SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

32

GÜZ 2011

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32, 2011, s. 59-76.

الأعلام الصوفيّة في عهد السلاجقة وعلاقاتهم بعلم الحديث

Muhiddin UYSAL
Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
mhuysal@selcuk.edu.tr

MEŞHUR SELÇUKLU SÛFÎLERİNİN HADİS İLMİYLE İLİŞKİLERİ

Tarihte ortaya çıkan sûfîler arasında Sünnet'e bağlı hareket edenler olduğu gibi, "bid'at ehli" adı altında ele alınmayı hak edenler de olmuştur. Ehl-i Sünnet çizgisini izleyen sûfîler, anlayış ve uygulamalarında şer'î kaynakları (Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas) esas almışlardır.

Bu bağlamda Kuşeyrî, Gazzâlî, Sühreverdî, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi meşhur Selçuklu sûfîleri, genel olarak Ehl-i Sünnet çizgisini esas almışlardır. Fakat İslâm tarihinde ilk defa İbn Arabî ve öğrencisi Sadreddin Konevî'nin "keşif ve ilhamı" hadis rivayet ve değerlendirmesinde de ölçü almaları, hadisçiler arasında önemli tartışmalara sebep olmuş ve genel olarak kabul görmemiştir.

Keşif yoluyla hadis rivayeti meselesi tasavvuf-hadis ilişkilerinde önemli bir konuma sahiptir. Daha çok İbn Arabî'nin eserlerine dayanan keşif yoluyla hadis rivayeti meselesine sûfi âlimler olumlu bakarken, hadisçiler genelde karşı çıkmışlardır. Keşif yoluyla hadis rivayetine olumlu bakmayan hadisçilerin görüşleri hadis ilmi kriterlerine gore, kesinlikle daha tutarlıdır.

Anahtar Kelimeler: Hadis İlmi, Selçuklular Dönemi, İlham, Hadis Kriterleri

RELATİONS OF SELJUK FAMOUS SUFİS WİTH ILM AL-HADİTH

Just as there were among the Sufis who emerged in history those acted in accordance with Sunnah, there were also those that deserved to be adressed under the title of "Ahlu'l-bid'a". Sufis who belonged to the Ahlu's-Sunnah used Shar'î sources (the Book, Sunnah, Ijma and Qıyas) as the basis for their understading and practices.

In this context, the famous Seljuk Sufis like Kuşeyrî, Gazzali and Suhrawardi, in general, decided on the line of Ahl al-Sunnah. But the first time in the history of Islam Ibn Arabi and his student Sadreddin Konevî used the method of "inspiration" in the hadith narrative and evaluation of it. The method of utilization of "inspiration" in the hadith narrative and evaluation of it, have resulted in significant discussions between hadithmen and generally not accepted.

"The narration of hadith with inspiration" has an important place in the relations between Sufism-Hadith. While hadith men generally confronted the manner of hadith narrative with inspiration, depending on studies of İbn Arabi, Sufi wises looked that favor-

able. The views of hadithmen who did not look favorable the hadiths narrative with inspiration, absolutely, are more consistent according to the criterion of hadith science.

Keywords: Hadith Science, Seljuk Period, Inspiration, Criterion of Ilm al-Hadith

إنّ الفكر الصوفيّ الذي يُعبّر عنه بالزهد والتصوّف والطريقة خلال المراحل التاريخيّة وتطوّره الفكريّ كان مصدر نقاش على مدى التاريخ. فبصراحة أنّ الخلاف الأصليّ في هذا الموضوع كان دائما إلى أيّ مدى الفكر الصوفيّ من الإسلام؟

لذا نرى أنّ الصوفيّين كثيراما يفضّلون التركيز على أنّ الفكر الصوفيّ مستمدّ من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة في كتبهم ومصنّفاتهم . رغم ذلك فانّ المحدّثين الذين يعتبرون النقد البنّاء عبادة لهم وضعوا الأحاديث الواردة في مصنّفات الصوفيّة على الميزان لتقييم هذه الدعوى.

ونحن في بحثنا هذا سنتناول الجهود المبذولة من قبل المحدّثين وما آل إليه علم التصوّف التقليدي ومؤلّفات الصوفيّين المشهورين في عهد السلاجقة وطريقة استخدام الحديث في المؤلّفات المشار إليها.

ويمكننا أن نحدّد أسماء بعض المؤلّفين الذين راعَوا هذه المقاييس من بين الصوفيّين في العهد السلجوقي مثال: أبو القاسم القشيري وأبو حامد الغزالي وأبو حفص شهاب الدين السهروردي ومحيي الين ابن عربي وصدر الدين القونوي.

أبو القاسم عبد الكريم القشيري (465/ 1073)

وحسب المعلومات الواردة في المصادر أنّ كتابَ "الرسالة" له فضلٌ لِمكانة القشيري في تاريخ العلوم الذي وصِف بالجامع بين الشريعة والحقيقة.[1] وقد أعطى القشيري دروس الحديث في بغداد، ودوّن الحديث على بعض الأشخاص، من بينهم الخطيب البغدادي (463/ 1071)، وسافر

[1] اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسد بن على بن سليمان، مرآة الجنان (دار الكتب العلمية، بيروت، 1997)، III، 70-71؛ السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، (مصر، 1996)؛ 4، 173؛ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سيرأعلام النبلاء، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981-1985)،18، 227؛ نفس المؤلف، العبر، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1985)، II، 319.

مع البيهقي (458/ 1066) إلى الحجِّ وسَمع منه الحديث.[2] وفي سنة أربعمائة وسبعةٍ وثلاثين للهجرة نظّمَ مَجلساً لإملاء الحديث،[3] وجَمع أربعين حديثاً باسم الأربعين.[4] وقد ثُبت أنّه في السنوات الثلاثة أو السبعة والعشرين الأخيرة بالذات انشغل بتدريس الحديث.[5]

وقد ساق القشيري خَمسةً وثَمانين حديثاً مع أسانيدها من بين مائةٍ وثلاثةٍ وستين حديثاً في كتابه "الرسالة".[6]

وكان عدد الأحاديث الضعيفة جداً والغير موجودة في المصادر سبعةَ أحاديثَ. فنلاحظ أنّ هذا العدد بالنسبة إلى عدد الأحاديث المذكورة يعادل 4.29 بالمائة، وهذه النسبة أفضل نسبة من بين جَميع كتب التصوّف حسب تقديراتنا.[7] هذه النتيجة الإيجابيّة حسب رأينا لَها دورٌ في أنّ القشيري بَذلَ جُهدا عظيما في المصالَحة بين الشريعة والتصوّف.

أبو حامد الغزالي (555/ 1111)

ومن الصوفيّين الذين تركوا أثراً في ذلك العهد بلا شكّ هو الغزاليّ حيث بِجانب مزاياه وفضائله، إلا أنّه قد تعرّض لكتابه الإحياء من جهة صحّة الأحاديث التي استخدمها إلى انتقادات ثقيلة من قبل كثير من العلماء. ومن بينهم أبو بكر الطرطوشِي (520/ 1126) وابن الجوزي

---

[2] ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ)، III، 205؛ اليافعي، المرآة، III، 70.

[3] ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، (دار الفكر، بيروت، 1979)، III، 321.

[4] كاتب جلبي، كشف الظنون، (منشورات وزارة التربية، اسطنبول، 1971)، I، 158؛ اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، (وزارة التربية، اسطنبول، 1951)، I، 608.

[5] Süleyman Uludağ, *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, Giriş, s. 12..

[6] لأمثلة السند انظر، I، 253، 299، 306، 338، 367، 397، II، 412، 440، 454، 464، 480، 512، 536، 550، 574، 589، 610، 639، 640، 670، 674، 714.

[7] Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya, 2001, s. 159.

(748/ 1347) والذهَبِي (748/ 1347)وابن كثير(774/ 1373). فمثلا، يقول الطرطوشي وهو من علماء المغرب: "لَم أر على وجه الأرض قط كتاباً ثانياً مثل إحياء علوم الدين فيه الأحاديث الضعيفة والموضوعة موجودة ".[8] بِينَما ذكر ابن الجوزي وهو من علماء العهد السلجوقي قائلاً:

"ملأ كتابه بالأحاديث الباطلة وهو لا يعرف بطلانَها".[9]

وفي عصرنا الحاضر أحرز يوسف القرضاوي في باب كتاب العلم في الإحياء من بين خَمسة وخَمسين حديثاً ثلاثة عشر منها "صحيحة وحسنة"، والباقي "ضعيف جداً".[10]

ولو جردنا المعلومات التي ذكرها زين الدين العراقيّ (806/ 1403) في كتابه المغنِي عن حمل الأسفار حول تَخريج الأحاديث في الإحياء لوجدنا أنّ الغزالِي استخدم في الإحياء أربعةَ آلاف وسبعمائةَ وخَمسة عَشرَ حديثاً.

وقال أبو نصر عبد الوهاب السّبكي (771/ 1373) وهو شافعيّ من الشافعيّة كالغزالِي: لَم يجد في الإحياء سنداً لـتسعمائةٍ وثلاثَةٍ وأربعين حديثاً، يَعنِي كَحديث لا أصل له في كتب الأحاديث. وهذا الرقم تقريباً يساوي خُمُس عدد الأحاديث في إحياء علوم الدين. وبسبب التقييمات المختلفة، ومن الصعب التعبير حِسابياً وبشكل قاطع، ولكن حسب التَخمينات وحسب البحوث إنّ نسبة الروايات "الضعيفة والضعيفة جداً والتي ليس لَها أصل" في الإحياء بينَ خمسين وخمس وخمسين بالمائة (55-50 ٪). وطبعا هذا يشير إلى ضعف شديد علينا أن نعتني به.

طيِّب، ما هي سبب استخدام هذه الأحاديث الضعيفة في الإحياء؟

لقد عيّر الغزالِي في كتابه قانون التأويل عن درجة معلوماته في علم الحديث، قائلاً:

---

[8] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16، 334.

[9] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن علي بن محمد، تلبيس إبليس، (القاهرة، بدون تاريخ)، ص، 217.

[10] يوسف القرضاوي، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، (بيروت، 1994)، ص، 151.

"بضاعتِي في علم الحديث مزجاةٌ".[11] فهذا القول وإن اعتبرناه مسؤولية وتواضعا من رجل علمٍ ذي أخلاقٍ، ورغم أنّه نشأ في مدرسةِ إمام الحرمين الجوَينِي (478/ 1085)، حيث فيها الدروس الأساسيّة كعلم الكلام والأُصول والفقه والمنطق والجدل، وأنّنا أخذنا بنظر الاعتبار أيضاً بعدم وجود ثقل لعلوم الحديث في تلك المدرسة، سنفهم بالسهولة أنّ الغزالِي لَم يصل إلى مستوىً عالٍ في علم الحديث، وأنّه أيضاً لم يعاشر بيئة فيها علماء الحديث الأفاضل.

وهناك مسألة نوقشت كثيراً حول الغزالِي، وحول تأويلاته للحديث في الإحياء. فالمسألة هي: أنّه ذكر في الإحياء وخاصّة في باب ذمّ الدنيا روايات لا أصل لَها، ولأنّه ظنَّ أنّها أحاديث، فقد وضع تعليقات تَجاوز مقاصده بِحيث لا يتفق مع مفاهيم الإسلام في العالَم، وأنّه صار سببا في تَخلُّف العالَم الإسلاميّ لمشاركته في نشر فلسفة "قطعة قماش وقطعة خبز تكفِيان للمسلم! ". وإنّ الذين انتقدوا على الغزالِي بسبب استخدام تلك الأحاديث وبسبب تأويلاته مُحِقّون بذلك، وهذا طبيعِيٌّ ومقبولٌ ، ولكنّ حَمل مسؤوليّة التَخلّف الحاصل في العالَم الإسلاميّ على التصوّف أو على الغزالِي فقط ليس طبيعيّاً. لأنّ تقدّم الأمَم وتخلّفَها لا يُمكن ربطهما بسببٍ واحدٍ وإنّما لهما أبعاد كثيرة وظواهر معقّدة. وحسب ظنّنا لو جرّدنا أبعاد التاريخ والسياسة والإدارة والاقتصاد الاجتماعيّ عن الموضوع نصل إلى نتائج خاطئة.

ونعتقد أنّ ضعف الغزالِي في استخدام الحديث في الإحياء لا يُغيّرُ حقيقة قوّة تفكيره وعقله وذكائه ولا يغيّر مدى مشاركته في تطوّر الفكر الإسلامي.

أبو حفص شهاب الدين السهروردي (632/ 1234)

ومن الصوفيّين المهمّين في ذلك العصر أبو حفص شهاب الدين السهروردي. فقد عرّفه الذّهبِي بأنّه "الإمام العالِم المحدّث"، ولكونه من علماء الأناضول في العهد السلجوقي، فإنّ كتابَه

[11] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، قانون التأويل، (تَخريج وتعليق، محمد بيجو، دمشق، 1992)، ص، 30.

"عوارف المعارف"[12] يشبه كتاب القشيري "الرسالة" من حيث المحتوى أو من حيث استخدام الأحاديث النبويّة الشرية. وقد ساق في كتابه أربعةً وثَمانين حديثا مع سندها من بين أربعمائة وستةٍ وستين حديثاً. وثبت أنّ خَمسةً وعشرين منها لا أصل له، وحديثاً واحدا ضعيف جداً، وخَمسةَ أحاديث لَم يوجد في المصادر.[13] والحديث المردود فيه ما يقارب 6.6 بالمائة، وهذه نسبة جيّدة جداً لكتاب تصوّف من متصوّف في العصر السابع.

ونفهم من هذا أنّ السهروردي نشأ في بيئة علميّة وكان أهلا في علم الحديث، رغم عدم معرفة الكثير أنّ له كتاباً حول الحديث. مثلاً؛ عند نقده لرواية حول موضوع السماع في كتابه العوارف كان تعبيره مُلفتاً للنظر.

والرواية هي : عن أنس بن مالك رضي الله عنه بسنده قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نزل عليه جيريل عليه السلام فقال: يا رسول الله إنّ فقراء أمّتك يدخلون الجنّة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام، ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هل فيكم من ينشدنا؟ فقال بدويّ: نعم يا رسول الله، فقال هات، فأنشد الأعرابي:

قد لسعت حيّة الهوى كبدي فلا طبيب لها ولا راقي

إلا الحبيب الذي شغفت به فعنده رُقيتي وتِرياقي

عند ذلك تواجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وتواجد الاصحاب رضي الله عنهم معه حتى سقط رداؤه عن منكبه، فلمّا فرغوا أوى كلّ واحد منهم إلى مكانه، فقال معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه: ما أحْسَنَ لُعبَكم يا رسول الله! ، فقال: **"مَهْ يا معاوية ليس بِكَريمٍ من لم يهتزّ عند سَماع ذكر الحَبيب"** . ثم قسم رداءه رسول الله صلى الله عليه وسلم على من حاضرهم بأربعمائة قطعة.

---

[12] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج، 17، ص، 375، 376؛ نفس المؤلف، تاريخ الإسلام، 631-640، (دار الكتب العربية، بيروت، 1994)، ص، 112.

[13] Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 187.

قال السهروردي بعد نقل هذه الرواية: فهذا الحديث أوردناه مُسنِدا كما سمعناه ووجدناه، وقد تكلم في صحّته أصحاب الحديث. وما وجدنا شيئا نُقِل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، يُشاكل وجدُ أهل الزمان وسماعهم واجتماعهم إلا هذا، وما أحسنه مِن حُجّة للصوفيّة وأهل الزمان في سماعهم وتمزيقهم الخرق وقسمتها أن لو صحّ والله أعلم. ويخالج سرّي أنّه غير صحيح، ولم أجد فيه ذوق اجتماع النبيّ صلى الله عليه وسلم مع أصحابه وما كانوا يعتمدونه على ما بلغنا في هذا الحديث ويأبىَ القلبُ قبولَه والله أعلم بذلك.[14]

وهكذا قد حكم ابن الجوزي (597/ 1201) وابن تَيميّة (728/ 1328) والذهبِي (748/ 1347)وعلي القاري (1014/ 1605)الهروي ببطلان هذا الحديث. [15]

كما فهمنا أنّ السهروردي انتقد هذه الرواية بِهذه العبارات قائلاً: قلبِي يقول لِي أنّ هذه الرواية غير صحيحة. لا يُرى في هذه الرواية شيئاً غير عاديا من أن يجالس الرسول مع أصحابه، ولا يناسب تصرّفات الصحابة مع ما تعوّدوا عليه. وقلبِي لا يدنو من قبول هذه الرواية.[16] هذه الأقوال تعطينا دلائل حول مستوى ثقافة وإدراك من عاشوا في العهد السلجوقي. فمثل هذه التقييمات أن تأتيَ مِن صوفيّ جديرٌ بالذكر. وأيضاً هناك تقييم مشابه لِهذا الحديث من علماء العهد السلجوقي وهو ابن الجوزي، حيث يقول: مَن ينظر إلى هذا الحديث يفهم أنّه باطلٌ، ولأنّ في ألفاظه ركاكة، فكون الكلمات بين كرّ وفرّ خرجت الشعر من الشعر العربِيّ، ومُحتواه منافٍ للأحاديث الصحيحة، كذلك القلب لا يقبل الإقتراب من قبولِها.[17]

---

[14] السهروردي ، أبو حفص شهاب الدين عمر، عوارف المعا رف، ملحق إحياء علوم الدين، ص، 121.

[15] Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 387, 389; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 370; Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 192-193.

[16] السهروردي، شِهابُ الدين عمر، عوارف المعارف، (ملحق الإحياء)، ج ، 5، ص، 121.

[17] ابن عرّاق، تنزيه الشريعة، (بيروت، 1981)، ج، 2، ص، 223.

ابن عربي (638/ 1240/) ***وصدر الدين القونوي*** (672/ 1273)

هناك صوفيّان آخران عاشا في عصر السلاجقة في الأناضول: هما محيي الدين ابن عربِي وتلميذه صدر الدين القونوي. وهُما شخصيتان ترعرعا وحصلا على العلوم الفكريّة والنقليّة بأحسن وجه. فعندما يكون الكلام عن تثبت الأحاديث وطريقة استخدامها، يجب أن نذكر فرق بين هذين الصوفيّين من حيث استخدامهما لرواية الحديث وتصحيحه بـ "الرؤيا والكشف والإلهام". وأوّل من فتح محِور فكرة "الكشف والإلهام" في هذا المجال هو ابن عربِي.[18]

ومع ذلك هناك وثيقة مدوّنة مُلفتة للنظر نقله ابن عربي من أبِي يزيد البسطامي (261/ 874) في الجلد الأوّل من كتابه "الفتوحات المكيّة". فقد قام بالمقايسة بين العلم الظاهر والكشف والإلهام، وذكرَ أنّ الكشف والإلهام لهُما فضيلة على العلم الظاهر بلا شكٍّ.

قالَ أبو زيد البسطامي في هذا المقام يُخاطب علماءَ الرسوم:*"*أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّتٍ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايَموت، قالَ: يقول أمثالنا حدّثَنِي قَلبِي عن ربّي، وأنتم تقولون: حدّثنا فلان عن فلان عن فلان، فأين هُم الآن؟ قَد ماتوا" .[19] نفهم من هذا: بالنسبة لأبن العربِي؛ إنّ الروايات التي جاءت عن طريق الرواة الذين عاشوا في مراحل مُختلفة من التاريخ ثُم رحلوا، يعنِي؛ حتّى وإنّ أمكن تعليم العلم بواسطة نظام الإسناد في علم الحديث، فإنّ الأخذ من الله مباشرة وانعكاسِه على مرآة القلب أفضلُ وأقطعُ. يُفهَمُ من هذه الأراء أنّ ابن عربِي يُفضّل المعلومات التي جاءت بطريق الكشف والإلهام على المعلومات التي جاءت بطريق النقل والرواية.

الرواية التي نقلها ابن عربي في الفتوحات بلفظ*"* **إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره عليهم إلا أهل الغرة بالله،** *"* وفي آخر الرواية قال ابن عربي: *هذا*

---

[18] ابن العربي، الفتوحات المكية، (دار الفكر، بيروت، 1994)، ج، 1، ص ، 714،، ج، 4 ، ص، 51.

[19] ابن عربي، الفتوحات المكية، (دار الفكر، بيروت، 1994).

حديث صحيح مجمع عليه من طريق الكشف عند أهله.[20] وأيضا في آخر الرواية بلفظ" **إذا تجلى الله لشيء خشع له**" قال: *الحديث غير ثابت من طريق الرواية صحيح المعنى.*[21] وفي بداية الرواية بلفظ " **كنت كنزا لم أعرف**" .....قال: *ورد في الحديث الصحيح كشفا لغير الثابت نقلا عن رسول الله عزّ وجلّ أنّه قال*[22].

فقد أثر ابن عربي بآرائه هذه على بعض العلماء والعارفين بعد وفاته، منهم أبو المعالي ابن إسحاق صدر الدين القونوي (673/ 1274) وابن حجر الهَيتمي (974/ 1566) وعبد الوهّاب الشعراني (973/ 1565)وعبد العزيز الدبّاغ (1132/ 1720) وإسماعيل حقي البروسوي (1137/ 1725). ولم يثبت عن أحد من الصوفيّة المعتبرين غير هؤلاء أنّهم يقبلون رواية الحديث بطريق الكشف والإلهام وتصحيحه. وكذالك لم يصحّح الأحاديث بطريق الكشف والذوق أحد من الصوفيّة المعتبرين وفي مقدّمتهم أبو سعيد الخرّاز(277/ 890) أنّه قال: " **كلّ باطن يخالفه ظاهر فهو باطل.** "[23]

وقال أبو حامد الغزالي (505/ 1111):" من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان [24]."

وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني(561/ 1165) رحمه الله: "كلّ حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة. طِرْ إلى الحقّ عزّ وجلّ بجَناحَي الكتاب والسنّة، ادخُلْ عليه ويدُك في يد الرسول صلى الله عليه وسلم. [25]"

---

[20] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج، 3، ص، 244.

[21] الفتوحات المكية، ج، 1، ص، 498.

[22] الفتوحات المكية، ج، 3، ص، 296.

[23] أبوالقاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ص، 27.

[24] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج، 1، ص، 106.

[25] عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق: محمد سالم بواب، بيؤوت، ص، 29.

وقال أبو حفص شهاب الدين السهروردي (632/ 1234): "وكلّ عِلمٍ لا يُوافق الكتابَ والسنة وما هو مستفاد منهما أو معيّن على فهمهما أو مستند إليهما كائناً ما كان فهو رذيلة وليس بفضيلة."

وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي (656/ 1258):" إذا عارض كشفك الصحيح الكتابَ والسنّة فاعمل بالكتاب والسنّة ودع الكشف، قل لنفسك: إن الله تعالى ضَمِنَ لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام.[26]"

وبِمُوجِب الفَيْض الإلَهيّ وبِمُوجِب التجربة الروحيّة التي ورثها منه فقد نَحى صدر الدين القونوي نَحو شيخه ابن عربي ولكنّنا لا نرى هذه الإفادات وما أشبهها في رواية الحديث وتصحيحه في مؤلّفات صدر الدين القونوي واضِحةً كما كانت في مؤلّفات ابن عربي.

وطبعاً هذا المنهج، يعنِي استخدام الكشف والإلهام في رواية الحديث وتصحيحه، منهجٌ لا يُوافِق عليه أهلُ الحديث قطعيّاً، ولأنّهم يرَوْنَه منهجاً قابلاً للاستعمال السيئ بدرجة عالية.[27] ورأيُنا الشخصيّ هكذا أيضاً في هذا الصدد، لأنّ الإلهام ليس بحجّة شرعيّة.

في الحقيقة إنّنا لم نجد من العلماء المعتبرين لدى الأمّة من ينفي الإلهام نفياً كلّيّا وينكره إنكارا مطلقا، بل النفي منصب على الاعتداد به أصلا ودليلا شرعيّا واختباره حجّة مستقلّة. وذكر العلامة النسفي (537/ 1142) في كتابه المشهورعند أهل السنّة من الأشاعرة والماتريديّة أنّ أهل الحقّ حصروا أسباب العلم اليقينيّ للخلق ثلاثة:

1. الحواسّ السليمة 2 . والخبر الصادق 3. والعقل

---

[26] صالح الفُلاني.، إيقاظ الهمم، مطبعة رياض الهند، 1298، ج، 2، ص، 302-303-.

[27] للمعلومات انظر، المباركفوري، مقدمة تُحفة الأحوزي، (دار الفكر)، ص، 90؛

Talat Sakallı, *Rüya ile Hadis Rivayeti*, Isparta, 1994, s. 66-68; Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, İnsan Yayınları,1. bsk., 2012, İstanbul, s. 230-240; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 70-78.

ويريد بالحواسّ السليمة الخمس المعروفة، أمّا الخبر الصادق فهو نوعان: الخبر المتواتر وهو الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب،[28] وخبر الرسول المؤيّد بالمعجزة والعقل هو المعلوم منه ما هو ضروريّ وما هو نظريّ.

ثم قال أبو حفص عمر النسفي (537/ 1142): والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحّة الشيء عند أهل الحقّ. وقال الشارح سعد الدين التفتازاني (791/ 1389): الظاهر أنّه أراد أنّ الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامّة الخلق، ويصلع للإلزام على الغير، وإلا فلا شكّ أنّه قد يحصل به العلم. [29] فهكذا الإمام أبو يزيد الدبوسي (430/ 1040) من أئمّة الحنفيّة يقول: أمّا في باب الأعمال والتعبّدات، الذي عليه الجمهور: أنّ الإلهام لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحُجَج كلّها، في باب المباح، فقيد جواز العمل به بقَيْدَيْن:

الأوّل: ألاّ يوجد أي دليلٍ شرعيٍّ في المسألة، لا كتاب ولا سنّة ولا إجماع ولا قياس، ولا غيرها من الأدلّة المختلف فيها.

والثاني: أن يكون ذلك في باب المباح، أمّا الإيجاب أو الاستحباب أو التحريم أو الكراهة، فلا يعتمد فيها على إلهام ملهم، ولا كشف وليّ، بل لا بدّ من دليلٍ شرعيٍّ مُعتمد.[30]

---

[28] ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تعليق، محمد غياث الصباغ، دمشق، 1979، ص، 8-12؛ جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواويتحقيق، عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلبية، 1979، ،ج، 2، ص، 177-176؛ Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 344-349; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 3. bsk., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 232-237.

[29] أبو حفص عمر النسفي، العقائد النسفية بشرحها وحواشيها ، ص، 41 (طبع مصطفى الحلبي)

[30] يوسصف القرضاوي، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤي ومن التمائم والكهانة والرقي، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994، ص، 24.

وإذا كانت آراء العلماء الكرام من أهل السنّة هكذا في العبادات والمعاملات والمواضيع الأخرى، فكيف سنقبل الكشف والإلهام في رواية الأحاديث وتصحيحها والحديث دينٌ أو أساسُ الدين؟

ومن ناحية أخرى إن العلاقة بين القونوي وابن عربي هي علاقة أبوّة روحيّة، لأنّ رغبة صدر الدين أبي المعالي القونوي في وصيّته عن كيفيّة غسله وتكفينه عند موته تكفي لفهم هذه العلاقة على صعيد رمزيّ. لقد أوصى الشيخ صدر الدين أن يجري تغسيله بعد موته على مقتضى كتب الحديث تجنّبا لاتباع الفقهاء.[31] وهذه الفكرة لا بدّ أنها وصلت إلى القونوي تحت تأثير شيخه ابن عربي الذي عاصر في الأندلس الخليفة الموحّدي المنصور الذي ألغى حوالي سنة 580 هجري كتب الفقه لاختلاف الفقهاء فيما بينهم، وأمر بالرجوع إلى الحديث النبوي طالبا من العلماء أن يجتهدوا بأنفسهم في فهم القرآن والحديث النبوي، دون الرجوع إلى أفهام غيرهم. كذلك أوصى القونوي بأن يكفن بثياب ابن عربي التي ورثها منه بعد وفاته. إن هذا الإخلاص والوفاء والمحبّة لشيخه هو ما يجب التركيز عليه.[32] وبالرغم هذا أنّ القونوي لا يوافق على آراء شيخه في كلّ حين من الأحيان، بل هنا يوافق أستاذه وهنا يخالفه وهنالك ينفصل عنه. وهكذا أوصى أصحابه ألا يخوضوا بعده في مشكلات المعارضة الذوقيّة وأن يتمسّكوا بالقرآن والسنّة والإجماع وأن يواظبوا على ذكر الله ولا يقبلوا كلاما من ذوق أحد.[33]

والقنوي بِجانب عدم تبنّيه هذا الاسلوب، لَم يركز عليه أيضاً بقدر ما كان يركِّز عليه ابن العربِي.

---

[31] صدر الدين القونوي، الوصيّة، 21/أ (مكتبة يوسف آغا، رقم المخطوط: 4883)

[32] بكري علاء الدين،" سر القدر بين ابن عربي والقونوي" *I. Uluslar arası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya, 2010, s. 271.

[33] صدر الدين القونوي، الوصيّة، 21/ ب (مكتبة يوسف آغا، رقم المخطوط: 4883).

وبعض الباحثين الذين قاموا بأبْحاث حول القنوي؛ يتحدّثون عنه أنّه أكثر اعتدالاً بالنسبة لشيخه، وحتّى أنّه سعى بإتيان حدّ أو مِعْيارٍ لـ "الكشف والإلهام".[34] حسب رأينا أنّ للقنوي جانب جدير بالذكر وهو تأويليه للأحاديث.[35] وإن لَم يكن تأكيده على الكشف والإلهام في رواية الحديث والتصحيح بقدر تأكيد شيخه ابن العربِي، إلا أنّه كان يركّز عليهما في سياق شرح الحديث والتعليق عليه، ويعطي الأولويّة لِمنهج الفَيْض الإلَهيّ والكشف. لذا نَجد تأويلاته وتوجيهاته في هذا المعنَى قابل للنقاش في كلّ حين وآن.

إلاّ أنّ آراءه وشروحه خاصّان بِه، وهُما يدلان على قوّة علمه بالحديث وبالتأويل. هذه خاصيته الأولَى.

والخاصية الثانية هي: رغم أنّه كان يغض النظر عن استخدام الإلهام والكشف في رواية الحديث وتصحيحه، لكنّه لَم يقبل الأفكار والجهود المركّزة على الكشف فقط. وقد اهتمّ أولاً بأسلوب الدعوة إلى حَمل الناس مسؤوليّة العبوديّة والعبادة والإخلاص، وهذا المنهج مهمّ جداً. والخاصية الثالثة والمهمة أيضاً، وهي بِجانب ملائَمة كلّ هذه التأويلات لمقاييس اللغة التي جاءت مِن ابن عربِي و مِن القونوي أو مِن آخَرِين، يَجِب مراعاة شروط عدم تضارُبِ كلّ هذه التأويلات مع النظام الذي جاء به النبيّ الكرِيمُ صلّى الله عليه وسلم قاطبةً. وهذه خاصيّة في بالغ الأهَمّيّة.

لأنّها ستولد نتائج اجتماعيّة وتاريخيّة مثل "وَحْدَة المدرسة والتكيّة" ونعتقد أنّنا بِحاجة ماسّة إلى هذا في يومنا الحاضر. فأنا شخصيّاً في موضوع تأويلات الأحاديث مِن الذين يَرَوْن فائدةً كبيرةً

---

[34] Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 95-99.

[35] للمعلومات انظر، صدر الدين القنوي، شرح الأربعين، (ترجَمة وتحقيق، حسن كامل يلماز، منشورات مبقام، اسطانبول، 2007

Ali Osman Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet Dergisi*, Cilt:25, Sayı: 3, s. 5.

للاستفادة مِن تَجارُب الصوفيّين بشرط التقيّد على أوامر وأحكام القرآن والأحاديث الصحيحة و قواعد اللغة العربيّة.

KAYNAKÇA

Abdulkadir Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 1. bsk, thk. Muhammed Ğassân Azkûl, Dâru's-senâbil, Dimeşk, 1996.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 3. bsk., MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 2009.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, 1. bsk, MEB. Yayınları, İstanbul, 1951.

Bekrî Alâuddin, "Sirru'l-kader beyne İbn Arabî ve'l-Konevî", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya, 2010.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, I-IV, Dâru' ihyâi't-türâs el-arabî, Beyrut, ty.

_____, *Kanûnu't-te'vîl*, tahric ve ta'lîk: Muhammed Bîcu, Dimeşk. ty.

İbn Arabî, Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed el-Hâtemî et-Tâî, *el-Fütûhât el-mekkiyye*, I-VIII, Mektebu'l-bühûs ve'd-drâsât, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1994.

İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzihu'ş-şeri'ati'l-merfu'a ani'l-ehâdisi'ş-şenî'ati'l-mevdu'a*, I-II, 2. bsk, thk: Abdulvehhâb Abdullatîf- Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Dâru'l-kütüb el-ılmiyye, Beyrut, 1981.

İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahı ehli'l-eser*, ta'lik. Muhammed Gıyâs es-Sabbâğ, Dimeşk, 1979.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z -zem*ân, I-VI, thk: Hasan Abbâs, Dâru's-sakâfe, Beyrut, ty.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Telbîsu İblîs*, 1. bsk, Dâru'l-Kütüb el-Ilmiyye, Beyrut, 1983.

İbnu'l-Imâd, Ebu'l-Fellâh Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbârı men zeheb*, I-IV, 1. bsk, Dãru'l-fFikr, Beyrut, 1979.

Karadavî, Yusuf, *Mevkıfu'l-İslâm mine'l-ilham ve'l-keşf*, 1. bsk., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1994.

_____, *el-İmam el-Gazzâlî beyne mâdih'ıhı ve nâkıdîh*, Beyrut, 1994.

Kãtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, 2. bsk, MEB, Yayınları, İstanbul, 1971.

Koçkuzu, Ali Osman, "Sadrettin Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet Dergisi*, cilt. XXV, sayı: 3.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980.

Konevî, Sadreddin Ebu'l-Meâlî Muhammed b. İshak b. Muhammed, *Şerhu'l-Erba'îne Hadîsen* (thk. ve trc. Hasan Kâmil Yılmaz), Mebkam Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *el-Vasıyye*, Yusuf Ağa Kütühanesi, Konya, Demirbaş No: 4883.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, I-II,1. bsk, thk: Abdulhalim Mahmud, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Mısır, 1966.

Mubarekpûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdirrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu Câmıı't-Tirmizî*, I-XI, Dâru'l-Fikr, yy. ty.

Nesefî, Ebu Hafs Ömer, *el-Akâidü'n-Nesefiyye bi şerhıhâ ve havâşîhâ*, I-V, Tab'u Mustafa Halebî, Dimeşk, 1985.

Sakallı, Talat, *Rüyâ ve Hadis Rivâyeti*, Tokoğlu Ofset, Isparta, 1994.

Saklan, Bilal, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, 1. bsk., İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

Salih el-Füllânî, *Îkazu'l-himem*, Matbaatu Riyadı'l-hind, yy. 1298.

Sübkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu'ş-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, I-VIII, 1. bsk, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Mısır, 1969.

Sühreverdî, Şihabuddûn Ömer b. Muhammed, *Avârifu'l-ma'ârif (İhyâ'*nın 5. cildi olarak mülhakı), Dâru ihyâit-türâs el-arabî, Beyrut, ty.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedrîbu'r-râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, 2. bsk, thk. Abdülvehhâb Abdullatif, Dâru'l-Kütüb el-Ilmiyye, Beyrut, 1979.

Uludağ, Süleyman, *Kuşeyrî Risâlesi*, 3. bsk, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya, 2001.

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdillah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtu'l-cinân ve ıbratu'l-yakzân*, I-IV, 1. bsk, Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, Beyrut, 1997.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmı'n-nübelâ*, I-XXIII, 1. bsk, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1981-1985.

_____, *el-I'ber fî haberi men gaber*, I-IV, 1. bsk, thk. es-Saîd b. Besyûnî ez-Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, Beyrut, 1985.

_____, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-kütübi'l-arabiyye, Beyrut, 1994.