جدل التأويل

بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة

الدكتور: شطاح عبد الله

جامعة البليدة 2 ـ الجزائر

المقال دراسة في آليات التأويل الصوفي وفي الجدل الذي أثاره قديما وحديثا في سياقي الظاهر المماثل للشريعة والباطن المماثل للحقيقة العرفانية الصوفية العميقة، من خلال البحث في الحجج والبراهين التي استند عليها كل فريق، والتوقف عند الآليات المعرفية التي فعلها كل فريق في التدليل على وجاهته التأويلية وأثر ذلك كله في إثراء الخطاب النقدي المتعلق بوشائج عديدة بالتأويل وآلياته الاستنباطية المشتغلة على اللغة أساسا.

Résumé: Cet article est consacré principalement à l'étude de l'interprétation mystique du texte sacré du saint Coran, et à l'analyse des courants du mysticisme et de la (charia) et de leurs positions vis-à-vis du coran et du débat engendré au sein de la pensée islamique soit dans le passé ou bien de nos jours, ainsi que l'étude des arguments des uns et des autres qui enrichit l'analyse de la langue arabe et de la critique littéraire en fin de compte.

الحضارة الإسلامية حضارة النص المقدس، القرآن الكريم، كتابها السماوي الذي كيف وجودها الأول، ومصيرها الأخير. صاغ كيانها المادي والوجداني، ووسم شعورها وروحها، كما وسم لا شعورها الجمعي، وحدد أنماطها العليا التي تجلت، بأشكال متفاوتة، في مضامينها الفكرية والأدبية، وفي منتوجها الفني، والمادي والعمراني حتى وقت قريب نسبيا، على الأقل في هذا اللون الأخير من التمظهر.

لا غرو، والقرآن محور النشاط الحضاري الإسلامي أن يكون قطب الرحى التي تنساب الحياة حواليها منسجمة مع الوحي الأعلى، وكلام الخالق المبدع، والكتاب المنتصب في قلب مغامرة الوجود علاقة وحيدة، وأخيرة، تربط الأرض بالسماء، وتشد البشر إلى خالقهم، وربهم الذي أحاط

بكل شيء علما وحكما. كلامه أبلغ الكلام وأصفاه وأعذبه، وحكمه رأس الحكمة، ومثوى العقول، ومهب الأفئدة، ومستراح الأرواح المتطلعة إلى الأقدس والأكمل والأبهى.

لقد استفز رائق الشعر كما استفز هاجعة العقول والألباب، فإذا القوم كمن نشط من عقال، وصحا من سكرة، وثاب من جنون، فإذا الأرض ترتل القرآن، وتحفظه، وتجوده، وتعمل العقول والهمم في حفظ رسمه ونطقه، واستخراج لآلئه ومكنوناته، فإذا العلوم تترى محمولة على متن القرآن الأكرم بلاغة ونحوا وصرفا ولغة ونظما، وإذا العقيدة وكتابها محور العلوم والمعارف، تستدعى من ينابيع شتى، ومن طرائق قددا، ومن فهوم وأفئدة لحمتها وسداها القرآن الكريم منصوبا معلما هاديا، وداعيا، وباعثا في القلوب والأفئدة جذوة المعرفة، وحماسة العلم وفورة البحث، والكشف، والتأليف، والتصنيف والاستنباط. وما كاد القرن الأول ينصرم في التاريخ الإسلامي القريب محمودا حتى كانت المعارف المنضودة على متن القرآن قد استقرت وافرة موفورة في حقول من التخصص الضيق والمرهف نباهة وألمعية وعمقا.

حتى كانت معجزة نبيهم الأمي من صلب عبقريتهم التي غالبها وتحداها، وظهر عليها من حيث ظهر على أوثانهم، ومعتقداتهم، وتنظيمهم القبلي المكرس للنزعة القولية في الانتماء والهوية، وكانت بلاغة القرآن وفصاحته سلاحه في معاركه الأولى، ونصيره، وظهيره، وآيته الباهرة، ومعجزته التي تداعى حولها المناوئون أرباب القول وفرسان الكلام مأخوذين بطلاوة عبارته، وحلاوتها، وإغداقها، ورونقا الرائق، وروعتها الباهرة.

1. منطق العبارة/ سياق الشريعة. بيد أن القرن الثاني للهجرة الذي شهد هذا الاستقرار المعرفي المتعلق بالدين عامة والقرآن الكريم خاصة، كانت تعبر تضاعيفه وأعطافه تيارات فكرية طارئة على صفاء القرن الأول، إذ برزت فرق الكلام، وظهرت الفسلفة، والشعوبية والزندقة، وماج العصر بالفرق، والنحل والعقائد المختلفة، ولم يكن يسع تلك الفرق إقامة حجتها وإسناد مذهبها بعيدا عن القرآن الكريم، كتاب الملة الإسلامية ومصدر شريعتها وعقيدتها، فانبرى أصحابها لتأويل النص القرآني تأويلا يسعفها على ربط الصلة بينه وبين مقولاتهم، وبين هذه الأخيرة وأحاديث السنة الصحاح، أو الضعاف، وحتى الموضوعة منها، طلبا لشرعية يصعب احتيازها دون مصدري

التشريع الرئيسين: القرآن والسنة. فظهرت التفاسير المختلفة التي ينحو فيها المفسرون منحى تمليه مرجعياتهم العقدية، وخلفياتهم المذهبية، أكثر مما تمليه ضرورات التفسير المحكوم بضوابط العلم، وقواعد الفن، وإنجازات السابقين، من أجل ذلك تراكمت كتب التفسير وتضخمت، وارتادت آفاق معرفية وتخصصية تضيق وتتسع بحسب تراكمات التخصص نفسه، على نحو كتب التفسير المستثمرة لمنجزات البلاغة، أو منجزات النحو، أو المنطق والفسلفة والكلام أو العرفان الصوفي.

وقد ساعد عصر التدوين على نقل المعارف الإسلامية نقلة نوعية من حيز المشافهة إلى حيز الأطراس، فقد كانت، إلى ذلك الحين، تتناقلها الألسن شفاهة، ويتعلمها المتعلمون من أفواه التابعين وتابعي التابعين موصولة إلى عصر الصحابة، وفق سند يشتد يضعف، بحسب طرائق الرواية القائمة أصلا على معرفة الرواة، الأمر الذي جعل التفاسير الأولى لا تشذ عن المشافهة والرواية، وعن الحفظ في الصدور على نحو ما حفظت السنة قبل التدوين. يروي ابن حجر في تهذيب التهذيب أن أول من سجل التفسير في الدفاتر والألواح هو مجاهد بن جبر (توفي سنة 101 هـ):" وكان اعلم الناس بالتفسير، قال الفضل بن ميمون : ((سمعت مجاهدا يقول : عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة."1، قول ابن أبي مليكة: " رأيت مجاهدا يسال ابن عباس عن تفسير القرآن، ومعه ألواحه فيقول له ابن عباس: اكتب، قال: حتى سأله عن التفسير كله. "[2]. وله تفسير متقطع ومرتب على السور، من سورة البقرة إلى نهاية القرآن، يرويه عنه أبو يسار عبد اللهّ بن أبي نجيح الثقفي الكوفي (توفي سنة 131)، وقد صححه الأئمة واعتمده أرباب الحديث.

ويذكر ابن حجر عند ترجمته لعطا بن دينار المصري (توفي سنة (126) أن له تفسيرا يرويه عن سعيد بن جبير (قتل سنة 95)، وكان في صحيفة قال: ولا دلالة انه سمع من سعيد بن جبير وعن أبي حاتم انه أخذه من الديوان، وذلك أن عبد الملك بن مروان (توفي سنة 86) سأل سعيدا أن يكتب إليه بتفسير القرآن، فكتب سعيد بهذا التفسير فوجده عطا بن دينار في الديوان فأخذه وأرسله عن سعيد."[3]، فهذا صريح في أن سعيد بن جبير جمع تفسير القرآن في كتاب، وهذا الكتاب أخذه عطا بن دينار وبما أن سعيد بن جبير كان قد وضع تأليفه هذا كان قبل موت عبد

الملك سنة (86) فإن هذا يكون قد كتب ودون قبل هذا الحين». ويذكر ابن خلكان: أن عمرو بن عبيد ـ شيخ المعتزلة (توفي سنة 144) ـ كتب تفسيرا للقرآن عن الحسن البصري المتوفى سنة 116."[4]

ولابن جريج (توفي سنة150) تفسير كبير في ثلاثة أجزاء، يرويه بواسطة عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس (توفي سنة 68)، ويرويه عنه محمد بن ثور، وقد صححته الائمة[5] . وذكر أحمد بن حنبل: أنه أول من صنف الكتب[6] . وأمثال هذه التفاسير، مما كتب على الألواح أو في صحائف ذلك العهد، كثير، اقتضته طبيعة الأخذ والتلقي وتداول المعارف المتعلقة بالدين عهدئذ، وقد قل الاعتماد على الحفظ والضبط في الصدور تدريجيا مع انتشار الكتابة والتدوين والكتب والقراء، غير أن هذه التفاسير، كانت تقصر همها على نقل المعاني وروايتها عن الصحابة والتابعين وفق سند متين يرتفع بها إلى الصحة وإلى إرساء الحجج واستنباط الأحكام بثقة، ولم يكن التفسير عصرئذ قد اتسع للرأي والفكر وغيرها من مدارس الكلام والفرق، ويذكر أن أول من توسع في التفسير، وضم إلى المعاني معارف أخر كاللغة والبلاغة والبيان هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء(توفي سنة 207هـ).

يذكر ابن النديم في (الفهرست) أن أبا العباس ثعلب قال: كان السبب في إملاء كتاب الفراء في معاني القرآن أن عمر بن بكير كان من أصحابه، وكان منقطعا إلى الحسن بن سهل فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولا، أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فعلت. فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أملي عليكم كتابا في القرآن. وجعل لهم يوما، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة فالتفت إليه الفراء، فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها، ثم نوفي الكتاب كله فقرأ الرجل ويفسر الفراء. قال أبو العباس: لم يعمل احد قبله مثله، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه[7] . ولا شك أن تفسير الفراء هذا هو أول تفسير تعرض لآيات القرآن آية آية، حسب ترتيب المصحف وفسرها على التتابع وتوسع فيه. وكانت التفاسير قبله تقتصر على تفسير المشكل، وبصورة متقطعة غير مستوعبة لجميع الآيات على التتابع[8] ..

مهما يكن فإن ذلك يعد أول بذرة غرست للتفسير المدون بشكل رتيب، فقد كان القرن الثاني من بدايته إلى نهايته عهد تطور التفسير، من مرحلة تناقله بالحفظ إلى مرحلة كتابته بالثبت، كما

أخذ بالتوسع والشمول أيضا بعد ما كان مقتصرا على النقل بالمأثور. وهو أول العلوم الإسلامية ظهورا " إذ قد ظهر الخوض فيه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ كان بعض أصحابه قد سأل عن بعض معاني القرآن كما سأله عمر رضي الله عنه عن الكلالة، ثم اشتهر فيه بعد من الصحابة علي وابن عباس ، وهما أكثر الصحابة قولا في التفسير، وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم ، وكثر الخوض فيه ، حين دخل في الإسلام من لم يكن عربي السجية ، فلزم التصدي لبيان معاني القرآن لهم ، وشاع عن التابعين ، وأشهرهم في ذلك مجاهد ، وابن جبير ، وهو أيضا أشرف العلوم الإسلامية ورأسها على التحقيق."[9].

ويؤكد الطاهر بن عاشور بأن " أول من صنف فيه عبد الملك بن جريج المكي المولود سنة 80 هـ ، والمتوفى سنة 149 هـ) صنف كتابه في تفسير آيات كثيرة ، وجمع فيه آثارا وغيرها ، وأكثر روايته عن أصحاب ابن عباس مثل عطاء ومجاهد."[10]، و" وهنالك رواية مقاتل ورواية الضحاك ، ورواية علي بن أبي طلحة الهاشمي كلها عن ابن عباس ، وأصحها رواية علي بن أبي طلحة ، وهي التي اعتمدها البخاري في كتاب التفسير من صحيحه فيما يصدر به من تفسير المفردات على طريقة التعليق، وقد خرج في الإتقان جميع ما ذكره البخاري من تفسير المفردات، عن ابن أبي طلحة عن ابن عباس مرتبة على سور القرآن ."[11].

ما يعنينا من المقبوسات السالفة ليس البحث في التفسير، ورواده، وأساليبه، فذلك شأن لا تتسع له هذه الورقة وليس غرضنا، ولا مجال تخصصنا في كل الأحوال، إنما أردنا أن نسطر حقيقة جوهرية نؤسس عليها اللاحق من قراءتنا للتأويل الإشاري الذي جاء متأخرا عن التفاسير التي ألمحت إليها جملة المقبوسات السالفة، فقد وردت، في مجملها، بسند ممتد إلى ابن عباس الذي تصوره السيرة صحابيا عالما بالقرآن علما قصرت عنه الصحابة. قال:" كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله ؟ فقال: إنه ممن قد علمتم قال: فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم، قال: وما أريته دعاني يومئذ إلا ليريهم مني، فقال: ما تقولون في: [إِذَا جَاء نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا][12]، حتى ختم السورة ؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وقال بعضهم: لا ندري أو لم يقل بعضهم شيئا، فقال لي:

يا ابن عباس أكذاك تقول ؟ قلت: لا، قال: فما تقول ؟ قلت: هو أجل رسول الله أعلمه الله له [إِذَا جَاء نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ]، فتح مكة، فذاك علامة أجلك] [فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا[13 قال عمر رضي الله عنه: ما أعلم منها إلا ما تعلم. "[14].

إن التفاسير الأولى، التي كانت تحرص على مد أسبابها إلى ابن عباس، هي تفاسير تسعى إلى تقرير حقائق راسخة حول القرآن الكريم، وتؤسس لمكانتها المحورية في التشريع من حيث تقرر مجمل الأحكام المنظمة للشريعة والعقيدة والمنظومة الإسلامية برمتها، ومن ثم كان السند والأصل واليقين في كل ما تعلق بتلك التفاسير الأولى تقريرا لحقائق لا يتطرق إليها الشك ولا ينبغي له أن يتطرق، لأنها انبت أساسا وفق طرائق التلقي الأولى التي تستمد شرعيتها من تفسير النبي صلى الله عليه وسلم نفسه لآيات القرآن، سواء من حيث التفسير اللغوي لمعاني الألفاظ، أو بتقرير الفعل لمراد الله من المسلمين، وعلى هذا المنوال الذي سطره النبي صلى الله عليه وسلم وتناقله الرعيل الأول من الصحابة تحددت ملامح التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وشروطه المراعية للمدلول اللغوي القريب الذي يعنى بشرح المعنى، وتفسير آيات الأحكام، على النحو الذي بينه علماء الأصول وفق ما بينه الزركشي:" المفسر لكي يكون مفسرا يجب عليه معرفة علوم القرآن وعلوم اللغة والصرف والاشتقاق والنحو وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع."[15].

بيد أن التفسير، على هذا النحو الذي بينا، لا يكاد يستقر به الأمر إلا قليلا ريثما تتبلور مقولات العرفان الصوفي التي انتصبت مبكرا، ومنذ نضج التجارب الصوفية الشهيرة، لتناهض المعرفة القائمة على الظاهر بالدعوة إلى الباطن، ولتناجز الفقهاء والمحدثين الذي وسمتهم بعلماء الرسوم، بالدعوة إلى الحقيقة مقابل الشريعة، وبالتأويل مقابل التفسير، إحلالا للإشارة مكان العبارة، طلبا لسعة الذاتي على حساب ضيق الموضوعي .

.2منطق الإشارة/ سياق الحقيقة.

لما كانت التجربة الصوفية، قبل كل اعتبار، تجربة روحية مدهشة بعمقها، وتفردها، والتباسها بما يقع خارج مجالات الإدراك العقلي المجرد، ظل أربابها يؤكدون على أن الذوق هو مناط العرفان، وصرحوا بالقول بأن من ذاق عرف، وأن لا سبيل إلى الإحاطة بمعانيهم نظرا ولا فكرا ولا

تلقينا ولا مدارسة، لأن معارفهم لا تنال من الألواح وإنما من الأرواح، ولا تنال من الأوراق وإنما بالأذواق، وعليه، جعلوا الذوق الذي يريدون به التجربة، في قلب عملية العرفان الشاقة، وأحلوا الرمز مكان البوح، والإشارة مكان العبارة، فليس ثمة ما يعبر عنه لغير الملتبس بالتجربة، ولا ما يباح به لغير المخترق بنفسه أسوار العرفان الشاهقة المنيفة. ولما لم يكن هناك معلوم يورد بألسنة العوام، اضطر القوم إلى التلويح بأذواقهم إشارة حتى قال قائلهم:

وعني بالتلويح يفهم ذائق غني عن التصريح للمتعنت

لا يخفى أن الإشارة لوحدها تكرس القطيعة التداولية في أكثر صورها وضوحا، فقد جعلت الاستغلاق مطلوبا لذاته، والغموض ذريعة إنشائية مقصودة، وعلقت التلقي بشرط متعذر يشبه المستحيل، فلا يتصور أن يخوض الناس تجربة التصوف الشاقة من أجل الظفر بفك إشاراتهم البعيدة، كما لا يتصور أن تشيع الإشارة في الناس إلى حد يصير تداول النص الصوفي بينهم شيئا مبذولا ابتذال كلام العوام، بما يلغي غموضه العصي، وامتيازه المحير، ومبرر تحديه للعقول واستنفارها، وأساس الرهبة والتقديس الذي ما انفك يثيره في الوسط الإسلامي على الرغم من النكير، وانقطاع أسباب التداول، واستغلاق نصوصه الجليلة عن أفهام أكثر الخلق.

لابد من التأكيد في هذا السياق على الفرق بين الرمز والإشارة، فقد أهاب المتصوفة بالرمز وجعلوه مدار أشعارهم واتخذوه ذريعة لإنشاء بدائع القصائد في الخمر والغزل، وزاحموا أربابها في التراث العربي الزاخر بهذا اللون من القصيد، وواقعوهم بالحافر، وزاحموهم بالبلاغة، وتناصوا، وتصادوا معهم لغة ومعنى، حتى صح الشاهد من هذا على ذاك، ومن ذلك على هذا، وتداخل الأدبان في الغرضين تداخلا لا يميز بينهما من لم يحط بدقائق الأدبين، وبالاستناد على القرائن الكامنة المتوصل إليها بغير قليل من التبصر، لأن الرمز، في النهاية، الظفر بطي معناه ممكن، والإحاطة بمراميه مبذولة ولو بالتأويل البعيد، وهو، كما عرفه السراج الطوسي:" معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر."[16]، بخلاف الإشارة التي " هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. "[17].

على ضوء هذا التعريف لوحده، يمكن النظر إلى مأزقية التلقي التي أحدثها المتصوفة في الأداء الأدبي، منذ مرحلة مبكرة، بمنهج يضطلع قبل كل شيء بالبحث في التجربة الصوفية وأنساقها

المعرفية ومفعولاتها الانفعالية والوجدانية، قبل الانصراف إلى مباشرة التراث الصوفي من موقع لغوي أو لساني أو سردي، أو من أي موقع يبتدعه النقد في تحولاته السريعة. فالنص، على ما يرى "أيزر"، لا يمكن أن يكون إلا من خلال الوعي الذي يتلقاه، سواء في لحظة البث أو في لحظة القراءة ومسارها التاريخي[18].

يروي القشيري في رسالته بأن أبا علي الروذباري لما قرب أجله وكان رأسه في حجر أخته قال:

وحقك لا نظرت إلى سواك بعين مودة حتى أراكـــــا

أراك معذبي بفتور لحظ وبالخد المورد من جناكـــــا

ثم قال: يا فاطمة، الأول ظاهر، والثاني فيه إشكال[19].

لقد اضطلع الروذباري بدورين مختلفين ومتكاملين في نفس الوقت، بحسب ما يقرر الخطاب النقدي المعاصر في أكثر من منهج، دور التلقي ودور الإبداع، ولا ينفك المؤلفون على اختلاف مجالات إبداعهم يقومون بتقمص شخصية القارئ الفعال الذي يملأ فراغات النصوص ويتأول مشكلاتها قبل أن تخرج من يد صاحبها نهائيا إلى متلقين يتفاوتون في مواقعهم من النصوص بحسب كفاءاتهم المنهجية وخلفياتهم المعرفية، وعلى هذا الأساس أبدى الروذباري ما يشبه (الورع) الديني بإزاء البيت الثاني الذي تلقاه في حالة تختلف بالكلية عن الحالة الأولى، حالة يطلق عليها المتصوفة مصطلح الصحو تارة، والبقاء تارة أخرى، ولا يجيء الصحو إلا بعد محو، كما لا يجيء بقاء إلا بعد فناء.

هاتان الحالتان اللتان تنسب إليهما جل شطحات الصوفية التي يخرجون فيها عن مقتضى (الورع) الفقهي والعقلي، ويشفقون من تبعات التصريح بالعبارة ويكتفون بالتلويح والإشارة. وعند التأمل نجد الروذباري قد أعاد قراءة البيتين على ضوء مقتضيات التصوف السني الذي ما انفك منذ عهد الجنيد البغدادي يؤطر تلويحات المتصوفة وشطحاتهم إلا في القليل النادر، فقد ألزم القوم بحجة الشريعة في قيلهم وفعلهم، وأناط بمقتضياتها كل (دعاويهم) الصادمة للمستقر من مقولات التوحيد وقواعد الشريعة، فكان بحق أول من لطف من الصدامية التي أحدثها المتقدمون عليه بين أفق التصوف وأفق الشريعة مأزمين وضع التلقي إلى أبعد الحدود.

وعلى هذا الأساس استساغ الروذباري (دعواه) المتضمنة لما يشبه العهد المقطوع بأن لا يتعلق قلبه بشيء سوى الحق جل وعلا. وقطع العلائق كما معروف شرط في السلوك الصوفي، ومنزل من منازل السائرين، ومدرج في سلم المترقين، فلا يتصور أن تسافر الأرواح ولا أن تعرج وهي موثقة بأغلال العالم الأدنى. فالمعنى بهذا الاعتبار لا شطح فيه ولا دعوى، بيد أنه سرعان ما يصبح كذلك في البيت الثاني، حيث ينصرف القول إلى شكوى غزلة، تنسب للحبيب خدودا موردة وألحاظا (مريضة) فاتكة، وتمنعا، ودلالا، ودلعا كدلع الغواني، يبدو، ساعة الصحو، إشارة إشكالية ملتبسة بمحاذير كثيرة، ومتصلة بدعاوى لا يسيغها الورع، وشطحا لا يحيط بوجوهه الروذباري نفسه، الأمر الذي جعله يصرح بما في البيت من إشكال.

نخلص من هذا إلى نتيجة مهمة في هذا السياق، وهي أن الإشارة تستغلق على أربابها أنفسهم، وتستعجم على مورديها وصانعيها غالبا، حتى اضطر البعض منهم إلى تكلف شرحها بما يناسب أفق المتلقين المؤطر وفق قواعد العقائد الشرعية والمذاهب الفقهية، على نحو ما صنع ابن عربي مع كثير من أشعاره المنظومة تلويحا وإشارة.

ولا يخلو الغموض المكتنف بالإشارة الصوفية من أحد سببين، أولهما: طبيعة التجربة الصوفية نفسها، التي نهدت إلى ألطف المسائل وأبعد الغايات الإنسانية كلها، فقد نصبت الذات الإلهية مطلبها ومبتغاها ورائدها، ومنطق وجودها أصلا وتفصيلا، لا تنشد إلا إياه، ولا تقف عند رسم، ولا كون، ولا مطلع، ولا لائح سواها، ولا تطلب معرفة من عقل، ولا نظر، ولا فكر، خارج ذاتها المنصرفة أبدا إلى إجلاء باطنها وصقله، وإعداده لاستقبال الفيوضات الإلهية، والمعارف اللدنية، التي تلوح كما تلوح البروق حينا بعد حين، تملأ القلوب بالمعاني الرائقة، والمعارف اللطيفة التي لا تحوطها العبارة، لما في العبارة من تناه، وتقرب الإشارة من حماها، لما في الإشارة من عدم التناهي.

فالإشارة الصوفية، بهذا المعنى، فكر ومعرفة وعلم، ولكنها علم مخصوص، ومعرفة عزيزة مصروفة إلى طائفة موصوفة بالخاصة، وخاصة الخاصة، وتلكم هي السبب الثاني من أسباب غموض الإشارة واعتياصها على الأفهام. لقد لج بالقوم الحرص على معانيهم أن تتداولها العوام،

وعلى علومهم أن تتبذلها الأفهام، فاصطنعوا لها اصطلاحات تدور بينهم وحدهم، ضنا بها على غير أهل الخصوص حينا، ودفعا لشنيع التهم عنهم أحيانا كثيرة .

يروي الكلاباذي عن أبي العباس بن عطاء حين قال له بعض المتكلمين: " ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين وخرجتم على اللسان المعتاد؟ هل هذا إلا طلب للتمويه، أو تستر لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا، كيلا يشردها غير طائفتنا ثم اندفع يقول[20]:

أحسن ما أظهره ونظهره ... بادئ حق القلوب شعـــره

يخبرني عني وعنه أخبره ... أكسوه من رونقه ما يستـره

عن جاهل لا يستطيع ينشره ... يفسد معناه إذا ما يعبـــره

فلا يطبق اللفظ بل لا يعشره ... ثم يوافي غيره فيخـــبره

فيظهر الجهل وتبدو زهره ... ويدرس العلم ويعفو أثـره

يجمل ابن عطاء في هذه الأبيات موقف المتصوفة من العوام الذين ينسبونهم إلى الجهل تارة، وإلى الوقوف مع الظواهر والرسوم تارة أخرى، وهم يعنون، في الحقيقة، كل من لم ينتسب إلى الصوفية، ولم يخض غمارها، فتعذر عليه الذوق الذي جعلوه شرطا في التلقي، ويعنون به الانفعال، والفهم، والإحاطة بمضامين الإشارة، وما يغني صاحبه عن التصريح، ويرفعه فوق مقتضيات العبارة، ولا يتيسر ذلك إلا لمن جرب وذاق، ليس يهم كونه من أهل البدايات مادام لا يخلو من مشاركة وجدانية، ومن معرفة حاصلة بالقرب من فحوى تلك المعاني اللطيفة الراقية دون الإحاطة بمنتهاها، فالذوق الصوفي نفسه منازل ومقامات يتفاوت فيها أربابها تفاوتهم في الصدق والهمة، والعرفان الحاصل بالفتح الإلهي .

هذه المعاني وغيرها، جعلت المتصوفة يبررون مصطلحاتهم التي استحدثوها وأداروها بينهم، بما عهدوه في اصطناع كل فرقة لعبارتها واصطلاحاتها الخاصة بها، على النحو الذي بسط فيه القشيري القول في رسالته، حيث قال: " إن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها انفردوا بها عن سواهم وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل

تلك الصفة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع التكلف، أو مجلوبة بضرب التصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[21].

الواقع إن تلك المعاني التي أودعها الله قلوب أولئك القوم (المصطفين)، لا تخلوا، بدورها، من خصوصية تجعل الكتم والاستسرار ضرورة لا اختيار معها، مثلما تجعل البوح مغامرة مخفوفة بالمخاطر، لأن التجربة الصوفية، من حيث التعريف، تجربة وجدانية منسوب جميع مضامينها إلى الحدس الذي لا يقوم عليه الدليل والبرهان. وما أسرع ما يبادر الناس إلى الإنكار، وما أيسر ما يؤدي الإنكار إلى التنكيل بالخارجين على المرسوم من حدود الشريعة في التاريخ الإسلامي العريض، وما أكثر ما لقي بعض المتصوفة المستهترين من العرب، والفرس، والأتراك، حتفهم جراء خروجهم على الاستسرار وبوحهم بشيء من أسرار العرفان، على حد تعبير نيكولسون[22] .

من أجل ذلك وجدنا ابن عربي يعبر، بامتنان عميق، عن فضل الرموز والإشارات على العارفين، فلولاهما لهلك أكثرهم، ولولاهما لما قامت لهم حجة، ولا أدركتهم سعادة. قال[23]:

ألا إن الرموز دليل صدق ... على المعنى المغيب في الفؤاد

وإن العالمين له رموز ... وألغاز ليدعي بالعباد

ولولا اللغو كان القول كفرا ... وأدى العالمين إلى العناد

فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا ... بإهراق الدماء وبالفساد

فكيف بنا لو أن الأمر يبدو ... بلا ستر يكون له استنادي

لقام بنا الشقاء هنا يقينا ... وعند البعث في يوم التناد

ولكن الغفور أقام سترا ... ليسعدنا على رغم الأعادي

فالرمز البعيد، إذن، والإشارة اللطيفة، كلاهما أدوات فنية وعرفانية أهاب بها المتصوفة قصدا حينا، ودون قصد أغلب الأحيان، من أجل التعبير عن المعاني المغيبة في الفؤاد التي غالبا ما

تصطدم مع ظاهر الشريعة، ومع ما توضع عليه الفقهاء والمحدثون إقامة لحكمة التشريع قبل أي اعتبار آخر.

من هنا اضطر المتصوفة، منذ مبتدئ أمرهم، إلى التفريق بين كيانين معرفين رئيسين: الشريعة من جهة، والحقيقة من جهة أخرى، الظاهر والباطن، الخاصة والعامة، وغيرها من التقاطبات القائمة على أساس العرفان ومجال التجربة، فإذا كان شأن الشريعة هو الحفاظ على استمرارية الخلافة البشرية في الأرض، من حيث تنظيم العلاقة بين الناس أفقيا، ومع رب الناس عموديا، فإن المتصوفة قد وجدوا أنفسهم، منذ بدايات تجاربهم الروحية المنهكة، بإزاء معارف لا يقوم عليها، بالضرورة، شيء من أسباب استمرارية الخلافة البشرية، بقدر ما تقوم عليها الحقيقة الفردية المتعالية عن الجماعة. ومن ثم بدت الحاجة إلى التفريق بين الحقيقة التي لا يطيق مضامينها سوى الخواص الذين لا ينبغي النظر إلى منازلاتهم بمنظار الشريعة ولا بمقاييس العموم بأي حال من الأحوال، وبين مقتضيات الشريعة القائمة على العموم أصلا وتفصيلا.

لقد كان هذا التفريق إيذانا بإطلاق الحرية الفكرية والروحية، وتخلصا ذكيا من الضرورات التي تقوم عليها حياة العوام، وتبريرا منطقيا لما يتعاطاه الخواص روحا، وفكرا، وكتابة، ما دام مصروفا عن الحياة العامة إلى الخاصة، ومن قوام الجماعة إلى حيز الفردية الخاص. وعليه أمكن للذوات الخاصة، ولآحاد الممتازين من النوابغ، أن يتبادلوا المعارف التي حصلوا عليها إشارة ورمزا، حصرا للمعرفة من جهة، وقياما بحق الاستسرار من جهة أخرى. قال ابن عجيبة في شرحه للحكم العطائية: " فإذا انفرد القلب بالله وتخلص مما سواه فهم دقائق التوحيد وغوامضه التي لا يمكن التعبير عنها وإنما هي رموز وإشارت لا يفهمها إلا أهلها ولا تفشى إلا لهم، وقيل من أفشى شيئا من أسرارها مع غير أهلها فقد أباح دمه وتعرض لقتل نفسه كما قال أبو مدين رضي الله عنه:

وفي السر أسرار دقاق لطيفة تراق دمانا جهرة لو بها بحـــنا "[24].

لا غرو بعد ذلك أن يستغلق النص الصوفي، وأن يمعن في الغموض، وأن يطرح، قديما على الأقل، على هامش المعرفة الرسمية العالمة، وأن يحدث في التداول العام تلك القطيعة التي لم تفلح تعريفات اللاحقين من المتصوفة، ولا شروحهم، من أن تردم الهوة السحيقة بين خصوصية النص

الصوفي، وعمومية (الاستهلاك) العام للمعرفة القائمة على كيان اللغة بوصفها منتجا قابلا لتحديدات السوسيولوجيا والاقتصاد ونظريات القراءة .

ولم يقف المتصوفة عند حد إنجاز مقولاتهم العرفانية، وإرساء قواعدهم السلوكية، عند حد التعريفات التي وضعوها، والنظريات التي بلوروها، بل امتدت هممهم إلى القرآن الكريم يتأولونه تأويلا باطنيا يدعم مقولاتهم، ومنهجهم، وطريقتهم، ومذهبهم، على غرار الطوائف الإسلامية الأخرى التي ما اجتهدت في تأسيس نظرياتها بتأويل القرآن الكريم تأويلا، يبعد أو يقرب، من التفسير الموضوعي الذي اعتمده أهل السنة والجماعة مبكرا، ومنذ تلك المرحلة التي عرفت إرهاصات عدة، في سياقات سير مختلفة، احتدم الجدل بين الفرق، وظهر الخلاف حول التفسير والتأويل، والحدود، والشروط، والمقاييس المنظمة لكل منهما.

.3التأويل/ التفسير الإشاري. بعيدا عن الجدل الذي أثير، قديما، وحديثا[25]، بين التفسير والتأويل، وإوالية أحدهما على الآخر، وأيهما أول ظهورا وممارسة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، فإن التأويل، وفق ما أجمعت عليه طوائف المفسرين والمشتغلين بعلوم القرآن والمعارف الإسلامية، ممارسة تختلف عن التفسير، على الرغم من الحاضن الدلالي المتماثل الذي جمعها ووحدهما في العصر الإسلامي الأول، بحيث ينصرف كل منهما إلى وظيفة مغايرة طبقا لحد مغاير، ومنهج وهدف مختلف. قال الزركشي:" وقال أبو القاسِم بنُ حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم:(التَّأويلُ صَرْفُ الآيَةِ إلىَ مَعْنىً مُوَافِقٍ لِمَا قَبْلَهَا ومَا بَعْدها، تَحْتملهُ الآية، غيْرَ مُخالفٍ لِلكِتابِ وَالسّنةِ مِنْ طريقِ الاسْتنبَاطِ.)."[26]. وهذا القول يدلّ على اتّفاق العُلَماء القدامى أكْثرِهِمْ على أنَّ التفسير ليس هو التأويلُ، لأنَّ في التأويل صرفاً للآية، عن طريق الاستنباط، على خلاف التفسير الذي يلتزم لفظ الآية وظاهرها معظم الوقت.

وقال الزركشي أيضاً:" قِيلَ التفسِيرُ وَالتأويلُ وَاحِدٌ بحَسَب عُرْفِ الاسْتِعْمَال، والصَّحِيحُ تغايُرُهُمَا. "[27]، وبيَّنَ حدودَ التفسير والتأويل عندهم:" وَقِيلَ التأويلُ كَشْفُ مَا انغلقَ مِنَ المَعْنى، ولِهذا قالَ اليجلي: (التفسيرُ يتعلّقُ بالرِّوايةِ، والتّأويلُ يتعلق بالدِّرايةِ.)..و قال أبو النضر القشيري: (ويُعْتبَرُ فِي التَّفسِير الاتِّبَاعُ والسَّمَاعُ، وإنّما الاسْتنبَاطُ فِيمَا يتعلقُ بالتأويلِ."[28]،ولعل في

هذه التحديدات ما يبين تعلق التفسير بالظاهر خلاف تعلق التأويل بالباطن، ولذلك قال الآمدي:" أَمَّا التأويلُ مِنْ حَيثُ هُوَ تأويلٌ مَعَ قَطْعِ النظرِ عَن الصِّحَّةِ وَالبُطلان هُو حَمْلُ اللفظِ عَلى غيْرِ مَدلولِهِ الظاهِرِ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالٍ لهُ. وأمَّا التأويلُ المَقبُولُ الصَّحيحُ فهُوَ حَمْـل اللفظِ على غيْرِ مَدلـُوله الظاهِرِ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِهِ لهُ بدليلٍ يعْضُدُهُ."[29] وإذا كان التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى محتمل، فإن " هَذا الصَّرْفَ لا يَقُومُ عَلى القَطْعِ بل يَسِير فِي سَاحَةِ الظنِّ."[30].

وجاء في لسان العرب لابن منظور ما يشبه هذا التحديد ويقاربه، على الرغم من تباعد المرجعيات اللغوية عن الأخرى الأصولية والدينية، قال:" أول الكلام وتأوله دبره وقدره ... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ."[31] وحديثاً يعني " استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر."[32]. وعلى أساس من هذا الاتساع المدهش الذي يسيغه التأويل والغوص على المعاني البعيدة المستنبطة بدقيق الفهم، وعميق الغوص، استثمر المتصوفة قدراتهم الروحية المرهفة في قراءة النص القرآني وفق منطلقاتهم النظرية ومقولاتهم الفلسفية والسلوكية، مستندين، أغلب الوقت، على قوله تعالى:" واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم."[33]، الذي جعلوا منه سندا شرعيا لتجاربهم الروحية المؤهلة للمعارف اللدنية المتعالية على الشروط التي وضعها أهل الظاهر (الشريعة) للعلوم والمعارف، بما فيها الفهم عن الله في كلامه المنزل، من أجل ذلك نهد أصحاب (الحقيقة)/ أرباب الأحوال من المتصوفة إلى تصنيف تفاسيرهم التي نحوا فيها منحى إشاريا باطنيا يلتمس البعيد المغيب ويحمل القريب الظاهر على معاني بعيدة تتواطأ مع المقولة العرفانية وتدعمها، قال السلمي، أحد أول المفسرين الصوفية، عن سبب وضعه تفسيره للقرآن:" لما رأيت المتوسمين بعلوم الظاهر قد سبقوا في أنواع فرائد القرآن، من قراءات وتفاسير ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمل ومفصل وناسخ ومنسوخ، ولم يشتغل أحد منهم بفهم الخطاب على لسان أهل الحقيقة إلا آيات متفرقة، أحببت أن أجمع حروفا أستحسنها من ذلك وأضم أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك وأرتبه على السور حسب وسعي وطاقتي."[34]. وقال سهل بن عبدالله التستري في تفسيره، الذي هو أول ما ظهر للصوفية من تفسير، مبينا الأساس الباطني الإشاري لعلوم المتصوفة بصفة عامة، ولفهمهم للقرآن بصفة

خاصة:" ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل، فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص."[35].

نلفت الانتباه إلى أن العلماء قد حددوا الفوارق المعرفية الدقيقة بين التفسير والتأويل، وعرفوا هذا الأخير كما مارسه المتصوفة بأنه:" تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضا."[36]. وهو أيضا " تأويل القرآن على خلاف الظاهر لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة."[37]، ويقول الألوسي:" وأما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن فقط، إذ ذاك من اعتقاد الباطنية الملاحدة، توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا سادتنا من ذلك. كيف وقد حضوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا: لابد منه أولا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن من قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ظاهرا وباطنا قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب."[38].

مهما يكن فإن التفسير الصوفي الذي اصطنع التلويح والإشارة لم يظهر ليؤسس لنفسه منحى يلغي التفسير السني ومناهجه المعروفة، بقدر ما كان يسعى إلى التأسيس لشرعية معرفية للمنهج الصوفي ورؤاه العرفانية المستندة إلى تاريخ طويل وتراث روحي ضخم خلفه أرباب التصوف على امتداد الزمان. لقد كانت الإشارة المركوزة في التفاسير الصوفية انفتاحا معرفيا مذهلا أتاح للغة والثقافة الإسلامية الصوفية خصوصا إمكانية التعبير عن نفسها بشكل مبدع يستثمر كل ممكنات الإشارة اللغوية في اجتراح المعاني وخلق الفكرة، وتعويم الرؤية المشعرنة إلى أبعد الحدود.

لم يكن التفسير الصوفي إقصائيا لغيره، ولا حاسما في المعاني التي ما انفك يلحقها بآيات القرآن الكريم، لأن هدفه ليس إضافة مستجد للحدود التي أنجزها الشرع، ولا تغيير موقعها من الفقه، بقدر ما كان يسعى إلى ربط المقولات الصوفية المتصلة بالروح، والحلق، والرياضة العرفانية بالقرآن الكريم تأسيسا، وتشريعا للمنهج، وفتحا لآفاق النص القرآني المتعالي عن الحدود، والأفهام، وإكراهات المرحلة الزمنية.

مراجع البحث وإحالاته:

1. تهذيب التهذيب لابن حجر،ج/ 10، حيدر آباد، الهند، 1325، ص 43.
2. تفسير الطبري، ج1، دار المعارف، مصر، د.ت، ص 31.
3. تهذيب التهذيب لابن حجر، ج7، مرجع سابق، ص:198/ 199.
4. وفيات الأعيان لابن خلكان، ج3، دار صادر، بيروت/ لبنان، ص: 462.
5. الإتقان للسيوطي، ج/ 2 ، دار الكتاب العربي، 1999، ص : 208.
6. تهذيب التهذيب لابن حجر، ج6، ، ص:403/ 404.
7. الفهرست لابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت، ص:105.
8. ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج2، مكتبة النهضة المصرية، 1935، ص: 140 / 141.
9. مقدمة التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، د.ت. ص:14.
10. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
11. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
12. سورة النصر 1/ 2 .
13. نفسها 3/ 4 .
14. موسوعة الدرر السنية/http://www.dorar.net
15. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط/ 3 ص:173/ 174.
16. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبدالله سرورر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة/ 1960، ص/ 414.
17. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
18. انظر Iser WOLFGANG, l'acte de lecture, théorie de l'effet esthetique,Presse : Mergada Éditeur/49.

19. عبدالكريم بن هوازن القشيري، الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، ص/ 80.

20. أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، ط/ 01، سنة/ 1986، ص/ 89.

21. عبدالكريم بن هوازن القشيري، الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت،ص:154.

22. رينولد آلن نيكولسون، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص/ 102.

23. محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص/ 188.

24. ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مرجع سابق، ص/ 34.

25. انظر الجدل الذي أثاره نصر حامد أبو زيد في كتابه:" مفهوم النص دراسة في علوم القرآن " المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط/ 5، 2000.

26. الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج/ 2، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط/ 3 ، ص: 150.

27. المصدر نفسه، ص:149.

28. المصدر نفسه، ص:150.

29. الآمدي (علي بن محمد)، الإحكام في أصول الأحكام، ج/ 3، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي بيروت/ لبنان،سنة/ 1404هـ، ص:59.

30. محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج/ 1، المكتب الإسلامي بيروت، ط/ 3، سنة/ 1984، ص: 336.

31. ابن منظور، لسان العرب، ج/ 1، دار لسان العرب، بيروت/ لبنان، د.ت، ص:13 .

32. يوسف الصديق ، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، تونس ص:126.

33. البقرة 282.

34. موسوعة الدرر السنية/http://www.dorar.net

35. المصدر نفسه.

36. ابن قيم الجوزية، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق عبدالله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، جدة، د.ت.

37. محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، مكتبة الغزالي، دمشق، ط/ 2، سنة/ 1981.

38. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، د.ت.