IUG Journal of Islamic Studies
Peer-reviewed Journal of Islamic University-Gaza
E-ISSN: 2410-5201
P-ISSN: 2410-8715
IUGJIS
Vol 34, No 3, 2026, pp 31 - 57

Received on (26-01-2026) Accepted on (07-04-2026)
https://doi.org/10.33976/IUGJIS.34.3/2026/2

The Sufi Trend in the Exegesis of Sheikh Ibrahim Niasse: An Analytical and Critical Study of His Book (Fi Riyad al-Tafsir)

Mohammed Ali Anas[*1], Dr. Nida Mohammad Zaqzouq[*2]
Faculty of Shari'ah , University of Jordan, Amman, Jordan
Corresponding Author: mohammedalianas@yahoo.com

Abstract:
This study aims to highlight the features of the Sufi trend in the exegesis of Sheikh Ibrahim Niasse, titled "Fi Riyad al-Tafsir," and to investigate its epistemological origins and hermeneutical tools. The study adopts an analytical-critical approach by comparing the "Ishari" (allusive) interpretations provided by the Sheikh with the "Athari" (traditional) exegesis based on divine revelation and the Arabic language.
The study reached several key findings, most notably: Niasse's exegesis represents an extension of the philosophical Sufi school (Ibn Arabi) and the Tariqa tradition (Tijaniyya). In many instances, he deviates from the literal meanings of the verses to establish Gnostic concepts such as "Al-Haqiqa al-Muhammadiyya" (The Muhammadan Reality), "Wahdat al-Wujud" (Unity of Existence), and "Cosmic Ghawthiyya" (Divine Succor). The study also revealed the use of fabricated and weak hadiths to support certain theological issues. It concluded that the allusive interpretation in "Riyad al-Tafsir" conflicts in several pillars with the traditional methodology, particularly concerning "Wasilah" (intercession), the nature of the soul, and the "disposal of affairs" by saints. This necessitates scientific caution when dealing with these interpretations that may affect the core of Islamic creed.
Keywords: Ibrahim Niasse, Fi Riyad al-Tafsir, Allusive Exegesis (Ishari), Tijaniyya Tariqa, Theological Criticism.

الاتجاه الصوفي في تفسير الشيخ إبراهيم إنياس: دراسة تحليلية نقدية في كتابه (في رياض التفسير للقرآن الكريم)

محمد علي أنس [1]، د. نداء محمد حامد زقزوق [2]
كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن [1,2]

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على ملامح الاتجاه الصوفي في تفسير الشيخ إبراهيم إنياس المسمى "في رياض التفسير"، والوقوف على أصوله المعرفية وأدواته التأويلية. اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النقدي من خلال المقارنة بين التأويلات الإشارية التي قدمها الشيخ وبين التفسير الأثري القائم على الوحي ولغة العرب.
وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أبرزها: أن تفسير إنياس يمثل امتداداً للمدرسة الصوفية الفلسفية (ابن عربي) والطرقيّة (التجانية)، حيث جنح في مواضع عديدة إلى صرف الآيات عن ظواهرها لتقرير مفاهيم عرفانية مثل "الحقيقة المحمدية"، و"وحدة الوجود"، و"الغوثية الكونية". كما كشفت الدراسة عن استخدام الشيخ لأحاديث موضوعة وضعيفة في التدليل على بعض القضايا العقدية، وخلصت إلى أن التفسير الإشاري في "الرياض" يتصادم في عدة ركائز مع المنهج الأثري، خاصة في مسائل الوسيلة، والروح، وتصرف الأولياء، مما يستوجب الحذر العلمي عند التعامل مع هذه التأويلات التي قد تمس أصول العقيدة الإسلامية.
الكلمات المفتاحية: إبراهيم إنياس، في رياض التفسير، التفسير الإشاري، الطريقة التجانية، النقد العقدي.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب تبيانا لكل شيء، وأودع فيه من أسرار معرفته ما تحار فيه العقول، والصلاة والسلام على سيدنا محمد "القرآن الناطق"، وعلى آله وصحبه أهل الفهم والتحقيق.

أما بعد؛ فإن الاشتغال بتفسير القرآن الكريم يعد أشرف العلوم مقاما، وأعلاها كعبا، وقد تعددت مناهج المفسرين وفق مشاربهم العلمية وأذواقهم الروحية. ومن بين هذه المناهج برز "التفسير الصوفي" أو "الإشاري" الذي لا يقف عند الظواهر اللغوية فحسب، بل ينفذ إلى بواطن النص وأسراره الإلهية.

يعد الشيخ إبراهيم إنياس أحد أبرز علماء القرن العشرين الذين جمعوا بين الشريعة والحقيقة، وقد تجلى منهجه التربوي والعرفان في أثره الخالد (في رياض التفسير للقرآن الكريم).

تأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على "الاتجاه الصوفي" عند الشيخ إنياس، منطلقة من منهج تحليلي يتفحص أدواته التفسيرية، ومنهج نقدي يروم معرفة مدى انضباط هذه الإشارات بالقواعد الشرعية واللغوية، ومقارنتها بما استقر عند كبار أهل التفسير والتصوف.

- **أهداف الدراسة:**

تتمثل أهداف البحث في الإجابة عن التساؤلات الجوهرية حول فكر إنياس التفسيري، وذلك من خلال:

1. الكشف عن الأسس والمنطلقات الصوفية التي اعتمد عليها الشيخ إبراهيم إنياس في فهم النص القرآني.
2. استخراج النماذج التفسيرية من كتاب "في رياض التفسير" وتحليلها لبيان كيفية ربط إنياس بين الظاهر والباطن.
3. فحص الآراء التفسيرية للشيخ إنياس ومقارنتها بموازين التفسير الإشاري المقبول عند أئمة التفسير، وبيان مدى التزامه بالضوابط التفسيرية.
4. مناقشة الانتقادات التي قد توجّه للتفسير الصوفي في الكتاب والرد عليها بأسلوب علمي موضوعي.

- **منهج الدراسة:**

لتحقيق الأهداف المذكورة، تعتمد الدراسة على التكامل بين المناهج التالية:

1 .المنهج الاستقرائي

تتبع الآيات التي فسرها إنياس بمنحى صوفي أو إشاري في كتابه "في رياض التفسير."

جمع الأصول والقواعد التي نص عليها إنياس أو طبقها خلال تفسيره.

2 .المنهج الوصفي التحليلي

وصف الطريقة التي يعرض بها إنياس المعاني الذوقية.

تحليل النصوص التفسيرية لربطها بسياقها اللغوي من جهة، ومقاصدها الصوفية من جهة أخرى.

3 .المنهج المقارن (النقدي)

مقارنة تفسيرات إنياس بتفسيرات كبار الصوفية لبيان أوجه الاتفاق والافتراق.

عرض هذه التفسيرات على قواعد التفسير بالمأثور للتأكد من عدم معارضتها لأصول الشريعة، وهو الجانب "النقدي" في الدراسة.

- **مشكلة الدراسة:**

تتبلور المشكلة في محاولة الكشف عن طبيعة العلاقة بين النص الظاهر والإشارة الصوفية عند إنياس.

ويمكن صياغة المشكلة في التساؤلات التالية:

1. ما هو المنهج العام الذي سلكه الشيخ إنياس في كتابه "في رياض التفسير"؟
2. كيف وظّف الشيخ المصطلحات الصوفية (كالفناء، والبقاء، والحقيقة) في فهم النص القرآني؟

3. إلى أي مدى التزم الشيخ بضوابط التفسير الإشاري التي وضعها العلماء؟
4. ما هي أوجه التفرد أو النقد التي يمكن تسجيلها على هذا التفسير مقارنة بالمدرسة الأثرية والصوفية الكلاسيكية؟

- **أهمية الدراسة:**

تكمن أهمية هذه الدراسة في عدة جوانب محورية:

1. إثراء المكتبة القرآنية بدراسة متخصصة في "التفسير الإشاري" لواحد من كبار علماء القارة السمراء، مما يكسر المركزية الجغرافية في الدراسات التفسيرية.
2. بيان كيف يمكن للتصوف السني أن يكون أداة لفهم القرآن وتعميق الإيمان دون الخروج عن مقتضيات اللغة والشرع.
3. تقديم قراءة فاحصة لا تكتفي بالوصف، بل تحلل وتنقد لتبيان القوة والضعف في الاستنباطات العرفان للشيخ.

- **الدراسات السابقة:**

معظم الدراسات التي تناولت كتاب "في رياض التفسير" كانت دراسات وصفية أو عامة، وتفتقر هذه الدراسة إلى الجانب التحليلي النقدي المتخصص في "الاتجاه الصوفي" تحديداً، وهو ما يسعى هذا البحث لسده من خلال المقارنة والتحليل المعمق.

- **خطة البحث:** تضمنت خطة البحث المقدمة، والتمهيد، ومبحثين، وتحت كل مبحث مطلبين على النحو التالي: المقدمة: وتشمل على: مشكلة البحث، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: معنى التصوف بعامة وتفسير الصوفي بخاصة

المطلب الأول: تعريف التصوف ومراحله

المطلب الثاني: مفهوم التفسير الإشاري والفرق بين التفسير الفيضي الإشاري والتفسير الصوفي النظري وضوابطها

المبحث الثاني: أثر الاتجاه الصوفي في التفسير

المطلب الأول: ثنائية الظاهر والباطن.

المطلب الثاني: معالم المنهجية الصوفية في التعامل مع القرآن

الخاتمة وأهم النتائج والمراجع.

التمهيد:

فإن المكتبة الإسلامية قد زخرت بمناهج شتى في التعامل مع النص القرآني، تراوحت بين المأثور والمعقول، وبين الظاهر والباطن. ومن بين هذه الاتجاهات برز 'الاتجاه الصوفي' الذي سعى لتجاوز الحروف إلى الروح، مستنبطاً من الآيات أسراراً تربوية وذوقية تهذب النفوس وتسمو بالقلوب.

وفي ربوع القارة السمراء، برز الشيخ إبراهيم إنياس (1975م) كواحد من كبار المفسرين الذين مزجوا بين دقة الفقيه وإشراق الصوفي. بيد أن هذا الاتجاه، بما يحمله من صبغة ذوقية، يفتح الباب واسعاً أمام التساؤلات العلمية حول مدى انضباط هذه الإشارات بظواهر النصوص، وكيفية توظيف الشيخ لمصطلحات التصوف في فهم الوحي، وهو ما تستهدفه هذه الدراسة بالتحليل والنقد بعد التعريف به.

أولا: التعريف بالمؤلف وتفسيره

1. **اسمه ونسبه** ولقبه وكنيته.

اسمه ونسبه الحاج إبراهيم إنياس بن الشيخ عبد الله بن الشيخ السيد محمد بن مَدَمْب بن بكر بن محمد الأمين بن صَمْب بن الرضا([1])، ويُرفع نسبه إلى الصحابي الجليل عقبة بن نافع الفهري([2]) – كما هو مستفيض في الرواية المتداولة– إلا أن الباحث لم يقف على وثائق مكتوبة متصلة تثبت هذا النسب بسندٍ متصل.

2. **لقبه وكنيته:** تعددت ألقابه، ومن أشهرها: الغوث، الكولخي: نسبة إلى مدينة "كولخ" (Kaolack) ([3])، و يُكنى بـ "أبي إسحاق" تبركاً بتطابق اسمه مع اسم نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام([4]).

3. ولادته ونشأته:

وُلد يوم الخميس، وقت العصر، في منتصف شهر رجب الفرد سنة 1320هـ، الموافق 17 أكتوبر 1902م. في قرية "طيبة إنياسين" (Tayba Niassène)، التابعة لإقليم (سين سالوم) بجمهورية السنغال([5]).

4. نشأته العلميّة والروحيّة:

"كانت نشأة الشيخ الأولى في حجر والده الشيخ عبد الله إنياس، وهو الذي تولى تربيته وتأديبه وتكوينه العلمي والروحي. ثم فتح الله عليه فتحاً ربانياً، فوهبه علوماً لدنية تضلع منها بإلهام إلهي، دون واسطة بشرية في بعض دقائق المعارف الروحية "([6]).

5. مرضه ووفاته:

توفي إنياس يوم السبت (وقيل الأحد) في منتصف شهر رجب سنة 1395هـ، الموافق 26 يوليو 1975م، في العاصمة البريطانية "لندن"، عن عمر ناهز 73 عاماً (بالتقويم الميلادي) و75 عاماً (بالتقويم الهجري). وكان قد أمضى قبلها فترة للعلاج في باريس دامت قرابة ثلاثة أشهر([7]). نُقل جثمانه بالطائرة إلى السنغال، حيث دُفن في مدينته "كولخ" خلف مسجده المشهور (الجامع الكبير ، تنفيذاً لوصيته([8]).

ثانيا: عقيدته ومذهبه:

العقيدة : ينتمي إنياس إلى مدرسة أهل السنة والجماعة على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري ([9]).

المذهب: إنياس مالكي المذهب ([10]).

1. إنياس، رفع الملام عمن رفع اليدين في الصلاة (ج 1/ 5–10).
2. إنياس، ترجمة صاحب الفضيلة الشيخ عبد الله (ج 1/ 12–15).
3. سيسي، الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي حياته وآثاره (ج 1/ 45–50).
4. محمد المختار، تيسير النفاذ في ترجمة الشيخ إبراهيم نياس (ج 1/ 88–92).
5. إنياس، كاشف الإلباس (ج 1/ 18–20)، جواهر الرسائل (ج 1/ 12.).
1. محمد المختار، تيسير النفاذ في ترجمة الشيخ إبراهيم نياس (ج 1/ 120 – 125).
2. سيسي، الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي: حياته وآثاره، (ج 1/ 180 – 185.)
3. عمار تال، الفيضة التجانية وتأثيراتها في غرب إفريقيا، (ج 1/ 105).
4. إنياس، جواهر الرسائل(ج،1/45–48.).
5. إنياس، وجه التحقيق في كون القبض من سنة التصديق (ج 1/ 12–25).

المشرب الروحي (الطريقة التجانية): فهو صاحب "الفيضة التجانية". يتبع في السلوك منهج الإمام الجنيد وفي الطريقة منهج الشيخ أحمد التجاني([11])، وتنسب الطريقة إلى أبي العباس أحمد بن محمد بن المختار التجاني، المولود عام 1150هـ في قرية (عين ماضي) بالجزائر ([12]).

ويقوم مستند الطريقة عند أصحابها على ما ذكره مؤسسها من رؤيته للنبي ﷺ يقظةً، وأنه أمره بتربية الخلق وإعطاء الأوراد مشافهة (صلاة الفاتح).

أما في النسب، فقد ذكر الشيخ أحمد التجاني أنه شريف حسني، مستنداً في ذلك إلى "بشارة نبوية" في اليقظة، وهو ما يتداوله مريدو الطريقة كدليلٍ روحي فوق التوثيق المكتوب([13]).

ثالثا: مكانته العلمية ومصنفاته

1. مكانته العلمية

تولى تعليمَه والدهُ، فتلقى عنه فرائد الفوائد والصلات والأسرار والأذكار. ثم فتح الله عليه فتحاً ربانياً، فوهبه علوماً لدنية تضلع منها بإلهام إلهي، دون واسطة بشرية في بعض دقائق المعارف الروحية ([14]).

2. مصنفاته

للشيخ رسائل ومصنفات مطبوعة عديدة، من أبرزها:

كاشف الإلباس عن فيضة الختم أبي العباس: أتمه عام 1931م.

نجوم الهدى (وليس الهوى) في كون نبينا أفضل من دعا إلى الله وهدى.

تنبيه الأذكياء في كون الشيخ التجاني خاتم الأولياء.

الدواوين الستة: (نزهة الأسماع، إكسير السعادات، سلوة الشجون، شفاء الأسقام، مناسك أهل الوداد، طيب الأنفاس)، بالإضافة لـ الكبريت الأحمر.

إفريقيا للأفريقيين: رسالة سياسية دفاعية عام 1959م رداً على الأسقف (لُوفيفْر – Lefebvre) ([15]).

ملاحظة: "وقد انتقد بعض الباحثين مؤلفات الشيخ من حيث حجمها وتخصصها الصوفي، بينما يرى تلاميذه أنها رسائل مركزة تهدف للإصلاح العملي".

رابعا: شيوخه وتلاميذه:

شيوخه: يجمع المؤرخون على أن الشيخ لم يتتلمذ رسمياً إلا على يد والده الشيخ عبد الله إنياس، حيث لازم حجرته العلمية واستغرق أوقاته في القراءة والمطالعة تحت إشرافه. وبعد وفاة والده، لم يثبت تلمذه على أحد، بل فُتح عليه في العلم والولاية([16]).

التلاميذ:

أولا: أبرز تلاميذه السنغاليين

6. إنياس، كاشف الإلباس (ج 1/ 38).
7. ابن المشري، جامع لعلوم الفائض من بحار القطب التجاني (ج 1/ 15 – 20 إ).
8. حرازم، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني (ج، 1/ 45 – 52 إ).

1. إنياس، كاشف الإلباس (ج 1/ 42)

2. سيس، كاشف الالباس (ج 1 / 317).

1. الإمام الشيخ حسن سيس ([17]). 2. الشيخ علي سيسي ([18]).3. الشيخ تيجاني سيس ([19]).

ثانيا: تلاميذه في نيجيريا

1. الشيخ أبو بكر عتيق (كانو). 2. الشيخ ثاني حارث. 3. الشيخ الشريف إبراهيم صالح الحسيني ([20]).

ثالثا: تلاميذه في السودان:

1. الشيخ مجذوب مدثر الحجاز. 2. الشيخ أبو بكر عصام الدين ([21]).

خامسا: التعريف بالكتاب.

يعتبر كتاب "في رياض التفسير" للشيخ إبراهيم إنياس (المتوفى عام 1975م) من أهم الوثائق العلمية التي تعكس المنهج التفسيري لمدرسة "الفيضة التجانية" في غرب أفريقيا.

الكتاب في الأصل ليس مؤلفاً خطياً بيد الشيخ، بل هو "تفسير مسموع" ألقاه الشيخ إبراهيم إنياس في دروسه الرمضانية، وتحديداً في فترات نضجه العلمي (ما بين 1380هـ – 1390هـ).

وبعد وفاته قام الشيخ محمد بن الشيخ عبد الله التجاني بدراسة الكتاب وتحقيقه وتخريج أحاديثه، وقام بجمعه وسماه (في رياض التفسير للقرآن الكريم) قائلاً: "... أما تفسيره الأخير باللغة العربية سنة 1383هـ فقد تم تسجيله في الأشرطة، وتفرقت منه نسخ بين خلفاء الشيخ وأكابر أصحابه، وقد حرصت على كتابة هذا التفسير لصيانته من الاندثار ولجعله في متناول الجميع تيسيراً لعموم النفع به... "([22]).

المبحث الأول: معنى التصوف بعامة وتفسير الصوفي بخاصة

المطلب الأول: تعريف التصوف ومراحله

أولاً: التصوف لغةً واصطلاحا

التصوف لغة: قال ابن فارس في مادة (صوف): "الصاد والواو والفاء أصل واحد صحيح، وهو الصوف المعروف، والباب كله يرجع إليه "([23]).

وجاء في المعجم الوسيط: "(صَافَ) الكبشُ صُوفاً: ظهر عليه الصوف فهو صائف، وكثر صوفه فهو أصوف وهي صوفاء. (التصوف): طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح "([24]).

يتضح من التعريفات اللغوية أن أصل كلمة (صوف) يرجع إلى معنيين؛ الأول: الصوف المعروف للشاة، والثاني: الميل والعدول، إلا أن ابن فارس يرى رجوعها إلى معنى واحد وهو الصوف المعروف.

اشتقاق كلمة التصوف

اختلف العلماء في الأصل الاشتقاقي لكلمة "تصوف" على عدة أقوال، وأشهرها:

---

1. محمد المختار، تيسير النفاذ في ترجمة الشيخ إبراهيم نياس (ج1 / 242).
2. سيسي، الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي: حياته وآثاره (ج 1/ 215).
3. تال، الفيضة التجانية وتأثيراتها في غرب إفريقيا (ج 1/ 158).
4. سيسي، الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي: حياته وآثاره (ج 1 / 210 – 225) وآدم عبد الله الإلوري، الإسلام في نيجيريا (ج 1 / 188 – 192).
5. تال، الفيضة التجانية وتأثيراتها في غرب إفريقيا (ج1/ 145 – 150).
6. أنظر: مقدمة كتاب (في رياض التفسير للقرآن الكريم) (ج 1/ 7، 8، 9).

1. ابن فارس، مقاييس اللغة (ج 3 / 322).
2. محمد النجار والاخرون، المعجم الوسيط، (ج 1 / 529)

1. الاشتقاق من "الصوف": وهو القول الأكثر قبولاً من الناحية اللغوية؛ لأنه يقال: "تصوف" إذا لبس الصوف ([25]).

2.الاشتقاق من "الصفاء": وهو قول يراه المتصوفة من باب اللطافة المعنوية، لكنه لغوياً بعيد؛ إذ إن النسبة إلى الصفاء "صفائي" وليس "صوفي".

3.الاشتقاق من "صُفّة" المسجد النبوي: أي النسبة إلى "أهل الصفة"، وهو ضعيف لغوياً أيضاً لأن النسبة إليها "صُفّي"([26]).

والراجح هو اشتقاقها من (الصوف)، فيقال: تصوف إذا لبس الصوف ([27]).

التصوف اصطلاحاً:

تعددت التعريفات الاصطلاحية بتعدد مشارب المتصوفة، ويمكن تقسيمها إلى اتجاهين:

1. تعريف "الزهد والأخلاق" (التصوف المبكر)

تعريف الجنيد البغدادي: "التصوف هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به".

تعريف معروف الكرخي: "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"([28]).

2. تعريف "الحقيقة والفتح" (تصوف المتأخرين كإبراهيم إنياس)

وهو الذي يركز على الفناء في الذات الإلهية ونيل "الفيضة" والعلوم اللدنية.

تعريف إنياس: يراه "الفناء عن النفس والبقاء بالله عبر فيضة ربانية"([29]).

التعريف المختار، وأدقها ما يربطه بمقام "الإحسان": هو علمٌ يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية الباطن من الرذائل وتحليته بالفضائل([30]).

ثانيا موقف علماء السلف من تعريف التصوف

يرى علماء المحققين (كابن تيمية والشيخ الهلالي) أن التصوف دخلت عليه شوائب الفلسفة اليونانية والمنزع الباطني.

رأي ابن تيمية: يرى أن لفظ "الصوفية" لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة الأولى، وأن مسمياته تدور بين "الزهد" (وهو ممدوح) وبين "الغلو" (وهو مذموم).

"التصوف عند المحققين هو مجاهدة النفس لإخراج الأخلاق الذميمة وإحلال الأخلاق الحميدة، لكن دخل فيه من أقوال أهل الإلحاد (كابن عربي) ما أفسده"([31]).

رأي الهلالي: يربط التصوف اصطلاحاً في العصور المتأخرة بالتبعية المطلقة للشيخ وادعاء القطبية.

"التصوف الاصطلاحي المعاصر هو طريقة مخترعة تجعل للشيخ حق التشريع أو التصرف، وهو ما يخالف مسمى التصوف الذي كان يعني الزهد قديماً"([32]).

---

3. ابن منظور، لسان العرب (ج 9/ 199).
4. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ج 1/ 827).
5. عزمي طه، تطور الفكر الفلسفي (ج 1 / 299).
1. القشيري، الرسالة القشيرية (ج، 1/ 550 – 553).
2. إنياس، كاشف الإلباس (ج 1/ 22).
3. عبد القادر، حقائق عن التصوف (ج 1/ 19).
4. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 10/ 5 – 12).
5. الهلالي، الهدية الهادية (ج 1/ 15).

الراجح: لغةً أنه من لبس الصوف، واصطلاحاً يجب التفريق بين "تصوف الزهد" الذي وافق الشريعة في بداياته، وبين "التصوف الفلسفي والإشاري" (الذي يعتمده إنياس)؛ فالأخير محكوم عليه عند المحققين بالبدعية لمصادمته صريح الكتاب والسنة في مسائل الوسيلة والقطبية.

ثالثا: **نشأة التصوف (الأطوار التاريخية)**

مرّ التصوف بثلاث مراحل أساسية قبل أن يستقر كعلم مستقل له قواعده:

مرحلة الزهد (القرن 1 و2 هـ): بدأت كحركة زهدية فطرية كرد فعل على ترف الحياة الدنيا، واقتداءً بحال النبي ﷺ وصحابته. من أبرز أعلامها الحسن البصري.

مرحلة التدوين والمصطلحات (القرن 3 و4 هـ): بدأ الكلام في "الأحوال والمقامات"، وظهرت مصطلحات مثل الفناء والبقاء، وظهر أعلام مثل الجنيد البغدادي (سيد الطائفة).

مرحلة الفلسفة والطرق (القرن 5 هـ وما بعده): استقر التصوف كعلم شرعي في كتب الإمام الغزالي، ثم تشكلت الطرق الصوفية الكبرى (القادرية، الشاذلية، إلخ).

أ. من كتاب "الرسالة القشيرية". قال: "اعلموا أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسمَّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ... ثم اختلف الناس وانفصلت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين (الزهاد والعباد)، ثم ظهرت البدع وحصل التنازع.. فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله، الحافظون لقلوبهم عن طوارق الغفلة باسم (التصوف)"([33]).

ب. من كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي" قال: "والذي بان لي بالضرورة من ممارسة طرقهم (أي الصوفية) أنهم هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق" ([34]).

ج. من كتاب "مقدمة ابن خلدون": يقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وهدايتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى"([35]).

المطلب الثاني: مفهوم التفسير الإشاري والفرق بين التفسير الفيضي الإشاري والتفسير الصوفي النظري وضوابطها

يعتبر التفسير الإشاري (أو التفسير الصوفي) من أدق أنواع التفسير، لأنه يقوم على تجاوز "الظاهر" اللغوي إلى "الباطن" الشعوري والروحاني. وعند إنياس، يكتسب هذا التفسير صبغة "فيضية" مرتبطة بفتح الله على الولي.

أولاً: مفهوم التفسير الإشاري

الإشارة لغة: من "شارَ"، والمفعول "مشار إليه"؛ أشار إليه بيده أو نحوها، أي أومأ إليه معبّراً عن معنى من المعاني كالدعوة إلى الدخول أو الخروج، قال تعالى: {فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا} (مريم: 29) ([36]).

الإشارة اصطلاحا:

1. لقشيري، الرسالة القشيرية (ج 1/ 23 – 24)
2. الغزالي، المنقذ من الضلال (ج 1/ 145).
3. ابن خلدون، مقدمة (ج 1/ 328).

1. أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر (ج 2 / 1245).

1. عند الصوفية عموماً: هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد ([37]).

2. عند إنياس: يرى أن القرآن "بحر لا ساحل له"، وأن الفهم عن الله مواهب ربانية. التفسير الإشاري عنده هو "الفيض الرباني" الذي يتنزل على قلب العارف عند تلاوة الآية، بحيث تتكشف له حقيقة تربوية أو ذوقية لم تذكرها كتب اللغة، لكنها لا تصادمها([38].)

وقال الذهبي: "التفسير الفيضي أو الإشاري هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة" ([39])

والذي يتبين والذي يتبين للباحث من التعريفات أن التفسير الإشاري هو: تفسير القرآن بغير ظاهره لإشارة تظهر لأرباب الصفاء وأصحاب الذكر ومجاهدة النفس من الصوفية؛ بسبب إلهام أو علوم أظهرها الله على ألسنتهم.

ثانيا: الفرق بين التفسير الفيضي الإشاري والتفسير الصوفي النظري:

يعد التمييز بين التفسير الإشاري (الفيضي) والتفسير الصوفي النظري (الفلسفي) جوهرياً في الدراسات القرآنية؛ فبينهما بون شاسع من حيث المنهج، والمصدر، والقبول لدى علماء الشريعة.

أولاً: التفسير الإشاري (الفيضي)

هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى اللغة، لـ إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك (الصوفية)، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد.

مصدره: "الفيض" أو "الإلهام" الذي يقع في قلب العبد الصالح نتيجة المجاهدة والتقوى (واتقوا الله ويعلمكم الله).

طبيعته: وجداني، ذوقي، لا يعتمد على مقدمات عقلية أو فلسفية.

شروط قبوله (عند ابن القيم والشاطبي):

ألا يعارض الظاهر (التفسير اللغوي).

أن يكون له شاهد شرعي آخر يؤيده.

ألا يزعم صاحبه أنه هو المراد الوحيد من الآية.

ثانياً: التفسير الصوفي النظري (الفلسفي)

هو تفسير يُبنى على نظريات فلسفية سابقة، حيث يحاول المفسر إخضاع النص القرآني وتطويعه ليتوافق مع معتقداته الفلسفية (مثل وحدة الوجود، أو الحلول، أو العقول العشرة).

مصدره: العقل الفلسفي والمصطلحات المنطقية الممزوجة بالتصوف، وليس مجرد الفيض الوجداني.

طبيعته: استدلالي، يسعى لإثبات عقيدة معينة من خلال الرموز القرآنية.

حكمه: غالباً ما يكون مرفوضاً لدى جمهور العلماء؛ لأنه "تفسير بالرأي المتكلف" الذي يخرج باللفظ عن دلالته الشرعية واللغوية([40]).

2. القشيري، الرسالة القشيرية (ج 2/ 580).
3. إنياس، في رياض التفسير (ج 1/ 45-50).
4. الذهبي، التفسير والمفسرون (ج 2 / 261).
1. الذهبي، التفسير والمفسرون (ج 2/ 339 – 390)، ابن القيم، مدارج السالكين (ج 1/ 250 – 275).
2. الشاطبي، الموافقات (ج 3/ 358 – 382)، فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (ج 1/ 210 – 245).

المبحث الثاني: أثر الاتجاه الصوفي في التفسير

المطلب الأول: ثنائية الظاهر والباطن.

تُعد ثنائية (الظاهر والباطن) القطب الذي تدور حوله رحى الخلاف بين المدرسة الصوفية ومدرسة السلف؛ وهي جوهر النزاع في فهم النص القرآني والتشريع الإسلامي.

أولاً: مفهوم الظاهر والباطن عند الصوفية

يرى المتصوفة أن للنص القرآني والعبادات الشرعية مستويين من الوجود:

الظاهر: هو الحكم الفقهي أو المعنى اللغوي الذي يشترك في فهمه عامة الناس والعلماء (أهل الرسوم).

الباطن: هو الحقائق الذوقية والإشارات القدسية التي لا تنكشف إلا لخواص أهل الله (أهل الكشف) نتيجة المجاهدة والرياضة الروحية.

قوله تعالى: {وَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ}؛ ظاهرها خلع الحذاء الحقيقي، وباطنها خلع الدنيا والآخرة من القلب للإقبال على الله (كما يذكر القشيري وابن عجيبة)([41]).

ثانياً: مفهوم الظاهر والباطن عند السلف

يرفض علماء السلف وجود "باطن" يناقض "الظاهر" أو يستقل عنه، ويرون أن الشريعة وحدة واحدة:

الظاهر والباطن المتلازمان:

يرى السلف أن "الباطن" هو المقاصد الشرعية، وأعمال القلوب (الإخلاص، المحبة) التي يجب أن تصاحب الظاهر.

الفهم والاستنباط: لا يسمونه "باطناً" بل يسمونه "الفهم عن الله"، وهو استخراج دلالات خفية من اللفظ بشرط ألا تعارض وضع اللغة أو أصول الشريعة.

ثالثاً: المقارنة النقدية والترجيح

النقد للصوفية: يؤخذ عليهم أن دعوى "الباطن" قد تفتح الباب لكل مُدّعٍ ليقول في دين الله ما يشاء دون ضابط، مما يؤدي لتمييع الشريعة.

النقد للسلف (بزعم الصوفية): يتهمهم الصوفية بـ "الجمود على الظاهر" وحرمان النص من أبعاده الروحية والتربوية.

الترجيح: الرأي الراجح كما يرى الباحث هو منهج المحققين (كابن تيمية وابن القيم)؛ وهو قبول الإشارات "الباطنة" بشرطين:

1. أن يكون المعنى في نفسه حقاً (لا يخالف العقيدة).
2. أن يكون في اللفظ إشعارٌ به (لا يكون مجرد تكلف بارد).

فالظاهر هو الأصل، والباطن (الإشاري) هو ثمرة الفهم وتذوق النص، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر ([42]).

المطلب الثاني: معالم المنهجية الصوفية في التعامل مع القرآن.

تقوم هذه المنهجية على ركائز أساسية تجعل النص القرآني حيويّاً ومتجدداً في قلب الصوفي، ومن أهمها:

3. الطيار، أصول التفسير (ج 1/ 135 – 148).
4. القشيري، لطائف الإشارات (ج 2/ 448)، ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (ج 2/ 375).

1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 13/ 235)، ابن القيم، إغاثة اللهفان (ج 1).

1. مبدأ "الاستعداد القلبي" قبل التفسير: يرى الصوفية أن القرآن لا يفتح كنوزه إلا لقلبٍ طهرته المجاهدة؛ فالمنهج لديهم يبدأ من "السلوك" لينتهي بـ "الفهم". وفي ذلك يقول أبو عبد الرحمن السلمي: "إنما نطقوا بمواجد وجدوها عند التلاوة"([43]).
2. تجاوز "التفسير" إلى "الاعتبار" و"الإشارة": هم لا يزعمون أن كلامهم هو "التفسير" الوحيد للآية بالمعنى اللغوي، بل هي "إشارات" تلوح للسالك، ومنهجهم يربط الآيات بالأنفس؛ ففرعون ليس مجرد طاغية تاريخي فحسب، بل هو رمز لـ "النفس الأمارة" في كل إنسان. يقول ابن عجيبة: "القرآن له ظاهر وباطن، وحقيقة ومطلع... فالظاهر لأهل العلم، والباطن لأهل السلوك"([44]).
3. "التلقي" الفيضي (الإلهام): يعتقدون أن المفسر الصوفي يتلقى المعنى بـ "الإلهام" لا بـ "الكد الذهني" وحده، كما يعبر ابن عربي بقوله: "ما أكتبه ليس عن فكر، وإنما هو إلقاء إلهي في روعي"([45]).

موقف علماء السلف من المنهج الصوفي

وضع علماء السلف (كابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي) ميزاناً دقيقاً لقبول هذه المنهجية أو ردها:

التفريق بين "الاستنباط الحسن" و"التحريف الباطني":

1. قول ابن تيمية: "ما يذكره الصوفية من المعاني الإشارية، إن كان المعنى في نفسه حقاً، واللفظ يحتمله، فهو من باب الاستنباط الحسن... أما إن كان المعنى باطلاً أو اللفظ لا يشعر به، فهو من باب تحريف الكلم عن مواضعه"([46]).
2. قول ابن القيم: "شبّه الإشارات الصوفية بـ "الرؤى"، فهي تسرّ المؤمن ولا تغيّر حكماً، ويجب عرضها على المحكم من الكتاب والسنة"([47]).
3. النقد القائم على "اللغة والشريعة": يرى السلف أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فكل منهجية تدعي "باطناً" يقطع الصلة باللغة العربية هي منهجية باطلة؛ وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي، فليس من علوم القرآن في شيء"([48]).

خلاصة منهجية

إن منهجية التعامل مع النص القرآني عند الصوفية –ومنهم إنياس– تكون مقبولة علمياً إذا اعتبرت الإشارة "زيادة فهم" لا "بديلاً عن الظاهر"، والتزمت بقواعد العقيدة، ووُظفت لأغراض التزكية والتربية؛ فإذا خرجت عن ذلك دخلت في "التفسير بالرأي المذموم.

مسألة "العلم اللدني

تعد مسألة "العلم اللدني" و"الفيضة" من الركائز الأساسية في الفكر الصوفي عموماً، وعند الطريقة التجانية (فرع إنياس) خصوصاً. يتداخل في هذا المفهوم الجانب العرفاني مع الادعاءات الغيبية، مما جعلها محط نقد شديد من علماء السلف والمحققين.

أولاً: مفهوم العلم اللدني والفيضة عند الشيخ إبراهيم إنياس

2. السلمي، حقائق التفسير (ج 1/ 17).
3. ابن عجيبة، البحر المديد (ج 1/ 604-605).
4. ابن عربي، الفتوحات المكية (ج 1/ 59).
1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 13/ 243-244).
2. ابن القيم، مدارج السالكين (ج 1/ 45).
3. الشاطبي، الموافقات (ج 3/ 382).

1. العلم اللدني

يعتقد الصوفية أن العلم نوعان: علم "رسمي" يُؤخذ من الكتب والعلماء، وعلم "لدني" يفيضه الله مباشرة على قلب العبد دون واسطة تعلم، مستدلين بقوله تعالى في حق الخضر: وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (الكهف: 65).

عند إنياس: يرى أن هذا العلم هو "كشف" يرفع الحجب عن الحقائق الكونية والشرعية([49]).

2. الفيضة التجانية: الفيضة مصطلح يشير إلى "انصباب" الأسرار والأنوار الإلهية على الأتباع بكثرة في آخر الزمان.

دعوى إنياس: ادعى إنياس أنه هو "صاحب الفيضة" التي بشر بها أحمد التجاني (مؤسس الطريقة)([50]).

ثانياً: نقد العلماء السلف والمحققين

اتفق علماء السلفية والمحققون على أن هذه المفاهيم تفتح باباً لتعطيل الشريعة وإحداث دين جديد موازي للوحي.

1. نقد الدكتور تقي الدين الهلالي

يُعد الهلالي من أهم من نقد هذا الفكر لأنه كان "تجانياً" سابقاً قبل توبته، وقد ألف كتابه الشهير "الهادية إلى الطائفة التجانية".

يرى الهلالي أن العلم اللدني الذي يدعيه القوم هو "وساوس شيطانية"؛ لأن الوحي انقطع بموت النبي ﷺ، وكل علم يخالف ظاهر الكتاب والسنة أو يدعي الاستغناء عنهما هو زندقة.

نقد الفيضة: وصفها بأنها "تخدير للعقول" وادعاءات عريضة لا يسندها دليل، بل هي وسيلة لربط المريدين بالشيخ ربطاً مطلقاً يتجاوز الاتباع النبوي([51]).

2. نقد الشيخ إحسان إلهي ظهير

في كتابه "التصوف: المنشأ والمصادر"، أكد أن فكرة "الفيض" تعود لأصول فلسفية أفلاطونية (الإشراق)، وليست من الإسلام في شيء. واعتبر أن حصر العلم في "القلوب" يسقط قيمة "الدليل الشرعي"([52]).

وتكفي الإشارةُ إلى بعض النماذج من هذه الأفكار الواردة في تفسير (إنياس)، والتي تنطوي على إفراغ المصطلحات الشرعية من مدلولاتها الخاصة، ومضامينها المعهودة لدى علماء المسلمين؛ ومن ذلك:

أولا: آية "عصيان آدم" لقوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ} [البقرة: 37] "معصية آدم": مبررات "الطاعة الباطنة" في الفكر الوجودي والردود السلفية بظاهر النص.

أولا: نقل إنياس عن ابن عربي هذا المعنى الذي يرفع الملامة عن آدم عليه السلام : يرى ابن عربي أن معصية آدم كانت "مأموراً بها باطناً" لتحقيق الخلافة في الأرض، فلولا الأكل لما نزل، ولولا النزل لما ظهرت رتبة الخلافة، لذا فهي "معصية صورية" وطاعة حقيقية لمقتضى القدر([53])

ثانياً: مقارنة مع أقوال كبار وصغار الصوفية

الصوفية (المنهج الأخلاقي):

1. الإمام الجنيد البغدادي (مدرسة الصحو والشرع)

4. يُنظر: إبراهيم إنياس، كاشف الإلباس (ج1/ 120-135).
5. يُنظر: إبراهيم إنياس، جواهر الرسائل.
1. الهلالي، الهادية إلى الطائفة التجانية (ج 1/ 45-60).
2. إحسان إلهي ظهير، التصوف: المنشأ والمصادر (ج 1/ 180-195).
3. إنياس، رياض التفسير (ج 1/ 156)، وابن عربي، فصوص الحكم (ج 1/ 48-50).

رؤيته تعتمد على أن العبد مُطالب بالوقوف عند حدود النهي، وأن نسبة المعصية للقدر لا ترفع الملامة.

الاعتراف بالذنب هو كمال العبودية، والقدر يُستغفر منه ولا يُحتج به لسقوط التكليف([54]).

2. ابن عربي والجيلي

أ- ابن عربي (الشيخ الأكبر): يرى في "فصوص الحكم" أن آدم لم يأكل من الشجرة إلا لعلمه بمراد الله في عمارة الأرض، فكانت المعصية "صورة" والامتثال "حقيقة".

يذكر أن مخالفة آدم كانت عيناً للموافقة في المآل لظهور حكم الأسماء الإلهية كالغفار والتواب([55]).

ب- عبد الكريم الجيلي

في كتابه "الإنسان الكامل"، يوضح أن "مخالفة" النبي هي في الظاهر معصية، لكنها في باطن الأمر "كمال" لحكم الوقت والمشيئة"([56]).

وافقوا ابن عربي (مثل الجيلي في "الإنسان الكامل")، واعتبروا أن فعل الأنبياء كله "محمود" حتى ما بدا منه معصية، لأنهم مسيّرون في عين التخيير.

ثالثاً: نقد علماء السلف والمحققين

يرى علماء السلف أن هذا التأويل هو "تجرؤ على مقام النبوة" وفتح لباب "الإباحية" بتبرير المعاصي بالقدر.

1 .نقد ابن تيمية وابن كثير

ابن تيمية: في "مجموع الفتاوى"، فند قول من يقول بـ"طاعة الباطن" في المعصية، قائلاً: "هذا من جنس قول المشركين {لو شاء الله ما أشركنا}، فالحق أن المعصية تضر صاحبها، والأنبياء معصومون من الإقرار عليها، وتوبتهم ترفع رتبتهم، لا أن الفعل نفسه كان طاعة([57]).

ابن كثير: أكد أن آدم أخطأ نسياناً وتأويلاً، وأن كماله في "التوبة" لا في "تبرير الفعل"([58]).

2 . رد الهلالي:

يقول الهلالي: "الله سمى فعل آدم (عصياناً) في قوله {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى}، فمن قال إنه (طاعة باطنة) فقد كذّب صريح القرآن وادعى علم ما غاب عن الوحي".

يرى الهلالي أن هذا المذهب هو مذهب "الجبرية" الذين يحتجون بالقدر على فعل المعاصي، وهو مذهب باطل لأن الله رتب العقوبة (الخروج من الجنة) على الفعل، ولا يعاقب الله على طاعة([59]).

القول الراجح فيما يراه الباحث: آدم نزل للأرض بقدر الله، لكن "السبب" كان المعصية التي تاب منها، فتاب الله عليه، ولا يجوز قلب الحقائق الشرعية بتأويلات فلسفية ذوقية.

ثانيا: آية "الوسيلة" في قوله تعالى: {وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ} [المائدة: 35]: مفهوم "الوسيلة" بين رتبة "الشيخ المربي" عند إنياس وضابط "العمل الصالح" عند السلف.

4. الجنيدي، الرسائل (ج 1/ 56 – 58).
1. ابن عربي، فصوص الحكم (ج 1/ 48).
2. الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (ج 2/ 82 – 84).
3. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 2/ 350).
4. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج 1/ 238).
5. الهلالي، الهدية الهادية (ج1/ 175-178).

1. يربط إنياس في تفسيره "الوسيلة" بالشيخ المربي و"الحقيقة المحمدية"، معتبراً أن الوصول إلى الله مستحيل بدون "واسطة" بشرية مؤهلة. فقال: "الوسيلة هي كل ما يقربك إلى الله، وأعظم الوسائل هو الشيخ العارف بالله الذي يأخذ بيدك في حضرات القدس، فمن لا شيخ له فشيخه الشيطان، والوسيلة العظمى هي الجناب النبوي، والوراثة المحمدية في الشيوخ هي الموصلة" ([60]).

2. أقوال كبار الصوفية

يتفق كبار الصوفية على أن الوسيلة هي "الرجل الصالح" أو "الشيخ:

القشيري في (لطائف الإشارات): يرى أن الوسيلة هي "الخروج عن التدبير والالتجاء إلى من هو خبير بآفات النفوس (الشيخ)" ([61])

ابن عربي (الفتوحات): يعتبر الوسيلة هي "المرتبة التي لا تنبغي إلا لواحد، وفي حق المريد هي من يدله على الله"([62]).

3. موقف علماء السلف والقول الراجح

بالرجوع إلى أصول التفسير عند السلف (كالطبري وابن كثير)، والمحققين المعاصرين نجد إجماعاً على أن "الوسيلة" هي الطاعة والعمل الصالح، وليست "الذوات البشرية".

الطبري: في "جامع البيان" أكد أن الوسيلة هي "طلب الحاجة بالعمل الصالح وبالإيمان الصادق"([63]).

ابن كثير: يقول في تفسيره: "الوسيلة هي القربة، وهو ما يُتقرب به إلى الله من الطاعات. قال قتادة: تقربوا إليه بطاعته والعمل بما يرضيه. وهذا ما حكاه ابن جرير عن ابن عباس ومجاهد وغير واحد، ولا خلاف بين المفسرين في ذلك" ([64]).

في المقابل، شنَّ تقي الدين الهلالي هجوماً معرفياً على هذه التأويلات، معتبراً إياها خروجاً عن مقتضى اللسان العربي والشريعة الإسلامية:

تحريف الكلم: يقول الهلالي: "إن الصوفية حرفوا معنى الوسيلة من (التقرب بالطاعة) إلى (اتخاذ الوسائط والشيوخ)، وهذا هو عين فعل أهل الجاهلية الذين قالوا: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}.

بطلان قاعدة "من لا شيخ له": يرى الهلالي أن هذه القاعدة بدعة مخترعة لتكبيل عقول الناس، وأن الصحابة والتابعين لم يكن لهم "شيوخ طرق" بل كان لهم "معلمو شرع"([65]).

الترجيح: الراجح هو ما ذهب إليه علماء السلف والهلالي من أن الوسيلة هي العمل الصالح، وما عدا ذلك هي دعاوى تفتقر إلى البرهان وتفتح باب الغلو في الصالحين.

ثالثاً: ثنائية "الهداية" ومراتب الشخصية النبوية في قوله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} و{وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} إشكالية "محمد الصغير ومحمد الكبير".

تقوم رؤية "إنياس" على تقسيم "اعتباري" للشخصية النبوية لحل التعارض الظاهري بين نفي الهداية عنه وإثباتها له:

محمد الصغير (المقام البشري/ الناسوت): هو الرسول بصفته بشراً وقرشيّاً، يحب أقاربه بمقتضى الجبلّة والفطرة؛ وفي هذا المقام نُفيت عنه الهداية في قوله: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ}؛ لأن حبه هنا حب بشري طبيعي.

1. إنياس، رياض التفسير (ج 2/ 245).
2. القشيري، لطائف الإشارات (ج 1/ 421).
3. ابن عربي، الفتوحات (ج 2/ 580).
4. الطبري، جامع البيان (ج 10/ 290).
5. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج 3/ 103).
1. الهلالي، الهدية الهادية (ج 1/ 134-140).

محمد الكبير (المقام الروحاني/ الحقيقة المحمدية): هو الخليفة الأعظم والواسطة الكبرى، الذي فنيت إرادته في إرادة الله؛ وفي هذا المقام أُثبتت له الهداية في قوله: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}، فهو هنا يهدي بمشيئة الله وبقوة النيابة عنه([66]).

أولاً: مقارنة بتفاسير الصوفية

هذا التقسيم ليس بدعاً من قول "إنياس"، بل له جذور عميقة في الأدبيات الصوفية:

ابن عربي (فصوص الحكم): يتحدث عن كون النبي ﷺ هو "أكمل موجود"، وأنه كان نبياً وآدم بين الماء والطين (الوجود الروحاني السابق). ويشرح أن الحقيقة المحمدية هي "البرزخ" والواسطة التي لولاها لم يصل شيء من "الحق" إلى "الخلق"([67]).

الجيلي (الإنسان الكامل): يصرح بأن "اسمه محمد في عالم الأجساد، وروح مضاف إلى الله في عالم الأرواح"، وهو عين تقسيم "إنياس" (صغير وكبير) ([68])..

ثانياً: موقف المحققين

يرى علماء التحقيق أن هذا التقسيم يمثل انحرافاً عن الأصول الشرعية واللغوية، ويوضحون ذلك من خلال:

1. التكييف اللغوي والسياق:

الفرق بين الآيتين ليس في "ذات القائم بالهداية" بل في "نوع الهداية" ذاتها:

هداية الدلالة والإرشاد (المُثبتة): وهي وظيفة الرسل في تبيين الحق، وتعدي الفعل بحرف الجر "إلى" في آية الشورى يؤكد أنها دلالة على الطريق.

هداية التوفيق والقبول (المنفية): وهي خلق الإيمان في القلب، وهذا اختصاص رباني مطلق لا يملكه نبي مرسل ولا ملك مقرب.

2. آراء أئمة التفسير:

ابن القيم (مدارج السالكين): يوضح أن هداية التوفيق والقبول هي محض حق الرب سبحانه، ولا شركة فيها لمخلوق([69])..

ابن كثير: يؤكد نزول الآية في أبي طالب، ويثبت عجز البشر (حتى الأنبياء) عن هداية القلوب([70]) .

الشنقيطي (أضواء البيان): يقرر بطلان صرف الآيات عن ظاهرها، ويوضح أن الفرق في "نوع الهداية" (البيان مقابل التوفيق) لا في "تعدد مراتب الذات الهادية"([71]).

ثالثاً: المآخذ العقدية على "الثنائية النبوية"

انتقد العلامة تقي الدين الهلالي هذا التقسيم، وتلخص نقده في الآتي:

بدعية المصطلحات: وصف النبي بـ "الصغير" فيه جفاء وسوء أدب، ولم يرد في كتاب ولا سنة.

الشرك في الربوبية: قول "إنياس" عن (محمد الكبير) إنه "يهدي من يشاء" هو منازعة لخصائص الربوبية؛ لأن مشيئة الهداية (بمعنى خلق الإيمان) لم تثبت في القرآن إلا لله وحده {وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}.

2. إنياس، جواهر الرسائل (ج،1/ 74 – 78)، رياض التفسير (ج 5/ 112 – 115)، فيوضات النور في مقامات القرب والسر (ج 1 / 48 – 50).

3. ابن عربي، فصوص الحكم (ج 1/ 214 – 219).
4. الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (ج 2/ 62 – 70).
1. ابن القيم، مدارج السالكين (ج1 / 82 – 85).
2. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج 6/ 246 – 247.)
3. الشنقيطي، أضواء البيان (ج،6 / 128 – 130).

صرف الآيات عن ظاهرها: الهداية في آية الشورى هي هداية "الدلالة"، وفي آية القصص هي هداية "التوفيق". هذا هو الجمع الصحيح عند السلف دون الحاجة لتقسيم الذات النبوية([72])..

الخلاصة (القول):

إن ما ذهب إليه "إنياس" هو تأويل مبني على فلسفة "وحدة الوجود" و"الحقيقة المحمدية"، وهو تأويل يصادم صريح القرآن الذي جعل النبي ﷺ بشراً في كل أحواله {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ}. والتقسيم إلى "محمدَيْن" هو اختراع اصطلاحي يفتح باباً للغلو، بينما الجمع بين الآيتين بفرق (البيان/ التوفيق) هو المنهج الأسلم الذي يحفظ جناب الربوبية ومقام النبوة بلا إفراط ولا تفريط.

رابعاً: آية "الردة" وقياس "ردة الطريقة" على "ردة الشريعة" في قوله تعالى: {وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ} [التوبة: 74].

أولاً: يستدل "إنياس" بقوله تعالى: {وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ} [التوبة: 74]، زاعماً أنهم أظهروا الكفر بعد إظهار الإسلام، وهذه هي الردة. ويرى أنه كما توجد ردة في الشريعة، توجد ردة في "الطريقة"، بل يذهب إلى أبعد من ذلك بقوله: "وردة الشريعة خير من ردة الطريقة؛ لأن مرتد الشريعة تُقبل توبته، ومرتد الطريقة لا يُجبر كسره"([73])..

إن إنياس هنا يقيس "العهد مع الشيخ" على "العهد مع الله ورسوله"، بل ويجعل الخروج عن عهد الشيخ (ردة الطريقة)([74]) أعظم جرماً وأشد عقوبة من الخروج عن الإسلام نفسه (ردة الشريعة).

ثانياً: مقارنة بتفسير الصوفية

تتفق هذه الرؤية مع أدبيات الطريقة التجانية التي تشدد على أن "الفتح" لا يُنال إلا بلزوم الشيخ، وأن "سخط الشيخ" لا تمحوه توبة؛ حيث يذكر علي حرازم في (جواهر المعاني): "أن سخط الشيخ لا يجبره شيء، ولو أتى المريد بعبادة الثقلين"([75]).

ثالثاً: التحليل اللغوي والتفسيري للآية

قال تعالى: {وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ}:

عند المفسرين (ابن كثير): تتحدث الآية عن المنافقين الذين كفروا بالنعمة بعد أن أغناهم الله ببركة وجود النبي ﷺ بينهم، فكان ردهم هو "كلمة الكفر"([76]).

عند إنياس: استغل الآية ليربط "فضل الرسول" بـ "فضل الشيخ"، ومنها انتقل لإثبات سلطة الطريقة([77]). وهذا يُعدُّ من "تحريف الكلم عن مواضعه"؛ فالفضل المذكور في الآية هو فضل مادي ومعنوي متعلق بالنبوة حصراً، ولا ينسحب بحال على مشايخ الطرق.

رابعاً: نقد العلماء والمحققين

1. نقد شيخ الإسلام ابن تيمية:

4. الهلالي، الهدية الهادية (ج 1/ 80 – 85).

1. إنياس، في رياض التفسير (ج3/ 29).
2. مفهوم ردة الطريقة: تعني عند أصحاب الطرق "الاعتراض على الشيخ" أو "ترك الورد"، ويرون أن من ترك ورده أو شيخه سُلب منه حاله، وربما سُلب منه إيمانه عند الموت.

3. حرازم، جواهر المعاني (ج 1/ 135).
4. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج 4/ 175).
1. على حرازم، جواهر المعاني (ج 1/ 135).

يقرر ابن تيمية أن كل عهد أو عقد يخالف كتاب الله فهو باطل، وأن إلزام الناس بـ "شيوخ" بحيث يكون الخروج عنهم "ردة" هو من اتخاذ الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله([78]),.

2. نقد الشيخ تقي الدين الهلالي:

ومن أوجه نقده:

مصادمة القرآن: قال تعالى: {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا}. فكيف يدعي إنياس أن مرتد الطريقة "لا يجبر كسره"؟ هذا تألٍّ على الله وسدٌّ لباب الرحمة.

جعل الطريقة ديناً موازياً: إن إطلاق مصطلح "الردة" على ترك طريقة صوفية هو تشريع لم يأذن به الله، فليس في الإسلام عهد ملزم بالتبعية المطلقة لشخص غير النبي ﷺ.

تفضيل الطريقة على الشريعة: قول إنياس "ردة الشريعة خير من ردة الطريقة" هو كلمة كفرية عند المحققين؛ لأنها تفضل الوفاء لبشر على الوفاء للخالق، وتجعل الخروج من ملة الإسلام أهون من ترك "الورد"([79]).

الترجيح

إن الراجح الذي تقتضيه نصوص الوحي وعقيدة السليمة هو:

بطلان تقسيم الردة: الردة في الإسلام واحدة، وهي الكفر بعد الإيمان. أما ترك طريقة صوفية فهو إما ترك لمستحب (إن كانت موافقة للسنة) أو نجاة من بدعة (إن كانت مخالفة)، ولا عقوبة شرعية عليه.

عموم قبول التوبة: باب التوبة مفتوح لكل عاصٍ وكافر، والقول بأن مرتد الطريقة "لا يجبر كسره" هو غلو مذموم يربط قلوب العباد بالبشر لا بخالقهم.

خامساً: آية "الولاية والغوثية" في قوله تعالى: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس: 62] مراتب "الولاية" في الفكر إنياس: من الاستقامة السلوكية إلى "التصرف الكوني" والنيابة المطلقة.

1. يذكر إنياس أن الولاية ليست مجرد عمل، بل هي "جذبٌ إلهي"، ويقول ما نصّه: "الوليُّ هو الذي تولى اللهُ أمرَه بالفناء فيه، فلا يشهدُ إلا الله، ثم بقاؤه بالله ليكون غوثاً يستمدُّ منه العبادُ، والقطبيةُ هي مركزُ الدائرةِ الوجوديةِ التي يفيضُ منها المددُ"([80]).

2. مقارنة مع أقوال الصوفية المتقدمين:

لم يكن إنياس بِدْعاً في قوله هذا، بل هو امتدادٌ لمدرستي "وحدة الشهود" و"القطبية":

الحكيم الترمذي: يُعدُّ أول من وضع نظرية "ختم الولاية" في كتابه (ختم الأولياء)؛ إذ يرى أن هناك "ولياً" هو حجةُ الله على خلقه في كل زمان. يقول الترمذي في سياق حديثه عن طبقات الأولياء: "فإذا انقطعت النبوةُ، فمن حجةُ الله في أرضه؟ قيل: الأولياء.. وإنما سُمي (ختم الأولياء) لأنه الذي استوجب من الله ختمَ الولاية، فهو حجةُ الله على جميع الأولياء يوم القيامة"([81]).

. ابن عربي: يرى في (الفتوحات المكية) أن "القطب" واحدٌ في كل زمان، وهو "الغوث"، وإليه ترجع جميع الأمور الكونية الصادرة من الحق إلى الخلق([82]).

3. نقد علماء السلف والمحققين (تقي الدين الهلالي):

2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 1/ 11).
3. انظر: الهلالي، الهادية إلى الطائفة التجانية (ج 1/ 142-145).
1. إنياس، رياض التفسير (ج 3/ 144). أنظر: كاشف الإلباس (ج 1/ 89).
2. أنظر: الحكيم الترمذي، ختم الأولياء (ج 1/ 344 – 347).
3. ابن عربي، الفتوحات المكية (ج 2/ 571).

تصدى الشيخ تقي الدين الهلالي لهذا المفهوم بقوة في كتابه (الهدية الهادية)، وذلك من خلال عدّة محاور:

نقد مسمى "الغوث": يرى الهلالي أن تسمية البشر بـ "الغوث" نوعٌ من الإشراك بالله؛ لأن الغوث هو الله وحده، والوليُّ لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً، فكيف يكون غوثاً للعباد؟

إبطال "الخلعة والقطبية": يذهب الهلالي إلى أن هذه المصطلحات (قطب، غوث، أوتاد) ما هي إلا "هيكلٌ وثنيٌّ" أُلبس لباساً إسلامياً، وهي مستقاةٌ من فلسفات إشراقية قديمة، لا أصل لها في الكتاب والسنة.

تفنيد "الفناء والبقاء": انتقد الهلالي مفهوم الفناء الصوفي، معتبراً أن الوليَّ في المنظور القرآني هو "المؤمن التقيُّ" الذي يعيش بعقله وحواسه متبعاً للشرع، لا "الفاني" الذي يسقط عنه التمييز([83])..

1. الترجيح:

الراجح والموافق للنص القرآني القطعي هو ما نصره الهلالي؛ وذلك للأسباب التالية:

صراحة القرآن: الله عز وجل عرّف أولياءه في الآية التالية مباشرة بقوله: {الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ}، ولم يذكر قطبية ولا غوثية ولا تصرفاً.

من الناحية العقدية الأثرية، يُرجح بطلان نظرية "ختم الولاية" و"القطب الذي هو حجة الله"؛ لأن الحجة انقطعت بموت النبي ﷺ وبقي الكتاب والسنة هما الحجة. أما الولاية فهي وصف لكل مؤمن تقي وليست "منصباً" إلهياً يختص به فرد واحد يدير الكون.

سادساً: آية "مجمع البحرين" في قوله تعالى: {حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ} [الكهف: 60]: ثنائية الظاهر والباطن في الفكر العرفاني مقابل السياق المكاني والحسي عند المحققين.

يقول إنياس: "قيل بحر فارس والروم، وقيل بحر العلم الظاهر وبحر العلم الباطن، فموسى عليه السلام بحر الشريعة والعلوم الظاهرة، والخضر عليه السلام بحر الحقيقة والعلوم الباطنة، ومجمعهما هو العبد الكامل الذي يجمع بينهما" ([84]).

هذا التأويل ليس ابتكاراً من إنياس، بل هو مذهب أصيل عند المدرسة الإشارية:

رؤية الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لمسألة "البحرين" (المرج والبزخ) تُعد من أعمق لطائف إشاراته الصوفية، حيث يسقط الآيات القرآنية على مراتب الوجود الإنساني والكوني.

1. في كتاب "فصوص الحكم"

يرى أن البحرين هما بحر الهيولى (المادة/الأجسام) وبحر الأرواح (المعاني/اللطائف) ([85]).

2. في "الفتوحات المكية"

يرمز بالبحرين إلى بحر العقل وبحر النفس، أو بحر الوجوب (الحق) وبحر الإمكان (الخلق).

يقول نصاً: "فالبحر الملح هو عالم الأجسام، والبحر العذب هو عالم الأرواح، والبرزخ هو الخيال أو النفس" (بمعنى يمنع أحدهما من طغيان خصائصه على الآخر)([86]).

القشيري: في "لطائف الإشارات": يرى أن البحرين هما "القلب" و"النفس"، أو "الخوف" و"الرجاء"، وأن مجمعهما هو حال الاستقامة"([87]).

---

4. الهلالي، الهدية الهادية (ج 1/ 45-120).
1. إنياس، رياض التفسير (ج 4/ 112).
2. الكاشاني، شرح فصوص الحكم (ج1/ 140 – 142).
3. انظر: ابن عربي، "الفتوحات المكية (ج 2/ 263).
4. القشيري، لطائف الإشارات، (ج 2/ 403).

الفرق بين الكبار والصغار: كبار الصوفية (كالجنيد) كانوا يلتزمون بضابط الشريعة، بينما غلا المتأخرون (الصغار أو أصحاب الطرق) بجعل "الباطن" حاكماً على "الظاهر" ومنفصلاً عنه.

ثالثاً: نقد علماء السلف والمحققين (المنهج الأثري)

يرى علماء السلف أن هذا التأويل "باطني" يخرج القرآن عن مقصده اللغوي والشرعي.

1. قال ابن تيمية في كتابه "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان"": من اعتقد أن من الأولياء من يسعه الخروج عن شريعة محمد كما وسع الخضر الخروج عن شريعة موسى فهو كافر." ويرى أن مجمع البحرين مكان حقيقي (عند طنجة أو ملتقى بحر الروم والقلزم) كما هو مقتضى اللغة([88]).

2. الألوسي في "روح المعاني" كان دقيقاً حين قال: "هذا تأويل صوفي والسياق ينبو عنه.. وقوله (حتى أبلغ) يدل على مسافة مكانية، ولو كان علماً لقال (حتى أتعلم) أو (حتى أجمع بين العلمين)"([89]).

3. تقي الدين الهلالي

يقول الهلالي في كتابه "الهدية الهادية": "إن موسى عليه السلام نبيٌّ مرسل، ولا يمكن أن يكون ناقصاً في العلم الباطن ليتحول إلى تلميذ لغيره بصفة دائمة، وإنما كانت رحلته لتعلم مسائل معينة خص الله بها الخضر كفعلٍ من أفعال الله القدري، لا لتأسيس شريعة باطنة تخالف الظاهر" ([90]).

الراجح: هو قول المفسرين المحققين؛ وذلك للأسباب التالية:

السياق اللغوي: لفظ (أبلغ) و(سرباً) و(نصباً) كلها مفردات تدل على الرحلة البدنية الجسدية الشاقة، ولا تتفق مع "الرحلة الروحية" أو "تلقي العلوم" ابتداءً.

فساد التأويل الباطني: إذا جعلنا البحرين (ظاهر وباطن)، لزم منه أن موسى (كليم الله) كان يفتقر للباطن، وهذا طعن في كمال النبوة.

القاعدة التفسيرية: "الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز"، ولا يُصار إلى الإشارة إلا ببرهان صحيح، وهنا لا برهان سوى "الذوق"، والذوق ليس حجة شرعية في التفسير.

سابعاً: تفسير قوله تعالى: {وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ} [الشعراء: 219] وإشكالية نسب إبراهيم عليه السلام

أولاً: يرى إنياس (تبعاً للشيخ التجاني) أن "التقلب" هنا يحمل دلالتين:

المعنى الظاهري: تقلب النبي ﷺ في حركات الصلاة وتفقده لأحوال المصلين خلفه.

المعنى الباطني (وهو العمدة): انتقال "النور المحمدي" من أصلاب طاهرة إلى أرحام طاهرة عبر سلسلة "الساجدين" (الموحدين) من لدن آدم عليه السلام وصولاً إلى عبد الله وآمنة([91]).

ثانياً: طهارة عمود النسب وحل إشكالية "آزر"

يؤكد إنياس طهارة عمود النسب النبوي من الكفر والسفاح، مستنداً إلى مسلكين في معالجة قضية "آزر" (والد إبراهيم عليه السلام):

مسلك "وعاء النور": أن آزر لم يقع في الضلال إلا بعد أن أدى "الأمانة" (النور النبوي) بانتقاله منه إلى ابنه إبراهيم؛ فالحفظ الإلهي مرتبط بوعاء النور حال استيداعه فيه فقط.

1. ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ج 1/ 180).
2. الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم (ج 15/ 315).
3. الهلالي، الهدية الهادية (1/ 156).

1. علي، جواهر المعاني (ج 1/ 154).

مسلك "التمييز اللغوي" (آزر العم لا الأب): وهو المسلك المفضل عند إنياس والتجاني، وحجتهما في ذلك:

أن "آزر" هو العم، واسم الأب الحقيقي هو (تارخ). واستدلا بقوله تعالى على لسان أبناء يعقوب: {نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ} [البقرة: 133]؛ حيث سُمي إسماعيل "أباً" وهو عم يعقوب.

القرينة اللغوية: ذكر القرآن اسمه (آزر) بعد لفظ (أبيه)، والعرب في خطاب التوقير لا تذكر اسم الأب المباشر صراحة (يا أبي فلان)، فعدل القرآن عن قول "لأبيه" مجردة إلى "لأبيه آزر" لبيان أنه العم؛ لأن إطلاق "الأب" على العم سائغ شرعاً ولغةً([92]).

ثالثاً: المقارنة مع التفسير الأثري والنقد السلفي

تفسير الآية {وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ}:

قول الجمهور: المراد تقلبك في الصلاة مع المصلين إماماً لهم([93]).

قول ابن عباس (في رواية): "أي في أصلاب الأنبياء، من نبي إلى نبي، حتى أخرجك نبياً"([94])..

إشكالية "آزر" (أب أم عم؟):

رأي المحققين (ابن كثير، والشنقيطي، والهلالي): آزر هو الأب الحقيقي.

صراحة النص: قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ} [الأنعام: 74] نص صريح، وصرفه للمجاز (العم) يحتاج قرينة قطعية وهي مفقودة هنا[95].

السنة الصحيحة: استدلوا بحديث البخاري: "يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة، وعلى وجه آزر قترة وغبرة...". وهذا نص نبوي سمّاه أباً وحكم بموته على الكفر([96]).

نقد مفهوم النور: يرى الشيخ تقي الدين الهلالي أن كرامة النبي ﷺ ذاتية ولا تتوقف على إيمان أسلافه، قياساً على نوح وابنه، ولوط وزوجته([97])..

رابعاً: تخريج الأحاديث والآثار

حديث الـ 500 أب وأم: (ما نُقل من سفاح الجاهلية شيء)؛ أصله صحيح بمعناه في قوله ﷺ: "خرجتُ من نكاحٍ ولم أخرج من سفاحٍ" ([98]). أما تخصيص رقم "500" فهو مذكور في كتب السير (كالسيرة الحلبية) للاستئناس، ولا يثبت كحديث مرفوع صحيح السند.

أثر ابن عباس: (تقلبك في أصلاب الساجدين)؛ ذكره السيوطي في "الدر المنثور" وعزاه لابن مردويه وأبي نعيم في الدلائل، لكن ضعفه بعض المحدثين لانقطاعه([99])

الترجيح:

2. إنياس، كاشف الإلباس (ج 1/ 192).
3. أنظر: الطبري، جامع البيان (ج19/ 412، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج 6/ 170). البغوي، تفسير البغوي(ج 6/ 128). القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج 13/).
4. أنظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (ج 6/ 331). (ذكر الرواية عن ابن مردويه وأبي نعيم وابن عساكر عن ابن عباس).
1. الشنقيطي، أضواء البيان (ج6/ 92).

2. البخاري، صحيح البخاري (ج /3350.).
3. الهلالي، الهدية الهادية (ج 1/ 82)
4. أخرجه الطبراني في الأوسط، وصححه الألباني في الإرواء (ج 6/325).
5. أخرجه البزار (رقم 2242). قال الهيثمي: «فيه شبيب بن بشر، وثقه ابن حبان وضعفه غيره». (مجمع الزوائد، 7/ 86).

من الناحية العقدية والأثرية: الراجح ما ذهب إليه الجمهور؛ لظاهر القرآن وصريح حديث البخاري في تسمية آزر أباً؛ فالأصل في اللغة الحقيقة لا المجاز.

من الناحية الروحية (الإشارية): تأويل الصوفية يعبر عن "غلبة التعظيم" لمقام النبوة، وهو مشرب ذوقي يهدف لتنزيه النسب النبوي، لكنه يصطدم بظواهر النصوص الصحيحة (كحديث الشفاعة لآزر).

تفسير الآية: الأرجح أن "الساجدين" هم المصلون خلفه ﷺ؛ لاتساق ذلك مع سياق سورة الشعراء التي تتحدث عن رعاية الله لنبيه في دعوته وعمله.

ثامنا: آية "عظمة الذكر" في قوله تعالى: {وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ} بين سياق "الأفضلية" الشرعية وسياق "الاتحاد والحلول" في الطريقة

أولاً: يؤول "إنياس" لفظ {أَكْبَرُ} تأويلاً وجودياً؛ أي أنَّ الذكرَ يكون "أكبر" حين "يكبر" الذاكرُ عن حيزه البشري ليتحد بالمذكور([100]).وهذا الصرفُ للفظ عن ظاهره اللغوي إلى معنى "الاتحاد" هو محلُّ النقدِ الرئيس لدى المحققين.

ثانياً: المقارنة مع أقوال علماء الصوفية

يتسقُ كلامُ إنياس مع أطروحات أقطاب التصوف الفلسفي والإشاري:

ابن عربي (الفتوحات المكية): يرى "أنَّ التمييز بين الرب والعبد إنما هو في "المرتبة" لا في "العين الوجودية"([101]). ويذكر أنَّ الفناء هو "ذهابُ العبدِ عن شعوره بنفسه وعن شعوره بالأكوان عند تجلي الحق"، وهو المقام الذي استند إليه إنياس في قوله: "يصير الذاكر والمذكور واحداً"([102]).

أبو حامد الغزالي: ذكر في "كتاب الأذكار" أنَّ أعلى مراتب الذكر أن "يفنى الذاكر عن الذكر ويستغرق في المذكور"، لكنَّ الغزالي غالباً ما يصفه بـ "فناء الشهود" (أي غياب الانتباه عما سوى الله) لا "فناء الوجود" (أي اتحاد الذات بالذات) ([103])..

ثالثاً: نقد علماء السلف والمحققين

ابن تيمية: يفرق بين "الفناء الشرعي" و"الفناء البدعي"؛ فيرى أنَّ الغيبة عن "السوى" حالٌ ناقص؛ لأن الأكمل هو حال الأنبياء الذين يذكرون الله مع كمال عقولهم وتدبيرهم لشؤون الخلق. فالفناء عنده "سُكرٌ روحي" وغيبة عن الشعور، وليس حقيقة وجودية أو كمالاً معرفياً([104]).

العلامة ابن عاشور: يفسر لفظ "أكبر" من جهة الأثر التربوي؛ فالذكر (استحضار الرقابة الإلهية) هو المحرك للصلاة، وهو المستمر مع الإنسان في كل شؤونه، لذا فهو "أكبر" فاعلية في نهي النفس عن المنكر والفحشاء([105]).

الشيخ تقي الدين الهلالي: يشنُّ الهلالي هجوماً على مقولة "الذكر والذاكر والمذكور واحد"، ويعدها خروجاً عن جادة الإسلام؛ لأنها تلغي مباينة الخالق للمخلوق، ويقول مستنكراً: "إذا كان الذاكر هو المذكور، فمن العابد ومن المعبود؟"([106]).

1. أنظر: حرازم، جواهر المعاني (ج 1/ 194).
2. ابن عربي، فصوص الحكم (ج 1/ 92).
3. ابن عربي، فصوص الحكم (ج 1/ 92).
4. الغزالي، إحياء علوم الدين (ج 1/ 297، و(كتاب الأذكار والدعوات) 4/ 245)
5. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج، 10 / 337–339).
6. ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج 20/ 210).
1. الهلالي، الهادية إلى الطائفة التجانية (ج 1/ 115).

القول الراجح: المعنى الصحيح للآية هو أنَّ ذكرَ الله أكبرُ العباداتِ قدراً، أو أنَّ ثوابَ ذكرِ الله أكبرُ من كلِّ شيءٍ، أو أن نهيه عن الفحشاء أكبر من نهي الصلاة المجردة؛ مع بقاء التمايز الكامل والمطلق بين العبدِ وعمله وبين الربِّ سبحانه وتعالى، فالمخلوق لا يصير خالقاً، والذاكر لا يتحد بالمذكور أبداً.

تاسعا: آية "الأمانة" في قوله تعالى: {وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} [الأحزاب: 72]: قلب الدلالة القرآنية: تحويل "الظلم والجهل" من مقام الذم إلى "الفناء المقدّس".

أولا: نقل إنياس هذا التأويل عن شيخ الطريقة أحمد التجاني، وهو يقوم على فكرة "الفناء" واستغراق العبد في عظمة الرب حتى يذهل عن نفسه وعن الأكوان.

يرى أن الإنسان حين حمل الأمانة (التي هي سر التجلي الإلهي أو الولاية العظمى)، اتصف بالظلم والجهل بمعناهما العرفاني:

ظلوماً: أي ظلم نفسه بإفنائها في الله، أو خرج عن طور البشرية.

جهولاً: أي جهل كل ما سوى الله، أو جهل كنه الذات الإلهية عجزاً وتعظيماً، وهذا هو "الجهل المقدس" عندهم([107]).

ثانياً: مقارنة مع أقوال كبار الصوفية وصغارهم

كبار الصوفية (المنهج المتزن):

العلامة التستري: "يرى أن الأمانة هي التوحيد، والظلم والجهل هما التفريط في حق الله"([108]).

القشيري: في "لطائف الإشارات" ، يرى أن الذم هنا للإنسان الذي لم يقدر عظمة ما حمل، لكنه يفتح باباً يسيراً للإشارة بأن "الجهل" قد يكون لهيبته سبحان([109]).

الصوفية المتأخرون (المدرسة الوجودية):

يتفقون مع التجاني وإنياس في أن صفات الذم في حق "الإنسان الكامل" هي في الحقيقة مدح، لأنه لا يشهد إلا الله، فمن جهل السوي فقد كمل علمه بالحق.

ثالثاً: نقد علماء السلف والمحققين (تقي الدين الهلالي)

يرى المنهج السلفي أن هذا التفسير هو "تحريف للكلم عن مواضعه" وتلاعب باللغة التي هي وعاء الوحي.

2. ابن تيمية وابن كثير

ابن تيمية: "يرى أن من يجعل "الجهل والظلم" صفة كمال هو ممن اختلط عليه الأمر، فالله مدح العلم والعدل لا الجهل والظلم"([110]).

ابن كثير: في تفسيره يقول: "قال الحسن البصري: ظلوماً لنفسه، جهولاً بأمر ربه.. وهذا هو الظاهر." ويؤكد أن السياق لبيان خيانة الإنسان للأمانة إلا من عصم الله"([111]).

3. فند الهلالي هذا القول بشدة:

بطلان قلب الحقائق: يقول الهلالي: "إن الله سبحانه سياقه سياق ذم للإنسان الذي فرط، فكيف يقلبه التجاني مدحاً؟ هذا مخالف للغة العرب ولغرض القرآن".

---

2. إنياس، رياض التفسير (ج 6/ 184). وعلى حرازم، جواهر المعاني، 1/ 192.
3. التستري، تفسير التستري (ج1/ 118).
4. القشيري، لطائف الإشارات (ج3/ 175).
1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 7/ 526).
2. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج 6/ 489)

مخالفة العقل والشرع: يرى الهلالي أن وصف الإنسان بالجهول في الآية هو لبيان عجزه وقصوره عن أداء الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض، وليس لمدح معرفته بالله([112]).

الترجيح: هو قول السلف؛ وذلك لعدة أسباب:

السياق: الآية بدأت بعرض الأمانة وإشفاق السماوات والأرض منها، وانتهت بتقسيم الناس إلى منافقين ومشركين (بسبب ظلمهم وجهلهم) ومؤمنين تائبين. فلو كان الظلم والجهل مدحاً، لمدح الله به المنافقين والمشركين!

لغة الوحي: القرآن نزل بلسان عربي مبين، والظلم والجهل في لغة العرب لا يكونان مدحاً أبداً في سياق التكليف.

سلامة العقيدة: القول بأن الإنسان يخرج عن "طوق البشرية" ليتصف بصفات الربوبية هو قول خطير يفتح باب "الاتحاد والحلول"، وهو ما تنزه عنه عقيدة التوحيد.

عاشرا: الحقيقة المحمدية والروح المنفوخة في مريم (نقد دعوى الأبوة الروحية لعيسى عليه السلام في ضوء قوله تعالى: {وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا} [التحريم: 12].

يقول إنياس في هذا الصدد: "ورد في الحديث: 'أول ما خلق الله الروح'، وسُئل رسول الله ﷺ عن هذا الروح فقال: 'هو، منزلته من الملائكة كمنزلة الملائكة منكم'؛ أي: خلقٌ عظيم يحفظ الملائكة كما تحفظ الملائكةُ بني الإنسان. وذلك الروح هو روح محمد ﷺ، ومعنى ذلك أن الله خلق محمداً لنفسه وخلق الأشياء لمحمد: (أنا من نور الله والمؤمنون من نوري)؛ فأول ما أوجد الله هو هذا النور، وهو 'الحقيقة المحمدية'. وعليه، فإن عيسى أبوه في الحقيقة هو محمد ﷺ؛ ولهذا القرب لم يكن بينهما نبي، وقد تزوج ﷺ بأمه في الجنة..." ([113]).

يقدم النص رؤية عرفانية "إشارية" تقوم على ثلاثة مفاهيم مركزية:

أزلية النور المحمدي: الاعتقاد بأن روح النبي ﷺ (الحقيقة المحمدية) هي المادة الأولية للكون، ومنها اشتُقَّت أرواح الأنبياء والملائكة.

الأبوة الروحية لعيسى: يرى إنياس أن محمداً ﷺ هو "الأب الحقيقي" لعيسى؛ لأن النفخة التي أوجدته هي من روح محمد ﷺ، مما يجعل عيسى فرعاً عن أصله النوراني.

إسقاط الزمن (الشطح): يبرر النص ولادة عيسى قبل زواج النبي ﷺ بمريم في الجنة بأن "الحقيقة الروحية" تسبق "الواقع المادي"، وهو ما يسمى في التصوف بتقديم الرتبة على الزمان.

ثانياً: رؤية المحققين

قام المحققون بنقض هذه الرؤية بناءً على ثلاثة مسارات:

1. المسار النقلي (تخريج الأحاديث):

أثبت التحقيق أن جميع المستندات النصية التي اعتمد عليها إنياس لا تصح:

حديث "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر": أجمع نقاد الحديث (كابن تيمية والألباني) على أنه موضوع (مكذوب) ولا أصل له في كتب السنة([114]).([115])..

حديث "أنا من نور الله والمؤمنون من نوري": حديث باطل سنداً ومتناً، ولم يجده السيوطي في أي مصدر مسند([116]).

3. الهلالي، الهدية الهادية (ج1/ 162-165).
1. إنياس، رياض التفسير (ج 6/ 184).
2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 18/ 366).
3. الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (ج 1/ 458 – 664).
4. السيوطي، الحاوي للفتاوي (ج 2/ 204). الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير (ج 1 / 21)

أثر تزويج مريم في الجنة: روايات واهية ومنكرة، تدور بين الضعف الشديد والوضع (مثل رواية يونس بن شعيب) ([117])...

2. المسار العقدي (مخالفة الأصول):

بشرية الأنبياء: النص يصادم صريح القرآن: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ} [الكهف: 110]؛ إذ يرفع النبي ﷺ من مقام البشرية إلى مقام "المادة الكونية الأولى".

توحيد الربوبية: ادعاء أن الأشياء خُلقت لأجل محمد ﷺ يخالف الغاية القرآنية من الخلق وهي العبادة: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: 56].

تفسير الروح: أجمع المفسرون (كالطبري وابن كثير) على أن الروح في آية التحريم هو جبريل عليه السلام، وإضافتها لله (روحنا) هي إضافة تشريف، ولا علاقة لها بروح محمد ﷺ.

3. المسار العقلي والمنطقي:

وصف العلماء قول إنياس (بأن الولد وُلد قبل زواج أبيه بأمه) بأنه "شطح صوفي" يؤدي إلى هدم الحقائق التاريخية والشرعية، ويلغي المعجزة القرآنية في خلق عيسى بلا أب.

ثالثاً: الأحكام النهائية للمحققين:

شيخ الإسلام ابن تيمية: حكم على من يزعم أن محمداً أصل المخلوقات بأن قوله أشنع من كفر النصارى([118]).

الشيخ تقي الدين الهلالي: اعتبر هذا الكلام "غلواً فاحشاً" يضفي صفات الخالق على المخلوق ويؤدي إلى الشرك. وذكر أن دعوى خلق النبي ﷺ من نور الله هي عقيدة مستمدة من الفلسفة الإشراقية والغنوصية، واصفاً إياها بأنها "غلو مخرج عن جادة التوحيد" يضاهي قول النصارى في عيسى، بل يزيد عليه بجعل المخلوق شريكاً في صفات الخالق من حيث الأزلية والإيجاد([119]).

الخلاصة: ما ورد في "رياض التفسير" لإبراهيم إنياس في هذا الموضع يُعد سقطة عقدية كبرى وانحرافاً عن منهج السلف، وتأثراً مباشراً بفلسفة "وحدة الوجود" لابن عربي([120]).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فقد خلصت هذه الدراسة التحليلية النقدية للاتجاه الصوفي في تفسير الشيخ إبراهيم إنياس (في رياض التفسير) إلى مجموعة من النتائج والنتائج الجوهرية التي تلخص الفوارق المنهجية والعقدية بين التفسير الإشاري الذي تبناه الشيخ، والتفسير الأثري الذي يمثله سلف الأمة والمحققون، وأبرزها:

أولاً: التباين في المرجعية ومصادر الاستمداد

كشفت الدراسة أن إنياس في "رياضه" يستمد تأويلاته من مشكاة التصوف الفلسفي (مدرسة ابن عربي) والتصوف الطرقي (المدرسة التجانية)، حيث يعتمد "الذوق" و"الكشف" و"الحقيقة المحمدية" كأدوات معرفية حاكمة على النص. في المقابل، يلتزم التفسير الأثري بظواهر النصوص، وقواعد اللغة، وما صح عن النبي ﷺ والصحابة، معتبراً أن الوحي قد انقطع ومقدماً النقل على العرفان.

ثانياً: الفوارق الجوهرية في القضايا العقدية الكبرى

---

1. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (ج 6/ 309).
2. ابن تيمية، الاستغاثة (ج 1/ 120).
3. الهلالي، الشهب اللامعة في اكتساح الضلالات الشائعة (ج1/ 112 – 118).
4. أنظر: ابن عربي، فصوص الحكم (ج 1/ 138 – 142).

يمكن تلخيص الفوارق في هذه الآيات عبر الجدول المقارن التال:

وجه المقارنة الاتجاه الصوفي (إبراهيم إنياس) الاتجاه الأثري (السلف والمحققون)

مفهوم "الوسيلة" هي "الذات البشرية" والشيخ المرشد كواسطة لا بد منها. / هي "العمل الصالح" والتقرب إلى الله بالطاعات المشروعة.

طبيعة "الروح" سر قدسي غير مخلوق، وهو جزء من "النفس الرحماني". / مخلوق من مخلوقات الله، مربوب، وإضافته لله تشريفية.

الحقيقة المحمدية النبي ﷺ أصل الوجود، ومن نوره خلقت الأرواح (حتى الأنبياء). / النبي ﷺ بشر رسول، معصوم بالوحي، لا يشارك الله في خلقه.

الولاية والقطبية رتبة كونية تتضمن "التصرف" في ملكوت الله وإغاثة الخلق. / رتبة إيمانية (إيمان وتقوى) لا تخرج العبد عن دائرة العبودية.

الذكر والفناء غاية الذكر "اتحاد الذكر والذاكر والمذكور" (وحدة الوجود). / غاية الذكر حضور القلب وتعظيم المعبود مع بقاء المباينة.

ثالثاً: الخروج عن مقتضى اللسان العربي

أثبتت الدراسة أن التفسير الإشاري عند إنياس يجنح غالباً إلى "تحريف الكلم عن مواضعه" لخدمة الهيكل التنظيمي للطريقة؛ كقلب دلالة {ظَلُومًا جَهُولًا} من الذم إلى المدح، وابتداع مصطلح "ردة الطريقة" وقياسها على ردة الشريعة، وهو مسلك باطني يفرغ الألفاظ القرآنية من دلالاتها الزجرية والوعظة التي أرادها الله.

رابعاً: الموقف من الأنبياء والعصمة

بينت الدراسة أن تأويلات إنياس لقصص الأنبياء (آدم، موسى، عيسى) متأثرة بنظرة "وحدة الوجود"، حيث برر معصية آدم بأنها "طاعة باطنة"، وجعل موسى ناقصاً في العلم ليرفع رتبة "الباطن"، وزعم "أبوة" محمد لعيسى روحياً؛ وهي كلها ادعاءات تفتقر إلى السند الصحيح وتصادم كمال النبوة وبشريتها التي قررها القرآن.

توصيات الدراسة:

ضرورة التفريق بين "الإشارة اللطيفة" التي لا تصادم أصول الشرع، وبين "التفسير الباطني" الذي يهدم العقيدة ويقلب الحقائق.

العودة إلى منهج المحققين (كابن كثير، والشنقيطي، وتقي الدين الهلالي) في نقد الشطحات الصوفية التي تسربت إلى كتب التفسير المتأخرة.

التأكيد على أن "الولاية" مقام متاح لكل مؤمن تقي، وليست حكراً على أتباع "فيضة" أو منتسبي "طريقة" بعينها.

وبهذا نكون قد أحطنا بأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، سائلين الله أن تكون لبنة في خدمة كتابه الكريم وتصفية عقيدة المسلمين من الغلو والشطط.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية

الألباني، محمد ناصر الدين. (1992). **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**. ط1. الرياض: دار المعارف.

الألوسي، شهاب الدين محمود. (1994). **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الألوسي، محمود شكري. (2001). **غاية الأماني في الرد على النبهاني**. (تحقيق: الداني بن منير آل زهوي). ط1. الرياض: مكتبة الرشد.

إنياس، إبراهيم. (1970). **كاشف الإلباس عن فيضة الختم أبي العباس**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
إنياس، إبراهيم. (1980). **جواهر الرسائل**. (جمع وتحقيق تلامذة الشيخ). ط2. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
. إنياس، إبراهيم. (2005). **رفع الملام عمن رفع اليدين في الصلاة**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية
. إنياس، إبراهيم. (د.ت). **في رياض التفسير للقرآن الكريم**. (جمع: محمد بن عبد الله آل ثاني). دكار: دار النجاح
. البخاري، محمد بن إسماعيل. (1987). **الجامع الصحيح**. ط1. القاهرة: دار الشعب
البقاعي، إبراهيم بن عمر، (1995)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**. (تحقيق: عبد الرزاق المهدي). بيروت: دار الكتب العلمية.
تال، عمار. (1990). **الفيضة التجانية وتأثيراتها في غرب إفريقيا**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.
التستري، سهل بن عبد الله. (2002). **تفسير التستري**. (تحقيق: محمد باسل عيون السود). ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1995). **مجموع الفتاوى**. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1424هـ). **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**. ط2. الدمام: دار ابن الجوزي.
ابن خلدون، عبد الرحمن. (1984). **المقدمة**. ط5. بيروت: دار القلم.
الذهبي، شمس الدين أحمد بن عثمان. (1985). **سير أعلام النبلاء**. (تحقيق: شعيب الأرناؤوط). بيروت: مؤسسة الرسالة.
الزمخشري، محمود بن عمر. (د.ت). **الكشاف عن حقائق التنزيل**. (تحقيق: عبد الرزاق المهدي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
سيسي، علي. (1998). **الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي: حياته وآثاره**. دكار: شركة تيرانغا للطباعة والنشر.
السيوطي، جلال الدين. (1974). الإتقان في علوم القرآن. (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997). **التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع
ابن عربي، محيي الدين. (1980). **فصوص الحكم**. (تحقيق: أبو العلا عفيفي). ط2. بيروت: دار الكتاب العربي.
. الغزالي، أبو حامد. (1980). **المنقذ من الضلال**. بيروت: المكتبة الشعبية
ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (1996). **مدارج السالكين**. (تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي). ط4. بيروت: دار الكتاب العربي.
. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1999). **تفسير القرآن العظيم**. (تحقيق: سامي السلامة). ط2. الرياض: دار طيبة
. ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ). **لسان العرب**. ط3. بيروت: دار صادر
. ولد اباه، محمد المختار. (2008). **تيسير النفاذ في ترجمة الشيخ إبراهيم نياس**. ط1. تونس: دار الغرب الإسلامي
الهلالي، محمد تقي الدين. (1393هـ). **الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية**. القاهرة: المكتبة السلفية.

ثانياً: قائمة المراجع الأجنبية والمرومنة:

al-Albānī, M. N. (1992). **Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfah wa-al-Mawḍū‘ah wa-Atharuā al-Sayyi’ fī al-Ummah** (In Arabic). 1st ed. Riyadh: Dār al-Ma‘ārif.
al-Alūsī, S. M. (1994). **Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa-al-Sab‘ al-Mathānī** (In Arabic). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
al-Alūsī, M. S. (2001**). Ghāyat al-Amānī fī al-Radd ‘alá al-Nabhānī** (In Arabic). (Ed. Al-Dānī bin Munīr Āl Zahwī). 1st ed. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
al-Bukhārī, M. I. (1987**). al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ** (In Arabic). 1st ed. Cairo: Dār al-Sha‘b.

al-Buqāʻī, I. O. (1995**). Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa-al-Suwar** (In Arabic). (Ed. ʻAbd al-Razzāq al-Mahdī). Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

al-Dhahabī, S. A. (1985). **Siyar Aʻlām al-Nubalāʾ** (In Arabic). (Ed. Shuʻayb al-Arnaʾūṭ). Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

al-Ghazālī, A. H. (1980). **al-Munqidh min al-Ḍalāl** (In Arabic). Beirut: Al-Maktabah al-Shaʻbiyyah.

al-Hilālī, M. T. (1393 AH**). al-Hadiyyah al-Hādiyah ilá al-Ṭāʾifah al-Tijāniyyah** (In Arabic). Cairo: Al-Maktabah al-Salafiyyah.

al-Suyūṭī, J. (1974). **al-Itqān fī ʻUlūm al-Qurʾān** (In Arabic). (Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm). Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʻĀmmah lil-Kitāb.

al-Tustarī, S. A. (2002). **Tafsīr al-Tustarī** (In Arabic). (Ed. Muḥammad Bāsil ʻUyūn al-Sūd). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

al-Zamakhsharī, M. O. (n.d.). **al-Kashshāf ʻan Ḥaqāʾiq al-Tanzīl** (In Arabic). (Ed. ʻAbd al-Razzāq al-Mahdī). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʻArabī.

Ibn ʻĀshūr, M. T. (1997**). al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr** (In Arabic). Tunis: Dār Saḥnūn lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ.

Ibn ʻArabī, M. (1980). **Fuṣūṣ al-Ḥikam** (In Arabic). (Ed. Abū al-ʻAlā ʻAfīfī). 2nd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī.

Ibn Khaldūn, A. (1984**). al-Muqaddimah** (In Arabic). 5th ed. Beirut: Dār al-Qalam.

Ibn Manẓūr, M. M. (1414 AH). **Lisān al-Arab** (In Arabic). 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn al-Qayyim, M. B. (1996). **Madārij al-Sālikīn** (In Arabic). (Ed. Muḥammad al-Muʻtaṣim Billāh al-Baghdādī). 4th ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī.

Ibn Kathīr, I. O. (1999). **Tafsīr al-Qurʾān al-ʻAẓīm** (In Arabic). (Ed. Sāmī al-Salāmah). 2nd ed. Riyadh: Dār Ṭaybah.

Ibn Taymiyyah, A. H. (1995). **Majmūʻ al-Fatāwá** (In Arabic). Madinah: Majmaʻ al-Malik Fahd li-Ṭibāʻat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

Ibn Taymiyyah, A. H. (1424 AH**). al-Furqān bayna Awliyāʾ al-Raḥmān wa-Awliyāʾ al-Shayṭān** (In Arabic). 2nd ed. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī.

Niass, I. (1970). **Kāshif al-Ilbās ʻan Fayḍat al-Khatm Abī al-ʻAbbās** (In Arabic). Cairo: Maṭbaʻat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Niass, I. (1980). **Jawāhir al-Rasāʾil** (In Arabic). 2nd ed. Cairo: Maṭbaʻat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Niass, I. (2005). **Rafʻ al-Malām ʻamman Rafaʻa al-Yadayn fī al-Ṣalāh** (In Arabic). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

Niass, I. (n.d.). **Fī Riyāḍ al-Tafsīr lil-Qurʾān al-Karīm** (In Arabic). (Coll. Muḥammad bin ʻAbdullāh Āl Thānī). Dakar: Dār al-Najāḥ.

Ould Bah, M. M. (2008). **Taysīr al-Nafādh fī Tarjamat al-Shaykh Ibrāhīm Niass** (In Arabic). 1st ed. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Sissé, A. (1998**). al-Shaykh Ibrāhīm Niass al-Singālī: Ḥayātuhu wa-Āthāruhu** (In Arabic). Dakar: Sharikat Tirāngā lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr.

Tall, A. (1990). **al-Fayḍah al-Tijāniyyah wa-Taʾthīrātuhā fī Gharb Ifrīqiyā** (In Arabic). Casablanca: Maṭbaʻat al-Najāḥ al-Jadīdah.