

أ- التأويل وموقعه بين مناهج التفسير

التفسير القرآني، بدايات ومناهج:

لم يكن تباين الآراء حول فهم النص القرآني وليد تطور على مستوى الذهنية والثقافة في الفكر الإسلامي، ناتج عن اختلاط العرب بالفكر الدخيل، بل وُجد مباشرة بعد وفاة النبي(ص)، عندما حاول المسلمون إزاء كثير من المشكلات المستجدة التي واجهتهم على مستوى الحياة أو العقيدة، إيجاد ما يرشد إلى الحل في النص القرآني نفسه، ولقد تعمق هذا الاختلاف وترسخ بعد ذلك، عندما تطور الوعي والثقافة. ولاشك في أن الفكر الدخيل ساهم في بلورة مثل هذا التباين والتعارض، وتمتينه^(١). على أن هذا التعدد والتباين لم يكن ممكناً، لو لم يكن النص نفسه يحمل بذور قابلية وجوه فهم كثيرة متعددة، بل متباينة أحياناً، ساهم في ذلك أيضاً تفاوت العقليات، وتباين القدرات، واختلاف القابليات^(٢). ولا ريب في أن النبي(ص) كان أول من فسر القرآن، وبيّن مقاصده، وحدّد معانيه وأوضح ناسخه ومنسوخه^(٣). وكان لمثل هذا الأمر تأثير كبير في شيوع التفسير بالأثر فيما بعد عند الصحابة والتابعين، وهو ما عُرف بأسباب النزول، ثم صار التفسير بالمأثور مذهباً^(٤)، يعتمد جماعه لا يخرجون عليه، ولا يلجأون إلى غيره من مناهج التفسير، ولا يجتهدون في بيان معنى من غير أصل، ويتوقفون فيما لا طائل تحته، ولا فائدة من معرفته، ما لم يرد فيه نقل صحيح.

والخلاف في هذا النوع قليل ناشئ من اختلاف دلالات الألفاظ عند خفاء القرينة^(٥)، لكن لم يقف جهد المشتغلين على القرآن عند حدود التفسير بالأثر، بل راح يعاد النظر في النص، على ضوء ما استجد من أفكار، وما طرأ من مشكلات، وما شاع من ثقافات. وأثار ذلك حفيظة كثير من الأتقياء، ودفعهم إلى النظر بريية وتوجس إلى كل جهد تفسيري لا ينطلق من الأثر، ولا يتخذ منه مستنداً في وجوه المعاني التي يستخرجها^(٦). ولعل الأهمية التي

مدخل إلى التأويل الصوفي

للقرآن

الشيخ خنجر حمية

يحتلها النص القرآني في حياة المسلمين، وفي وجدانهم، باعتباره نصاً مقدساً، يضمن ببقائه بقاء الشريعة والأمة، ويحفظ وجودهما واستمرارهما، دفع إلى التمسك به، والمبالغة في حفظه، وفهمه، واستنطاقه، واستجلاء معانيه، وانعكس التطور في الحياة العامة للمسلمين تطوراً في فهمه، وتدرجاً في استخراج مقاصده^(٧).

ولست أوافق هنا جولدتسيهر على أن أول دواعي التفسير هو خصوصية الخط العربي، باعتبار ما كان يتحملة اللفظ غير المعجم، ولا المنقوط من المعاني، وقابليته للقراءات المختلفة^(٨)؛ إذ نزع أن التفسير نشأ والعربية مازالت سليقة لم تفسد، ولم يكن صاحب السليقة يحتاج في مقام فهم مداليل الألفاظ غير المنقوطة ولا المعربة إلى تفسير بهذا المعنى، كان يدرك بسليقته - من خلال السياق العام للكلام - طبيعة المعاني المقصودة، وخصوص الألفاظ المستعملة. كيف، وقد كانت العربية في الجاهلية لغة التفاهم والتخاطب، عبّروا بها عن رفيع مقاصدهم وجليل مآربهم، بلا لبس ولا غموض، ولم يكن للإعجام أثر في العربية إذ ذاك، والإعجام كما هو معروف، تمّ بعد فساد السليقة، محافظة على قانون اللغة وسلامة البيان بالكتابة، وصوناً للمضامين الأصلية للكلمات، وتجنباً للتحريف والتصنيف. هذا وقد أخذت التوجهات السياسية اللاحقة، والآراء المتفاوتة حول العقيدة تُوجه التفسير فيما بعد، فنشأت بواكير التفسير بالرأي، قبل أن تصبح مذهباً تدرج ضمنه مناهج، وصار الجهد الحقيقي للمفسر جهداً تبريرياً، يُتخذ فيه القرآن سنداً، وحنة لرأي قد اعتُقد سلفاً، ولم يعد المفسر مهتماً بالسياق العام للنص، فغابت الموضوعية والتجرد، ثم نشأت في التفسير تيارات تعددت بتعدد المدارس والمذاهب العقدية والسياسية.

ولم يعتن الصحابة أول أمرهم بتدوين التفسير، كما لم يعتنوا بتدوين الحديث، ولما بدأ التدوين في أواخر عهد بني أمية شكّل التفسير باباً من الأبواب التي يشملها تدوين الحديث. ثم أصبح فيما بعد علماً مستقلاً، ووُضِع لكل آية تفسير، ورُتّب ذلك على ترتيب المصحف^(٩). ولقد درج هؤلاء الباحثون على تقسيم التفسير، إلى تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي، واشتمل الأخير على مناهج متعددة وتيارات، تلونت بثقافات المفسرين. وتأرجح هذا النوع بين مقبول وجائز، ومذموم محرم، ويحسن هنا الحديث باختصار عن كلا قسمي التفسير هذين.

التفسير بالمأثور:

وهو أول أنواع التفسير ظهوراً^(١٠)، وسيشمل ما جاء في القرآن نفسه من تفسير الآيات بعضها ببعض^(١١)، وما نقل عن الرسول والصحابة والتابعين^(١٢)، اختلف في الأخير فزعم بعض أنه من المأثور، وآخرون أنه من الرأي^(١٣). وأكثر المفسرين على الأول^(١٤). ولقد توسع المفسرون بالمأثور في إيراد القصص النبوي، وقصص الأمم هدفها

التنبية والموعظة لا التاريخ، والتنبية على سنة الله في الاجتماع لا تفصيل القول^(١٥)، ويعمل ابن خلدون قبول ذلك بقوله: «غلبت على العرب البدواة والأمية، وكانوا يتشوقون إلى معرفة ما تتشوق إليه النفوس البشرية من البحث في أسباب المكونات وبدء الخلقة وأسرار الوجود.. وأن هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام والعقائد، فوقع فيها التساهل، وكثرة النقل عن عامة أهل التوراة^(١٦). وكان ديدن المتأخرين من المفسرين بالمأثور حذف الأسانيد، كما فعل السيوطي في الدر المنثور وكذا الطبري^(١٧). وكان الهدف من ذلك توخي الإيجاز، واستمر عليه المتأخرون كالبغوي الفراء (٥١٠هـ)، وابن كثير (٧٧٤هـ). وقد بين السيوطي الهدف من ذلك فقال: «فلما ألفت ترجمان القرآن.. وتم بحمد الله في مجلدات، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب.. رأيت قصور أكثر الهمم عن تحصيله ورغبتهم في الاختصار على متون الأحاديث دون الأسانيد وتطويلها، فلخصت منه هذا المختصر مقتصراً فيه على متن الأثر»^(١٨).

التفسير بالرأي:

قلنا إن للتفسير بالرأي مناهج متعددة، بعضها مقبول، وبعضها غير مقبول، ومن أمثلة هذا النوع ومناهجه المنهج اللغوي، والمنهج الفلسفي، والصوفي، والباطني، والعقدي، والفقهي، وسوف نتحدث عن بعضها بإيجاز واختصار. والرأي في اللغة، الاعتقاد، والقياس، والاجتهاد^(١٩)، والمراد منه اصطلاحاً تفسير القرآن بالاجتهاد، ونفترض إثر كثيرين أن التفسير بالرأي وُجد في عصر التابعين كمذهب.. وثمة من يدعي أن الصحابة مارسوه في زمن النبي (ص) وتحت نظره، وهو رأي فيه كثير من المبالغة^(٢٠). وظننا أن مذهباً كهذا بالرغم من شيوعه، كان مستكراً مستقبلاً عند أجلاء التابعين، وكان منهيماً عنه في عهد ما قبل المائة الثانية للهجرة.. استناداً إلى قول النبي (ص): «من قال برأيه في القرآن فقد أخطأ»^(٢١). والذين أجازوه قسّموه إلى جائز، وهو ما روعيت فيه ضوابط محددة ذكروها في شرائط المفسر، وغير جائز، وهو ما لم تراعى فيه هذه الضوابط^(٢٢).. أما مناهجه بإيجاز، فهي:

المنهج الفلسفي: نشأ هذا المنهج التفسيري، نتيجة اتصال المسلمين بالثقافات الوافدة، خصوصاً اليونانية، ونشوء حركة الترجمة والنقل. كان يهدف هذا المنهج إلى التوفيق بين ظواهر الكتاب، وبين الوافد من الأفكار والثقافات^(٢٣).

المنهج اللغوي: لم يكن من الممكن لمنهج لغوي أن يظهر في تيار التفسير بالرأي، إلا على ضوء التطور في العلوم المرتبطة باللغة وتقنياتها، وكان الطابع الأساس المميز لهذا المنهج استخلاص معاني القرآن في ضوء الاستعمال اللغوي؛ إذ يرى أصحابه أن النص القرآني بالإضافة إلى كونه نصاً دينياً، هو أيضاً نص أدبي معجز، فاستُبعدت عندها المعاني التي لا يساعد عليها التركيب اللغوي والاستعمال. وقد صنفت على ضوء هذا المنهج مصنفات،

وتفرغ له علماء كبار وأدباء كثير، منهم: أبو عبيدة (٢١٠هـ)، والفراء (٢٠٧هـ)، وثعلب (٢٩١هـ)، وغيرهم كثير^(٢٤)، ويروى عن ابن عباس^(٢٥) ما يشير إلى حثه على استخدام اللغة في فهم غريب القرآن، واللجوء في بيان ذلك إلى الشعر، وهو الذي استظهره السيوطي من قول النبي(ص): «أعربوا القرآن، والتمسوا غرائبه»^(٢٦).

المنهج العقدي: وهو من جملة ما يدخل تحت التفسير بالرأي، وقد ساهم في نشوئه وظهوره، بروز التيارات الكلامية والفرق؛ حيث بادرت كل فرقة إلى الاستفادة من القرآن لدعم آرائها، فأطلق العنان للعقل^(٢٧) وأحكامه. تصدر المعتزلة هذا الاتجاه^(٢٨)، فاستخدموا في التفسير ما عرف بمبدأ السياق، وقصدوا به التفسير بكل ما يكشف اللفظ من دوالٍ لفظية وحالية كالظروف والملابسات، أو عقلية^(٢٩)، وكانوا أول من حاول تطويع النص واستغلاله عقلياً. لغرض كلامي(عقدي). - وقد أثير عنهم تفاسير عدة تنتهج نفس المنهج، كتفسير عبد الرحمن بن كيسان (٢٤٠هـ) والجُبَّائي(أبو علي)(٣٠٣هـ)، والبلخي(٣١٩هـ)، والروماني(٣٨٤هـ)، ولم يبق من ذلك شيء. وما بقي لنا كنموذج كامل للتفسير العقدي، هو «الكشاف»^(٣٠) ولقد ساهم الاعتزال في نشوء تيار مضاد هو الأشعرية، سلكت نفس المنهج على مستوى التفسير^(٣١)، وأبرز أثر للأشعرية هو تفسير الرازي الشهير المعروف بـ«مفاتيح الغيب والشهود»، ووقف الشيعة موقفاً كلامياً مختلفاً، ثم تطور الأمر، وتشعب الفهم، وتعددت الأفكار^(٣٢).

المنهج الفقهي: لم يكن يحتاج المسلم في مقام التعرف على الأحكام التكليفية المرتبطة بحياته -في زمن النبي(ص)- إلى أكثر من الرجوع إليه، واستفساره عما يشكل عليه أمره، لكن بعد وفاته واجه المسلمون مشكلة عند محاولة البحث عن الحكم في النص، قرأناً كان أو سنة، ولم يكن هذا البحث خالياً من مخاطر الاختلاف التي أوجبتها ظروف كثيرة، فنشأت مذاهب فقهية، ومدارس وتيارات بالغت في تقنين قواعد الفهم والاستنباط، وتعصب كل مذهب لآرائه وقواعده، وتنوع التفسير للآيات المرتبطة بالأحكام... ونشأت ظاهرة التفاسير المختصة بها وباستخراجها من القرآن، منها: «أحكام القرآن» للجصاص الحنفي(٣٧٠هـ)، و«أحكام القرآن» لأبي بكر العربي المالكي(٥٤٣هـ)، و«أحكام القرآن» لأبي الحسن الطبري الشافعي، «وكنز العرفان» للسيوري الإمامي(القرن ٨)، وغيرها كثير^(٣٣).

ب - التأويل الصوفي (الإشارة والرمز)

معناه وموقعه بين مناهج التفسير:

يندرج التفسير الصوفي ضمن التفسير بالرأي، وهو من أوضح مصاديقه وأبرزها، ولتمييزه وبلحاظ طبيعته يطلق عليه عنوان التأويل، وهو الاسم الذي ارتضاه الصوفية لجهدهم التفسيري، ولعلّه ألصق بهذا الجهد وأدلُّ عليه من لفظ التفسير بمعناه

الاصطلاحية، ولقد بلغ التأويل كمذهب أوجه في التصوف، وصار مدرسة وطريقة في النظر إلى القرآن، واحتل مكانه بين مناهج التفسير الأخرى، أما طبيعته وحقيقته على الإجمال، فهي: «أنه طريقة في أخذ النص من حيث وقعه في النفس، ومن حيث إحياءاته الروحية في تجربة الإيمان العميق»^(٣٤) وبلغ هذا المذهب نضجه مع ابن عربي (٥٩٣هـ) ومدرسته، ويعتبر التفسير المنسوب إليه^(٣٥) نموذجاً هنا، إنه يشرح قوله تعالى مثلاً: ﴿مرج البحر يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾، بقوله: «بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات، لا يلتقيان في الوجود الإنساني، والبرزخ الذي بينهما هو النفس الحيوانية.. ولا يبغيان أي لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر، فلا الروح يجرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا الجسد يجسد الروح ويجعله مادياً»^(٣٦). وكان الصوفي يبذل جهده في صرف الآية عن ظاهرها لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر في بعض الأحوال^(٣٧). واستندوا في تبرير مذهبهم إلى ما ورد في القرآن من حث على التدبر والبحث، وإلى ما قاله الرسول (ص): «لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع»^(٣٨)، ولم يكن التأويل مرفوضاً مذموماً بأكمله، وإن كان كثير من أئمة السلف يفترضون أنّ الصوفي إنّما يحاول تأييد آرائه بالقرآن، وباللجوء إلى تفسيره تفسيراً باطنياً واستخراج معانٍ لا يحتملها النص بحسب قانون اللغة العام. والمقبول منه هو ما كان استنباطاً حسناً يوافق مقتضى ظاهر العربية، ويشهد بصحته شاهد من غير معارض، وإلا فإن أوغل في الإشارة الخفية من غير مستند كان ضرباً من التجهيل^(٣٩). وعبر ابن القيم بصراحة عن شروط قبول تأويل كهذا فقال: «وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول، تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف، وتفسير على الإشارة، وهو الذي ينحو إليه أكثر الصوفية، وهذا لا بأس به بأربعة شروط، ألا يناقض معنى الآية (أي في ظاهرها)، وأن يكون المعنى صحيحاً في نفسه (أي من غير معارض)، وأن يكون في اللفظ إشعار به. وأن يكون بينه وبين المعنى ارتباط وتلازم، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنتاجاً حسناً»^(٤٠). يظهر منه أنّ المراد بالتفسير المقبول، ما كان من قبيل المجاز أو الاستعارة أو الكناية؛ أي ما كان مبنياً على نظام اللغة^(٤١)، والمراد بقوله: «بأن يكون في اللفظ إشعار به» هو القرينة، ويكون المراد بالارتباط، المناسبة المصححة لاستعمال اللفظ في معنى مجازي. ويصبح حينها المراد بالتفسير المذموم هو ما لم يكن قائماً على ذلك، وظني أنّ تأويلاً بالمعنى الذي يحدده ابن القيم لم يكن حكرًا على الصوفية، بل ليس هو المراد من إطلاق لفظ التأويل بحسب اصطلاحهم؛ إذ التأويل عندهم استكناه النص، واستبطانه والدخول إلى جوأنيته، والغوص على خفاياه واستجلاء أسرارها ومعانيه، بواسطة إشارات خفية لا تنكشف إلا للخواص من الموحدين، ولا تساعد على ظهورها

قوانين الألفاظ، ولا يطلع عليها إلا الراسخون من أهل الله. ولا مجال في التأويل الصوفي لدوال لفظية أو قرائن، ولا محل للمجاز أو الكناية، فإن ذلك كله يندرج عند الصوفي ضمن التفسير بالظاهر، وهم يرون أن الفهم على طبق قانون المجاز، أو الكناية ليس بحاجة إلى أكثر من المعرفة بعلوم اللغة وأساليبها، والإحاطة بطرائق التعبير والاستعمال، والإمام بأسس التراكيب والأوضاع. والمجاز دلالة ثانوية تابعة للحقيقة، بينما يحتاج الفهم عند الصوفي إلى شروط أخرى، وهو يتم استناداً إلى ما ينكشف للصوفي العارف من حقائق لا تُرى إلا بالوجدان، ولا تشاهد إلا بالانكفاء على الذات وما هو جواني. لقد استغرق الصوفية في هذا النمط من التفسير، فاستبعدوا كل تفسير ظاهري^(٤٢)، وقالوا إن المقصود بالقرآن هو باطنه دون ظاهره المعلوم باللغة، وأن نسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والتمسك به يؤدي إلى ترك ظاهره^(٤٣)، ودلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورِهِ بَابٌ، بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ، وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾^(٤٤) وإذا كان موقف السلف من التأويل الذي لا ينفي الظاهر ولا يستبعده متسامحاً بعض الشيء، فهو هنا متشدد إلى الغاية، لقد بالغوا في التعريض والذم، فأطلقوا على مثل هذا التفسير (التفسير الباطني) قدحاً، وبغرض الإشارة إلى طبيعته. وذكروا في كتبهم كثيراً من نماذج في محاولة لإظهار غرابته وخطورته على الشرع، وأصوله، وأحكامه، ومقاصده، وقد خلصوا إلى أن تفسيراً كهذا، يوجب إبطال العبادات وتفريغها من مضامينها، وإباحة المحرمات والمحظورات، وأُلفت كتب في بيان ذلك كله^(٤٥). وهذا الغزالي مثلاً يقول مشنعاً متهماً: «لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة. صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها، واستفادوا إبطال الشرع وكل ما ورد من الظواهر في التكاليف، والحشر، والنشر، والأمور الإلهية، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن».

ثم يمثل بنموذج، فيقول: «فالجناية عندهم مبادرة المستجيب، بإفشاء سر إليه قبل أن ينال استحقاقه، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك، وأما الزنا، فهو إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عهد، والاحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير حله.. والطوفان طوفان العلم أغرق به المتمسكين بالسنة، والسفينة حرزه (أي نوح) الذي تحصن به من استجاب دعوته...»^(٤٦). ولقد استند أهل التأويل إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَم تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٤٧)؛ من أجل حصر المعرفة الحقيقية بأهل القرآن من الأولياء، وأن ليس لأحد - في نفسه - حظٌ منه ولا نصيب^(٤٨). يميل هذا التأويل، إلى الداخل ويستغرق فيه ويتخذ من التجربة الروحية مجالاً، ثم يوازن بين الداخل والخارج، ويرسم صورة للعالم الخارجي وللدين، من خلال النفس والباطن. يهتم بالأنا الداخلي أكثر مما يهتم بالخارجي^(٤٩). يرى بعض أنه كان ضرورة، ورداً على تحديات واقعية، أو تعبيراً عن ظروف نفسية تجاه الواقع والثقافة والانفتاح على رقعة من التاريخ مديدة. إنه يبني عالماً

خيالياً خاصاً مجرداً عن حساب ما هو قائم وواقعي^(٥٠). ويرى هذا البعض أيضاً أن هذا التفسير اتجاه شبه متطرف، يصل إلى أقصى الحدود، ولا يوجد فيه حلّ موضوعي لمشكلة، وليس موضوعياً، ولا مثمراً.. وهو - بعد - نتاج تاريخي^(٥١) موجود في كل الأديان، أنتجت ظروف موضوعية وذاتية معاً^(٥٢).

بدايات التأويل.. وتطوراتها:

ليس من الصعب تحديد بدايات التفسير الصوفي للقرآن، فهو قد تزامن بالفعل مع نشوء التصوف الإسلامي نفسه، كطريقة في الزهد، والأخلاقيات، والأدبيات، والفضائل، وكموقف من العقل وطرائقه، وكدعوة للتوجه إلى الدّاخل والجوّاني، ونظر في أحوال النفس ومقاماتها، وفيما هو تربية للروح، وانخراط في صنع إنسان قادر غير منسحق متجاوز لمعوقات تقدمه وتطوره، طلباً للتشبه بالحق والاستغراق فيه^(٥٣).

كان التصوف قبل نشوء الطرق والمدارس الكبرى، والتيارات التنظيرية المنهجية بدقة، عبر طرائق عقلية، قبل أن يصير تنظيراً، أقول كان تنظيمياً للسلوك والحياة والطقوس الدينية^(٥٤). كان عملياً وممارسة للقيم، ومن ثم تطور، واغتنى، وتعمق، وتعدّد، ثم تغلغل في نمط التفكير، وفي الوعي الإسلامي عموماً^(٥٥).

ولاشك في أن الصوفي ترعرع في أحضان الشريعة^(٥٦) يبحث فيها عما هو أخلاق، وعمّا يحدد ضوابط السلوك المتزن والقيم، وهذا الانسجام مع النص نوعٌ من أنواع التعاطي مع النصوص الدينية عامٌ وقديم، كان الهدف منه الارتفاع بالنظر والسلوك صوب المتعالي، وصقل الذات والفكر، من خلال منظومة قيمية، وأدبية. لقد كان مفهوم الحياة هنا مفهوماً زهدياً يقوم على التقوى، والتقشف، ونبذ الحياة الدنيا^(٥٧)، ومحاسبة النفس والتأمل والخضوع للإرادة الإلهية، خضوعاً ينتهي إلى الرضا الدّخلي التّام، ويقضي إلى وفاق بين الإرادة الإلهية، والإرادة الإنسانية، لكن التصوف لم يبق مفهوماً عاماً عن الحياة، لقد راح يتشكل تياراً روحياً، أخذ يبني أسسه الكبرى التي سوف تبقى مركزية ومؤثرة في كل مراحل تطوره اللاحق، وراحت شخصياته الكبرى تتركز في حواضر الثقافة ومراكزها. مع رابعة نشأت فكرة الحب الإلهي مثلاً، بعد أن كانت الفكرة شوقاً لا تعدوه^(٥٨). ومن البصرة إلى بغداد يشتد عود هذا الوليد وينمو على أيدي كثيرين، سيكونون دعائم وأسس^(٥٩).

وسوف يمهد هناك لفكرة الاتحاد التي بدأت مع الحلاج هياماً، وكثرة صخب^(٦٠). لقد بدت الحاجة ملحة للارتفاع فوق صعيد الزهد الذي انطلق منه التصوف، ولم يعد ممكناً هنا في هذه المرحلة تطور فكرة الفناء، التي تشكلت أولى ملامحها مع الجنيد في البقاء عبر الفناء، أو محاولة الرجوع إلى الأصل الذي انتفى في الزمان^(٦١). اتسعت بعد ذلك آفاق التصوف، وتطورت مفاهيمه، ليصل إلى مرحلة البناء الفلسفي مع ابن عربي، ومدرسة

وحدة الوجود^(٦٢). ولم يخرج التفسير الصوفي للقرآن عن حدود تصوراتها، كان النظر بادئ الأمر إلى الآيات الدالة على معاني الزهد، والتقوى الخ. ولم يكن فهمها يحتاج إلى تكلف جهد، فلم يتوسل الصوفي في الغالب آلة للفهم لا تنتمي إلى النص نفسه، ولم يكن يشغل الصوفي حينئذٍ رغبةً في وضع تفسير شامل للقرآن، ولم ينقل عنهم أنهم تصدوا لهذه المهمة، على أقل تقدير حتى منتصف القرن الثالث، وما نقل عنهم في مجال التفسير، إنما هو شتات أفكار تبعثرت في مصنفاتهم، وفيما أثر عنهم من أقوال^(٦٣)، وكان الغرض منها تأكيد ضرورة بناء حياة قائمة على التقوى، واعتبار ذلك من أكثر مطالب النص المقدس إلحاحاً، وركناً أساسياً أكد القرآن على أهميته في بناء الإنسان المؤمن (التقي). جهد كهذا كان أقرب إلى الموعظة والحكمة، منه إلى التفسير بمعناه الاصطلاحي، إلا أن العمل هذا اتخذ منحى جديداً، مذ أخذ المتصوفة يتحسسون أهمية وضرورة الاستعانة، بقدسية النص لتبرير مذاهبهم وآرائهم، ثم تطور الأمر ليصبح القرآن أساساً في بناء المذهب الصوفي نفسه، فاستجدت الرغبة في التعرض للقرآن بالتفسير الشامل، والتشديد على المناحي الوجدانية والشعورية التي يثيرها النص، والمبالغة في التأكيد على الجواني والانفعالي والنفسي، أو على التجربة الروحية في النص ومن خلاله.

سوف يخدم هذا الجهد المنهج الصوفي كتنظير أيضاً، فالتأويل الصوفي - حتى في أوج نزوج التأمل النظري - لم ينفصل عن المذهب الصوفي قط ولم يتميز، وبقي جزءاً من التنظير للرؤى، والتأملات، والتجارب الروحية.

تشكل تجربة الكاشاني في تفسير القرآن معلماً في هذا الاتجاه - دون أن ننسى إسهامات مدرسة قونية، وتجارب زعيمها بالذات^(٦٤) ولقد سبقته إرهاسات ومحاولات لاشك في أهميتها، ولعل انخراط الكاشاني في استكمال مذهب ابن عربي وشرحه وتوضيحه، هو ما دفع إلى الاعتقاد بأن التأويل لابن عربي نفسه، وبقي هذا الاعتقاد سائداً حتى زمن قريب، والذي نقطع به إثر كثيرين أنه للكاشاني، وإن كان يحمل الطابع العام للرؤية الأعرابية. ولقد شرع الباب بعد نشوء مذهب وحدة الوجود - بصفته رؤية نظرية صارمة - واسعا لنزعة كهذه على مستوى تفسير القرآن، وصار التأويل الصوفي مقصداً أساسياً وهدفاً، وراح فيما بعد يتخذ صفة قداسوية، إن الصوفي يعتقد أنه مأمور بفعل كهذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن ما يكشف عنه الصوفي، من خلال النظر في القرآن إنما هو نتيجة مشاهدة عيانية لا يشوبها شك، ولا يتطرق إليها ريب وتهمة - كما يزعمون - وهو ليس إلا الحقائق الصافية المجردة المنزهة عن شوب الكثرة والاختلاط بالمادة.

ويندرج ضمن التوجه نفسه تفسير آخر، اشترك ثلاثة من كبار المتصوفة - افترقوا قليلاً أو كثيراً عن ابن عربي - في إنتاجه، وهم: نجم الدين كبرى، وعلاء الدولة السمناني، ونجم الدين رازي^(٦٥). ولم يكن بعيداً عن الخط نفسه التفسير الذي تركه ابن روزبهان

البقلي الشيرازي المعروف بالشيخ الشطّاح^(٦٦)، وكذا ما تركه حيدر الأملي وصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، وما تضمنته الفترة هذه من إنتاجات، كتفسير مرآة الأنوار، لأبي الحسن شريف العاملي، والذي لم يشيد منه صاحبه إلا مجلداً واحداً ضخماً، وكان المشروع يجاوز حياة رجل واحد بالفعل، فناء مصنّفه تحت المهمة، نُشر الكتاب كمقدمة لتفسير البرهان للسيد هاشم البحراني. ثمة مشروع آخر لم ينجز أيضاً، ولم يجاوز السورة الثانية بالرغم من أن الموجود منه يبلغ ثمانية مجلدات نصفية محفوظة في كرمان.. وهو تفسير حسين يزدي. ولا ينبغي إغفال أعمال مثل سيد أحمد علوي^(٦٧)، ورجب البرسي^(٦٨)، والقاضي سعيد القمي^(٦٩)، وسلطان علي شاه^(٧٠)، وحمزة الفناري^(٧١)، وأحمد الأحسائي^(٧٢)، وأبو بكر آبادي^(٧٣)، والرازي أبو الفتوح^(٧٤)، وملاً مسكين^(٧٥)، وبيهقي السبزواري^(٧٦)، وصفي علي شاه^(٧٧)، وسعادة علي شاه^(٧٨)، وحاجي ملا سلطان^(٧٩). وغيرهم من الصوفية والعرفاء، ممن لا يمكن إحصاؤهم ولا تفصيل إنجازاتهم، في هذه العجالة.

ومهما يكن من أمر تبقى ظاهرة كهذه بحاجة إلى بحث.. فالنصوص التي أشرنا إليها بعضها لم ينشر، وجلها إن لم يكن كلها لم تدرس دراسة تحقيقية بعد^(٨٠) من أجل وضع تصور عام لظاهرة التأويل الصوفي للقرآن بالذات، وجهود كوربان في هذا الإطار معممة، ومبالغة في آن في البناء على منطق المماثلة بين الظواهر الروحية، أكبر مثال على ذلك محاولاته لوضع تفسير عام، ورؤية شاملة، وتحديد ملامح كلية وأصول، لظاهرة تأويل الكتاب المقدس بشكل عام، في الممارسات الروحية والتجارب الصوفية في الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام^(٨١).

الهوامش:

- (١) حول تطور الفهم أنظر: السيد زغلول، شحات: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ط٢، الإسكندرية، ١٩٧٢هـ، ص ١١٠-١١١.
- (٢) جولد تسيهر، أ.، مذاهب التفسير الإسلامي، تج عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٥٥م، ص ٨٠. وقارن: ابن قتيبة الدينوري، المسائل والأجوبة في الحديث واللغة، القاهرة: مط السعادة، ١٩٤٩هـ، ص ٨.
- (٣) يلاحظ: الإسفراييني، عماد الدين، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم، فيلم محفوظ في المكتبة المركزية جامعة طهران، رقم ٨٦٤، ورقة ١٦ و ٢٨.
- (٤) قال ابن تيمية: «إن النبي بيّن لأصحابه معاني القرآن، كما بيّن لهم الفاظه: فقله تعالى: ﴿لنبيّن للناس ما نزل إليهم﴾ يتناول هذا وذلك (اللفظ والمعنى)، وقال السلمى (التابعي المتوفى سنة ٧٢هـ، وهو غير الصوفي): «حدثنا الذين كانوا يُقرؤوننا القرآن، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي (ص)، عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل»، الخ.. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ط٣، القاهرة ١٢٩٧هـ، ص ٥. وقارن: م. ن، تج عدنان زرزور، ط٢، بيروت ١٩٧٢م، ص ٣٥. وانظر أيضاً حول ذلك: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تج محمد أبو الفضل إبراهيم، قم، بيدار-عزيزي، ١٤١١هـ، ج ٢، ص ١٧٦. وخالف في ما قاله ابن تيمية كثير، فقالوا: إن النبي (ص)، لم يبين منه إلا القليل، م. ن، ج ١، ص ٣-٤. «وأن من اقتصر على المنقول فقد ترك كثيراً مما يحتاج إليه»، الأصفهاني، أبو الفرج، مقدمة التفسير، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص ٤٢٢-٤٢٣، وقارن: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تج محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت دار المعرفة، ١٩٧٢م، ج ١، ص ١٥.
- (٥) الإتيقان، ج ٢، ص ١٧٧. وقارن: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تج محمود شاكر، مصر: دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٧٤-٧٥. وانظر نماذج لتفسير الصحابة في: السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالماثور، القاهرة ١٨٦١م، ج ٦، ص ٣١٧. وحول مصادر تفسيرهم، انظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ط٢، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ج ١، ص ٣٧، وما بعدها. والطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٣٠٤.
- (٦) جولد تسيهر، مذاهب التفسير، ص ٧٣-٨٠.
- (٧) حول وجه الحاجة إلى التفسير، أنظر: الإتيقان، ج ٤، ص ١٩٦، ويعتبر أن من دواعيه الابتعاد عن عصر النص.
- (٨) جولد تسيهر، مذاهب التفسير، ص ٨.
- (٩) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٤٠-١٤٢.
- (١٠) السيد خليل، نشأة التفسير في القرآن والكتب المقدسة، ط ١، القاهرة، ١٣٧٣هـ، ص ٣٤ و ٥٤.
- (١١) أخرج أحمد بن حنبل والترمذي في بيان قوله تعالى: ﴿ويسقى من ماء صديد، يتجرعه ولا يكاد يسيغه﴾ (إبراهيم: ١٦)، عن النبي أنه قال: يقرب إلى فيه فيكرهه، فإذا دني منه شوي وجهه، ووقعت فروة رأسه، وقطعت أمعاؤه»، لقوله تعالى: ﴿وسقوا ماء حميماً، فقطع أمعاءهم﴾ وقوله: ﴿وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه﴾ (محمد: ٥ والكهف: ٢٩). ابن حنبل، أحمد، المسند، القاهرة: مط الميمنية، ١٣١٣هـ، ج ٥، ص ٢٦٥. وقارن: الترمذي، السنن، القاهرة، ١٣٨٤هـ، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة شراب أهل النار. وقارن: الإتيقان، ج ٤، ص ٢٦٥. ولاحظ فهم علي (ع) لقوله: «وفصاله في عامين» على ضوء «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً، في: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط ٣، القاهرة: مط الاستقامة، ١٣٧٣هـ، ج ١٠، ص ٤٧٨. وروي عن علي (ع) أنه قال: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»، نهج البلاغة، تج محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، د.ت. ج ٢، ص ١٧. ويقول الزمخشري: «أسد المعاني ما دل عليه القرآن». أنظر: الكشاف، القاهرة: مط العامرة، ١٣٠١هـ، ج ٢، ص ١٩٣.
- (١٢) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٥٢.
- (١٣) فودة، محمد بسبوني، التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية، القاهرة: مط الأمانة، ١٣٩٧هـ، ص ٢١.
- (١٤) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٥٢.
- (١٥) الشرباصي، أحمد، قصة التفسير، ط ٢، بيروت: دار الجيل، ١٣٧٨هـ، ص ٤٠.
- (١٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط ٤، بيروت: دار القلم، ١٩٨٦م، ص ٤٢٩.

- (١٧) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٥٧.
- (١٨) السيوطي، الدر المنثور، ج ١، ص ١٢، المقدمة.
- (١٩) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصر: بولاق، ١٣٠١هـ (فصل الرءاء، باب الواو والياء)، ج ٤، ص ٣٣٣.
- (٢٠) أنظر: السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية، ص ٨١.
- (٢١) سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب الذي يفسر القرآن برأيه.
- (٢٢) أنظر حولها: الإتيقان، ج ٤، ص ٢٠٠-٢٢٧.
- (٢٣) السيد زغلول: الاتجاهات الفكرية، ص ٣٠١، و ص ٣١٧. قارن: نشأة التفسير، ص ٥٥-٥٦. وحول نموذج للتفسير الفلسفي أنظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، القاهرة، ١٣٢٢هـ، ص ٧ و ٣٦-٣٩.
- (٢٤) أبو عبيدة: إعجاز القرآن، تح فؤاد سزكين، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠م، ج (مقدمة المحقق)، ص ١٩ و ١٩٨ و ٢٤٤.
- وقارن: السيد خليل، دراسات في القرآن، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢، ص ٧٠.
- (٢٥) راجع حوله: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب، ١٣٥٣هـ، ج ١، ص ٢٤، و ص ٢٥. وقارن: الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٢٤٢.
- (٢٦) الإتيقان، ج ٢، ص ٣. وراجع حول الحديث: الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین: الرياض: مط النصر، د.ت. كتاب التفسير، سورة حم، وسورة السجدة.
- (٢٧) الاتجاهات الفكرية، ص ١٨٤.
- (٢٨) أنظر حول مبدأ السياق: العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير، دمشق، ١٣٨٨هـ، ص ٧١. وأنظر نموذج عند: الزمخشري، الكشف، ج ٢، ص ٢٨٩. والطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٢٨-٢٩، ومواقع أخرى.
- (٢٩) المرجع نفسه.
- (٣٠) الاتجاهات الفكرية، ص ١٨٧-١٨٨.
- (٣١) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٧، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م، ج ١، ص ٢٢٩-٢٤١ و ٢٦٥.
- (٣٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٦٥.
- (٣٣) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٣٢-٤٣٧.
- (٣٤) زيعور، علي، حقائق التفسير القرآني، ط ١، بيروت: عز الدين، ١٩٩٣م، ص ٥٣.
- (٣٥) هو في الواقع من تصنيف عبد الرازاق الكاشاني، تلميذ ابن عربي، صرح الأملي بذلك في المحيط الأعظم، ورقة ٣٠٧، مثلاً وهو هنا سبأق.
- (٣٦) ابن عربي، محيي الدين، تفسير القرآن، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨م، ج ٢، ص ٢٨٠. وقارن: التفسير والمفسرون، ج ٣، ص ٧ و ٨. ويلاحظ حول تفسير الصوفية: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة (د.ت.)، ج ٢، ص ١٧٠-١٧١.
- (٣٧) الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة: مط الفنية، د.ت. ج ٢، ص ٧٨. وقارن: القطان مناع، مباحث في علوم القرآن، ط ٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م، ص ٣٥٧. ويلاحظ سورة الرحمن، آية ١٩.
- (٣٨) الشاطبي، أبو اسحق، الموافقات، تح محمد عبد الله دراز، القاهرة ١٣٨٨هـ، ج ٣، ص ٢٨٢. والألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، القاهرة: مط المنيرية، د.ت. ج ١، ص ٣٤٠.
- (٣٩) الإتيقان، ج ٤، ص ٢٢٤. ومباحث في علوم القرآن، ص ٣٧٥.
- (٤٠) أنظر نموذج للتفسير المذموم عند: النيسابوري، نظام الدين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تح إبراهيم عوض، القاهرة: مط الحلبي، ١٩٦٢م، ج ١، ص ٣٨٤. وقارن: مباحث في علوم القرآن، ص ٣٥٨.
- (٤١) حقائق التفسير القرآني، ص ٤٨. وقارن: Cobbin H. En Islam Iranian VI, P152.
- (٤٢) الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، تح محمد الوكيل، القاهرة، مط الحلبي، ١٣٥٧هـ، ج ١، ص ١٩٨. وحول أن المتصوفة

هم أهل الباطن، والقيومون على التأويل، العارفون بأسرار الكتاب، يلاحظ تحليل: نيكولسون، رينولد آين، التصوف الإسلامي، تج أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٧٧.

(٤٣) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تج محمد زاهد الكوثري، القاهرة، ١٣٦٧هـ، ص ٨١. وقارن: مناهل العرفان، ج ٢، ص ٧٤. ثمة كتب كثيرة صنفت وفق هذا المنهج بعضها كتب تفسير بالمعنى الدقيق، وبعضها الآخر تمحور حول بناء هذا المنهج والتأسيس له. أغرق الإسماعيلية فيه كثيراً وبالغوا. أنظر كنموذج: القاضي النعمان، أساس التأويل، تج عارف تامر، بيروت، ١٩٦٠م. والسجستاني، أبو يعقوب، تحفة المستجيبين ضمن «خمس رسائل اسماعيلية»، تج عارف تامر، بيروت ١٩٥٦. ويصنّف وفّقهُ أيضاً: التدبيرات الإلهية لابن عربي ضمن «ثلاث رسائل» نشرها نبيرج في ليدن بريل ١٣٢٩هـ.

(٤٤) سورة الحديد، آية ١٣.

(٤٥) قال السيوطي: «وأما كلام الصوفية في القرآن، فليس بتفسير، قال ابن الصلاح: وجدت عن أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد «كفر». قال ابن الصلاح: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً.. وإنما ذلك منهم لتظير ما ورد به القرآن، فإنه تظير يذكرنا بالتظير، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والإلباس». الإتيان، ج ٤، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٤٦) الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تج عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، ١٣٨٣هـ، ص ٥٥ و ٥٧.

(٤٧) سورة آل عمران، آية ٧.

(٤٨) أساس التأويل، ص ١٣٤-١٣٥. وأنظر مثلاً فهمهم للشجرة الملعونة كنموذج في فضائح الباطنية، ص ٥٠. وقارن نماذج متعددة من هذا التأويل عند: ابن تيمية، منهاج السنة، تج محمد رشاد سالم، ج ٢، ص ٩٠.

(٤٩) حقائق التفسير القرآني، ط زيعور، ص ٦٠. وقارن: Cochin, en Islam. V 1, P153.

(٥٠) حقائق التفسير، ص ٦٠. وقارن: Cochin, en Islam. V 1, P153.

(٥١) حقائق التفسير، ط زيعور، ص ٥٦-٥٧.

(٥٢) حول فكرة أن الموقف العرفاني موقف هروب من العالم، وأنه ناتج عن القلق والخيبة، وأن الصوفي يرى نفسه غربياً يراجع الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٦-٢٥٩. وهو ينقل عن: Hutin, les gnostiques, P83, et, Ruech, en quete de la: gnoce.

(٥٣) زيعور، حقائق التفسير القرآني، ص ٦٥.

(٥٤) م.ن، ص ٣٠.

(٥٥) م.ن، ص ٢٣.

(٥٦) يبقى التصوف الإسلامي بالدرجة الأولى عطاءً إسلامياً، ومعالجاً لمشاكل ترتبط بحياة المسلم وسلوكه وبنائه الأخلاقي أولاً وبالذات، أنظر: Messignon, L. Essai sur les origines du lexiques technique de la mystique musulmane, Paris:: 116. P84, et P 116. إنطلق التصوف من الانكباب على القرآن.

(٥٧) لاحظ نماذج للأنقياء الأوائل في: Anawati, et Gardet, Mystique Musulman, Paris, 1960, P123. وهو يقارن هنا بين قصة زهده، وقصة بوذا فراجع وتأمل. ويقارن: Zaehner. R.C. Hindu and Muslim mysticism. London, 1960, P106. وفيه مناقشة هامة لجولد تسيهر. ولاحظ حول إبراهيم نفسه صفحات طويلة في: العطار، فريد الدين تذكرة الأولياء، تج نيكولسون، ليدن: بريل ١٩٠٧م، ص ٨٥-١٠٦. ولاحظ حول الحسن البصري: Essai, P168. وحول البسطامي لاحظ: زرين كوب، عبد الحسين، جستجو در تصوف ایران، ط ٤، طهران: أمير كبير، ١٣٦٩هـ. ش.، ص ٣٥. وحول تلمذته عند الصادق (ع) وأخذة عنه، راجع: تذكرة الأولياء، ج ١، ص ١٣٦. وحول آرائه أنظر: Zaehner, Hindu, P23, and P76. وقارن: P: essai, 246-278. وحول البسطامي أيضاً يلاحظ يغمائي، إقبال، عارف نامه بايزيد بسطامي، ط ٢، طهران توس ١٣٦٧ش. وهناك معلومات قيمة حول الحسن البصري كمتصوف في: الكلاباذي، محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تج آرثر آربري مصر ١٣٥٢هـ. وأيضاً: الذهبي محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، حيدرآباد، ١٩٥٠م. ج ١، ص ٧١. ونيكولسون، في التصوف

الإسلامي، ص ٧. ويلاحظ حول عبدك الصوفي: تصوف در إسلام، ص ٤٢. والملطي، محمد بن أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تاج محمد زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٤٩م. ص ٩١. وأيضاً - Massignon, L. Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la musique en pays d'islam, Paris, 1929, P 10-11.

وحول جابر بن حيان يلاحظ: حتي، فيليب، تاريخ العرب المطول، بيروت، ١٩٥٠م، ج ٢، ص ٢٢. وأيضاً: ابن النديم، الفهرست، ط القاهرة ١٣٤٨هـ، ص ٤٩٩. وحول أبي هاشم الكوفي: معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، ط طهران، ١٣١٩ش، ج ١، ص ١٠١.

(٥٨) حول رابعة أنظر: Essai, Pl94، وقارن: بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، القاهرة، د.ت. ويراجع حول الزهد في البصرة عموماً وبدايات التصوف فيها: ابن الجوزي، جمال الدين، صفوة الصفوة، حيدرآباد، ١٣٥٥هـ، ج ٣، ص ١٢٤. ويقارن: أبو نعيم، الأصفهاني، حلية الأولياء، القاهرة، ١٣٥١هـ، ج ٢، ص ٨٨. والمناوي، محمد، الكواكب الدرية، القاهرة، ١٩٣٨م، ج ١، ص ١٠٢. وأيضاً: Massignon, recueil des textes et l'histoire de la mystique en pays d'islam, Paris, 1929, P 10-11. ولاحظ تطور العشق عند أحمد الغزالي في: رسالة در عشق، طهران: فرهنگ ایران زمین، ١٣٥٩ش، وعند روزبهان في عبر العاشقين، ص ١٤.

(٥٩) كالمحاسبى مثلاً، لاحظ حوله: Essai, P219-228، وقارن: Mystique Musulman.

(٦٠) لاحظ حول حياته: Massignon, L. La Passion d'al-Hallaj, Paris 1922, VI, P.55. وأنظر حول علاقته بالغلاة والإسماعيلية: Ibid, P69-60 et 116. وقارن: الشيبني، مصطفى كامل، الصلة بين التصوف والتشيع، ط بغداد، ج ١، ص ١٣٨. و٣٦٩. وط بيروت، ج ١، ص ٣٩٥. ولاحظ حول مقتله: Massignon, L. Akhbar Al-Hallaj, Paris, 1957, P87. وقارن: études sur une courbe per-» Massignon, L. La Passion d'al-Hallaj, Paris 1922, VI. in Dieu vivit, N4, 1954.

(٦١) أنظر حول الجنيد: Massignon, L. La Passion d'al-Hallaj, Paris 1922, VI. وأنظر مجموعة من رسائله المنشورة عند: Abdel-Kader, the life and personality of Al Junayd, London 1961. وهي مترجمة ومأخوذة من مجموعة رسائله المحفوظة في خزانة شهيد علي باشا رقم ١٣٧٤، ومجموع الرسائل واحد وعشرون.

(٦٢) حول ابن عربي كنموذج لاحظ: Affifi, A. the Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, Cambridge, 1938. وقارن: الحكيم، سعاد، مقدمة الإسراء إلى مقام الأسرى لابن عربي، ط بيروت، دندره للنشر، ١٩٨٨م. وحول مؤلفاته لاحظ المصنف المهم: Yahio, O. Histoire et classification de l'oeuvre d'ibnul Arabi, Damas: C.C.F. 1964. ولاشك في قيمة الغزالي هنا وأهميته. يستخرج صورة لرؤيته من: مشكاة الأنوار، تاج عفيفي، ومن كتابه الآخر المعارف العقلية، يوجد له نسخة خطية في آستان قدس في مشهد نشره المحقق الأسباني Cabanelas. D. ملخصاً اعتمد فيه عدة مخطوطات. والملخص في Al-Andalos. VI, 1956, p21، وقارن حول ذلك: جستجو در تصوف ایران، ص ١٠٠ و ٣٩٢. ولقد سبقت ابن عربي إرهابات وعاصرت، وهناك شخصيات كأبي سعيد أبي الخير، يلاحظ حوله: دامادي، محمد أبو سعيد، زنديكي نامه أبو سعيد أبو الخير، طهران: دانشگاه، ١٩٧٢م. وأيضاً: Ritter. H Abu Said in Encyclopaedia of islam, New Edition. E.J. Leiden: Brill 1960, V2. P. 146 and Meier, F. Abu Said abul-Hair, wirk lichkeit und legende. E.J. leiden: Brill 1976.

(٦٣) أنظر: زيعور، مصباح الشريعة، ص ٨٦-٨٧. لاحظ مقارنة بين ما أثار عن الصادق (ع) وبين تفسير السلمي، وهو يعتبر أن تفسير الصادق (ع) أقدم تفسير صوفي للقرآن. ولنص المصباح نشرات عدة، منها نشرة جامعة طهران في مجلدين بتحقيق د. أرموي، وشرح عبد الرزاق كيلاني، نقله حسن مصطفوي إلى الفارسية وشرحه، ونشره المجمع الإيراني للفلسفة على أساس أنه للصادق (ع) بلا ريب سنة ١٣٦٠هـ.ش.

(٦٤) أقصد تفسيره للفاتحة المسمى بإعجاز البيان، ولداود القيصري رسالتان في تأويل القرآن إحداهما بعنوان: تأويلات القرآن، والآخرى بعنوان: رسالة في إيضاح بعض أسرار القرآن، محفوظتان في المكتبة الظاهرية تحت رقم (٦٨٢٤). وله رسالة أخرى في شرح وجهة نظر الكاشاني في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) ألفها عند حضوره درسه إبان إقامته في إيران، وهي محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران تحت رقم ١٤٠٥.

(٦٥) لا زال التفسير مخطوطاً ومحفوظاً في مكتبة الفردوسي العامة في طهران تحت رقم (١٠٤٧) والتفسير معروف، بعنوان (تأويلات نجمية)، أو بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني. قارن حوله: الذهبي، *التفسير والمفسرون* ج ٣، ص ٥٩-٦٥. وأنظر: رازي، نجم الدين، رسالة عشق وعقل، تح مجتبى منيوي، طهران مقدمة المحقق ص ٢٧-٢٨. وقارن حوله: Yahio O. Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnul Arabi, P43-242

وأيضاً.. Corbin, en Islam...V2, P176.

وحول سمعاني أيضاً: صدر، سيد مظفر، شرح حال وأفكار وأثار علماء الدولة السمعاني، طهران، ١٣٣٤ هـ.ش. وأنظر مؤلفه: *العروة لأهل الخلوة والجلوة*، تح مايل الهروي، طهران: مولى ١٣٦٢ ش، يترجم سمعاني لنفسه في الفصول ١-٢-٣. من الباب الثامن ص ٢٩٦ وما بعدها من النص الفارسي.. وحول نجم الكبرى يلاحظ: منوچهر، محسن، تحقيق در آثار وأحوال نجم الدين الكبرى أويسي، طهران ١٣٤٦ هـ.ش. وأيضاً مقدمة فريتس ماير على فذائع الجمال الكبرى، ط ويسبادن. وكذلك: Mole. M. Traites de Mineurs de Najm Al Din Kubra in Annales Islamologique quateriere siecle. P124, le caire, 1963.

وحول نجم رازي يلاحظ: مقدمة حرمان لندلت (H. Lambolt) على: مرموز أتاسدي در مزمورات داودي لرازي، كندا-طهران: مؤسسة مطالعات مك كيل بمشاركة جامعة طهران، ١٣٥٢ هـ.ش.

(٦٦) لروزيهان تفسيران، الأول بعنوان (لطائف البيان) والثاني بعنوان (عرائس البيان) في حقائق القرآن. ذكره حاجي خليفة في: *كشف الظنون*، اسطنبول: ١٣٦٠-١٣٦٢ هـ، ج ٢، ص ١١٣١، ومعصوم علي شاه، في طريق الحقائق، طهران: باراني، ١٣٣٩ ش، ج ٢، ص ٢٨٦. وأسماه جميعاً تفسير العرائس بينما ذكره روزبهان نفسه في: *عبر العاشقين*، تح كوربان ومحمد معين. طهران: آنتستيتوي ايران وفرانسه، ١٣٢٧ ش، ص ٦٥-٦٦. بعنوان: البيان. منه نسخ خطية كثيرة راجع عنها، م.ن. مقدمة محمد معين، وقارن حول روزبهان نفسه. الشيرازي، الجنيد، شد الأزار في حظ الأوزار عن زوار المزار. تح محمد قزويني، طهران ١٣٦٠ ش، ص ٢٤٤.

(٦٧) يلاحظ: Corbin, en Islam...V2, P176.

(٦٨) نقصد ما ضمنه في كتابه مشارق أنوار اليقين، ص ٢٦٢. و١٥٨. مثلاً: وكذا تفسيره لسورة التوحيد، المحفوظة في مكتبة وزير في يزد (إيران) تحت رقم ١٠٧٢٢.

(٦٩) يلاحظ: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٥١٥-٦٣٠.

(٧٠) يلاحظ: Corbin, en Islam...V2, P176.

(٧١) نقصد تفسيره لفاحة القرآن المسمى: عين الأعيان، وهو مطبوع في استنبول سنة ١٣٢٥ هـ.

(٧٢) نقصد بالذات تفسيره لسورتي الحمد والنور. يوجد لهذا التفسير نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة وزير في يزد تحت رقم ٤٣٢١.

(٧٣) المقصود به تفسير سور آبادي، لأبي بكر عتيق بن محمد آبادي، يوجد له نسخة خطية محفوظة في متحف إيران القديمة (موزه إيران باستان) في ٤ مجلدات. الأول: ٤٧٤ ر.ق. الثاني: ٥١٤ ر.ق. الثالث: ٥٠٢ ر.ق. الرابع: ٣٣٦ ر.ق. وللكتاب نسخة أخرى محفوظة في المكتب الهندي (India Office) في لندن. ونشرت صورة له في سلسلة صور النسخ الخطية الصادرة في طهران عن منشورات بنيا د فرهنك إيران، سنة ١٣٤٥ ش.

(٧٤) *روض الجنان وروح الجنان*، تصحيح وشرح مهدي القمشة إي، طهران: إشارات علمي ١٣٣٤ ش، وله طبعة أخرى صححها أبو الحسن الشعرائي، طهران ١٣٩٨ هـ.ش. وط الثالثة، تص. جعفر باحقي ومحمد ناصح، طهران: بنيا د پژوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، ١٣٦٥ ش. ويلاحظ حول أهم نسخه الخطية: منزوي، أحمد، فهرست نسخه هاي خطي فارسي، طهران، ١٣٤٨ ش، ج ١، ص ٥٠، وأوكتاني، فهرست كتب كتابخانه مبارکه آستان قدس رضوي، طهران، ١٣٥٠ ش، ج ١، ص ٤٤.

(٧٥) هو معين الدين الهروي، ونقصد هنا تفسيره المعروف ب: *حدائق الحقائق*، تح: جعفر سجادي، طهران: دانشگاه، ١٣٤٦ هـ.

(٧٦) *تفسير المواهب الجلية*، تح: رضا نائيني، طهران: إقبال، ١٣١٧ هـ.

(٧٧) *تفسير صفي*، طهران ١٣٢٩ هـ.ش.

(٧٨) ويسمى تفسيره، سعادت نامه، أو مجمع السعادة، يلاحظ حوله: دنباله جستجو، ص ٣٤٤.

(٧٩) م.ن.

(٨٠) ولاحظ مثلاً العاملي، أبو الحسن شريف، مرآة الأنوار، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش. وقارن حول ما مر: Corbin H. en Islam. Iranien VI, P27.

(٨١) لاحظ Eranos Jahrbuch, XXXIII, Zurich, 1965, pp71-175. يشدد كوربان هنا على تأويل مقارن بين الأديان ويركز على محاولة

سويدنبرغ حول التوراة، ويؤكد على نمط معرفة روحية إسماعيلية، وكثيراً ما يتعسف. وقارن محاولته في نفس التوجه في: En

Islam. VI, ch4, p58. ويحدد في الفصل الأول منهما رؤية شاملة لظاهرة الكتاب المقدس (Le phénomène du livre saint) ويربط في الثاني بين التأويل والنزوع الباطني عند أتباع الأديان. (ص 1. ésotérisme et heméneutique). وقارن حول ذلك

كله نصه: Pour une morphologie de la spiritualité shiite, Eranos Jahrbuch XXIX, Zurich, 1961, P57.

«Héméneutique et perspective» حول القرآن بالذات أنظر: Corbin, en Islam iranien, V3 PP 214-232. يحلل في

الصفحات هنا نص رسالة أفغل اسم صاحبها، حول المعاني السبعة الباطنية للقرآن.. Un traité anonyme sur les sept sens. ésotérique du Qoran وقارن حول منطق كوربان في التعاطي مع التراث الفكري والصوفي، وحول مشكلة التأويل الباطني بالذات: Paris: ed. Du» Henry Corbin et la science des formes» Jambet, Christian, La logique des orientaux, ::

Et du même auteur: 1. sauit, 1983. Paris: «auteur ouvrage collectif dirigé par l.» heme, Henry Corbin

ed. De 1. Heme, 1981. P 17 et 24. وحول جهوده الفكرية وتطوره العقلي: Ibid, P15-25. وحول تقييم إسهامه يلاحظ:

أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تج هاشم صالح، ط ١، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧م، ص ٢٥٨-٢٥٩..