الوصايا العمليّة التي يفترض أن تلتزم بها الزاوية في مطلق التصوف دون فرق بين طريقة صوفية وأخرى إذا كان جميعهم على التربية بالطريقة الأولى بالمناهج والمقاصد النّبويّة "فمن كان مقصده الله يبذل ماله وروحه في مصلحة المؤمنين ويسهل عليه ما لقيه في الله"[2].

وصيّة أولى: يجب على الزوايا أن تلعب دورا فعّالا في تحقيق التّماسك الاجتماعي وتحقيق اللحمة بين المسلمين، فكلّ مقدّم عليه أن يجعل هذا الأمر من أهداف الزّاوية ومشغلا من مشاغلها، وهي عمليّة تأهيل وتدريب مستمرّة من أجل تحقيق التّواصل الاجتماعي "فلا يجوز للمقدّم أن يتجمّد على طبع واحد بحيث إن كان باديا يقتصر على محبة أهل البادية وإن كان حاضرا يقتصر على الحواضر كالمشاهد بالعيان فالزاوية يستوي فيها العاكف والبادي"[3] فلا يجوز التمييز الطبقي أو الجهوي لأنّ الزاوية تحتضن الجميع.

كما يحذّر الشيخ أهل التصوف من إطلاق الأحكام جزافاً على المنكرين عليهم ويعتبر أنّ "التصديق بِوَلِيٍّ ليس بواجب شرعاً إلاّ إذا شرح الله صدره فليس بنبي فيسجّل – على المنكر– عليه بالكفر فالمؤمن من حيث هو ولي لله"[4]، ويحذّر أيضا مشائخ الطرق والمتقدّمين من مغبّة إثارة العداوة بين المسلمين ويدعوهم إلى التأليف بين شرائح المجتمع المسلم فيقول "فلا تحدّث أصحابك بأنّ فلانا ينكر علينا فتوقد نار العداوة بين

---

[1]– دأب أبناء الشيخ الأحسن البعقيلي على تنظيم لقاء علمي سنوي في زاويته الكبرى بدرب غلّف بالدار البيضاء بمناسبة ذكرى وفاته في كلّ عام فيجتمع العديد من تلامذته من جلّ الزوايا المنتسبة إليه ويشهدون ببقاء هذه الزّوايا على ما تركها الشيخ بفضل التزام أهل الإشراف بالضّوابط البعقيليّة، وقد كان للباحث كاتب هذه الحروف مشاركة في ذكرى انتقال الشيخ سنة 2011م واجتمعت بعدد كبير منهم.

[2]– البعقيلي – الإراءة: 234/1.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 234/1.

[4]– البعقيلي– الشرب الصافي: 58/1.

الأمّة"[1]، ويبيّن أنّ مقصود الشارع الجمع والتأليف لا التشتيت والتفرقة، "فإن شتّتت بين أصحابك وغيرهم وفرّقتهم صرت حائدا عن الطريق المستقيم، وإيّاك من ترهات النفوس فإنّ الأمّة رجل واحد فمن مرض داويناه ومن أَعْيَى ساعدناه ومن جهل علّمناه"[2]، نذكر مع الأسف أنّ هذه الوصيّة كانت مهملة إلى الحدّ الذي جعل بعض الزّوايا تدخل نزاعات وصراعات نتيجة للتعصّب وغياب التأطير الواعي ويحفظ لنا التاريخ نماذج عن التصرّفات الفردية لبعض المقدّمين المتعصّبين لزواياهم بلا مبرّر[3].

وصيّة أخرى: الزّاوية بيت الله ونزلاؤها ضيوف الرحمان فيجب أن تكون محلّ انشراح وتأليف للقلوب "فمن كان شأنه تغيير الفقراء من المقدّمين وغيرهم يبتلى بالطرد عن حضرة القدس فيجب على المقدّم أن يتفطّن لما يقع في الزاوية لئلاّ يبيت أحد الغرباء بجوع مع أنّ الفقراء مترفّهون، فالدين مؤتلف بقلوب مؤتلفة فالجائع مع المترف المنعم بلا مباشرة متنافران طبعا فيجب إصلاح ذات البين وشأن المضيف الإكرام وشأن الضيف الرضى ونحن إخوان في الله فوجب نزع ما يورث الضغائن وهو عدم مبالات الأخ بشأن أخيه مرضا وحضرا وسفرا وشبعا وجوعا فليس ذلك من شأن أهل السنّة السمحة وعلى كل حال فيجب على من كلّفه الله أن يباشر كل أحد من الفقراء"[4].

وصيّة أخرى: يجب على الزّاوية أن تكون جسرا للتّواصل بين الطرق الصّوفية في ما بينها أوّلا ثمّ بين الطرق الصّوفية وعلماء الشريعة من ناحية أخرى فكان الشيخ يستحث الصوفية على تعظيم علماء الشريعة والتّسليم لهم في علومهم فيقول "فكن طالباً مُسَلِّماً للمجتهدين فإنّهم أولياء الله شريعة، فلهم علم رسول الله صلى الله عليه وسلّم وحاله

---

[1]– البعقيلي– الشرب الصافي: 61/1.

[2]– البعقيلي– الشرب الصافي: 61/1.

[3]– "ويمكن الاستشهاد في هذا المجال بالصّراع الذي حدث بين القاضي سعد كادي مقدّم التجانية وعلي بن محمد عريفات مقدّم القادريّة بجهة "تطاوين"، والعربي بن سالم مشارك مقدّم الطريقة التجانية "بجرجيس" والذي كان يثير أتباعه ضدّ أتباع طرق أخرى". العجيلي– الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، ص 257.

وهذه التصرّفات كانت نتيجة غياب الشيخ المربّي الذي يؤطر هؤلاء المقدّمين ويلزمهم بالمبادئ التي جاء بها الشيخ أحمد التجاني رضي الله عنه.

[4]– البعقيلي– الإراءة: 234/1.

وطريقته خلافاً لمن يقول من ضعفاء المتصوّفة: نحن وارثو علم رسول الله وحاله فالمجتهدون إنّما ورثوا علمه – يعني فقط – فهو باطل نشأ عن عدم إتقان السلوك"[1].

والحقيقة أنّ الوصايا العمليّة التي قدّمها الشيخ البعقيلي من أجل تفعيل الوعي النبوى على أرض الواقع من خلال قناة التصوف على منهج الطريقة الأولى أكثر بكثير من أن يضمّها جزء من فصل في صفحات معدودة ولكنها محاولة لبيان آليات إيجابيّة يمكن أن تحوّل المد الشّعبي للطرق الصّوفيّة إلى قوّة تعيد تشكيل واقع الأمّة، ويُصبح التصوف وفق الطريقة الأولى عند الشيخ البعقيلي منهجا إصلاحيا يهدف إلى خدمة الإسلام والمسلمين. فيتحول الصوفية وفق طريقة المعرفة بالله إلى مُصلحين يتحمّلون أعباء النهوض بالأمّة. وهذه المسألة كانت مَشغلا عند بعض المُصلحين الذين يرون أنّ الطرق الصوفية يمكن أن تتحول إلى آلية إصلاحية تهدف إلى جعل المريدين عناصر بنَّاءة في المجتمع الإسلامي. ويعبّر عبد الرحمان الكواكبي (ت 1320 هـ = 1902م)[2] عن هذا الرأي من خلال تجويزه مبدأ " لحمل أهل الطرائق على الرجوع إلى الأصول الملائمة للشرع والحكمة في الإرشاد وتربية المريدين، وتكليف كلّ فرقة منهم بوظيفة مخصوصة يخدمون بها الأمّة الإسلامية"[3]. وفي إطار هذا التوجّه الإصلاحي اهتمّ الشيخ البعقيلي بقضيّة أخرى تتمثّل في التصدّي لأدعياء التصوف الذين عمّت بهم البلوى منذ قرون وهم موضوع الصنف الثالث من شيوخ التصوف الذين حذّر منهم الشيخ ودعا إلى محاربتهم.

3\3 – الشيخ الدّعيّ وزاوية الضرار:

نفتتح حديثنا في هذا العنصر بإشارة سريعة عن سبب اختيارنا لهذا العنوان وهو مستلهم من قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ

[1]– البعقيلي – مقاصد الأسرار: 64/2.

[2]– عبد الرحمان الكواكبي (ت 1320 هـ = 1902م)هو كاتب ومفكر اشتغل بالصحافة، يُعدّ من أبرز رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر: الزركلي– الأعلام: 298/3.

[3]– الكواكبي(عبد الرحمان)– أم القرى: مؤسسة ناصر الثقافية، ط1، بيروت، 1981، ص218.

لَكَاذِبُونَ﴾ [1]، فقد وصف الله سبحانه وتعالى هذا المسجد بأنّه مسجدا ضرارا، بمعنى أنّه شديد الضّرر على المسلمين لأنّ من أقامه قصد به الحيف عن دين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وعن سنّته وقصد به التفرقة بين المؤمنين وأراده مرصدا وملجأ لأعداء الإسلام[2] . ومن المعلوم أنّ كلّ مسجد أو زاوية أو بيت لله زعْماً كان سببا في إحدى هذه الأمور الأربعة فهو مسجد ضرار وتدخل في هذا الجنس كلّ الزوايا التي قامت من أجل هذه الأمور أو بعضها ويوصف مؤسسوها والقائمون عليها بأنّهم أدعياء للتصّوف.

الشيخ الدّعي :

وهم الذين انتحلوا هيأة التصوف من أجل تحقيق أهداف خاصّة بعيدة كلّ البعد عن الرّوح النقيّة التي يحملها التصوف السّني على المنهج النّبوي، وقد تدرّج الشيخ البعقيلي في نقده لهذه الشريحة بدءا من التغليظ عليهم في تخطئتهم إلى الحكم على بعضهم بالكفر الصّراح.

فقد كان الشيخ البعقيلي شديد اللهجة في نقده للمقدّمين الذين انساقوا وراء شهواتهم النفسيّة فزيّن لهم الشيطان حبّ الظهور والاستعلاء على الناس وذلك بسبب الزّيغ عن المقصد الأصلي أثناء الارتياض والمجاهدة، ذلك أنّ الشريعة جاءت للدلالة على الله وبيان أوجه التعبّد والتعرّف له سبحانه وتعالى، فالصوفي الذي قصد بتصوّفه هذا المقصد فهو محقّ في تصوفه، أمّا من قصد أو دلّ على غير هذا المقصد فهو ضال مضلّ، ويبين الشيخ البعقيلي هذا الضابط العام بقوله "فكل من زيّن لك غير الله من نفس وغيرها من المدّعين للتصوف، بحيث يقول لك اذكر كذا لتصل كذا، أو بركتنا توصلك، وادخل الخلوة لتشاهد الروحانيين والأسرار، فهو ضالّ مضلّ إبليس، لأنّ إبليس حدُّه مخلوق عرضه الله لتضليل الضالين فكلّ من زيّن لك غير الله فهْو

---

[1]– التوبة– آية 107.

[2]– ابن عاشور (محمدالطاهر)– التحرير والتنوير: 29/12.

– الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)– فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: تحقيق عبد الرّحمان عميرة، دار الوفاء، د ب،1994م، 2/569–570.

هُو"[1]. فيصبح همّه الوحيد جمع النّاس حوله والتعاظم في أعين الخلق "فيرى نفسه وليًّا وهو معزول بنفسه عزلته المرتبة النفسية ويصير يتبجح على الإخوان بتفريق الأوراد وتراه يقدّم غيره لغرض نفسه ويغار لها عند رؤية من هو أكمل منه خائفا أن تميل له الناس ويتركونه وربما يبني زاوية للشهرة ولجمع الأغراض والسمعة ويلقن كل من لقيه بلا تأمل وذلك مقام العوام المطموسة بصائرهم وليس من شأن الدالّين على الله أو ربما يجعل ذلك حرفة المعيشة بالطمع فيما في أيدي الناس وهو خسران وربما يحسد غيره بحيث يحب أن يأخذ عليه ذو مال مثلا فإذا لقنه غيره يمتليء قلبه عليه عداوة وحقدا"[2] فيصبح دالّا على نفسه لا على ربّه ويعظّم شهوات نفسه بدلا من تعظيم صفات ربّه وسنّة نبيّه.

وربّما يستفحل سلطان الشّهوات ببعض المدّعين لمرتبة "المشيخة" فيخرجون عن الأحكام الشرعيّة وينتهكون المحرّمات ويظهرون"العشق والهيمان في وسط الناس وهو في خلوته يفعل المنكرات فإذا اطلع عليه يستعذر بالصورة الروحانية إختبارا لا غير وهو لا روح له أصلا بل إنطمست عيون بصيرته باستيلاء عروس الشهوة عليه واستحوذ عليه الشيطان ولبب عليه وسكنه وجعله دارا لمملكته وصار يقتنص به قلوب الناس لتيهاء الهلاك فيغار له ساكناه إبليس وصار يدافع عنه ويخنس من تعرض له من العلماء ليكمل غرضه"[3] ليصبح هؤلاء من أشرّ أنواع الفسقة الذين جعلوا الدين مطيّة لنيل شهواتهم حلالا كانت أو حراما "وظهرت الدجاجيل، وبنيت بناءات عجيبة للزواوي، لإقتناص الحظ الدنيوي بها، ويستعطون بها، وسموه الزّيارة، زيارة الأجداد، فيقربون من أكثر العطاء من أهل الوفر، ويُنَحّون من كان قليل المال أو العطاء، ويسمّونه مسخوطا لأجدادهم، وأنّه لا محبة فيه، وإن كان يبكي في محبّة أجدادهم زمنه كله، فترد عليهم الهدايا من ظُلاَّم الملوك، ينزع للمساكين ويعطي لهم، لتكون بركة

[1]– البعقيلي– الإراءة: 23/1.

[2]– البعقيلي– الإراءة: 206/1.

[3]– البعقيلي– الإراءة: 207/1.

أجدادهم، وفرح إبليس، وزغرت بحصول غرضه، الذي هو عين الإنقطاع عن الله، لأنه مكلف بالإغواء، وليس له إلا التخليط لمن كان قلبه على شفا الهلاك، فيعينه عليه"[1].

وتحوّل التصوف مع هؤلاء الأدعياء إلى وسيلة دنيوية لا غير من مال وجاه ونفوذ، لتُصبح زواياهم وخلواتهم وسائل لتحصيل هذه الأغراض، فيتعلّمون السّحر، ويشتغلون بالتمائم والطلاسم، وينسبون أنفسهم للأسرار والروحانيات وهذه الشريحة كانت سببا في دخول بِدَع كثيرة إلى مجال التصوف. وكان الشيخ البعقيلي يقف بالمرصاد لمن تفطّن له منهم، فلم يتوانَ في محاربتهم والتشهير بهم، لعِظَم خطرهم على الدين، واعتبر أنّ أموالهم التي يكسبونها من وراء ذلك أموالا محرّمة أخذوها على غير وجه حق. فعاملهم معاملة السّحرة لأنّ أمرهم يقوم "على الاكتساب بالشّياطين من الأحناش والسّباع ويزعم أنّه ذو سرّ، إلى آخر ما اعتقده الجهلة طريقة إلى الله ولم يقبله أصل من أصول الشرع، فهذا هو المحرّم وجب على من ولاّه الله أن يغيّره ويُثاب عليه ثواب الجهاد الأكبر"[2]. ومن جنس هؤلاء أولئك الذين بنَوْا تصوّفهم على الرقص والطبل والمزمار وضرب الرؤوس بالفؤوس، وهي أمور لا أصل لها في الشريعة، لا من جهة النصوص ولا من جهة المقاصد. ويجب أن نشير هنا أنّ هذه الشرائح تنتسب للتصوف تقيّة، قصد اكتساب شكل من أشكال المشروعية، والحقّ أنّهم مبتدعون في الدين، وجب على كل محقّ مقاومتهم ومنع أمرهم أن يظهر.

ومن هؤلاء جُنِّدت الجواسيس والعملاء الذين خرّبوا البلاد وأعانوا أعداء الدين على هتك أستار الدين. فوجد المستعمر من "هؤلاء "المشايخ" أحسن رَكُوبَة، وأطوع وسيلة، وأخلص خادم، فصيّرهم جنوده في قتل الأمّة، فأفسدوا دينها وعلّموها الخمول والجمود والذلّة والاستسلام للعدو"[3]. وعندما يتعلّق الأمر بخيانة الدّين والمسلمين وإعانة أعداء الأمّة فإنّ الشيخ الأحسن البعقيلي يشتدّ في أحكامه ويعمّمها على كلّ المسلمين دون استثناء وذلك في ارتباط وثيق بالظروف التاريخيّة التي واكبها الشيخ لتصبح مواقفه

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 16/1.

[2]- البعقيلي- رفع الخلاف والغمّة: ص75.

[3]- دبّوز(محمد علي)- أعلام الإصلاح في الجزائر: مطبعة البعث، ط1، قسنطينة الجزائر، 1394 هـ=1973م، 23/1.

شكلا من أشكال مقاومة الاستعمار الغربي من خلال فتاويه ورسائله التي تحرّم الاختلاط بالغربيين والتشبّه بهم في لباسهم ومظهرهم، فمنع تعظيم أعياد النصارى واليهود، وحرّم على كلّ مسلم أخذ هدية منهم أو نقل بعض عوائدهم[1]، واعتبر أنّ من يفعل ذلك إنّما هو كافر، فقد "ارتدّ إن لبس ثوبا خاصا بالكافر حبّا فيه وميلا لأهله، سعى به لكنيسة أو نحوها ومواسمهم أم لا، في بلاد الإسلام أو بلادهم"[2]. ولا يخفى على أحد قيمة هذه الفتاوى في تلك الفترة، فمن شأنها أن تحدث قطيعة بين المستعمر من جهة، والواقع الاجتماعي المغربي من جهة أخرى كما كان الشيخ البعقيلي يجتهد في قطع السُّبل أمام محاولات الفرنسيين لاختراق المجتمع المغربي عن طريق شبكات الجوسسة التي كان ينشئها عملاء الاستعمار، فلم يتردّد في الإفتاء بقتل الجواسيس، ونصّ هذه الفتوى قوله "فالزنديق من يُظهر أنّه من المسلمين بإستعمال عوائدهم كالسبحة مثلا، وهو قاصد خلافه، بحيث يُدلي بما سمعه منه إلى المشركين بقصد إهلاكه وتوريطه، فهو محكوم بقتله شرعا"[3]، فإذا كان هذا حكمه على عامّة المسلمين الذين دفعتهم شهواتهم إلى خيانة دينهم وبيع ذممهم فإنّ الذين ادّعوا الرياسة في الدّين والمشيخة في التصوف أمرهم أخطر وعقوبتهم أشدّ وقد ذكر الشيخ أنّ أحد العملاء استعمل الطريقة التجانية للتجسّس، فبنى زاوية بدرب "مرشاة"" بطنجة "" لجمع التجانيين واستقصاء الأخبار منهم. فما كان من الشيخ البعقيلي إلاّ أن منعهم من ارتيادها وبنى لهم زاوية أُخرى بنفس المكان[4]. ونشير هنا بإلحاح إلى هذه القضيّة التي

---

[1]- البعقيلي – بُغية المعلّمين والمتعلّمين: ص 67،78،79.

[2]- البعقيلي (الأحسن)- رسالة النصائح بالتخلّي عن الفضائح، تحقيق سعيد بنبيس منقار، دار النشر الأحمدية، المغرب، 1996م،

قال في رسالة وجهها إلى الملك محمد الخامس "فيا علماء الإسلام قوموا لإصلاح دينكم وإلاّ عمّكم الكفر والدمار والهلاك من الله، فإنّ روسيا واليهود هم الذين قاموا على ساق الجدّ في إبطال دينكم القويم على يد الفسقة المستخدمين عندهم": منقار- الأحسن بن أبي جماعة البعقيلي مفسرا: ص30.

[3]- رسالة وجّهها الشيخ الأحسن البعقيلي إلى بعض التجانيين بسوس الأقصى بتاريخ 1رمضان 1367هـ(1947م)

[4]- الفطواكي- سَوق القلوب: ص40.

تعدّ مظلمة تاريخية في حقّ التصوف الطُرقي إذ نجد الكثير من الباحثين المتسرّعين الذين يخلطون التين بالطين والغثّ بالسمين فيحكمون على كلّ الصوفية قياسا على هذه الشريحة من أدعياء التصوف وأصبحوا يروّجون بين النّاس أنّ الطرق الصّوفية كانت مساندة للغزاة والمحتلّين[1] وتعشو أعينهم عن الكثير من الحقائق، والحال أنّ أكثر

وممّا تجب الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ الشيخ الأحسن البعقيلي كان أوّل من كتب منشورا ضدّ الاستعمار الفرنسي في حضرة الملك محمد الخامس(ت1380هـ=1961م) عَدَّه فيها خليفة المسلمين، ودعا فيه أمّة المغاربة للالتفاف حوله، وقد جاء فيه "إنّ مقصود غير أهل الحق إزالة الخلافة الإسلامية، فالمسلمون قاطبة رفعوا أمرهم إلى السلطان الأعظم ويأتي هذا المنشور في فترة كثرت فيها تحركات الملك محمد الخامس من أجل المطالبة بالاستقلال. الحاتمي– علماء سوس، معطيات سابقة.

ويعدّ الملك محمد الخامس بن يوسف بن الحسن، رمز النهضة الحديثة في المغرب الأقصى، كان ممن أقسم اليمين لحزب الاستقلال سرا، وكان يُحرّض على الفرنسيين وينصر المطالبين بجلائهم، وكان يرفض ما يُعرضه عليه الفرنسيون من مراسم. فخلعوه في 20 أغسطس(أوت) 1953م، وتمّ نفيه إلى مناطق عديدة، ثمّ أُعيد إلى الملك بعد تكرر الثورات الشعبية المغربية المطالبة بعودته للحكم. عطية الله– القاموس السياسي، صص1440–1441.

[1]– يتعامل الكثير من كتّاب التّاريخ ومع الوثائق والوقائع دون البحث في خلفياتها ودوافعها الحقيقّة فيسجلون كلاما ومواقف لأفراد على أنّها تمثّل كلّ النسق الفكري والحال أنّها لا تخرج عن كونها تصرّفات فرديّة تُلزم أصحابها لا غير. ويذكر المتحمّسون لفكرة تواطؤ الطرق الصوفية مواقف متضاربة من المقدّمين والزّوايا، فيذكرون عددا من نماذج المقاومة عند بعض الطرق وبعض الزّوايا التي كانت معاقل مقاومة ولكن يقع تسطيح هذه المقاومة الطرقيّة وتقدّم على أنّها أحداث عابرة لا تمثّل موقفا، بل ويذكرون أنّ المحتل الفرنسي مثلا لا يتعامل مع كلّ الصوفيّة بنفس الوتيرة فقد يصل أحيانا إلى التضييق والحبس والتنكيل ببعض المقدّمين وغلق بعض الزّوايا ومصادرة الأحباس ولكن تقدّم هذه التصرفات المعادية للطرق على أنّها متولّدة عن سياسة الترهيب والترغيب التي يمارسها المحتل مع هذه الطرق لا أنّها ردّة فعل عن مقاومة أو خشية خطر هذه الطرق.

وهذا التضارب من الطرفين راجع إلى أنّ المواقف الموالية لم تكن مطلقا نابعة من نسق فكريّ ممنهج بل كانت تحرّكها مصالح خاصّة لهؤلاء الموالين ونجد ذلك مثبتا عند هؤلاء الباحثين المتحاملين على التصوف ولكنّهم يغفلون البحث في حقيقة ذلك لأنّه يسقط نظريّتهم في تآمر الطرق الصوفيّة على أوطانهم.

وللبحث في ذلك يمكن العودة إلى :

– لخضر– الإسلام الطرقي، صص 73–104.

– العجيلي – الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية: صص 99–107، 115–129.

من تأذّى من هؤلاء الأدعياء وحثّ على مقاومتهم شيوخ التصوف أنفسهم كما فعل الشيخ البعقيلي الذي كان مثالا عن توجّه كامل يهدف إلى القطع مع هذه الممارسات السلبيّة والعودة بالتصوف إلى ينابيعه النّقيّة.

زاوية الضرّار:

إنّ زاوية الضرار هي الفضاء الذي يتحرّك فيه الأدعياء الذين جعلوا من التصوف طريقا يلتمسون به شهواتهم ورغباتهم. وقد ذكرنا في الفقرة السابقة الارتباط الوثيق بين الدّعيّ وزاوية الضرار الذي جعلها وسيلة لجمع الأموال وتحصيل الشهرة والسمعة ومركزا ينفث من خلاله سمومه بين الناس لتصبح هذه الزّوايا قبلة لضعاف العقول من العامّة المغترّين بالقباب وبهرجة الظّواهر "وصارت السحرة تبنى عليهم القباب، ويُنسى قبور العارفين ومجالسهم"[1]، بل قد تتحوّل إلى وكر للمعاصي وهتك الحرمات، وأصبحت هذه الزوايا كالدّماميل في جسد الأمّة، يتخذها أعداء الإسلام مدخلا لتخريب الدين من داخله باستفراغه من لبابه الذي هو الإخلاص ليصبح التصوف في هذه الزّوايا خليّة نحل بلا ملكة. وتحوّلت هذه المراكز إلى ينابيع فتنة بين المسلمين وأوغلت صدور المتشدّدين ليزداد عداؤهم للتصوّف، ونُعت في المقابل كلّ عالم يريد تغيير هذه البدع بأنّه مبغض للأولياء والصّالحين وإن كان من أكابر

انظر أيضا دور الطرق الصوفيّة في نشر الإسلام والحضارة العربيّة الإسلاميّة في إفريقيا السوداء والجهد المسلّح الذي قامت به الطريقة التجانية بالذات في هذا المجال لصد حملات الاحتلال والتنصير الفرنسي ويعتبر الشيخ الحاج عمر الفوتي التجاني زعيم هذا الحراك مثالا تاريخيا لا يقبل الطعن باعتباره شيخا من أهم شيوخ التربية والإرشاد التجانيين في إفريقيا السوداء: بازينة (عبد الله سالم)- انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، منشورات جامعة 7أكتوبر، ط1، مصراته الجماهرية العظمى2010م، صص202-209.

انظر أيضا دور الطرق الصوفية في تحقيق الإستقلال في جمهوريّة مالي ودورها في رعاية الإسلام بعد التحرّر من الاحتلال الفرنسي:

BOLY(Hamadou) :Le soufisme au mali du XIXème siecle à nos jours, religion, politique et société, thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de strasbourg, dirigée par GEOFFROY Eric, école doctorale des humanites,Groupe d'études oriantales, Strasbourg France 2013, pp 191-196.

[1]- البعقيلي- الإراءة: 17/1.

العارفين بالله[1]، فاشتدت العداوة بن الطرفين حتّى وصل الأمر إلى سفك الدّماء المسلمة.

وإذا كانت هذه الزّوايا قد قامت على الباطل من مبتدئها فإنّ هناك من الزّوايا ما بني منها على قواعد متينة من الدين الحنيف بغرض الدعوة إلى الله، ولكنّها حادت عن هذا النّهج بذهاب مؤسّسيها، فخلفهم عليها من ليس بأهل لحفظها، فانقلب أمرها إلى زاوية ضرار، وضاع أصلها بسبب الطمع "فكل طريقة دخلها الطمع يرتفع الإذن من أصلها فاحذره فإنه كعبة تطوف به الشرور"[2]. وتثبت المقارنة بين التاريخ والواقع المشهود هذا الانزياح، حيث أُجريت العديد من الدراسات الميدانيّة حول زوايا كان مؤسّسوها من كبار العلماء العارفين بالله أصبحت في ما بعد تحتضن ممارسات أبعد ما يكون عن الالتزام الشرعي فضلا عن المعرفة بالله[3].

ولكن تبقى الضّوابط الشرعية أفضل ضمان لسدّ الطريق أمام هذا النّمط من الزّوايا، وتمثّل رؤية الشيخ البعقيلي للشروط والمبادئ التي يجب أن تقوم عليها الزّوايا التي أُريد بها وجه الله ونفع عباده تفعيلا ميدانيّا لهذه الضّوابط الشرعيّة وتكون هذه الزّوايا البعقيليّة نموذجا نتجاوز به أدعياء التصوف وزواياهم لنصل به إلى تفعيل الذوق الإيماني النبوي في الواقع وتحقيق مقاصد الشّرع من الشّريعة.

---

[1]- البعقيلي- الإراءة: 1/16-17.

[2]- البعقيلي- الإراءة: 1/209.

[3]- انظر: العمدوني- الطريقة التجانية في تونس: صص 112-125.

- العجيلي- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية: صص34-35، 93-99.

- لخضر- الاسلام الطرقي: صص 119-120.

خاتمة

نقول في خاتمة هذا العمل أنّ التّجديد في مجال أصول الدّين أمر شغل علماء الإسلام والمفكّرين لعقود عديدة، ولسنا هنا في سياق الختم أو الحسم لهذه السّيرورة التّجديديّة، ولكنّنا حاولنا من خلال هذا المشروع أن نطرح رؤية نوعيّة لموضوع التّجديد في الفكر الأصولي، أو هكذا بدت لنا على الأ قلّ، ومن خلال الشيخ البعقيلي أردنا أن نقدّم الارتباط الوثيق بين موضوع التّجديد في أصول الدّين وحياة المسلمين بكل تفاعلاتها. فقد كان الشيخ يعالج قضايا واقعيه بإعادة النّظر في أصول التّفكير ومنهجه بحثا عن مرتكزات حقيقيّة للأنطلاق من جديد، بعيدا عن المسكّنات والمقاربات الآنيّة التي تتلاشا بزوال أصحابها، وفي هذا التّوجّه رأينا كيف قدّم لنا الشيخ البعقيلي دعوة إلى معالجة تراثنا الفكري وتجاوز مواضع التّأزم فيه، حتّى لا نحشر أنفسنا في تلك الأزمات الماضية، وتحت شعار "جاء زمن آخر له حكم آخر" كان الشيخ البعقيلي يعيد تركيب مناهج علم العقيدة وعلم التصوف، معتبرا أنّ المواقف الماضية كانت حلولا لأزمات ماضية، فليس من الحكمة في شيء أن يحرق الآن أهل السنّة كتب المعتزلة، أو أن ينالوا من شيوخهم لأنّ ذلك كان وليد ظروف تاريخيّة لم يعد لها الآن وجود، فماهو المانع إذا من أن ننظر إلى الفكر الإعتزالي بإيجابيّة، ولماذا نحافظ على العداء الدّموي بين الحنابلة والمتكلّمين في زمن أصبحت أسباب ذلك العداء من الماضي السّحيق وصار بقاء الأمّة مشروطا بوحدتها.

لقد حثّنا الشيخ البعقيلي على الغوص في ثنايا الفكر الإسلامي المستنير الحيّ الّذي يتجدّد مع الحياة وينمو معها، متجاوزين الأحكام النّهائيّة بالتّكفير والتّبديع والتّهميش التي أصبحت تتناقل دون بحث في دوافعها الفكرية والتّاريخيّة لنجد بين ظهرانينا من يناصب العداء لأمّه أو لأبيه أو لأخيه من أجل فتوى وجدها في كتاب نظر فيه دون علم أو دراية.

لقد جهد الشيخ في تقديم القيمة الحياتية للدّين وإنسانيّة التّديّن، فالله سبحانه وتعالى شرّع لنا الدّين واستعبدنا بالإسلام ليحيينا ويمتّعنا بحياتنا الدّنيا والأخرى، وأنّ الّذين يزعمون أنّ التديّن هو قلب ظهر المجنّ للحياة هم قوم واهمون تعشو أعينهم عن

حقائق الأمور، كأصحاب الفكر العلماني في عصرنا، إذا كان الفكر العلماني يعتبر أنّ جوهر الدين هو الانسان ولا شيء غير الإنسان على مذهب فيورباخ(1804م-1872م) ومن حذا حذوه من مفكري الإسلام المعاصرين، فإننا وجدنا الشيخ البعقيلي في الكثير من مراحل تصّوراته للدين عقيدة وتصوّفا يشاركهم إلى حدّ كبير في هذا التصوّر باعتبار أنّ الله تعالى لم يشرّع الشرائع لمنفعة تعود عليه سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ولكنّ هذه الشرائع جاءت من أجل الإنسان وانتشرت وتحقّقت بالإنسان، ولكنّ هذا الإدراك لمركزيّة الإنسان في الدين جعل العلمانيين يستغنون عن البعد التعبّدي والإيماني من أجل إعلاء قيمة الإنسان يعني الإستغناء بالإنسان عن جوهر الدين نفسه في حين أنّ إدراك مركزيّة الإنسان في الدين عند الشيخ البعقيلي نموذجا أدّت إلى الإنصهار الكامل في التجربة الدينيّة، وإنسانية الإنسان لا تتحقّق في أعلى تجلياتها إلا في مقام المعرفة بالله والإستغناء به عمن سواه. ولنفس هذه الأسباب راهن الشيخ البعقيلي على إعدة النّظر في كلّ تاريخ التصوف، فلا يمكن بحال أن نعتبر أنّ كلّ ما أنتجه هذا الفكر قوالبا جاهزة يمرّرها السّلف إلى الخلف بنفس الشّروط وبنفس المنهج، لأنّه فكر مرن مرونة الحياة يتغيّر بتغيّر الظّروف والأسباب، ولا يمكن بحال أن نتعامل معه على اعتباره قوانين ثابتة ومناهج مستقرّة، لأنّنا بذلك نقتل هذا الرّافد الإنساني الّذي يغذّي الرّوح لا سيما في زمن طغى فيه زخم المادّة، فكانت دعوة الشيخ إلى البحث الملحّ عن روح التصوف الإسلامي ومقاصده السّامية متجاوزين بذلك النّظرة السّطحيّة الّتي تقف عند القشر سواء المعتقد أو المنتقد، فقد بيّن الشيخ أنّ الكثير من الخروقات الّتي مني بها التصوف كانت راجعة أساسا إلى الوقوف عند القشور دون غوص في لبّ هذا الفكر وذوق لبابه، ليبيّن لنا أنّ التصوف يمكن أن يكون معراجا إلى السّماء ونبعا للحياة الأرضيّة في اللآن معا.

ونجدّد القول في ختام هذه الخاتمة أنّ ما قدّمناه هو محاولة للكشف عن إمكانيّة الظّفر بتفكير متميّز، والعثور على مقاربات فعّالة في مواضع يعتقد الكثرون أنّها لا تملك المؤهّلات الكافية لإنتاج مثل تلك المقاربات أو المناهج، إنّنا نعني التصوف الطّرقي الّذي قام عليه شوخ ناضلوا من أجل النّهوض بمجتمعاتهم.

الفهارس :

- ✓ فهرس الآيات القرآنية.
- ✓ فهرس الأحاديث النبوية.
- ✓ فهرس الأشعار.
- ✓ فهرس الأعلام.
- ✓ فهرس المصطلحات.
- ✓ فهرس الأماكن.
- ✓ فهرس الجماعات والفِرق.
- ✓ فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾	1	الفاتحة	6	409
﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾	2	البقرة	3	419
﴿الله يستهزئ﴾	2	البقرة	15	260
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾	2	البقرة	26	379
﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾	2	البقرة	29	104
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَتَعْلَمُونَ﴾	2	البقرة	30	102
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾	2	البقرة	34	102
﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾	2	البقرة	44	120
﴿وَلَكُمْ فِي القَصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾	2	البقرة	179	217
﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾	2	البقرة	54	392
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾	2	البقرة	70	90
﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾	2	البقرة	75	217
﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾	2	البقرة	85	156
﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾	2	البقرة	102	103
﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾	2	البقرة	116	274
﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾	2	البقرة	124	122

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ	2	البقرة	124	122
﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	2	البقرة	143	120
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	2	البقرة	164	251
﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	2	البقرة	186	263
﴿وَكُلُوا﴾	2	البقرة	187	390
﴿وَاشْرَبُوا﴾	2	البقرة	187	390
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾	2	البقرة	189	251
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَتَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾	2	البقرة	208	129
﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾	2	البقرة	255	39
﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾	2	البقرة	257	370
﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُميٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُون﴾	2	البقرة	271	216
﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾	3	آل عمران	14	403
﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾	3	آل عمران	31	120، 396
﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾	3	آل عمران	37	345
﴿مكر الله﴾	3	آل عمران	54	260
﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾	3	آل عمران	73	171
﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا﴾	3	آل عمران	103	100
﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَتَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾	3	آل عمران	103	129
﴿ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَاجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	3	آل عمران	105	129

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾	3	آل عمران	128	434
﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾	3	آل عمران	185	158
﴿فَانْكَحُوا﴾	4	النساء	3	390
﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾	4	النساء	11	199
﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾	4	النساء	14	120
﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾	4	النساء	48	396
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾	4	النساء	61	14
﴿خادعهم﴾	4	النساء	142	260
﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾	4	النساء	165	124
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾	5	المائدة	38	200
﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾	5	المائدة	54	141
﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾	5	المائدة	67	100
﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾	5	المائدة	73	50
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾	6	الأنعام	1	371
﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾	6	الأنعام	97	110
﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾	6	الأنعام	103	170، 260
﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	6	الأنعام	103	251
﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾	6	الأنعام	124	414
﴿فَاتَّبِعُوه﴾	6	الأنعام	153	120
﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾	6	الأنعام	159	129
﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾	6	الأنعام	159	139
﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ	7	الأعراف	184 –	49

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَد اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾			185	
﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾	7	الأعراف	172	374
﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾	7	الأعراف	172	392
﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾	7	الأعراف	179	217
﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾	7	الأعراف	201	371
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُم﴾	8	الأنفال	24	197
﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾	8	الأنفال	60	418
﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾	9	التوبة	124 – 125	416
﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾	9	التوبة	28	90
﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾	9	التوبة	30	50
﴿نسيهم﴾	9	التوبة	67	260
﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾	9	التوبة	107	439
﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾	11	هود	18	120
﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾	11	هود	37	276
﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْاْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	11	هود	112	388
﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾	11	هود	114	208

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾	11	هود	114	372
﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾	11	هود	120	217
﴿قَالُواْ يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا﴾	11	هود	162	124
﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	12	يوسف	2	216
﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾	12	يوسف	24	121
﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾	12	يوسف	55	405
﴿وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾	13	الرعد	17	83
﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾	15	الحجر	99	409
﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	16	النحل	78	217
﴿وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	16	النحل	93	434
﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾	16	النحل	97	419
﴿وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَالْمَلآئِكَةُ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾	16	النحل	50، 49	101
﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾	16	النحل	106	163
﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾	17	الإسراء	31	435
﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾	17	الإسراء	44	372
﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾	17	الإسراء	44	387
﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾	17	الإسراء	46	242
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾	17	الإسراء	85	241
﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾	18	الكهف	11	345
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾	18	الكهف	50	103

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿فَأَرَدْنَا﴾	18	الكهف	81	364
﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾	18	الكهف	82	364
﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَايُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾	18	الكهف	110	395
﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾	19	مريم	49	142
﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا﴾	19	مريم	51	121
﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾	20	طه	5	274
﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾	20	طه	39	171
﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾	20	طه	41	82
﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾	20	طه	54	217
﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾	20	طه	95	345
﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾	20	طه	96	345
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾	20	طه	116	106
﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾	20	طه	121	125
﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾	20	طه	128	217
﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾	21	الأنبياء	19، 20	101
﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾	21	الأنبياء	19، 20	387
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	21	الأنبياء	22	50
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾	21	الأنبياء	26، 27	101
﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾	21	الأنبياء	90	121
﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾	22	الحج	46	241

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾	22	الحج	75	121
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ النور فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾	24	النور	35-40	371
﴿شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾	24	النور	35	380
﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾	24	النور	41	372
﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾	26	الشعراء	193	100
﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾	27	النمل	40	345
﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾	29	العنكبوت	43	216
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَاتَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾	30	الروم	31، 32	129
﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾	33	الأحزاب	22	119
﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيئِينَ﴾	33	الأحزاب	40	155
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾	33	الأحزاب	56	187، 193
﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾	33	الأحزاب	57	120
﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	34	سبأ	20	121

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾	34	سبأ	34	155
﴿أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾	34	سبأ	46	218
﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾	36	يس	78	49
﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾	36	يس	79	49
﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾	36	يس	78، 79	251
حين يقول ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾	37	الصافات	6	110
﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	37	الصافات	96	166
﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾	37	الصافات	88، 89	124
﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾	38	ص	28	122
﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾	38	ص	47	121
﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾	38	ص	76	435
﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾	38	ص	82، 83	121
﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾	39	الزمر	3	366
﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾	39	الزمر	3	395
﴿مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾	39	الزمر	11	390
﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾	41	فصلت	12	110
﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾	41	فصلت	30	419
﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾	42	الشورى	14	129
﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ	43	الزخرف	19	109

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾				
﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾	43	الزخرف	19	270
﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾	45	الجاثية	24	49
﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾	46	الأحقاف	4	14
﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً﴾	46	الأحقاف	26	222
﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾	47	محمد	24	242
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	49	الحجرات	1	390
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾	49	الحجرات	6	119
﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾	49	الحجرات	13	33
﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾	50	ق	15	49، 251
﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾	50	ق	17	101
﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾	51	الذاريات	47	276
﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	51	الذاريات	56	186، 387
﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ﴾	53	النجم	32	282
﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾	53	النجم	42	251، 391
﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾	55	الرحمان	25	276
﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾	55	الرحمان	15، 14	109
﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لاَّ تُبْصِرُونَ﴾	56	الواقعة	85	271
﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ الله فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾	57	الحديد	27	189
﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾	58	المجادلة	7	271

الآيـــــــة	رقم السورة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾	58	المجادلة	19	122
﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾	58	المجادلة	22	122
﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾	61	الصف	3	120
﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾	62	الجمعة	10	194
﴿فَانْتَشِرُوا﴾	62	الجمعة	10	390
﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾	64	التغابن	15	403
﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾	66	التحريم	6	122
﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾	67	الملك	5	110
﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾	67	الملك	11	216
﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَايَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾	73	المزمل	10	142
﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَنًا﴾	73	المزمل	20	203
﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾	74	المدثر	18	217
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	75	القيامة	22، 23	168
﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾	79	النازعات	26	251
﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾	88	الغاشية	17	218، 251
﴿هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾	89	الفجر	5	217
﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾	91	الشمس	10	392
﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾	92	الليل	19- 21	394
﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾	98	البينة	2	376
﴿وَمَاأُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾	98	البينة	5	395
﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ	99	الزلزلة	8،7	166
﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾	110	النصر	1	270

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
"إنّ الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء"	66، 185
"افترقتِ اليَهودُ علَى إحدَى وسَبْعينَ فرقةً فواحدةٌ في الجنَّةِ، وسبعونَ في النَّارِ، وافترقتِ النَّصارى علَى ثِنتينِ وسبعينَ فرقةً، فإحدَى وسبعونَ في النَّارِ، وواحدةٌ في الجنَّةِ، والَّذي نفسُ محمَّدٍ بيدِهِ لتفترِقَنَّ أمَّتي علَى ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً، واحدةٌ في الجنَّةِ وثِنتانِ وسبعونَ في النَّار، قيلَ يا رسولَ اللَّهِ مَن هم؟ قالَ الجماعَةُ"	66،136
"خُلِقَت الملائكةُ من نورٍ. وخُلِقَ الجانُّ من مارجٍ من نارٍ. وخُلِقَ آدمُ ممّا وُصِف لكم"	109
"وإنَّ بَني إسرائيل تفرَّقت على ثِنتينِ وسبعينَ ملَّةً، وتفترقُ أمَّتي على ثلاثٍ وسبعينَ ملَّةً، كلُّهم في النَّارِ إلَّا ملَّةً واحِدةً، قالوا : مَن هيَ يا رسولَ اللَّهِ ؟ قالَ : ما أَنا علَيهِ وأَصحابي"	136
"لَيَكُونَنَّ من أمَّتي أقوامٌ، يستَحلُّونَ الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمعازِفَ، ولينزلَنَّ أقوامٌ إلى جنبِ عَلَمٍ، يروحُ عليهم بسارحةٍ لهم، يأتيهِم – يعني الفقيرَ – لِحاجةٍ فيقولوا : ارجِع إلينا غدًا، فيبيِّتُهمُ اللَّهُ، ويضَعُ العَلَمَ، ويمسخُ آخرينَ قِرَدةً وخنازيرَ إلى يومِ القيامَةِ"	155
"يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَ اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ قَالَ أَبُو عَبْد اللهِ قَالَ أَبَانُ حَدَثَنَا قَتَادَةُ حدَثَنَا أَنَسٌ عَن النَبي ﷺ مِن الإيمَانِ مَكَانَ منْ خَيْرٍ"	158
"أتَرضَونَ أن تكونوا رُبُعَ أهلِ الجنةِ، قُلنا : نعم، قال : أتَرضَون أن تَكُونُوا ثُلُثَ أهلِ الجَنّةِ، قُلنا : نعم، قال : أتَرضَون أن تكونوا شَطرَ أهلِ الجنةِ، قُلنا : نعم، قال : والذي نفسُ محمدٍ بيدِه، إنّي لَأَرْجُو أن تَكُونُوا نِصفَ أهلِ الجنةِ، وذلكَ أَنَّ الجَنَّةَ لا يَدخُلُها إلا نفسٌ مسلمةٌ، وما أنتم في أهلِ الشِّركِ إلا كالشعرةِ البيضاءِ في جلدِ الثَّورِ الأسودِ، أو كالشعرةِ السوداءِ في جلدِ الثَّورِ الأحمرِ"	158
"يخرج ناسٌ من قِبَلِ المشرقِ، ويقرؤون القرآنَ لا يجاوزُ تراقيهم، يمرُقون من الدِّينِ كما يمرقُ السَّهمُ من الرَّميَّةِ، ثم لا يعودُون فيه حتى يعودَ السهمُ إلى فوقِه"	158
"إنكم ستَرَونَ رَبَّكُم، كما ترَونَ هذا القمرَ، لا تُضامُّونَ في رؤيتِهِ"	168
عن أبي مسعود الأنصاري أنّه قال أتانا رسولُ اللهِ ﷺ ونحن في مجلسِ سعدِ بنِ عُبادةَ، فقال له بشيرُ بنُ سعدٍ : أَمَرَنا اللهُ تعالى أن نُصَلِّيَ عليك يا رسولَ اللهِ، فكيف نُصَلِّي عليك ؟ قال: فسَكَتَ رسولُ اللهِ ﷺ حتى تَمَنَّيْنا أنّه لم يَسْأَلْه . ثم قال رسولُ اللهِ ﷺ : قولوا : اللهمَّ، صلِّ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما صلَّيْتَ على آلِ إبراهيمَ،	188

الحديث	الصفحة
وبارِكْ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما بارَكْتَ على آلِ إبراهيمَ، في العالمين إنّك حميدٌ مجيدٌ. والسلامُ كما قد عَلِمْتُم"	
"مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رِدٌّ"	189
"أحدَثتُم قيامَ رمضانَ ولم يُكتَبْ عليكم، إنّما كُتِب عليكم الصيامُ، فدوموا على القيامِ إذ فعَلتُموه، فإنَّ ناسًا مِن بني إسرائيلَ ابتَدَعوا بدعةً ولم يكتُبْها اللهُ عليهِم ابتَغَوا بها رِضوانَ اللهِ فلم يرعَوها حقَّ رعايتِها فعابهم اللهُ بتركِها، قال : ورهبانيةً ابتَدَعُوهَا ... إلى آخرِ الآيةِ "	190
كُنَّا يَوْمًا نُصَلِّي وَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرَّكْعَةِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ قَالَ رَجُلٌ وَرَاءَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ مَنْ الْمُتَكَلِّمُ قَالَ أَنَا قَالَ رَأَيْتُ بِضْعَةً وَثَلَاثِينَ مَلَكًا يَبْتَدِرُونَهَا أَيُّهُمْ يَكْتُبُهَا أَوَّلُ"	191
"إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهمّ ربنا لك الحمد، فإنّه من وافق قوله قول الملائكة غُفِر له ما تقدّم من ذنبه"	191
"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلاَتِهِمْ فَيَخْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟»، فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ"	191
"لا نورث ما تركنا صدقة"	199
"من صلى صلاتَنا، واستقبل قبلتَنا، وأكل ذبيحتَنا، فذلك المسلمُ، الذي له ذمةُ اللهِ وذمةُ رسولِه، فلا تُخْفِروا اللهَ في ذمتِه"	206
"بشِّروا ولا تُنفِّروا. ويسِّروا ولا تُعسِّروا"	207
"كان أحب الثياب إلى النّبي أن يلبسها الحبرة"	287
"الحلالُ بيّنٌ، والحرامُ بيّنٌ، وبينهما مُشَبَّهاتٌ لا يعلمُها كثيرٌ من الناسِ، فمَنِ اتقى المُشَبَّهاتِ استبرأَ لدينِه وعِرضِه، ومَن وقَع في الشُّبُهاتِ : كَراعٍ يرعى حولَ الحِمى يوشِكُ أن يواقِعَه، ألا وإن لكلِّ ملكٍ حِمى، ألا وإن حِمى اللهِ في أرضِه مَحارِمُه، ألا وإن في الجسدِ مُضغَةً : إذا صلَحَتْ صلَح الجسدُ كلُّه، وإذا فسَدَتْ فسَد الجسدُ كلُّه، ألا وهي القلبُ"	359
"إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ	365

الحديث	الصفحة
سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ"	
عن جابر بن عبد الله قال" يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أوّل شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: يا جابر، إنّ الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقُدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنّة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جِنّيٌ ولا إنسي، فلمّا أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول حَمَلَة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء: فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهى المعرفة بالله، ومن الثالث نور إنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله"	374
"أول ماخلق الله نوري"	375
"أول ما خلق الله روحي"	375
"أوّل ما خلق الله القلم"	375
"أول ما خلق الله جوهرة"	376
"إن قريشًا كانت نورًا بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بألفي عام يسبح ذلك النور وتسبح الملائكة بتسبيحه فلما خلق الله آدم أبقى ذلك في صلبه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "فأهبطني الله إلى الأرض في صلب آدم وجعلني في صلب نوح وقذف بي في صلب إبراهيم ثم لم يزل ينقلني من الأصلاب الكريمة والأرحام الطاهرة حتى أخرجني من بين أبوي لم يلتقيا على سفاح قط"	376
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قدم على النبي ﷺ سبي فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي إذا وجدت صبيا في السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته فقال لنا النبي ﷺ أترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا وهي تقدر على أن لا تطرحه فقال الله أرحم بعباده من هذه بولدها.	383
"أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكنّي أصوم وأفطر	389

الحديث	الصفحة
وأصلي وأرقد وأتزوّج النساء فمن رغب عن سنّتي فليس مني"	
"العملُ بالنيةِ، وإنّما لامرِئٍ ما نَوى، مَن كانتْ هجرتُه إلى اللهِ ورسولِه، فهجرتُه إلى اللهِ ورسولِه صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، ومَن كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبُها، أو امرأةٍ ينكحُها، فهجرتُه إلى ما هاجَر إليه"	389
"أحلّ ما أكل المؤمن من كسب يده"	401
"ما أَكَلَ أَحَدٌ طعامًا قطُّ، خيرًا من أن يأكلَ من عملِ يدِه"	401
"الدُّنيا ملعونةٌ ملعونٌ ما فيها إلَّا ما ابتُغيَ بِهِ وجهُ اللَّهِ تعالَى"	404
"ألا إنَّ لدنيا ملعونةٌ ملعونٌ ما فيها، إلا ذكرُ اللهِ وما والاهُ، وعالمٌ، أو متعلمٌ"	404
"في بضعِ أحدكم صدقةٌ ". قالوا: يا رسولَ اللهِ! أياتي أحدنا شهوتَه ويكون لهُ فيها أجرٌ؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرامٍ أكان عليه فيها وزرٌ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلالِ كان لهُ أجرًا"	405
عن أنس بن مالك قال "لمَّا كانَ اليومُ الَّذي دخلَ فيهِ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ المدينةَ أضاءَ منْها كلُّ شيءٍ، فلمَّا كانَ اليومُ الَّذي ماتَ فيهِ أظلمَ منْها كلُّ شيءٍ، وما نفَضنا عنِ النَّبيِّ صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ الأيديَ وإنّا لَفِي دَفْنِهِ حَتَّى أنْكَرْنَا قُلُوبَنَا"	414
عن أبي هريرة قال " قلنا يا رسول مالنا إذا كنّا عندك رقّت قلوبنا وزهدنا في الدنيا وكنّا من أهل الآخرة فإذا خرجنا من عندك فآنسنا أهالينا وشممنا أولادنا أنكرنا أنفسنا"	414
"اتّقوا فِراسة المؤمن فإنّه يرى بنور الله عزّ وجلّ".	426
سَأَلَ أَبُو جُحَيْفَةَ عَلِيًّا رَضِي اللَّهم عَنْهما هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ"	426
جاء رجل يسأل فقال "يا رسولَ اللَّهِ دلَّني على عَملٍ إذا أَنا عَمِلْتُهُ أحبَّني اللَّهُ وأحبَّني النَّاسُ فقالَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ ازهَد في الدُّنيا يحبّكَ اللَّهُ وازهد فيما في أيدي النَّاسِ يحبُّوكَ"	434

فهرس الأشعار

الأبيات	القافية	الصفحة
فكل من كلف شرعا وجب *** عليه أن يعرف ما قد وجب لله والجـــــــائز والممتنعا *** ومثل ذلك لرسله فاستمعا	الباء	75
سبحان من أظهر ناسوته *** سر سنى لاهوته الثاقب ثـم بدا في خلقه ظاهرا *** في صورة الآكل والشارب	الباء	318
أنـا من أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا جسدا	الدال	317، 364
لأنوار نور النور في خلق أنوار***ولسر في السر المسر إسرار	الراء	368
لست أنحل هذا الاسم غير فتى***صاف فصوفي حتى سمّي الصوفي	الفاء	282
روحه روحي وروحي روحه*** من رأى روحين حللنا بدنا	النون	318
فإذا أبصـــرتني أبصـرته *** وإذا أبصـــرته أبصـــرتنا	النون	318
فعين الخلق عين الحق فيه***فلا تنكر فإنّ الكـون عينه	الهاء	366

فهرس الأعلام

أ

الأخضري عبدالرحمان 352
إدريس بن الماحي.....42
الأدوزي محفوظ 41
أرسطو .....90، 292، 319، 320، 359، 360
أركون محمد.....23
الأساكي علي.....37
ابن أسباط يوسف..... 137
الأشعري أبو الحسن32، 72، 92، 96، 97، 103، 117، 140، 141، 153، 156، 167، 170، 171، 174، 206، 232، 261، 262، 312
الأفغاني جمال الدين .....19، 152
إقبال محمد .....19، 177، 178، 181، 359، 386
الإكضي عمر 36
الأوزاعي أبوعمرو عبد الرحمان 276
الإيجي عضد الدين.....135، 140

ب

الباقلاني أبوبكر بن محمد.....140، 262
الباهِلِيّ أبو أُمامةَ 190
البخاري محمد بهاء الدين..... 315
البخاري محمد بن إسماعيل (الإمام).....51
برادة علي حرازم 69
البستي أبو الفتح 282
البسطامي أبو يزيد .....306، 307، 308، 316، 317، 319، 361
البشر المريسي.....31، 132
بِشر بن الحارث 428
البشير التجاني 353
البعقيلي الأحسنب، ت، ث، ح، خ، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ط، ظ، ع، غ، ف، 2، 8، 10، 17، 30، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 52، 54، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 72، 73، 75، 76، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 93، 95، 96، 97، 98، 100، 101، 104، 105، 106، 107، 109، 110، 111،

112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 123، 124، 125، 143، 144، 147، 148، 149،
150، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167،
168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 184،
185، 189، 192، 193، 194، 195، 196، 202، 203، 204، 207، 208، 209، 210، 211، 213،
214، 226، 235، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250،
252، 253، 254، 255، 256، 257، 259، 260، 261، 262، 263، 265، 266، 267، 269، 270،
271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 292، 294، 295، 297، 303، 305، 322، 323، 324،
325، 326، 327، 328، 329، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 344، 347، 348،
349، 350، 351، 352، 353، 354، 357، 358، 359، 360، 362، 363، 364، 365، 366، 367،
371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 386، 387،
388، 389، 391، 392، 393، 394، 395، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405،
406، 407، 409، 410، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 424، 425،
426، 427، 428، 430، 431، 435، 437، 439، 440، 442، 443، 445، 446، 447، 448

بونابرت 3

البيروني أبو الريحان ..... 289، 290، 291، 299، 301، 302

البيضاوي عبد الله بن عمر 108

البيهقي أبو بكر ..... 104، 107، 108، 133

ت

التاجرمونتي أبو القاسم 36

التجاني أحمدغ، 38، 40، 69، 70، 322، 327، 331، 334، 335، 336، 337، 348، 349، 351، 353،
354، 416، 419

التستري سهل 319

التفتزاني سعد الدين مسعود 352

ابن تيمية تقي الدين ..... 11، 12، 13، 14، 15، 16، 144، 147، 162، 176، 206، 388

ث

الثوري سفيان 276

ج

جاليلوس 360

الجبائي أبو هاشم ..... 91، 116، 117، 227

الجبائي محمد بن عبد الوهاب 227

الجراري عبد الله بن عباس ..... ظ، ع، 44، 45

الجرجاني عبد القاهر ..... 264، 266، 269
الجسر حسين أفندي ..... 19، 20، 21
جمعة محمد لطفي ..... 289، 291
الجنجوهي عبد القدوس 386
ابن جنّي أبو الفتح ..... 268، 269
الجنيد أبو القاسم ..... 308، 309، 392، 402
ابن الجوزي عبد الرحمان بن علي 288
الجويني (إمام الحرمين) ..... 9، 90، 91، 133
الجيلاني عبد القادر ..... 311، 313، 314، 340، 347، 399

ح

حاجي خليفة 408
ابن حبان 107
الحلاج الحسين بن منصور ..... 306، 307، 308، 309، 316، 317، 318، 361، 364، 368
الحليفي محمد ..... ص
ابن حنبل أحمد (الإمام) ..... 95، 108، 132، 199، 200، 220، 276
حنفي حسن ..... 22، 24، 25، 26، 27، 153، 154، 214

خ

خزيمة بن ثابت الأنصاري 123
ابن خلدون عبد الرحمان39، 135، 231، 232، 233، 234، 243، 244، 245، 246، 247، 250، 286، 287، 289، 290، 294، 300، 407
خليل بن إسحاق ..... 53، 205، 352

د

الداراني أبو سليمان 286
الدكالي أبو شعيب ..... 41، 42، 44، 147
ابن أبي دؤاد أحمد 133
الدواني جلال الدين 320
الدؤلي أبو الأسود 295

ذ

الذهبي شمس الدين 342
ذو النون المصري ..... 306، 399

ر

الرازي فخر الدين ..... 59، 108، 112، 113، 115، 116، 117، 119
رضا محمد رشيد ..... 12، 13، 14، 144، 146
رفاعة بن رافع 191
الرومي جلال الدين 315

ز

الزركلي خير الدّين ..... ع، غ
زروق أحمد بن أحمد ..... 280، 281، 290، 296
زكي مبارك 290
زياد ابن الأصفر 113
أبو زيد نصر حامد 24
ابن أبي زيد القيرواني ..... 51، 62

س

ابن السائح العربي ..... 328، 352
ابن سبعين أبو محمد عبد الحق ..... 301، 320، 359
السبكي تاج الدين ..... 196، 198، 206
ابن سعد الزهري 342
سعد بن أبي وقاص 284
أبو سعيد بن المعلى 197
السلمي عبد الرحمان ..... 305، 315
السنوسي محمد بن يوسف ..... 73، 75، 81، 84، 86، 88، 91، 92
السهروردي شهاب الدين المقتول ..... 319، 320، 359، 361، 368
السوسي محمد مختار ..... ط، 42، 338، 350
ابن سينا أبو علي الحسين 360
السيوطي جلال الدين ..... 55، 56

ش

الشاذلي أبو الحسن ..... 314، 322، 340
الشاطبي أبو إسحاق 54، 55، 64، 65، 66، 67، 138، 159، 184، 185، 186، 187، 188، 191، 192، 195، 196، 201، 202، 203، 205، 207، 210، 211
الشافعي محمد بن إدريس (الإمام) ..... ز، 94، 179، 192، 199، 206، 241، 276
الشبلي أبو بكر دلف ..... 307، 308، 309

الشبلي النعماني.....18
الشرفي عبد المجيد.....24
الشريف الرضي.....118
الشعراني عبد الوهاب.....342
شعيب أبو مدين.....314
ابن شميل النضر.....286
الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم.....227، 283
الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم.....139، 140
الشوكاني محمد بن علي.....388
ابن أبي شيبة عبدالله.....108

ص

الصمدي مصطفى.....ش
صوفة بن مرة المضري.....281

ط

الطحاوي (الإمام).....9
الطرطوشي أبو بكر.....184، 185، 186، 203، 205
الطوسي أبو جعفر محمد.....59
الطوسي أبو نصر السراج.....307

ع

ابن عاشور محمد الطاهر.....105، 106، 107، 108، 111، 188، 189، 190
عائشة بنت أبي بكر.....191
عائشة بنت أبي عبد الله السنوسي.....331
عائشة بنت علي.....33
عبد الرّحمان بن عوف.....404
ابن عبد السلام العزّ.....193
عبد العزيز المكي الكناني.....31، 132
ابن عبد العزيز عمر.....204، 414
ابن عبد الله الفضيل.....113
عبد الله بن أحمد بن حنبل.....200
عبد الله بن عباس.....276، 388
عبد الله بن عمر.....108
ابن عبد الوهاب سليمان.....14، 15

ابن عبد الوهاب محمد ..... 11، 13، 14، 16، 145، 146
عبده محمد ..... 13، 19، 21، 22، 144
عثمان بن عفان ..... 131، 404
عثيمين محمد الصالح ..... 11، 12، 147
ابن عجيبة أحمد بن محمد ..... 281، 297
ابن عربي محي الدين ..... 301، 320، 321، 322، 323، 344، 362، 365، 366، 367
ابن عرفة محمد بن محمد ..... 93، 108
ابن عساكر أبو القاسم ..... 140، 141
العطار فريد الدين ..... 368، 369، 382
العكبري (ابن بطة) 137
علي بن أبي طالب ..... 32، 139، 142، 295، 426
عمر بن الخطاب 198
عمرة بنت عبد الرحمان 191
عمرو بن حزم 199
ابن عياض الفضيل 305

غ

الغزالي أبو حامد94، 175، 176، 223، 224، 225، 226، 229، 235، 240، 261، 311، 312، 313، 315، 321، 323، 357، 363

ف

الفارابي أبو نصر 134
فاطمة الزهراء 199
فروخ عمر ..... 301، 302
الفضالي محمد بن شافع ..... 73، 75، 79، 81، 84، 88
ابن فوركر محمد بن الحسن 117

ق

أبو القاسم الناصر الأنصاري ..... 91، 163
القاضي أبو يعلى 201
القاضي عياض 118
القاضي عبد الجبار ..... 228، 229، 230، 231
القرافي شهاب الدين ..... 190، 193
القرطبي محمد بن أحمد 108

القشيري أبو القاسم ..... 133، 290، 294، 311، 315، 316، 323
القماري محمد بن إبراهيم ..... ط، 339
ابن القيم الجوزية 15

ك

كارل بارت 25
ابن كثير إسماعيل ..... 105، 106، 108، 111
كحالة عمر رضا ..... غ
الكسيمي أحمد البزوكي ..... 36، 38
كعب الأحبار 108
الكلاباذي أبو بكر محمد 281
الكندري عميد الدولة محمد 133
الكواكبي عبد الرحمان 439

ل

اللقاني إبراهيم ..... 73، 75، 81، 84، 96
لودفين فيورباخ ..... 25، 26، 27، 448
الليث بن سعد ..... ز

م

الماتريدي أبو منصور ..... 96، 98، 167
المارشال ليوطي 5
المارغني إبراهيم ..... 88، 93
ابن مالك (صاحب الألفية) 55
ابن مالك أنس 287
مالك بن أنس (الإمام) ..... ز، 94، 199، 241، 276، 352، 379، 382
المأمون ..... 31، 132، 161، 176
ابن مبارك عبد الله ..... 137، 138، 414
المتوكل 134
مجاهد بن جبر المكي 276
المحاسبي الحارث ..... 31، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 226، 231، 240، 306
محمد بن عبد الرحمان 191
محمد بن عبد الكريم السمّان 332
محمد بن محمد بن عمر 33
محمود التجاني ..... 38، 353

محمود الكردي 332
أبو مدين شعيب ..... 314، 322
المستغفر عبد الله ..... س
المسفيوي علي ..... 37، 349
مسلم بن الحجّاج (الإمام) 51
مسيلمة الأعور 346
ابن مشيش عبد السلام ..... 314، 322
معاوية بن أبي سفيان 414
المعتصم ..... 132، 133، 161
المقدوني اسكندر 361
المكي أبو طالب ..... 307، 309، 310، 312، 315، 399، 428
منقار سعيد بنيس ..... س، ص، 55، 56
أبو موسى الأشعري (الصحابي) 141

ن

نافع بن الأزرق 113
ابن نبي مالك 18
النّدوي أبو الحسن علي 293
النسفي عمر بن أحمد (الإمام) 9
النظّام إبراهيم ..... 116، 117، 174
النظيفي محمد بن عبد الواحد 57
النوري أبو الحسن ..... 401، 402
النوري علي ..... 79، 81، 84

و

ابن الوزير اليماني ..... 159، 160، 163
الوفاقي مسعود ..... 36، 38

ي

اليفريني حسين ..... 37، 39، 40، 350، 351

فهرس المصطلحات

أ

الإتحاد..... 300، 308، 316، 317، 361، 363، 364، 365، 366، 370
الإشراق.....320، 349، 360، 368، 373، 380، 393، 405، 406

ت

التصوف.....ب، د، ذ، ش، 36، 53، 56، 61، 147، 280،
281، 282، 283، 284، 285، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297،
298، 299، 300، 301، 302، 303، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314،
315، 316، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 332، 334، 339،
340، 349، 351، 352، 353، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 366، 368، 373، 376،
377، 378، 380، 382، 384، 386، 387، 393، 394، 396، 397، 405، 406، 407، 408، 409،
410، 412، 437، 439، 440، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448

ج

الجدل.....107، 148، 162، 163، 223، 262، 269، 271، 316

ح

الحال ..... 287، 317، 325، 340، 362، 364، 365، 381، 414، 417
الحقيقة المحمدّية.....64، 373
الحلول..... 50، 300، 308، 316، 317، 318، 361، 363، 364، 365، 392، 414

ذ

الذوق.....52، 56، 107، 119، 124، 282، 306، 309، 313، 323، 326، 349،
350، 354، 359، 360، 364، 366، 367، 378، 382، 389، 390، 391، 392، 407، 412، 415،
416، 421، 422، 425، 426، 434، 446، 448

ر

الروح.....23، 25، 72، 100، 105، 109، 143، 169، 221، 241، 244، 253، 271،
310، 312، 318، 325، 326، 328، 335، 336، 348، 349، 350، 353، 357، 368، 375، 376،
377، 392، 400، 405، 415، 425، 437، 448، 462

الرياضة.....247، 248، 302، 334، 335، 360، 361، 392، 393، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 405، 408، 410، 415، 416، 417، 418، 425، 426، 428

س

السر ..... 368، 414، 415، 416، 421
السكر..... 316، 361، 362، 364، 365، 381
السلوك.....35، 55، 130، 136، 153، 186، 204، 243، 244، 257، 280، 293، 297، 298، 300، 301، 302، 303، 306، 309، 311، 313، 319، 322، 335، 347، 348، 357، 358، 359، 377، 378، 382، 391، 392، 393، 396، 402، 406، 410، 416، 421، 422، 425، 426، 427، 429، 431، 439

ش

الشطح..... 307، 362، 363، 378، 407
الشيخ المربي.....412، 413، 414، 415، 416، 420، 431

ط

الطريقة الأولى.....386، 387، 389، 391، 392، 394، 396، 397، 398، 399، 400، 402، 403، 409، 410، 412، 413، 415، 417، 420، 421، 424، 428، 429، 430، 433، 434، 437، 439
الطريقة الثانية.....386، 387، 391، 392، 394، 395، 396، 400، 401، 402، 403، 405، 407، 409، 410، 412، 413، 416، 417، 420، 425

ع

العصمة.....ح، 68، 83، 84، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 107، 110، 111، 112، 113، 115، 117، 118، 119، 123، 124، 125، 249
العقل.....خ، 13، 14، 20، 21، 24، 30، 31، 32، 39، 61، 62، 68، 69، 72، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 86، 87، 95، 96، 97، 98، 105، 107، 115، 116، 119، 135، 145، 158، 166، 170، 173، 174، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 202، 213، 214، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 259، 261، 262، 269، 277، 289، 308، 358، 367، 373، 377، 378، 398، 425، 426، 433
العقل التّجريبي..... 231، 232، 233، 235، 243، 244، 245، 246

العقل التمييزي ..... 232، 233، 244، 245، 246، 253
العقل الرباني.....244، 249، 250، 252، 253، 254، 256، 257، 259، 261، 262، 265، 267، 269
العقل الكلي .....244، 246، 249، 252، 254، 261، 265، 267، 269
العقل المعاشي ..... 244، 245، 246
علم الكلام10، 29، 30، 53، 54، 94، 134، 135، 140، 144، 149، 152، 153، 161، 176، 181، 213، 223، 261، 277، 306

غ

الغرض/الأغراض ..... 114، 326، 383، 394، 395، 396، 407، 432، 441، 442
الغيبة ..... 316، 325، 361، 362، 364

ف

الفتح ..... 96، 168، 246، 309، 394، 395، 407، 413
الفقراء..... 45، 283، 284، 287، 353، 401، 421، 429، 430، 438
الفلسفة.....85، 175، 176، 177، 178، 223، 289، 290، 291، 292، 299، 301، 315، 320، 357، 358، 359، 366، 378، 383
الفناء.....74، 78، 124، 164، 316، 317، 325، 361، 363، 364، 366، 380، 381، 417

ق

القلب.....ط، 8، 9، 24، 55، 112، 159، 168، 169، 170، 208، 217، 219، 221، 222، 225، 240، 241، 242، 243، 244، 282، 285، 286، 288، 296، 307، 309، 310، 312، 325، 326، 328، 329، 360، 381، 389، 399، 402، 403، 404، 414، 416، 417، 421، 423، 429، 430، 431، 438، 441، 442، 454

ك

كرامة/كرامات.....169، 328، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 406، 407، 417، 426، 427
الكشف/كشوفات.....187، 240، 243، 272، 274، 300، 324، 325، 393، 395، 406، 408، 409، 417، 425، 426، 427، 433

م

المجاهدة/المجاهدات.....309، 335، 391، 392، 393، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 405، 408، 410، 417، 426، 428، 440

المريد.....33، 57، 96، 147، 313، 314، 315، 320، 322، 328، 333، 335، 352، 368، 393، 409، 412، 415، 419، 421، 423، 425، 426، 427، 428، 430، 431، 439
المعرفة بالله.....387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 396، 397، 398، 400، 402، 409، 412، 413، 416، 430، 431، 439، 446
المنطق.....24، 59، 124، 162، 163، 176، 177، 178، 227، 231، 270، 352، 361، 363، 364، 368

ن

النبوة.....26، 50، 100، 112، 117، 118، 119، 122، 123، 124، 178، 313، 336، 343، 344، 346، 431
النور الأول..... 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 377

و

وحدة الوجود.....320، 321، 361، 366، 367

فهرس الأماكن

أ

أبو سمغون 332
أحميم 319
إخلج 37
إداوتنان 36
أسبانيا 4
أغواط 331
إكضي ..... 34، 36
إيلغ 36

ب

باكستان 315
بريطانيا 2
بعقيلة ..... ع، 33، 34
بغداد ..... 312، 317، 340
بنزرت 436
بوابض 36
بيضاء 319

ت

تازنتوت 36
تاسيلا أوزاريف 36
تركيا 315
تزنيت ..... 33، 37، 350
تطاوين 436
تلمسان 332
تونس ..... ت، ث، ش، ص، 53، 54، 55، 314، 332، 339، 436، 437

ج

الجزائر ..... ف، 331، 332

ح

الحجاز ..... 12، 146، 293

خ

الخليج العربي..... 2

د

الدار البيضاء..... ص، ع، غ، 45، 351، 424
درب غلّف..... 45
درب مرشاة 443
دمشق..... 204

ر

الرباط..... س، 418، 428

س

سوريا 12
سوس..... ط، ظ، ع، 33، 55، 338، 339، 340، 341، 349، 350
سوسة 332

ط

طنجة..... 443

ع

العراق..... 12، 146
عين ماضي ..... 331، 332

ف

فارس..... 361
فرنسا..... ف، 2، 4، 44، 45

ق

القاهرة 332

القدس..... 345
القصرين..... ث، ق
القوقاز..... 315

ك

كردستان..... 315

م

المدينة المنورة..... 199، 332، 340، 341، 414
مراكش..... 37، 338
المشرق ..... 148، 159، 314
مصر ..... 3، 17، 315
المغرب..... ش، ص، ظ، غ، ف، 3، 4، 6، 7، 33، 35، 38، 43، 45، 55، 58، 147، 314، 315، 338، 339، 351، 353، 424
المغرب العربي..... 315
مكة ..... 16، 49، 146، 332، 341
الملاح..... 422

ن

نجد ..... 12، 13

ه

الهند ..... 2، 148، 149، 299، 300، 302، 315

و

الوطن العربي..... 423

ي

اليمن..... 141، 287، 345
اليونان..... 31، 175، 176، 178، 289، 290، 291، 292، 299، 300، 301، 302، 319، 320، 357، 358، 359، 360

فهرس الجماعات والفرق

أ

الإباضية 114
أتراك 311
الأزارقة 113
الأشعرية/الأشاعرة12، 13، 14، 27، 32، 63، 73، 98، 100، 132، 133، 138، 140، 141، 144، 147، 153، 160، 162، 173، 261، 262، 277، 311، 312، 323
الأمويون ..... 131، 143

ب

البربر ..... ف، 4، 5، 6
البوذية 247

ت

التجانيةذ، غ، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 42، 52، 55، 57، 58، 68، 147، 323، 324، 327، 328، 331، 332، 334، 336، 337، 338، 339، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 357، 386، 407، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 429، 430، 431، 432، 436، 443

ج

الجبرية ..... 63، 134، 165، 166، 167، 295

ح

الحرورية 138
الحشوية ..... 63، 116، 261
الحنابلة ..... 95، 144، 447

خ

الخلوتية ..... 315، 332
الخوارج ..... 113، 114، 131، 132، 134، 137، 139، 140، 155، 159، 160، 170، 295، 311

ر

الروافض ..... 137، 140
الرومان ..... 18، 311

س

السنّة12، 14، 20، 31، 32، 53، 54، 63، 70، 88، 89، 92، 96، 97، 98، 112، 117، 119، 135، 140، 143، 144، 147، 163، 165، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 179، 205، 207، 219، 223، 226، 228، 267، 310، 311، 323، 343، 344، 447

ش

الشيعة ..... ث، 112، 114، 117، 118، 119، 134، 138، 143، 155، 311

ص

الصفاتية ..... 134، 283

ط

الطاوية ..... 247، 302
الطيبية 332

ع

عبدة الأوثان ..... 89، 291
العرب ..... ف، 4، 8، 16، 49، 178، 195، 269، 273، 290، 291، 293، 298، 300، 363، 415

ف

فرس ..... 18، 311، 340، 361، 362
الفرنسيون/السلطة الفرنسية ..... ع، 3، 5، 6، 7، 44، 45، 46، 443
الفضيلية ..... 113، 114

ق

القادرية ..... 311، 313، 314، 322، 332
القدرية ..... 134، 137، 138، 160، 175

ك

الكهان ..... 298، 360

م

الماتريدية ..... 63، 147
المجسمة ..... 88، 171، 179، 255، 265، 311
المرجئة ..... 134، 137، 138، 160، 170
المسيحية ..... 4، 26، 204، 318
المعتزلة14، 63، 91، 98، 116، 118، 132، 133، 134، 140، 141، 142، 143، 153، 162، 163، 165، 166، 168، 169، 170، 171، 173، 174، 175، 178، 179، 180، 213، 214، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 255، 261، 265، 267، 268، 311، 343، 447
المغاربة 57

ن

الناصرية 332
النقشبندية 315

ه

الهنود ..... 302، 311

و

الوهابية ..... 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 145، 147، 148

المصادر والمراجع العربية

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
1	ابن الأثير (أبو الحسن علي)	الكامل في التاريخ ، القاهرة، 1319هـ.
2	الريسوني (أحمد)	نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1412هـ=1992م.
3	الأشعري (أبو الحسن علي)	مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، ط1، القاهرة 1369هـ=1950.
4	إقبال (محمد)	تجديد الفكر الديني في الإسلام. ترجمة عبّاس محمود، دار الهداية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط2، د بلد1421هـ=2000م.
5	الآمدي (سيف الدين)	الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1983م.
6		أبكار الأفكار في أصول الدّين، تحقيق أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميّة مركز تحقيق التّراث، ط2، القاهرة 1424هـ=2004م.
7	أمين (أحمد)	زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دت.
8	الأمين (عبدالله)	دراسات في الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة، دارالحقيقة، ط1، بيروت 1406هـ=1986م.
9	الأنصاري (محمد جابر)	تجديد النّهضة باكتشاف الذّات ونقدها، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، بيروت 1992م.
10	الإيجي (عضد الدين)	المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب بيروت، د ت.
11	الباجوري (إبراهيم)	حاشية الباجوري المسمّاة تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام للشيخ محمد الفضالي الأزهري، اعتنى به أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1428هـ-2007م.
12	الباحسين (يعقوب)	طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرّشد، ط3، الرياض، 1426هـ-2005م.
13	بازينة (عبد الله سالم)	انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، منشورات جامعة 7أكتوبر، ط1، مصراته الجماهرية العظمى2010م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
14	الباقلاني (أبو بكر محمد)	الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أعدّه للنّشر وقدّم له حبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف للطّباعة النّشر، ط1، بيروت لبنان 1432هـ=2011م.
15	باكو (أحمد)	الشيخ البعقيلي: فصول دراسية في حياته، ط1، مؤسسة النخلة للكتاب، المغرب، 2001م.
16	البخاري (محمد بن إسماعيل)	الصّحيح، بيت الأفكار الدوليّة للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السعوديّة، 1419هـ=1998م.
17	البدايوني (شاه فضل الرسول)	سيف الجبار مع رسائل أخرى، مكتبة الحقيقة اسطنبول تركيا 1422هـ 2001م.
18	البدري (محمد عبد الستّار)	المواجهة المصريّة الأوربيّة في عهد محمد علي، دار الشّروق، ط1، القاهرة 1422هـ=2001م.
19	براده (علي حرازم)	جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، تحقيق محمد الراضي كنون الإدريسي الحسني، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء المغرب، 1432هـ 2011م.
20	بسيوني (إبراهيم)	نشأة التصوف الإسلامي، دارالمعارف، مصر 1969م.
21	البعقيلي (الأحسن)	إراءة عرائس شموس فلك الحقائق العرفانية بأصابع حق ماهية التربية بالطريقة التجانية، الجزء الأول، ط2، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 1433هـ=2012م.
22		إراءة عرائس شموس فلك الحقائق العرفانية بأصابع حق ماهية التربية بالطريقة التجانية، الجزء الثاني، المطبعة العربية بدرب غلف، ط1، الدار البيضاء المغرب، 1353هـ.
23		الإشفاق على مؤلّف الاعتصام مما جناه وأفكه على أهل الاستسلام، دار النشر للنشر والطبع، تونس، 1436هـ=2015م.
24		إعلام الجهال بحقيقة الحقائق بأسنة نصوص سيد الخلائق. المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب 1350هـ.
25		إيضاح الأدلّة بأنوار الأئمّة، ط1، المطبعة العربية، الدار البيضاء

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
		المغرب 1353هـ.
26		بُغية المعلمين والمتعلمين ونصيحة المعلمين، دراسة وتحقيق سعيد بنيس منقار، بحث تربوي لنيل دبلوم مفتشي التعليم الثّانوي، إشراف عبد القادر العافية، مركز تكوين مفتّشي التعليم، الرباط، المملكة الغربيّة 1414هـ-1415هـ=1993م-1994م.
27		تبصرة الأرواح والأسرار إلى العكوف على مدوامة مشاهدة نور الأنوار، تحقيق الحاج محمد حليفي، نشر الحاج محمد الكبير أبو عقيل دار قرطبة، ط1، دون بلد 1436هـ= 2015م.
28		تبيين الأشراف، المطبعة العربيّة، درب غلف الدار البيضاء، د ت.
29		تحقيق الحقائق عن كشف مقالات أهل الطّرائق، المطبعة العربيّة، الدّار البيضاء، 1356هـ.
30		تِرياق لمن فسد قلبه ومزاجه، المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب، 1939م.
31		رسالة النصائح بالتخلّي عن الفضائح، تحقيق سعيد بنبيس منقار، دار النشر الأحمدية، المغرب، 1996م.
32		رسالة إلى الولدان من فارس أهل الميدان، المطبعة العربية،ط1، الدار البيضاء المغرب، 1357هـ.
33		رفع الخلاف والغُمّة وما يُظنُّ فيه اختلاف الأمّة، ط1، المطبعة العربية، الدار البيضاء المغرب 1354هـ.
34		سوْق الأسرار إلى حضرة الشاهد الستار، ط2، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 1430هـ=2009م.
35		الشرب الصافي من الكرم الكافي على جواهر المعاني، المطبعة العربية بدرب غلف، ط1، الدار البيضاء، 1353هـ.
36		مقاصد الأسرار والخفى والجواهر المرْضية والكاملة في نهاية الأخفي، المطبعة العربية بدرب غلف، ط1، الدار البيضاء، 1353هـ.
37	البوصيري (أحمد بن أبي بكر)	إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن، ط1، الرياض: 1420 هـ.
38	البوطي	كبرى اليقينيات الكونية ووجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	(محمد سعيد رمضان)	المعاصر بيروت لبنان ودار الفكر دمشق سوريا، ط8 الإعادة السابع والعشرون 1428هـ=2007م.
39	البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد)	تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تقديم وتحقيق مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند 1377هـ = 1958م.
40	بيسونال (جون أندريه)	الرحلة إلى تونس 1724م، ترجمة وتحقيق محمد العربي السنوسي، مركز النّشر الجامعي، تونس 2004م.
41	البيهقي (أحمد بن الحسين)	مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.
42	الترمذي (محمد بن عيسى بن سورة)	صحيح السنن، تحقيق نصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنّشر والتوزيع، ط1، الرّياض 1420هـ=2000م.
43	ابن التلمساني (عبد الله بن محمد بن على الفهري)	شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الواحد وعلي محمد معوّض، عالم الكتب، ط1، بيروت لبنان 1419هـ=1999م.
44	تمّام (حسان)	اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب 1421 هـ 2001م.
45	التميمي (عبد الملك خلف)	الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، المغرب العربي- فلسطين- الخليج دراسة تاريخية مقارنة، مجلة عالم المعرفة، عدد71، نوفمبر 1983.
46	التيمومي (الهادي)	الحركة القوميّة العربيّة 1839م-1920م، دار محمد علي الحاميّ، ط1، صفاقس 2002م.
47	ابن تيمية (أحمد)	أهل الصُّفَّة وأحوالهم، دراسة وتحقيق محمد فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط1 1410هـ 1990م.
48		مجموع فتاوي ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمان بن محمد مكتبة المعارف الرباط المغرب دت.
49		نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرّزاق حمزة وسليمان بن عبد الرّحمان الصنيع، مكتبة السنّة المحمديّة، القاهرة، 1370هـ=1951م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
50	الجابري (محمد عابد)	تطور الوعي القومي في المغرب العربي، سلسلة كتب المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت لبنان 1986م.
51		المغرب المعاصر، مؤسسة يَنْشَرَة للطباعة والنشر، مطابع سَلا المغرب الأقصى.
52	جاسم (عزيز السيّد)	متصوّفة بغداد، المركز الثّقافي العربي، ط2، بيروت/ الدّار البيضاء 1997م.
53	الجراري (عبد الله)	المحدّث الحافظ أبو شعيب الدكالي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب، 1979م.
54		التأليف ونهضته بالمغرب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط المغرب، 1985م.
55	الجرجاني (عبد القاهر)	أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان1409هـ= 1988م.
56	جرفال (كمال)	الجاليات الأوربيّة في ضلّ الاستعمار الفرنسي، دار محمد علي الحامّي سوسة وكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة سوسة، ط1، الجمهوريّة التّونسيّة 2001م.
57	الجسر(حسن أفندي)	الحصون الحميدية لمحافظة العقائد المحمدية، مطبعة التوفيق، مصر 1323هـ.
58	جمال الدين الأفغاني و محمد عبدة	العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت 1404هـ=1983م.
59	جمعة (محمد لطفي)	تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، دت.
60	ابن جنّي (أبو الفتح عثمان)	كتاب الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية.
61	ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد	أخبار الأذكياء، اعتنى به بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، ط1، يروت لبنان1424هـ=2003م.
62	الرحمان بن على)	تلبيس إبليس، دار العلم للنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1403هـ.
63	الجويني(أبو المعالي	الشّامل في أصول الدّين، تحقيق علي سامي النشّار وفيصل بدير عون

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	إمام الحرمين)	وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندريّة 1969م.
64	أبو حاتم (محمد بن إدريس الرّازي)	أعلام النبوّة، تحقيق أسعد جمعة، شركة كيرانيس للطباعة والنّشر والتوزيع، أريانة تونس 2012م.
65	حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني)	كشف الظّنون، أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلميّة بيروت 1413هـ=1992م.
66	حب الله (حيدر)	العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد قراءة أولية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت 2008م.
67	ابن حبان (أحمد البستي)	صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي الفارسي)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1414هـ=1993م.
68	حبيب بن طاهر	ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته في الرّسالة والجامع، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1429هـ=2008م.
69	ابن حجر العسقلاني	تهذيب التهذيب، حيدر أباد الدكن 1325هـ-1327هـ.
70		الإصابة في تمييز الصّحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط1، بيروت 1412هـ=1992م.
71		فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت. 1379هـ.
72	الحداد (سالم)	صراع الهوية بين الأنا والآخر، الأطلسية للنشر، دون ذكر البلد، 2000م.
73	حرب (علي)	نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992م.
74	حساين (الحسين) وآخرون	العلامة الأحسن البعقيلي رجل الفكر والإصلاح، مقال الفقيه العلامة الحاج الأحسن البعقيلي ودوره في الإصلاح ومقاومة الاستعمار الغربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، ط1، الدار البيضاء المغرب 2013م.
75	حلمي (مصطفى)	قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان 1426هـ 2005م.
76	حمد السنان وفوزي العنجري	تأليف مشترك بعنوان أهل السنة الأشاعرة، دار الضياء للنشر والتوزيع، ط3، الكويت 1431هـ= 2010م.
77	حمو (الهادي)	مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، نشر المؤلف، د ت، د بلد.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
78	حميدة (عبد الرحمان)	جغرافية الوطن العربي، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت لبنان 1997م.
79	الحناشي (بلقاسم)	الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن19، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان تونس، 1989م.
80	حنفي (حسن)	من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت لبنان والمركز الثّقافي العربي للطباعة النّشر، الدّار البيضاء المغرب 1988م.
81	حوراني (ألبرت)	تاريخ الشعوب العربية، تعريب أسعد صقر، دار طالس للدراسات والترجمة، ط1، دمشق 1997م.
82	حوى (سعيد)	تربيتنا الروحية، دار الكتب العربية، دمشق 1399 هـ= 1979م.
83	الخادمي (نور الدين)	علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيدات ط1، الرياض السعودية العربية 2001م.
84	خان (وحيد الدين)	الإسلام يتحدّى مدخل علمي إلى الإيمان، تعريب ظفر الإسلام خان، تحقيق عيد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة، دون تاريخ.
85	خشبة (سامي)	مصطلحات فكرية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م.
86	ابن خلدون (عبد الرحمان)	شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية بيروت، دت.
87		المقدّمة، تحقيق محمد محمد ثامر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة مصر 1426هـ= 2005م.
88	دبّوز (محمد علي)	أعلام الإصلاح في الجزائر، ط1، مطبعة البعث، قسنطينة الجزائر، 1394 هـ=1973م.
89	دحلان (أحمد بن زيني)	الفتنة الوهابية، مع رسائل أخرى، مكتبة الحقيقة اسطنبول تركيا 1422 هـ.
90	الدمنهوري (أحمد بن عبد المنعم)	إيضاح المبهم في معاني السلم، تحقيق مصطفى أبو زيد ومحمد محمود الأزهري، دار البصائر، ط1، القاهرة 1429هـ. 2008م.
91	ابن أبي الدنيا (أبو بكر عبد الله)	فضائل رمضان، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، دار السلف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض المملكة العربيّة السعوديّة، 1415هـ=1995م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
92	الدواني (جلال الدين)	شواكل الحور في بيان هياكل النور للسهروارديّ، تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الورّاق للنشر المحدود، ط1، بغداد العراق.
93	دوكورانسي (لويس)	الوهابيون تاريخ ما أهمله التّاريخ، ترجمة مجموعة من الباحثين، دار الريّس للكتب والنشر، د بلد، د ت.
94	الرّازي (فخر الدين)	عصمة الأنبياء، تقديم ومراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة، ط1، القاهرة، 1986م.
95		محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، المطبعة الحسينيّة المصريّة، ط1، مصر دت.
96		مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، د بلد 1401هـ=1981م.
97	الرّاشد (محمد)	وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، الأوائل للنشر والتوزيع، ط2، دمشق 2006م.
98	الشريف الرضي (أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي)	تنزيه الأنبياء، انتشارات الشريف الرضي، ط1، قم 1376هـ
99	الرفاعي (عبد الجبار) وآخرون	العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت 2008م.
100	الريسوني (أحمد)	نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1412هـ=1992م.
101	الزرقاني (محمد بن عبد الباقي)	شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للعلامة القسطلاني، ضبطه وصحّحه محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1417هـ=1997م.
102	زروق (أحمد الفاسي)	قواعد التصوف، تحقيق وتقديم عبدالمجيد الخيالي، منشورات محمدعلي بيضون، دارالكتب العلمية، ط،2 بيروت لبنان 1426هـ 2005م.
103	زكريّا (جمال قاسم) وآخرون	الولايات العربيّة ومصادر وثائقها في العهد العثماني، النّزاع البريطاني العثماني في الخليج العربي قبل نشوب الحرب العالميّة الأولى، جمع وتقديم عبد الجليل التميمي، منشورات مركز البحوث والدّراسات عن

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
		الولايات العربيّة في العهد العثماني، ط1، تونس 1984.
104	أبو زهرة (محمد)	أحمد بن حنبل حياته وعصره آراءه وفكره، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.
105	أبو زيد (نصر حامد)	الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضيّة الجاز في التفسير عند المعتزلة، المركز الثّقافي العربي، ط3، بيروت/الدّار البيضاء 1996.
106	أبو زيد (نصر حامد)	نقد التفكير الديني، سيناء للنشر، ط1، مصر 1992م.
107	سالم (عبد الجليل)	وحدة الوجود عند ابن عربي، دار جويرو للخدمات اللغويّة، ط1، تونس 1423هـ=2002م.
108	السائح (محمد العربي)	بغية المستفيد لشرح منية المريد، تحقيق حمود عقيل، جار الجيل، ط2، بيروت 1426هـ=2005م.
109	الساعي (علي بن نجيب البغدادي)	أخبار الحلاج، حقق أصوله وعلق عليه موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، ط3، دمشق سوريا 1997م.
110	ابن سبعين (عبد الحق)	رسائل ابن سبعين، سلسلة تراثنا، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، د ت.
111	السبكي (تاج الدين)	منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق سعيد بن على بن محمد الحميري، دار البشائر الإسلاميّة، ط1، بيروت لبنان، 1420هـ=1999م.
112		جمع الجوامع في أصول الفقه، علّق عليه ووضع حواشيه عبد المنعم خليل لإبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية،ط2، بيروت لبنان،1424هـ=2002م.
113		طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الحلو ومحمد طناحي، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، دت.
114	ستيس (ولتر)	تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1981م
115		التصوف الفلسفي، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999م.
116	السحمراني (أسعد)	التصوف منشأه ومصطلحاته، ط1، دار النفائس بيروت لبنان 1987م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
117	السخاوي (محمد بن عبدالرحمان)	رجحان الكفة في بيان نبذة من أخبار أهل الصفة، يتلوها رسالة في أهل الصفة وأحوالهم تأليف بن إسماعيل الإسكداري، تحقيق أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سليمان وأبي حذيفة أحمد الشقيراط، دار السلف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض المملكة السعودية 1415هـ= 1995م.
118	السّفياني (محمد الطّيب بن محمد)	الإفادة الأحمديّة لمريد السّعادة الأبديّة، مطبعة الصّدق الخيريّة، 1350هـ.
119	سكيرج (أحمد بن الحاج العيّاشي)	كشف الحجاب عن من تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، المكتبة الشعبيّة، ط3، بيروت لبنان 1408هـ=1988م.
120	ابن سلامة (محمد الأنصاري التّونسي)	النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة، تحقيق حبيب بن طاهر وميلودي بن جمعة، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1429هـ=2008م.
121	السنوسي (محمد يوسف التلمساني الحسني)	عمدة أهل التوفيق والتّسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطبعة جريدة الإسلام، مصر 1316هـ.
122		شرح المقدّمات، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، ط1، بيروت لبنان 1430هـ=2009م.
123		العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 2006م.
124	السهالوي(عبد العلي محمد بن نظام الدين)	فواتح الرّحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور البهاري، ضبطه وصحّحه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان 1423هـ=2002م.
125	السهروردي (أبو حفص عمر)	عوارف المعارف، ملحق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، المصدر نفسه، الجزء الخامس.
126	السهروردي (شهاب الدين)	هياكل النور، مطبعة السعادة، مصر 1335 هـ.
127	السوسي (محمد مختار)	سوس العالمة، مطبعة الفضالى، المغرب 1960م.
128	ابن سينا (أبو علي الحسين)	الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر 1960.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
129	السيوطي (جلال الدين)	المصابيح في صلاة التراويح، تحقيق علي بن حسن بن علي دار القبس ودار عمّار، ط1، عمّان 1406هـ=1986م.
130		تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمان المرعشلي، دار المعرفة، ط1، بيروت 1406هـ.
131		تنوير الحلك في جواز رؤية النبيّ والملك ومعه كتاب بشرى االكئيب بلقاء الحبيب، دار جوامع الكلم، القاهرة دت.
132		الجامع الصغير، دار الكُتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1990م.
133		صون المنطق والكلام عن فنّيْ المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النّشّار وسعاد علي عبد الرّازق، سلسلة إحياء التّراث الإسلامي، مجمع البحوث الإسلاميّة، ط2، الأزهر، دت.
134		مختصر صحيح الجامع، تصحيح ناصر الدين الألباني، أعدّه أحمد نصر الله صبري، ألفا للنّشر والإنتاج الفنّي،ط1، د بلد 1429هـ= 2008م.
135		تاريخ الخلفاء، دار الجيل، ط3، بيروت1417هـ=1997م.
136	الشاطبي (إبراهيم بن موسى)	الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان، دت.
137		الاعتصام، ضبط نصه وقدّم له وعلق عليه وخرّج أحاديثه أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، د بلد، دت.
138	الشافعي (الإمام محمد بن إدريس)	الأم، دار المعرفة، بيروت لبنان 1393هـ.
139		الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان.
140	شتى (إبراهيم الدسوقي)	التصوف عند الفرس، دار المعارف، سلسلة كتابك عدد 62 القاهرة، د ت.
141	شحاتة (حسن إبراهيم)	نصوص ووثائق في تاريخ المغرب تحت حكم الحماية، مطبعة الشباب الحر ومكتبتها، الإسكندرية مصر، دت.
142	الشرفي (عبد المجيد)	الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطلبة، ط1، بيروت 2001م.
143	الشعراني	اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر بهامشه الكبريت الأحمر في

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	(عبد الوهاب)	علوم الشّيخ الأكبر، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، د ت.
144		الطبقات الكبرى المسمّى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، تحقيق أحمد عبد الرحيم السائح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية ط1، القاهرة، 2005م.
145	الشِّمالي (عبدهُ)	دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وآثار رجالها، دار صادر، ط5، بيروت 1399هـ=1979م.
146	الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)	الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، جزئين في مجلد واحد، بيروت لبنان 1433هـ= 2011م.
147	الشوبكي (محمد يوسف)	مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 10، العدد 2، 2002م.
148	الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)	فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق عبد الرّحمان عميرة، دار الوفاء، د ب،1994م.
149		فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، مصر 1953م.
150	الصالح (صبحي)	فقه اللغة، دار العلم للملايين، ط16، بيروت لبنان 2004م.
151	الصمدي (مصطفى)	تراث الشيخ الأحسن البعقيلي في الفقه والأصول والتصوف، منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة 1434هـ=2013م
152	الطبري(أبو جعفر محمد بن جرير)	جامع البيان عن تأويل آي القرين، تحقيق بشّار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، وؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت 1415هـ=1994م.
153	الطرطوشي (أبو بكر محمد بن الوليد)	كتاب الحوادث والبدع، ضبط نصه وعلق عليه عل بن الحسن بن على الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، ط1، المملكة العربة السعودية، 1411هـ =1990م.
154	طريف (الخولي يمنى)	الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول شيلش، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة.
155	الطنطاوي (الشيخ محمد)	نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، دارالمعارف، ط2، القاهرة 1995م.
156	الطوخي (عبد الفتاح)	البداية والنهاية، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان، دت.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
157	الطوسي (أبو نصر السراج)	اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380هـ =1960م.
158	ابن عاشور (محمد الطاهر)	مقالات محمد الطاهر بن عاشور، إعداد وضبط علي الرضا الحسيني، الدار الحسينية للكتاب، دون ذكر البلد، 2001م.
159		التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
160		مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسة وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1425هـ = 2004م.
161	عباس (قاسم محمد)	أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح دار الهدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق سوريا 2004م.
162		الحلاج الأعمال الكاملة، التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت لبنان 2002م.
163	عبد الرحمان (طه)	روح الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب 2006م.
164		في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000م.
165		الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م.
166		سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء المغرب/بيروت لبنان، 2012م.
167	عبد الرزاق (محمد)	التصوف هل له أصل في الكتاب والسنّة، مجلّة الحكمة، بريطانيا لندن، محرم 1422هـ، عدد22.
168	ابن عبد السلام (العز)	قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دراسة وتحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي الدار المعارف، بيروت– لبنان.
169	ابن عبد المحلى الشافعي (أحمد)	المفاخر العلية في مآثر الشاذلية، المكتبة العربية للتراث، القاهرة 2004م.
170	ابن عبد الوهاب (سليمان)	الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، مع رسائل لآخرين مكتبة الحقيقة، إسطنبول، تركية 1422هـ=2005م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
171	ابن عبد الوهاب (محمد)	كتاب الوحيد، اعداد فالح بن محمد بن فالح الصّغيّر، مكتبة التوبة، ط1، المملكة الربيّة السعوديّة، 1432هـ=2011م.
172	عبده (محمد)	رسالة التوحيد، تعليق محمد رشيد رضا دار النصر للطباعة، القاهرة 2000م.
173	عثيمين (محمد صالح)	شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، دار ابن الجوزي، ط6، السعودية 1431هـ.
174	العجلوني (إسماعيل بن محمد الجراحي)	كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة النّاس، مكتبة القدس، القاهرة ،1351هـ.
175	العجم (رقيق)	سلسلة موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت لبنان 1999م.
176	ابن عجيبة (أحمد بن محمد الحسني)	معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كشاف كشف نقاب سر لبّ لألباب، تقديم وتحقيق عبد المجيد الخيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د ت.
177		إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري مع الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السراقسطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دت، دون بلد.
178	العجيلي (التليلي)	الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، منشورات كلّية الآداب بمنوبة، تونس،1992م.
179	ابن عربي (محي الدين)	فصوص الحكم، القاهرة 1321هـ.
180		التجليات الإلهيّة مع تعليقات ابن سودوكين وكشف الغايات، ضبطه صحّحه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1423هـ =2002م.
181		الفتوحات المكية، إشراف دار البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1423هـ-2002م.
182	ابن عرفة (محمد بن محمد)	المختصر الكلامي، تحقيق نزار حمّادي، دار الإمام ابن عرفة، ط1، تونس 1435هـ= 2014 م.
183	العروي (عبد الله)	مفهوم العقل، المركز الثّقافي العربي، ط3، الدّار البيضاء المغرب 2001.
184	ابن عساكر	تنبيه كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	(علي بن حسن)	وتحقيق محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1299 هـ 1979م.
185	العطار (فريد الدين النيسابوري)	منطق الطير، دراسة وتحقيق بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيرت2002م.
186	عطية (أحمد عبد الحليم)	الإنسان في الأصولية الجديدة، قراءة في كتاب حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة، مجلّة الوحدة سنة7، عدد77، مارس1991م.
187	العكبري (عبيد الله بن محمد بن بطة)	الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة، المجلد2 الكتاب3 الردّ على الجهمية تحقيق يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1415هـ.
188	علي أُمليل	شرعية الاختلاف، ط2، بيروت 1993م.
189	عمار (علي سالم)	أبو الحسن الشاذلي، مصر 1951م.
190	الغزالي (أبو حامد)	مجموع رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام. تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، الفاهرة مصر، د ت.
191		المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، بيروت لبنان 1969م.
192		الأربعون في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، 1988م.
193		إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار لعبد الرحمان بن الحسين العراقي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1423هـ=2002م.
194		المستصفى في علوم الأصول، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1983م.
195		تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 8، بيروت، سنة 2000م.
196	غولد تسيهر (أجناس)	العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة 1946م.
197	الفارابي (أبو نصر)	إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1 بيروت لبنان، 1996م.
198	فخري (ماجد)	أرسطوطاليس، دار المشرق، ط4، بيروت لبنان 1999م.
199	الفراء (أبو يعلى	كتاب العدّة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي،

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي)	نشر المحقق، ط3، المملكة العربيّة السعوديّة 1414هـ=1993م.
200	فروخ (عمر)	تاريخ الفكر العربي إلى أيّام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط4، بيروت لبنان 1983م.
201		التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1401هـ =1981م.
202		عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العلمية ومطبعتها، بيروت 1381هـ 1952م.
203	الفطواكي (محمد أمين)	التربية بالطريقة التجانية، مكتبة الكوثر، المغرب د ت.
204		سَوق القلوب بأحوال الكمال في حضرة الكبير المتعال، مرقون.
205		اليواقيت والجواهر في سند الجهابذة والأكابر، المطابع العامّة لسوس، المغرب، دت.
206	فلاته (عمر بن حسن عثمان)	الوضع في الحديث، مكتبة الغزالي دمشق ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1401هـ=1981م.
207	ابن فورك (محمد بن الحسن)	مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنّة، تحقيق أحمد عبد الرّحيم السّايح، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ط1، القاهرة 1425هـ=2005م.
208	القاري (علي بن سلطان محمد)	مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان1422هـ=2001م.
209	قاسم (عبد الحكيم عبد الغني)	المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، ط،2 القاهرة 1999م.
210	القاسم (محمد عبد الرؤوف)	الكشف عن حقيقة التصوف لأول مرة في التاريخ، دارالصحابة، ط1، بيروت لبنان 1408هـ=1987م.
211	أبو القاسم الأنصاري (سليمان النّيسابوري)	الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسين عبد الهادي، دار السّلام للطباعة والنّشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة 1431هـ = 2010م.
212	القاضي عبد الجبار	المغني في أبواب التوحيد، تحقيق تحت إشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، دت.
213	القاضي عياض	الشفا بتعريف حقوق سيّدنا المصطفى،مع تذيله بحاشة مزيل الخفى عن

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	(أبو الفضل اليحصبي)	ألفاظ الشفاء للعلاّمة أحمد بن محمد بن محمد الشّمني، اعتنى به وراجعه هيثم الطّعيمي ونجيب ماجدي، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت لبنان 1436هـ=2015م
214	القاضي أحمد القلشاني	تحرير المقالة في شرح الرّسالة، تحقيق حبيب بن طاهر ومحمد المدنيني، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1429هـ=2008م.
215	القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس)	الفروق، تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة مالنشر والتوزيع والترجمة، ط1،القاهرة مصر،1421هـ=2001م.
216	القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري)	الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية 1423هـ= 2003م.
217	القسطلاني (أحمد بن محمد)	المواهب اللّدنيّة بالمنح المحمديّة، تحقيق صالح أحمد الشّامي، المكتب الإسلامي، ط2، بيروت دمشق عمّان 1425هـ=2004م.
218	القشيري (أبو القاسم)	الرسالة القشيرية تحقيق العارف بالله الإمام عبدالحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب اللصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 1409هـ 1989م.
219	ابن كثير (إسماعيل)	تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت لبنان 1402هـ= 1982م.
220	الكلاباذي (أبوبكر محمد)	كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، ط2 القاهرة 1415هـ= 1994م.
221	الكليني (محمد)	أصول الكافي، منشورات الفج، ط1، بيروت لبنان 1428هـ=2007م.
222	الكواكبي (عبد الرحمان)	أم القرى، مؤسسة ناصر الثقافية، ط1، بيروت، 1981م.
223	الكيلاني (عبد الرزاق)	عبد القادر الجيلاني الإمام الزاهد القدوة، دار العلم، دمشق 1414هـ 1994م.
224	لخضر (لطيفة)	الإسلام الطرقي: كيف ولماذا وقفت الطرق الصّوفيّة إلى جانب فرنسا، سراس للنّشر، تونس 1993م.
225	اللقاني (إبراهيم)	هداية المريد لجوهرة التوحيد، اعتنى به حبيب بن طاهر وفوزي بالثّابت ومحمد الرّايس، دار مكتبة المعارف للطباعة والنّشر، ط1، بيروت لبنان

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
		1432هـ-2011م.
226	لويس (ماسينيون)	آلام الحلّاج، ترجمة الحسن مصطفى حلاج، شركة قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان 2004م.
227	ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني)	السنن، الكتب الستة وشروحها، ط2، دار الدعوة، اسطنبول، 1992م.
228		صحيح السنن، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الريّاض 1417هـ=1997م.
229	المارغني (إبراهيم التونسي)	بغية المريد لجوهرة التّوحيد، تحقيق فوزي بن نتيشة ومحمد اللّجمي، الجمعيّة التّونسيّة لإحياء التّراث الزّيتوني، ط3، تونس 1433هـ=2012.
230		طالع البشرى على العقيدة الصغرى، اعتنى به نزار حمّادي، سلسلة إحياء التراث الزيتوني2، تونس1432هـ-2012م.
231	مبارك (زكي)	التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مطبعة الرسالة، ط1، مصر 1357هـ=1988م.
232	ابن المبارك (عبد الله)	الزّهد والرقّائق، تحقيق وتعليق أحمد فريد، دار المعارف الدوليّة للنّشر، ط1، الرّياض 1415هـ=1995م.
233	المحاسبي (الحارث بن أسد)	العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، ط2، بيروت 1978م.
234	محفوظ (محمد)	تراجم المؤلّفين التّونسيين، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت لبنان 1404هـ=1984م.
235	مستو (محي الدّين ديب) والخن (مصطفى سعيد)	العقيدة الإسلاميّة، أركانها _ حقائقها_ مفسداتها، دار البكة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط7، دمشق/ بيروت 1432هـ- 2011.
236	مسلم (بن الحجّاج)	الجامع الصحيح، دار الجيل، ط1، بيروت 1426هـ=2005م
237	المطوي (محمد الهادي)	أحمد فارس الشّدياق 1801م- 1887م حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربيّة الحديثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان 1989م.
238	مفتاح (عبد الباقي)	أضواء على الشيخ أحمد التجاني وأتباعه، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 2009م.
239	المكي (أبو طالب	قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
	محمد بن علي)	التوحيد، تحقيق باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1417هـ =1997م.
240	المنذري (عبد العظيم بن عبد القويّ)	صحيح الترغيب والتّرهيب، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ط1، 1421هـ.
241	مؤمن (علي)	الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي في إطار دعوات التجديد، مجلة قضايا إسلامية العدد الرابع، إيران 1417هـ= 1997م.
242	ميّارة (محمد بن أحمد)	الدرّ الثمين والمورد المعين ويليه شرح خطط السّداد والرّشد على نظم مقدّمة ابن رشد، دار الفكر، بيروت لبنان 1423هـ=2002م.
243	الناصري (أحمد بن خالد)	الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء المغرب، 1956م.
244	ابن نبي (مالك)	وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق 1981م.
245	النجدي (سليمان بن سحمان)	الهدية السنية والتحفة النجدية مجموع رسائل شيوخ الحركة الوهابية، طبع على نفقة السلطان عبد العزيز آل سعود إمام مملكة نجد، مطبعة المنار، ط،1 مصر، 1342هـ.
246	النّدوي (أبو الحسن)	ربّانيّة لا رهبانيّة، دار الفتح للطّباعة والنّشر، بيروت 1386هـ=1966م
247	النّسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود)	تفسير النّسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف علي بدوي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 1419هـ=1998م.
248	النوري (علي الصّفاقسي)	العقيدة النورية في اعتقاد الأمّة الأشعريّة وشرحها مبلّغ الطّالب إلى معرفة المطالب للشيخ علي بن محمد التميمي المؤخر الصّفاقسي، تحقيق حبيب بن طاهر، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/دمشق دت.
249	النويري (محمد)	علم الكلام ونظريّة البلاغة عند العرب، كليّة العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة 9 أفريل بتونس وودار محمد على الحاميّ بصفاقص، ط1،ا لجمهوريّة التونسيّة 2001م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
250	نيدهام (جوزيف)	موجز تاريخ العلم والحضارة في الصّين، ترجمة محمد غريب جودة، الهيأة المصريّة العامّ للكتاب 1995م.
251	ابن هشام (عبد الملك)	السيرة، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، ط،1 بيروت، لبنان 1987.
252	هلال (ابراهيم)	ولاية الله والطريق إليها، دار الكتب الحديثة، دب.دت
253	الهيثمي (أحمد شهاب الدين بن حجر المكي)	الفتاوى الحديثيّة، دار المعرفة للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت لبنان دت.
254	ابن الوزير اليماني (محمد بن إبراهيم)	العواصم والقواسم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسّسة الرّسالة، ط2، بيروت 1412هـ=1995م.
255	يوحنا	إنجيل يوحنا، الأصحاح 12، آية 44.

كتب التراجم والمعاجم

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
256	ابن جلجل (أبو داود سليمان الأندلسي)	طبقات الأطباء والحكماء ويليه تاريخ الأطباء والفلاسفة. تأليف إسحاق بن حُنين، تحقيق فؤاد السيد مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت 1405 هـ-1805م.
257	الحكيم (سعاد)	المعجم الصوفي، دندرة للنشر والطباعة، ط1 بيروت، لبنان، 1981م.
258	حمدي (أيمن)	قاموس المصطلحات الصوفيّة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2000م.
259	ابن حميد (محمد بن عبد الله النجدي)	السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، تحقيق الناشر، مكتبة الإمام أحمد، د بلد، د ت.
260	ابن خلكان(شمس الدّين أحمد بن محمد)	وفايات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت لبنان، دت.
261	الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد)	سير أعلام النّبلاء، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت 1402هـ=1982م.
262		تذكرة الحفّاظ، تحقيق عبد الرّحمان بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الهند 1377هـ= 1958م.
263	الزركلي (خيرالدين)	الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، بيروت لبنان، 2002م.
264	السلمي (أبو عبد الرّحمان محمد بن الحسين)	طبقات الصّوفيّة ويليه ذكر النّسوة المتعبّدات الصّوفيات، تحقيق وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، ط2، بيروت 1424هـ=2003م.
265	السوسي (محمد مختار)	المعسول. مطبعة النجاح الدار البيضاء المغرب، 1960م-1963م.
266	الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)	البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، ويليه الملحق التّابع للبدر الطّالع لمحمد بن محمد زبارة اليمني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دت،
267	العطار (فريد الدين النيسابوري)	تذكرة الأولياء، عاصم إبراهيم الكيالي ،الشيخ الدكتور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2010م

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
268	عطية الله (أحمد)	القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط4، القاهرة مصر، 1980م.
269	ابن العماد (عبد الحي بن أحمد)	شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن الأثير، ط1، بيروت دمشق 1414هـ=1993م.
270	ابن فارس (أحمد)	الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية القاهرة 1328هـ.
271		معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دون بلد سنة 1399 هـ 1999م.
272	كحالة (عمر رضا)	معجم الؤلّفين، مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت 1414هـ=1993م.
273	مخلوف (محمد بن محمد بن عمر بن قاسم)	شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة، خرّج حواشيه وعلّق عليه عبد المجيد الخيّالي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان 1424هـ-2002م.
274	ابن المرتضى (أحمد بن يحي)	طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفيد قيلزر، دار الفكر، ط2 بيروت لبنان، 1407هـ=. 1987م.
275	ابن منظور	لسان العرب، دار صادر، لبنان.
276	النبهاني (يوسف)	جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل السنة بركات رضا خورشيد، ط1، الهند 1422هـ = 2001م.

الأطاريح الجامعية

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
277	زرقي (لطيف)	الشيخ الأحسن البعقيلي مذهبه وتصوّفه في ضوء المقاصد، رسالة ماجستير إشراف اللأستاذ نور الدّين الخادمي، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدّين، تونس 2006.
278	سيبوبه (علي أكبر)	تجديد التفكير الديني عند عبد الكريم سروش، بحث لنيل شهادة الماجستير، إشراف فريد قطاط، المعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة الجمهورية التونسية، 1425 هـ/1426هـ=2004م/2005م،
279	الصغير (عبد المجيد)	المدرسة الصوفية الدرقاوية بشمال المغرب، رسالة دبلوم السلك

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
		الثالث، إشراف علي سالم النجار، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، فيفري 1977م.
280	العمدوني (جلال)	الطريقة التجانية في تونس، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة، إشراف عبد القادر قحّة المعهد الأعلى لأصول الدّين، جامعة الزيتونة، وزارة التعليم العالي، الجمهوريّة التونسيّة 1418هـ-1419هـ=1997م-1998م.
281	المستغفر (عبد الله)	الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي فقيها وأصوليا، بحث لنيْل الإجازة في الدراسات الإسلامية، إشراف إدريس الزعري المباركي، جامعة ابن زهرة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أغادير المغرب، 1993م-1994م.
282	منقار (سعيد بنيس)	الأحسن بن محمد بن أبي جماعة البعقيلي مفسّرا، بحث لنيْل الإجازة في الدراسات الإسلامية، إشراف محمد الصالح المسلمي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء المغرب، دت.

الموسوعات

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
283	حجّي (محمد)	موسوعة أعلام المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان 1996م
284	حنفي (عبد المنعم)	موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، ط3، د بلد 1999م.
285	ابن عبد الله (عبد العزيز)	الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، مطبعة فُضالة، المغرب، 1975م.
286	موسوعة	تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كروزيه، القرن التاسع عشر تأليف ربير شنير، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م.داغر، عويدات للنّشر والطباعة، ط3، بيروت لبنان 2003.
287	موسوعة	معلّمة المغرب، إنتاج الجمعيّة المغربيّة للتأليف والترجمة والنّشر، مطابع سلا 1410هـ=1989م.
288	موسوعة	موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، دار الجيل، ط1، تونس، 1425هـ=2004م-1430هـ=2009م.
289	موسوعة	موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب)، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 1992م.

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
290	موسوعة	الموسوعة العربية المُيسّرة، ط2، دار الجيل، مصر، 2001م.
291	موسوعة	الموسوعة العربيّة، الجمهوريّة العربيّة السوريّة، ط1، 1999م-2008م.

الدوريات والنشريات

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
292	أركون (محمد)	مداخلة أركون تثير جدلا بين الجامعيين، جريدة الصباح التونسية، السبت 29 جوان 2004م.
293	أعمال المؤتمر العالمي الأوّل	حول بريطانيا والمغرب العربي: حالة الأبحاث والعلاقات الثّقافيّة، إشراف عبد الجليل التميمي، مؤسّسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان تونس 2002م.
294		البشير (مجلّة رقميّة): http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-139318.htm http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-135782.htm
295	الحاتمي (محمد)	علماء سوس: الحاج الأحسن البعقيلي(1)، جريدة "العلم"، المغرب، عدد1963، 05 رجب 1424هـ= 02 شتنبر (سبتمبر)2003م.
296	حنفي (حسن)	مقابلة أجراها مع مجلّة المنطق عدد120، بيروت.
297	الدريسي (فرحات)	درء تعارض النقل والعقل في نظريّة المعرفة في الفكر الخلدوني، المشكاة، العدد الرابع، جامعة الزيتونة، تونس 2006م.
298	عبد الدائم كحيل	المصدر : www.kaheel7.com/ar
299	المشرقي (أحمد)	ظاهرة الافتراق في الفكر الاسلامي: دراسة في الفرق الكلامية، مجلة التنوير، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، العدد7 تونس 2004م-2005م.

المراسلات

ع/ر	المؤلف	عنوان الكتاب ومعطياته
300	البعقيلي (الأحسن)	رسالة إلى تلميذه محمد بن إبراهيم القماري بتونس بتاريخ 05 صفر1352هـ (1933م)
301		رسالة إلى تلميذه السيد محمد بن إبراهيم القماري بتونس، بتاريخ أواخر صفر 1355هـ (1936م).
302		رسالة وجّهها الشيخ الأحسن البعقيلي إلى بعض التجانيين بسوس الأقصى بتاريخ 1رمضان 1367هـ(1947م)
303	القماري (محمد)	كناش مذكرات شخصية حول شيخه الأحسن البعقيلي.

فهرس المراجع والمصادر الأجنبية

1. ar.wikipedia.org
2. BOLY(Hamadou) :Le soufisme au mali du XIXème siecle à nos jours, religion, politique et société, thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de strasbourg, dirigée par GEOFFROY Eric, école doctorale des humanites,Groupe d'études oriantales, Strasbourg France 2013. BONOUD (CHRISTIAN) : Le sufisme AL Tasowwof et la spiritualité islamique, Maison Euvre. La rose Institut de monde Arabe. 1991.
3. BRIGAGLIA (Andria) : the fayda tijanyya of Ibrahim nyass :genesis and implications of doctrine , islam et sosiétésau sud du sahara, revue annuelle pluridsciplinaie publiée par le Programme Islam tropical de la Maison des sciences de l'homme de pais 2000-2001.
4. LUDWIG. Feuerbach : essance de christianisme Traduction de l`allemande Joseph Roy librairie internationale Paris 1864.
5. CHARLES DE FAUCAULD: Reconnaissance de Maroc :Société de l'edition géographique marilimes et coloniale, Paris, 1939.

فهرس الموضوعات

مقدمـــة---------- أ

الإشكاليّة ---------- ب

أسباب اختيار الموضوع---------- ت

صعوبات البحث ---------- ث

الإجراء المنهجي ---------- ج

خطّة البحث---------- ح

نقد المصادر والمراجع---------- ر

فصل تمهيدي

شخصية الشّيخ الأحسن البعقيلي ضمن إطارها العام------- 1

3\1- الوضع التّاريخي العام للبلاد الإسلاميّة ---------- 2

3\2- انعكاس الوضع العام على الحراك العقد---------- 7

تعريف مصطلح علم العقيدة ---------- 8

الحركة الوهابية---------- 11

العقيدة في الفكر الإصلاحي ---------- 17

التجديد العقدي عند الحداثيين ---------- 22

3\3- ترجمة الشيخ الأحسن البعقيلي ---------- 32

مولده ونشأته---------- 34

مُتعلمه وأشهر شيوخه---------- 35

منزلته عند من معاصريه---------- 40

وفـاته---------- 43

الباب الأول :

ملامح الفكر العقدي عند الشيخ الأحسن البعقيلي ---------- 47

الفصل الأول : مركزية الفكر العقدي في المدونة البعقيلية 3\3 ---------- 48
3\1- أهميّة علم العقيدة في الفكر الإسلامي ---------- 49
3\2- عرض المدوّنة البعقيليّة---------- 52
3\3- المصادر العقديّة في المدوّنة البعقيليّة---------- 59
الفصل الثاني : العقيدة البعقيلية في الصّفات والنّبوّات 4\4 ---------- 71
4\1- الإحصاء العددي: عرض ومقارنة---------- 72
4\2- ما يجب اعتقاده في ذات الباري تعالى ---------- 78
4\3- ما يجب اعتقاده في الرّسل عليه السّلام---------- 81
4\4- ما يجب اعتقاده في الوجود---------- 84
الفصل الثالث : مراجعات حول عصمة الأنبياء والملائكة 3\3 ---------- 99
3\1- مفهوم العصمة---------- 100
3\2- عصمة الملائكة---------- 101
3\3- عصمة الأنبياء والرّسل ---------- 112

الباب الثاني :

العقيدة الوحدوية عند الشيخ الأحسن البعقيلي---------- 127

الفصل الأول : الطبيعة التجزيئية في علم الكلام 4\4 ---------- 128
4\1- مبدأ الوحدة في الشريعة الإسلامية---------- 129
4\2- عوامل الفُرقة في المجتمع الإسلامي الأول---------- 131
4\3- النزعة التجزيئية في بنية علم الكلام---------- 134
4\4- واقع الافتراق: ---------- 143

الفصل الثاني : الطرح العقدي الوحدوي عند الشيخ الأحسن البعقيلي5\5 ---- 151

5\1- أهميّة الفكر العقدي الوحدوي---------- 152
5\2- القراءة البعقيليّة الشموليّة لأحاديث الفرق ---------- 155
5\3- المنهج البعقيلي في القراءة الوحدويّة للعقيدة ---------- 161
5\4- أمثلة تطبيقيّة للمنهج البعقيلي الوحدوي في العقائد---------- 165
5\5- رصد محاذير عقديّة منهجا ومضمونا---------- 175

الفصل الثالث : مفهوم البدعة وضوابط التكفير 3\3 ---------- 183
3\1- مسألة البدعة بين الحدّ الصحيح والتضييق---------- 186
3\2- مسألة وجوب العمل بعمومات النصوص---------- 196
3\3- مسألة المعصية وأنواعها ---------- 205

الباب الثالث:

العقـــــــل في المدونة البعقيلية---------- 212

تمهيد حول ارتباط مبحث العقل بالفكر العقدي---------- 213

الفصل الأول : معنى العقل وأهميته في الفكر الإسلامي 5\5 ---------- 215
5\1- مسمّيات العقل في القرآن---------- 216
4\2- رؤية المحاسبي للعقل---------- 219
5\3 - نظرة الغزالي للعقل---------- 223
5\4 - التصور الاعتزالي للعقل---------- 227
5\5 - التصور الخلدوني للعقل---------- 232

الفصل الثاني : العقل في التصوّر البعقيلي = العقل الشامل 3\3---------- 237
3\1- طبيعة العقل في الرؤية البعقيلية---------- 239
3\2- مراتب العقل عند الشيخ البعقيلي---------- 244
3\3- أحكام العقل وأحكام العادة ---------- 250

الفصل الثالث :الحقيقة والمجاز في المنظومة البعقيلية 3\3 ---------- 258

3\1- علاقة الحقيقة والمجاز بمراتب العقل ---------- 259
3\2- قراءة الشيخ البعقيلي لموضوع الحقيقة في النّص القرآني --------- 264
3\3- تطبيقات للقراءة البعقيليّة لمسألة الحقيقة والجاز ---------- 271

الباب الرابع :

ملامح التصوف البعقيلي ---------- 278

الفصل الأول : مدخل اصطلاحي وتاريخي حول التصوف 2\2 --------- 279
2\1- التصوف أصل التسمية وحقيقة المعنى ---------- 280
2\2- نشأة التصوف ---------- 297

الفصل الثاني : التصوف البعقيلي ضمن المدارس الصوفية 3\3 --------- 304
تمهيد حول نشأة المدارس الصّوفيّة ---------- 305
3\1- مدرسة التّصوّف السُنّي ---------- 308
3\2- مدرسة التصوّف الفلسفي ---------- 315
3\3- طبيعة التصوف البعقيلي ---------- 322

الفصل الثالث : تجانية الشيخ الأحسن البعقيلي 3\3 ---------- 330
3\1- وقفة مع الطريقة التجانية ---------- 331
3\2- الحياةالصوفيّة للشيخ البعقيلي ما قبل الطريقة التجانية ---------- 338
3\3- الحياة الصوفيّة للشيخ البعقيلي مع الطريقة التجانية---------- 348

الباب الخامس:

المراجعات البعقيلية للتصوّف:نقد وتصحيح---------- 355

الفصل الأول : التصوف الفلسفي بين الرفض والتبرير 3\3 ---------- 356
3\1- رفض الفلسفة---------- 357
3\2- التأويل وإعادة التأصيل ---------- 362

3\3- أسلوب التعبير ومعالجة النص الفلسفي :---------- 378

الفصل الثاني : التصوف الطرقي: مراجعة المقاصد والمناهج 3\3 -------- 385

3\1- حقيقة الدين أو المعرفة بالله ---------- 387

3\2- منهج السلوك ومفهوم الرياضة: الطريقة الأولى\الطريقة الثّانية------ 392

3\3- تصويبات مراحل الطريقة الثانية---------- 394

الفصل الثالث : المعالجات الإجرائية العملية 3\3---------- 411

3\1- شيخ التربية وزاويته ---------- 413

3\2- الشيخ المقدّم وزاويته---------- 430

3\3 - الشيخ الدّعيّ وزاوية الضرار ---------- 439

خاتمة---------- 447

الفهارس :---------- 449

فهرس الآيات القرآنية---------- 450

فهرس الأحاديث النبوية---------- 460

فهرس الأشعار---------- 464

فهرس الأعلام---------- 465

فهرس المصطلحات---------- 473

فهرس الأماكن---------- 477

فهرس الجماعات والفرق---------- 480

المصادر والمراجع العربية ---------- 483

فهرس المراجع والمصادر الأجنبية---------- 508

فهرس الموضوعات ---------- 509