المتصوفة بين التفسير والتأويل

بن لباد الغالي[1]

الحديث عن المناهج يقودنا إلى الحديث عن المدارس التي حاولت أن تؤسس لطريقة في دراسة الظاهرة الادبية أو الفكرية أو الإجتماعية.

مع العلم أن مشارب علماء المناهج قد اختلفت حسب تكوينهم، وقدراتهم المعرفية ، وتصوراتهم الفكرية . وإن كان الغرب يؤرخ لبداية رسم طريقة لدراسات العلمية في القرن التاسع عشر فإن بعض الباحثين العرب عادوا بها إلى زمن التآليف العربية.، على سبيل الذكر لا الحصر (العصر الأموي والعصر العباسي).

فإذا وقفنا عند ما كتبه الجاحظ أو المتنبي وغيرهم من المبدعين العرب فإننا نعتبرهم مدارس في الإبداع ودون تصريح إنهم عمدوا إلى توظيف مناهج وسبل مكنتهم من رسم معالم الإبداع الأدبي والفني في ذلك الزمان. وقد نلاحظ هذه المناهج بدقة عند المذاهب والفرق الدينية التي عاشت في هذه الفترات ، وبالخصوص في العصر العباسي ، والتي كانت تملك فصل الخطاب وحاولت أن تجد لنفسها مكانا بين المبدعين والمفكرين ، فلقبوا أنفسهم بعدة اسماء قصد إثبات حضورهم في الساحة الفكرية.

كإخوان الصفا والمتكلمين ، وغيرهم من الفرق التي عاشت في هذه الفترة تدافع عن مبادئها العلمية وعن روحها الفكرية وضحت بالغالي والنفيس لتشكل مشهدها الانتمائي وليكون لها حضور اجتماعي.

إن التصوف مسلك تباناه الكثير من علماء الإسلام (محي الدين بن عربي، الجنيد ، السهروري، الحلاج).

وحاولوا منذ البدايات الأولى أن يرسموا له طريقا تلخص في علاقة "الإنسان مع الله".

هذه العلاقة القديسة التي كانت تحتاج إلى رسم منهج واضح المعالم ويؤهل الطبقات الشعبية والأفراد المنخرطين في التصوف إلى التكيف مع المنهج الاعتقادي للتصوف . وعلى هذا الأساس يمكن أن نطرح السؤال التالي:

[1] أستاذ: جامعة تلمسان lebbaad@yahoo.fr.

" ماهي المناهج التي استحدثها التصوف لأجل النهوض بفكره ؟

ما المناهج التي وظفها المتصوفة لضبط السلوك والرقي بالإنسان لربط العلاقة بين العالم الدنيوي والسماوي؟

من خلال هذا الطرح الإشكالي يتبين لنا أن التصوف اعتمد على منهج سلوكي في تأديب المردين وهذا المنهج كان بمثابة الطريق لعلاقة الإنسان مع الله.

حيث وضعت قواعد لهذه الآداب التي تراوحت بين المقام والحال لأجل مجاهدة النفس والارتقاء. كلفت السالك درجة من الاحتراق الروحي والشوق والسمو.

إلا أننا سنركز في هذا المقال على المناهج الصوفية في تفسيرهم وتأويلهم للنص ، بما يتوافق مع معتقداتهم وسلوكاتهم.

- وفي البداية نعرّف بالتصوف.

تعريف التصوف لغة

إن اختلاف العلماء في تعريف التصوف أدى لهم كذلك إلى اختلافهم في الاشتقاق اللغوي، فمنهم من اعتبرها كلمة يونانية الأصل كالبيروني الذي قال: "هذا اللفظ إنما هو تعريف لكلمة "سوف" اليونانية التي تعني الحكمة، وبها يسمى الفيلسوف "بلاسويا" أي محب الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم"[1].

والحقيقة أننا لم نصل إلى تحديد تعريف لغوي للتصوف، فالحكمة ليست المجاهدة، والمجاهدة تعتبر جزءا من التصوف فقط.

إلا أن "ابن خلدون" يذكر عن "القشيري": أنه لا يوجد اشتقاق في العربية لهذا الاسم: وقال "القشيري – رحمه الله – ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي"[2].

وعندما لم يجد العلماء اشتقاقا لهذا الاسم حاولوا تفسيره من جانب "الصفة" سواء الباطنية أو الظاهرية السلوكية، وفي هذا يقول "البغدادي" في بيان أصناف أهل السنة والجماعة: "والصنف السادس منهم: الزهاد الصوفية الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور، وقنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر محاسب ...

ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكل عليه والتسليم لأمره والقناعة بما رزقوا والإعراض عن الاعتراض عليه"[3].

أما "الشهرستاني" فألحقهم بأصحاب الروحانية في قوله: "ومذهب هؤلاء أن للعالم صانعا وفاطرا، حكيما، مقدسا عن سمات الحدثان، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدسون، جوهرا وفعلا وحالة" ... "وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا فطامتنا أنفسنا عن دنيات الشهوات باستمداد من جهة الروحانيات"[4].

وقد أوجز "القشيري" في بيان مذهب الصوفية حين قال: "فانفراد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[5].

ومن أعلام التصوف "السهروردي" الذي حاول أن يقدم تعريفا لكلمة تصفه، فوجدناه يقتفي أثر سابقيه في تعريفهم حتى يقف عند التعريف ليقول: "... فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها وإشارات يتعا هدونها فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير إلى معان يعرفونها وتعرب عن أحوال يجدونها، فأخذوا ذلك الخلف عن السلف حتى صار ذلك رسما مستمرا وخبرا مستقرا في كل عصر وزمان، فظهر هذا الاسم بينهم، وتسموا به وسموا به، فالاسم سمتهم والعلم بالله صفتهم والعبادة حليهم، والتقوى شعارهم وحقائق الحقيقة أسرارهم، نزاع القبائل وأصحاب الفضائل، سكان قباب وقطان ديار الحيرة"[6].

أما "الكتاني" فقد حاول تعريف التصوف بصورة مختصرة فقال: "التصوف صفاء ومشاهدة"[7].

إننا نلاحظ من خلال هذه التعاريف أن التصوف قد عرّفه أهله وأجهلوا تعريفه، سواء بالاعتقاد بأحوال أهله وصفاتهم، أو باعتمادهم على الغايات أو الماهية.

التعريف التاريخي للتصوف:

حاول بعض المؤرخين الوصول إلى تعريف للتصوف بالعودة إلى الأصول التي استعملت فيها هذه الكلمة، فقيل أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – "بنى زاوية خارج مسجد الصفاء بالمدينة،

ذات حيطان ثلاثة، فكان بعض فقراء المسلمين وخاصة من أولئك المهاجرين الذين لم تؤمن لهم بيوت في المدينة يأوون إليها أثناء الحر والبرد"[8].

تعتبر هذه المبادرة من الرسول – صلى الله عليه وسلم – أول خطوة لظهور التصوف، كما اعتمد بعض المؤرخين على القصص في تحرير الفترة الزمنية لظهور هذا اللفظ.

"وإذا نظرنا في قوله: إنه اسم قديم، واستبعدنا ما جاء في أخبار مكة" على أساس أنه وصف لحال شخص وليس رواية لقول حتى يكون الاسم معروفا بهذا الوصف الصوفي، فمن المهم قوله إن "الحسن البصري" استعمل هذا اللفظ ... توفي (سنة 728م)"[9].

وأول من لقب بلقب صوفي على إجماع كتب المؤرخين للتصوف هو: "أبو هاشم الكوفي" الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة حسب رواية "القشيري"، ويعتبر أقدم كتاب أرخ للتصوف ويمكن الاعتماد على تعريفه وهو "الجاحظ" من خلال كتابه "البيان والتبيين"، ويصفهم بالنساك، وهذا الوارد الذي كانت تسمى به هذه الطائفة.

وما عرف عن "محمد بن القاسم الصوفي" أنه لقب بالصوفي لأنه لم يكن يلبس إلا الصوف الأبيض"[10].

فلقبوا بالمتصوفة لأنهم كانوا يلبسون الصوف، فاسم الصوفية لم يطلق عليهم على حسب بعض الروايات إلا في فترات متأخرة أي حين تميز بعض رجالات التصوف عن بقية الخلق.

"فلفظ التصوف لم يظهر إلا في القرن الثاني ... أما علم التصوف فقد ظهر في القرن الثالث على يد "الجنيد"[11].

إن هذه الحقب التاريخية تؤكد على حضور التصوف كمنهج ديني في الأوساط الاجتماعية منذ القرون الأولى للحضارة الإسلامية، وقد تميزت الثلاث القرون الثلاثة الأولى، أي "القرن السابع إلى القرن التاسع للميلاد" بفترة الصراع من أجل البقاء"[12].

وقد نستنتج من هذه الأقوال أن التصوف لم يكن يبحث لنفسه عن اسم إنما عن هوية، ومكانة وبالخصوص في البدايات الأولى، ولم يتمكن من اقتحام الفضاء الشعبي إلا في القرن السادس والسابع عشر الميلادي، لينال في هذه الفترات اهتمام الأدباء وعلماء الاجتماع والفلاسفة وغيرهم ممن وجد في التصوف إشكالية اجتماعية وظاهرة دينية جديرة بالدراسة.

- تعريف الفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع للتصوف:

شغل التصوف فلاسفة الإسلام، فحاولوا التقرب منه، والاطلاع عليه والغوص في باطنه، ومعرفة سر كينونته باعتبار أن الفلسفة هي العلم الذي يدرس الظواهر الباطنية.

فالتصوف عندهم: "حالات فردية، واجتهادات شخصية في طريق الوصول إلى الله تعالى، أو الاتصال به بالعشق أو الفناء أو ادعاء الاتحاد به"[13].

وقد ربطه بعضهم بالعالم الميتافيزيقي، حيث تتغير في ذاك العالم كل الرموز، حتى وظيفة الزمن يكون لها شأن آخر بالنسبة للمتصوف "فيشير باستمرار إلى الأزمان أو الأزلي الذي يشعر أيضا أنه نبيل إلى أقصى حد، ويتجاوز تماما العالم المؤقت: عالم التدفق والعبث، والإحباط والأحزان. وهو يجلب معه السلام الذي يجاوز كل فهم، ويمكن له أن يخبر ذلك كله ويشعر به دون أية معتقدات على الإطلاق"[14].

ومن الفلاسفة من اعتبره ذا نزعة إنسانية، وعرّف التصوف على هذا النحو: "إن الإنسان الذي بدأ يحس بوطأة الحياة المادية المفرطة وحالات الفوضى على حساب القيم والمعايير الاجتماعية النبيلة ومجموعة الأعراف، والروابط بين الفرد والمجتمع الذي كان يتحلى بها، وأخذته الحياة المادية المعاصرة من حيث لا يدري، فبات الإنسان إلى تحقيق روحانيته، وفي حاجة إلى ما يرضي عقله، ويشبع روحه، ويعيد إليه ثقته بنفسه وطمأنينته التي بدأ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من أشكال الصراع الفكري والعقائدي، وبهذا يحقق مع التصوف إنسانيته"[15].

عمد الفلاسفة إلى تعريف التصوف من جانب واحد؛ وهو الجانب الباطني، فحاولوا من خلال المظاهر الخارجية اقتحام المكنون وتفسيره. ويعتمدون في مصنفات أخرى على أقوال المتصوفة الذين نُسبوا إلى التصوف الفلسفي، أمثال "الحلاج" و"ابن عربي" وغيرهما ممن اتهموا عند البعض مرة بالزندقة والكفر، ومرة أخرى بالانحلال والخروج عن الشرع.

ومثل هذه الصراعات وضعت التصوف محل الشبهة والاتهام، فنجد بعض اللذين حاولوا دراسته تجنبوا المسائل الخلافية، واكتفوا بما له علاقة برجال التصوف من رمزية اللغة أو الكرامة.

وقد ركز الأدباء على دراسة اللغة الصوفية التي اعتبروها لغة رمزية، ومنهم من عدها لغة إيحائية؛ "كيف لا يكون الأمر كذلك، وقد عُرِفت عنهم ألفاظ وتعابير دونها المؤلفون، وتلك الألفاظ

والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات: وقد يقال أن لكل قوم ألفاظا ... ونجيب بأن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فهي ألصق بالحياة الأدبية"[16].

فتصنيف المتصوفة في خانة الأدباء دفع بعض من درسهم إلى التعامل معهم على أساس الخارق والعجيب، ومن الباحثين من يقول أن الكرامة جزء من التصوف، وبدونها لا يكون التصوف.

وقد التفت "أحمد أمين" إلى هذه المسألة واعتبرها من المعادلات الصعبة لكنه قدم تحليلا في هذا القول: "ومما يجعله أكثر صعوبة أن أغلب من تصوف لم يستطع أن يكتب، ومن لم يتصوف لم يدق حتى يستطيع أن يصف، والذي يجعلنا أقرب إلى أن نقول: إن الصوفي يرى أشياء خارجية، إن المتصوفين في جميع الأقطار والعصور يصفون مناظر متشابهة أو كالمتشابهة، ولو كانت الأمور قاصرة على مجرد خيالات وأوهام، لرآها كل متصوف بعينه وحده ... وكلهم يقول: إن اللغات تعجز عن الوصف بعد الوصول إلى حد من المعرفة، وهم يتداولون العبارة المأثورة، وهي (وهناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)"[17].

وعلى المنحنى نفسه يعرف "سمير السعيدي" التصوف في قوله: "إن لغة التصوف ألفاظها موهمة في ظاهرها، لكنها كلام في الكشف عن الحقيقة وعلوم الغيب ... وهي تهرقات في عوالم الكون وأنواع الكرامات وينطق بها أئمة القوم"[18].

تعامل الأدباء كما هو ملاحظ مع اللغة التي يستعملها التصوف لهذا قالوا إن التصوف "رمز" لا يفهمه إلا أصحابه.

حاول علماء الاجتماع فهم بعض هذه الأحوال والرموز التي يتعامل بها المتصوفة وقصر اهتماماتهم على دراسة الحالة أو المظهر، والصفة التي تسيطر على المتصوف، فاعتبروهم أهل أحوال أو شطحات، يقول ابن خلدون: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه"[19].

وهذا ما يسمى عند المتصوفة بالحضرة، حيث يغلب طابع الحال على المقام وتكون اللغة الرمزية هي محل التعبير، وسلوكهم الاقتداء والكتمان، يقول: "فلا ينطقون بشيء مما يدركون بل حضر والخوض

في ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحسب قبل الكشف من الإتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد"[20].

إن ابن خلدون في تعريفه لآداب المتصوفة وصفاتهم أشار إلى ظاهرة السلوك في علاقته وانسجامه مع الباطن، والعلاقة التي تكون بين السلوك والعلاقات الاجتماعية أي في علاقته مع الأقران، وهو ما تحاول الأنثروبولوجيا معالجته وملاحظته عن قرب، وإن حاولنا أن نقدم تعريفا أنثروبولوجيا للتصوف فلا أن نلاحظ نوعية الثقافة التي أنتجها لنا التصوف: "والتصوف المتمثل في الشطحات والرقصات وألوان البخور والمجامير فليس من الإسلام في شيء .... قد أصبح مدرسة فلسفية ينشدها كل ذي عقل ويئس من الحياة وأصبح من ناحية أخرى وفي عهد الانحطاط طقوس وتقاليد ميتة"[21].

والتصوف حين ظهر في المغرب العربي وجد هناك بعض الممارسات الطقوسية عند البربر، فمزجت هذه المعتقدات الشعبية بالممارسات الصوفية، يقول عبد الرحمن بدوي: "وفي بلاد المغرب هذه، حيث الديانات الأساسية، مهما ارتفعنا في الماضي السحيق، تبدو مزيجا من المعتقدات في قوى الخير وخصوصا في قوى الشر ومن وسائل توقي الأرواح الشريرة الغامضة، كان التصوف مضمون النجاح"[22].

فالتصوف حين وفد إلى المغرب الإسلامي كان مشبعا بمعتقدات وأفكار تمكنه من استمالة قلب البسطاء: "ألم يأت فكرة الله اللطيف بعباده لأقوى من كل الأرواح الشريرة بفكرة أن الله يهب بعض عباده وأخلائه شيئا من بركته ! وأن الوصول بالرياضات الصوفية إلى مرتبة هؤلاء الحاملين للبركة أو حتى استحقاق تلقي شيء من التأثير الطيب الذي يطرد قوى الشر ويدمرها – كان أملا ينشده الجميع"[23].

فالمعتقد هو الذي سيطر على الفكر الصوفي وبالخصوص في المغرب، وعلى سبيل الذكر فإن مصطلح "بركة" خرج من سياقه، وأصبح صفة للإنسان المتصوف كما حدث مع مصطلح "صالح" حتى أصبح يشمل أو يستعمل "للصلحاء"، أي للدلالة على النسب الشريف وغيرها من الأمثلة التي لا يتسع المقام لذكرها.

لكن إذا تأملنا التصوف في المغرب العربي والجزائر على الخصوص فقد مُثل من طرف طرق ولكل طريقة زاوية، ومن الواجب علينا أن نقدم مفهوما للطريقة وللزاوية، ونكتفي في تعريفنا للتصوف بتعريف منعم جاد الله التي نعتبرها قد قدمت تعريفا أنثروبولوجيا للتصوف في قولها: "ونرى أن مفهوم التصوف أشمل وأعم من أن يطلق عليه إحدى هذه المسميات إذ أنه يشملها بين طياته ... فإننا سوف نتناول التصوف باعتباره مجالا لممارسة الحياة الروحية، لأن الحياة الروحية إطار يشمل أغلب ما تهدف إليه هذه التسميات من أغراض ومعاني"[24]. والفكر الصوفي بين التفسير والتأويل انحصر لتقديم شواهد وحجج للسلوكات الصوفية بما يتوافق مع الشرع ، والتفسير عند المتصوفة لم يشغل مساحة إلاّ في تفسيرهم للقرآن الكريم كتقديم بعض الشرحات في العقائد وعلم التوحيد .

إلا أنهم تبنوا التأويل بقوة ، لأنه توافق كما سنلاحظ مع مشاربهم العلمية والفكرية ومن جملة التعارف التي يمكن أن نقدمها لتأويل.

يقول إبن منظور " آل يؤول إلى كذا أي صار إلية"[25]

وحين نعود بأصل الكلمة إلى اليونان فإنها تعني "هرمينوطيقا " وتطلق الكلمة على الاتجاهات المختلفة التي يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين الدين يعطون إتماما خاصا لمشكلات ' الفهم' و" التاويل" أو التفسير فالكلمة إذن تصدق على نظرية التفسير ومناهجه"[26]

وعرف التأويل عدة تعريفات وذلك لصعوبة إجماع الباحثين على تعريف واحد ، فمن عاد إلى التاريخ كما لحظنا في القول السابق ليجد معادلا للتأويل ومنهم من حاول قرنه بالتفسير كما هو وارد في القول التالي : "تعني كلمة التأويل علم التفسير ، أو فنه ، وقد كان التأويل في الأصل مقتصرا على تفسير الكتب المقدسة"[27]

" لذلك أخذ التأويل في إصلاح المفسرين معنى التفسير تارة . وهو بيان المعنى في اللفظ ، وهو المعنى الذي استعمله الطبري كما أخذ المعنى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معناه الباطن باعتبار المعنى الأخير هو المقصود منه"[28] ولا نكاد نجد التأويل دون حدوث التفسير " فالتأويل بدأ مع التفسير وجعله هذا يتعلق بالدلالة اللفظية والتأويل بهذا المفهوم لم يفرض ولم يكن وليد اتجاهات عقلية وإنما هو ظاهرة استجوبتها خصائص اللغة العربية وما تميز به من كثرة الوجوه وحسن المطاوعة ولا حيلة لأحد في دفعة (أي التأويل) ما بقيت اللغة"[29].

اللغة هي اساس إنتاج التأويل فاللغة تحمل معنى أو دلالة عميقة ودلالة سطحية فالدلالة الثانية عميقة والمعنى الاول سطحي ، وبين العمق والسطحية لم يجد علماء التفسير (تفسير القرآن) سبيلا لإعطاء صورة واضحة لآيات الله إلاّ بولوج عالم التأويل الذي قسموه إلى قسمين " تأويل المنقاد والتأويل المستكره ، فالمنقاد هو الذي لا يجافي منطق اللغة ولا ينأى عن دلالتها ، وأما المستكره فهو على عكس منه في محاولة لتأييد المذهب أو النزعة ... وهذا ما نراه... في بعض تفاسير المعتزلة والشيعة و المتصوفة حيث نجد في تفاسيرهم البعد عن اللغة والسياق وكل القرائن المحيطة بالنص لحمل الآيات على معان ذوقية أو خيالية أو مذهبية"[30]

على ما يبدو أن التأويل قد تطور ونضج عبر مراحل تاريخية ، فكل مذهب من المذاهب كان يحاول أن يعطي للتأويل شرعية وأحقية في تأويله النصوص .

ويرجع أهل البحث تاريخ نشأة التأويل إلى القرن الثالث الهجري ، الفترة التي شهدت ظهور فرق دينية ومذهبية وفرق كلامية وفرق فقهية ، هذه الفرق التي وضعت الاسس الأولى لمنهج التأويل واختارت له فضاءين نصيين هما النص الشرعي ونصوص التراث البشري.

تاريخ التأويل:

وما دمنا نتحدث عن القرن الثالث الهجري فإن التأويل نشأ من " طبيعة النظر في القرآن لفهم آياته المتشابهة في وقت مبكر ودعت إلى هذا التأويل دواع من الرد على المخالفين السياسيين أو المنشقين عن الجماعة ، أو من الرد على ذوي الأهواء ومثيري الشبهات عن اليهود والنصارى عند اختلاطهم بالمسلمين في بلاد الشام ، أو من المجوس والصابئة عند اختلاطهم بالمسلمين في الأمصار بالعراق وبلاد فارس ... واستخدم التأويل في دعم أراء المخالفين وخصومهم على حد سواء ، وقد كانت رسالة الحسن البصري في (القدر) من أول النصوص التي كتبت مستفيدة من منهج التأويل بشكل بدائي"[31]

إن الغيرة على الدين الإسلامي والقرآن هي الدافع الأساسي الذي كان يحرك جمهور علماء المفسرين لإيجاد حجج دامغة لدحض أراء المخالفين المجادلين.

" ذلك لأن المفسرين لم يكتفوا في الغالب الأعم بالتفسير بل راحوا يؤولون الآيات القرآنية في حدود ما تسمح به اللغة وما تقره الرواية وقد استندت تأويلاتهم إلى درايتهم وعبرت عن

معارفهم... وإذا تركنا التفسير لاحظنا أن التأويل ضرب واضح من التلقي يختلف لدى الزمخشري المعتزلي عن الرازي الأشعري عن القشيري الصوفي"[32]

" يعتبر الإمام الغزالي رحمه الله أول من وضع قانون التأويل قبل الأشاعرة وذلك في " رسالة له بهذا العنوان (قانون التأويل) وفي كتاب آخر هو (فيصل التفرقة)"[33]

التأويل منهج تبناه المتصوفة وبقوة في تفسيرهم للنص الديني ، والملاحظة أنهم عملوا على تطويره، فوضعوا له قواعد وقوانين مع أبو حامد الغزالي صاحب كتاب إحياء علوم الدين والدي نعتقد أنه أول من نظّر للتصوف السنيي وبفضله انتشر التصوف في بلاد المغرب الإسلامي.

ومن الأمثلة التي يمكن أن نقتبسها من التأويلات الصوفية للآيات القرآنية والتي يستشهد بها المتصوفة استدلالا بأنهم أصحاب حق في هذا الوجود قولهم :

نماذج من التأويل الصوفي

يقول عزّ من قائل : " إنا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من ألف شهر تنزل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم من كل أمر سلام هي حتى مطلع الفجر"

تأويلات كثيرة شهدتها هذه السورة "فالفراء" والذاكرون لها تنبهت عقولهم إلى المعنى الصوفي يتحدثون في وثوق على كلام الله موجود في ذاته منذ أزل ومن النور الغير متناهي فنزول القرآن في ليلة على أفئدة تجهل اصلها وغايتها.

إن ليلة القدر تستنير من نور الوحي وهي الليلة التي تعيّن من عشية السادس والعشرين إلى السابع والعشرين من شهر رمضان : والعدد السابع والعشرين (9x3) يرمز بالدرجة الأولى إلى التمام والكمال ، إنه الانتقال من الظلام إلى النور باختتام الوحي ، وانتهاء دورة النبوة ، ثم إن هذه الليلة التي خصّها الله لعباده هي خير من ألف شهر.

فلفظ الألف يرمز إلى وقت مطلق غير مقيّد ، وهذا يعني أن الوحي يتعدى طاقة البشر لو تركوا وحدهم .

وأكثر الصور إستوقافا لذات الصوفية التي يكون فيها ذكر لعلاقة الخالق بالمخلوق من الفاتحة إلى النور فهي تقدم للصوفي موضوعا اساسيا يبني عليه طريقه الذي هو سفر إلى النور، إنه خروج من الظلام إلى التجلّي والظهور ويتلون النور تلونا مختلفا من خلال زجاج اختلف فيه الناس.

-" الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب ذري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم"[34]

ويرى المتصوفة في هذه الآية اتحاد عن طريق الوجد وهم يتأملون سورة يوسف عليه السلام.

" وقلنا حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم"[35]

" فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق (آخر) فما ضنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وابناء جنسه فأية أعجوبة فيه؟

فمن فني عن جهله بقي بعلمه ومن فني عن شهوته بقي بإنابته ومن فني عن رغبته بقي بزهده ومن فني عن أمله بقي بإرادته ، وكذلك القول في جميع تصرفاته فإذا فني العبد عن صفته بما جرى ذكره يرتقي عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه"[36]

وخلاصة ما نختم به هذه المداخلة أن هذه الشواهد الصوفية في تأويلها لبعض الآيات القرآنية ومنها الكثير الذي ذكر في كتب تنوع كتابها ، كالسهروردي والقشيري وصاحب أحياء وأبو سراج الطوسي وغيرهم كثيرون حولوا إعطاء التصوف صبغة أو لنقل حجة قرآنية حتى لا تختلط مفاهيم البشر ويعتقدون أن التصوف من التشيع أو الخروج.

بل التأويل الصوفي كان الهدف منه تبرير سلوك السالك بما يتوافق مع النص القرآني، وهذا المنهج الذي رسمه المتصوفة قد اثرى النص القرآني ودفع بجماهير التفسير إلى الإجتهاد في هذا الباب.

الهـوامـش:

1- التصوف الإسلامي منهجا وسلوكا، عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص: 8.

2 – مقدمة ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، سنة 1991، ص: 295.

3 – الفرق بين الفرق: الإمام عبد القاهر بن ظاهر بن محمد البغدادي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1997، ص: 278.

4 – الممل والنحل لأبي بكر الشهرستاني ، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، طبعة دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة، الجزء الثاني، سنة 1997، ص: 308-309.

5 – الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري النيسابوري، دار الخير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1988، ص: 389.

6 – عوارف المعارف، عبد القهار السهروردي بن عبد الله، دار الكتاب العربي؟، الطبعة الثانية، سنة 1983، ص: 63.

7 – قضية التصوف، المنقذ من الظلال، عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، سنة 1988، ص: 47.

9 – الصوفية في نظر الإسلام، سميح عاطف الزين، دار الكتب اللبناني، الطبعة الثالثة، سنة 1985، ص: 14.

10 – تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الطبعة الثانية، سنة 1978، ص: 07.

11 – البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، دار الجبل، بيروت، الجزء الأول بالتصرف، ص: 128.

12 – التصوف في الإسلام وأعلامه، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الوفاء، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص: 08.

13 – تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، عالم المعرفة، سلسلة شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء، الطبعة الثالثة، سنة 1998، ص: 66.

15 – التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة إمام عبد الفتاح، إمام مكتبة مدبولي، سنة 1999، ص: 410.

16 – فلسفة التصوف في الأديان، عبد الدرويش، دار الفرقد، الطبعة الأولى، سنة: 2006، ص: 19.

17 – التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول (ب ت)، ص: 55.

18 – ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، (ب ت)، ص: 82.

19 – سمير السعيدي، الحسين بن منصور الحلاج، حياته وشعره ونثره، دار علاء الدين، دمشق، ص: 20.

20 – المقدمة: ابن خلدون، دار مكتبة الهلال، بيروت، سنة: 1991، ص: 298.

21 – تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، دار العلم للملايين، ص: 264.

22 – الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، 1981، ص:379.
23 – نفس المرجع، ص: 379.
24 – التصوف في مصر والمغرب، منال منعم جاد الله، ص: 120.
25 – إبن منصور لسان العرب الجزء 11 باب اللام ، دار صادر ص: 32.
26 لحفناوي بعلي مجلة الموقف الأدبي عن إتحاد كتاب العرب العدد 440 سنة 2007 ص: 02
27 – فؤاد عبد المطلب ، التأويل في المغرب النشاءة والمفهوم الموقف الأدبي العدد 440 سنة 2007 ص1
28 – لحفناوي بعلي مرجع سبق ذكره ص: 4
29 – علي النحدي ناصف ، من قضايا اللغة والنحو القاهرة سنة 1975 ص: 82
30 – لحفناوي بعلي مرجع سابق ص 5
31 – محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي دار الثقافة للنشر والتويع الدار البيضاء سنة 1992 ص: 551
32 – سمر روحي الفيصل ، النص وقضايا التلقي الموقف الأدبي العدد 440 سنة 2007 ص: 07
33 – لحفناوي بعلي مرجع سابق ص 5
34 – سورة القدر الاية 1-2-3-4-5
35 – سورة النور الاية 35
36 – سورة يوسف الاية 3
37 – ابو القاسم عبد الكريم القشيري النيسابوري الرسالة القشيرية المكتبة العصرية بيروت ، الطبعة الاولى ،سنة 1988 ، ص68 .