الجامعة الأميركيّة في بيروت

المنهج الصوفيّ في تفسير القرآن:
دراسة نصّيّة في آيات-نماذج

إعداد
هاني مصطفى رمضان

رسالة
مقدَّمة لاستكمال متطلّبات نيل شهادة أستاذ في الآداب
(الماجستير)
إلى دائرة اللغة العربيّة ولغات الشرق الأدنى
في كلّيّة الآداب والعلوم
في الجامعة الأميركيّة في بيروت

بيروت، لبنان
آب ٢٠١٩

SUFI METHODOLOGY IN QUR'ANIC EXEGESIS: A TEXTUAL STUDY ON SELECT-VERSES

by

HANY MUSTAPHA RAMADAN

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
of the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
August 2019

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

SUFI METHODOLOGY IN QUR'ANIC EXEGESIS: A TEXTUAL STUDY ON SELECT-VERSES

by

HANY MUSTAFA RAMADAN

Approved by:

Bilal Orfali

Dr. Bilal Orfali, Professor — Advisor
Department of Arabic and Near Eastern Languages
Chairperson and Associate Professor of Arabic Studies

Dr. Ridwan al-Sayyid, Visiting Professor — Member of Committee
Department of Arabic and Near Eastern Languages

Vahid Behmardi

Dr. Vahid Behmardi, Professor — Member of Committee
Department of Humanities
Associate Professor of Arabic and Persian Literature

Date of thesis defense: August 20, 2019

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS, DISSERTATION, PROJECT RELEASE FORM

Student Name: Ramadan (Last) Hany (First) Mustafa (Middle)

◉ Master's Thesis ○ Master's Project ○ Doctoral Dissertation

☒ I authorize the American University of Beirut to: (a) reproduce hard or electronic copies of my thesis, dissertation, or project; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

☐ I authorize the American University of Beirut, to: (a) reproduce hard or electronic copies of it; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes after:

One ---- year from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.

Two ---- years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.

Three ---- years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.

Signature

16 September 2019

Date

مستخلص لرسالة

هاني مصطفى رمضان لماجستير في الآداب

الاختصاص: اللغة العربيّة وآدابها

العنوان: المنهج الصوفيّ في تفسير القرآن: دراسة نصّيّة في آيات–نماذج

ندرس في هذه الرسالة المنهج التفسيريّ لكلّ من سهل التستريّ (ت ٢٨٣) في تفسيره، وأبي عبد الرحمن السلميّ (ت ٤١٢) في *حقائق التفسير* و*زيادات حقائق التفسير*، وأبي القاسم القشيريّ (ت ٤٥٦) في *لطائف الإشارات*، وذلك عن طريق دراسة ثلاث آيات–نموذجيّة وهي الآية المعروفة بآية الميثاق (الأعراف، ٧: ١٧٢)، والآية المعروفة بآية النور (النور، ٢٤: ٣٥)، وبدايات سورة النجم (النجم، ٥٣: ١–١٨). فنربط منهج هؤلاء المفسّرين في التعاطي مع الآيات بما يذكرونه في مقدّماتهم بشكل أساسيّ، محاولين استيضاح مشاريعهم– عند وجودها– وتأثيرِها على تفاسيرهم أو الأقوال التي يختارون إدراجها فيها. وتفسح هذه الدراسة المجال أمام تتبّع تطوّر التفسير الصوفيّ بناء على النتائج التي نتوصّل إليها في الدراسة النصّيّة.

وقد قسّمنا رسالتنا إلى فصلَين. أمّا الفصل الأوّل فهو تمهيد نظريّ للقارئ قبل الشروع في الفصل الثاني. ونقدّم في هذا الفصل الأوّل تعريفًا عامًّا بالتفسير الصوفيّ وذلك في ثلاثة أقسام. فأمّا القسم الأوّل فنتناول فيه عوامل نشأة التفسير. وأمّا القسم الثاني فنتناول فيه التفسير الصوفيّ من حيث أبرزُ سماته، وماهيّتُه عند المفسّرين الصوفيّين أنفسهم، لا سيّما منهم السلميّ والقشيريّ وأبي حامد الغزاليّ. وأمّا القسم الثالث فنتناول فيه بداية التفسير الصوفيّ عن طريق دراسة ثلاثة تفاسير مؤسِّسة فيه وهي التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، وتفسير التستريّ وتفسير السلميّ. وأمّا الفصل الثاني فنعرض فيه لدراسة الآيات–

النماذج الآنف ذكرها دراسة نصّيّة بهدف النظر في منهج تفسير كلٍّ من المفسّرين الذين اخترناهم. وينقسم الفصل الثاني إلى ثلاثة أقسام نتناول فيها الآيات–النماذج عند التستريّ ثمّ السلميّ، ثمّ القشيريّ.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Master of Arts for Hany Mustapha Ramadan

Major: Arabic Language and literature

Title: Sufi Methodology in Qur'anic exegesis: a Textual Study on Select-Verses

This study examines the exegetical methodologies of Sahl al-Tustarī in his *tafsīr*, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī in *Ḥaqā'iq al-tafsīr* and *Ziyādāt ḥaqā'iq al-tafsīr*, and Abū-l-Qāsim al-Qushayrī in *Laṭā'if al-ishārāt*. It is based on a textual study of select-verses: the verses known as the Compact Verse (7: 172), the Light Verse (24: 35), and the beginnings of the Sūrat al-Najm (53: 1-18). In order to clarify the projects of these authors- whenever a project exists- and the impacts of these projects on their Sufi exegetical works, this study links their exegetical methodologies with the introductions of their Sufi exegetical works. This work links the exegetical methodologies of these authors mainly with the introductions of their Sufi exegetical works, in order to clarify their projects- whenever a project exists- and the impacts of these projects on their Sufi exegetical works.

This study consists of two main chapters. The first chapter is a theoretical introduction that introduces the second chapter, which is a textual analytical one. The first chapter is of three parts. The first part explores the factors of the formation of Sufi *tafsīr*. The second explores Sufi *tafsīr* in terms of its most prominent characteristics and its nature as perceived by Sufi exegetes- more specifically Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, Abū-l-Qāsim al-Qushayrī, and Abū Ḥāmid al-Ghazālī. The third part addresses the very beginnings of Sufi *tafsīr* by studying three main establishing: the one attributed to Jaʿfar al-Sādiq, the work of al-Tustarī, and the work of al-Sulamī. The second chapter represents the textual study of the above-mentioned verses that aims to dive into the methodology of each of the three chosen exegetes. The second chapter is divided to three parts in which the select verses are studied respectively in al-Tustarī's *tafsīr*, al-Sulamī's *tafsīr*, and Abū al-Qāsim al-Qushayrī's *tafsīr*.

المحتويات

مستخلص بالعربيّة .....هـ

مستخلص بالإنجليزيّة .....ز

المقدّمة ١

الفصل الأوّل: التعريف بالتفسير الصوفيّ ١٤

أ. عوامل نشأة التفسير الصوفيّ ١٤

١. تأويل القرآن ١٥

١. ١. النصّ القرآنيّ نصّ قابل للتأويل ١٥

١. ٢. التفاسير الصوفيّة بين التفسير والتأويل ١٨

٢. أسباب وضع التفاسير الصوفيّة ٢١

٢. ١. الأسباب الداخليّة ٢١

٢. ٢. الأسباب الخارجيّة ٢٥

ب. التفسير الصوفيّ ٢٨

١. نظرة في سمات التفسير الصوفيّ ٢٩

٢. الفهم والإلهام من السلميّ إلى الغزاليّ ٣٦

٢. ١. السلميّ ٣٦

٢. ٢. القشيريّ ٣٩

٢. ٣. الغزاليّ ٤٢

ج. ثلاثة تفسيرات أساسيّة في نشأة التفسير الصوفيّ ٤٧

١. التفسير المنسوب إلى جعفر الصادق ٤٧

١. ١. نسبة التفسير وعلاقته بالتشيّع ٤٧

١. ٢. أهمّيّته ٤٩

١. ٣. محتواه ولغته ٥١
٢. تفسير التستريّ ٥٣
٢. ١. التفسير وجمعه ٥٣
٢. ٢. أهمّيّته ٥٤
٢. ٣. محتواه وأسلوبه ٥٥
٣. *حقائق التفسير* للسلميّ ٥٧
٣. ١. الكتاب والهدف منه ٥٧
٣. ٢. أهمّيّته ٦٠
٣. ٣. محتواه ولغته ٦٢
الفصل الثاني: الدراسة النصّيّة ٦٢
أ. تفسير التستريّ ٦٤
١. آية الميثاق ٦٤
١. ١. علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة ٦٩
١. ٢. لبنات النصّ ٧٥
٢. آية النور ٧٨
٢. ١. علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة ٧٩
٢. ٢. لبنات النصّ ٨٠
٣. بدايات سورة النجم ٨٢
٣. ١. علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة ٨٥
٣. ٢. لبنات النصّ ٨٨
ب. تفسير السلميّ ٩١
١. آية الميثاق ٩٢
١. ١. المجموعات الموضوعاتيّة ٩٥

٢. آية النور ٩٩

٢. ١. المجموعات الموضوعاتيّة ١٠٥

٣. بدايات سورة النجم ١١٣

٣. ١. المجموعات الموضوعاتيّة حسب الآيات ١١٧

ج. *لطائف الإشارات* لأبي القاسم القشيريّ ١٢٨

١. التعريف *بلطائف الإشارات* ١٢٨

١. ١. في الكتاب وهدفه ومصادره وأهمّيّته ١٢٨

١. ٢. محتواه ولغته ١٣١

٢. الدراسة النصّيّة ١٣٤

٢. ١. آية الميثاق ١٣٥

٢. ١. ١. مظاهر مشروع القشيريّ ١٣٧

٢. ٢. آية النور ١٤١

٢. ٢. ١. مظاهر مشروع القشيريّ..... ١٤٣

٢. ٣. بدايات سورة النجم ١٤٧

٢. ٣. ١. مظاهر مشروع القشيريّ ١٥٠

الخاتمة ١٥٧

أبرز الدراسات المتعلّقة بموضوع الرسالة أو أحد التفاسير المتناوَلة فيها ١٦١

المصادر والمراجع ١٦٢

مقدّمة

يقول النبيّ محمّد: "تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لم تضلّوا بعدي أبدًا، كتاب الله وسنّتي."[١] دفعت أهمّيّة القرآن الظاهرة في هذا الحديث النبويّ المسلمين إلى الاهتمام بتفسير هذا الكتاب منذ وقت النبيّ محمّد ووصولًا إلى أيّامنا هذه. فتفسير القرآن[٢] هو عِلْم بالغ الأهمّيّة في الإسلام، إذ يهدف إلى تبيان معاني هذا الكتاب ذي القدسيّة الكبيرة. وفي حين اتّجه التفسير مع الوقت— من حيث كونه نوعًا أدبيًّا— إلى الاهتمام بما صار يُسمّى فيما بعد بعلوم القرآن الظاهريّة، أي تبيان معاني الكلمات، وأسباب نزول الآيات، وأحكامها، وناسخها ومنسوخها، ووجوهها ونظائرها، وإعرابها... ظهر تيّار تفسيريّ جديد على يد فرقة عُرفت بالصوفيّة اهتمّت بما صار يُسمّى المعاني الباطنيّة للقرآن، معتقدة بوجود معان في الآيات أبعد من تلك التي في ظاهر النصّ. ويَظهَر هذا الاعتقاد في مقدّمة أوّل تفسير صوفيّ وصلنا كما كتبه صاحبه، وهو *حقائق التفسير* لأبي عبد الرحمن السلميّ[٣] و*زيادات حقائق التفسير* (ت ٤١٢).[٤] وقد اخترنا التفسير الصوفيّ موضوعًا لرسالتنا، ولكن، وقبل تحديد موضوعنا أكثر، لا بدّ لنا من الخوض في مسألة تعريف التصوّف.

يبيّن ألكسندر كنيش في مقدّمة كتابه *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* وفي فصلَيه الأوّل والثاني أنّ دراسة تعريف التصوّف وكيفيّة نشوئه وسببه أمر شائك لا يمكن الجزم بصحّة قول فيه دون الأقوال الأخرى. فنظرة المرء تختلف باختلاف موقعه من المسألة التي يتناولها، حتّى الدارسون الأكاديميّون

---

[١] مسلم، المسنَد *الصحيح*، # ١٢١٨؛ وابن ماجه، *السنن*، # ٣٠٧٤.

[2] A. Rippin, "Tafsīr," *EI2*.

[3] G. Böwering, "al-Sulamī," *EI2*.

[٤] السلميّ، *حقائق التفسير*، ١: ١٩. ونشمل من الآن فصاعدًا في ذكرنا كتاب *الحقائق* كتابَ *الزيادات*— إلّا إذا ما فرّقنا بينهما— تجنّبًا للتكرار، ولا سيّما أنّ السلميّ وضع *الزيادات* ليضمّها إلى *الحقائق* لكنّه لم يفعل ذلك "لئلّا يفسد سماع من سمعه [أي *الحقائق*] ولا نسخةُ من نسخه."

التاريخيّون نجدهم ينطلقون من منطلَقاتهم وأفكارهم الخاصّة ويحاولون إسقاطها على دراسة التصوّف.[٥] ويرى الصوفيّون أنّ التصوّف هو الطريق السليم الوحيد إلى الله، بينما يرى معارضوهم أنّه انتهاك كبير للإسلام الصحيح الذي كان عليه السلف الصالح. ويرى غير المسلمين أنّه شكل مختلف ومهمّ في الحياة الصوفيّة والإيمانيّة، ويعدّونه مبهرًا من حيث حجم معارضته، والتحرّر الفكريّ الذي فيه، وجوانبه المحرِّرة، أو من حيث أدواره المتعدّدة والإيجابيّة التي يؤدّيها في المجتمعات الإسلاميّة في البلدان كافّة.[٦] ويرى كنيش أنّه يمكن الاستفادة من هذه النظرات المختلفة إلى المسائل المتعلّقة في التصوّف لبناء صورة أكثر شموليّة وسلامةً.[٧] وعلى الرغم من أنّ هذه المسألة مسألة شائكة إلّا أنّه لا بدّ لنا من التعرّض لها، لذلك نذكر فيما يأتي بعض التعريفات الداخليّة للتصوّف— وهو تعريف الصوفيّين أنفسهم للتصوّف، وتعريفًا من تعريفاته الخارجيّة— أي تعريفات دارسيه.

يذهب الصوفيّون في تعريف "الصوفيّ" أو "التصوّف" مذهبَين، فيعرّفون التصوّف عن طريق العودة إلى أصل هاتين الكلمتَين، أو عن طريق أحد مفاهيمه.[٨] فأبرز الأقوال التي ذكرها الذين عادوا إلى أصل الكلمة، من قال— كالسرّاج والكلاباذيّ— إنّ الصوفيّة سُمّوا بذلك لأنّهم يلبسون الصوف.[٩] ويورد الكلاباذيّ عددًا من الأقوال في أصل الاسم قبل أن يذهب مذهبه في هذه المسألة، فينقل قول من قال إنّ مرجع الاسم صفاء الأسرار ونقاء الآثار؛ وقول بشر بن الحارث: "الصوفيّ من صفا قلبه؛" وقول من قال إنّ الصوفيّ من

---

[5] Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, 2.

[٦] المصدر نفسه، ٣٤.

[٧] المصدر نفسه، ٢٨.

[٨] للتوسّع في تعريفات الصوفيّين للتصوّف، انظر: عفيفي، *التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام*، ٣٠–٦٠. وهو المرجع الذي انطلقنا منه للعودة إلى المصادر التي استعنّا بها لضربِ الأمثلة على مسألة تعريف التصوّف.

[٩] السرّاج، *اللمع في التصوّف*، ٢٠–٢١؛ والكلاباذيّ، *التعرّف لمذهب أهل التصوّف*، ٢١.

صفَت لله معاملتُه فصفت له من الله كرامته؛ ومن قال إنّ الصوفيّة سُمّوا بذلك لأنّهم في الصفّ الأوّل بين يدَي الله عزّ وجلّ؛ ومن قال إنّهم سُمّوا بذلك لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفَّة الذين كانوا على عهد النبيّ محمّد.[١٠] أمّا تعريف التصوّف انطلاقًا من أحد أفكاره أو مفاهيمه، من بعض أمثلته قول معروف الكرخيّ (ت ٢٠٠): "التصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق."[١١] ويقول السريّ السقطيّ: "التصوّف اسم لثلاثة معان: وهو الذي لا يُطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه، ولا ينقضه بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنّة، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم أستار الله."[١٢] ويقول أبو القاسم الجُنيد (ت ٢٩٧): "التصوّف هو أن يميتك الحقّ عنك ويحيِيَك به."[١٣] وهكذا...

نلخّصُ في كلامنا على التعريف الخارجيّ للتصوّف جزءًا كبيرًا من دراسة ألكسندر كنيش لتعريف التصوّف في كتابه *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. وقد اخترنا رأي كنيش دونًا عن غيره من الدارسين لأنّه يقدّم عملًا استثنائيًّا يناقش فيه مسألة وضعِ تعريف للتصوّف، ومشكلاتها وعوائقها، والعوامل التي تؤثّر فيها، ويختم كلامه بمحاولة يسعى فيها إلى تقديم تعريف للتصوّف هو أقرب ما يكون إلى الموضوعيّة والشموليّة المنشودتَين، والمستحيلتَين في الوقت نفسه.

يقول ألكسندر كنيش إنّ خانة "التصوّف" هي ساحة جدالات تنتج عنها انقباضاته وانبساطاته السياسيّة والثقافيّة والعَقَديّة. وليس هذا مستغرَبًا، فالتعريفات هي منطلَق العلوم وغاياتها. ويشير إلى أنّ الدارسين، كغيرهم من الناس، لا يتناولون أيّ موضوع بموضوعيّة تامّة، بل تؤثّر فيهم عوامل عديدة، بغضّ

---

[١٠] الكلاباذيّ، *التعرّف*، ٢١.

[١١] القشيريّ، *الرسالة القشيريّة*، ٢: ٤٤١.

[١٢] المصدر نفسه، ١: ٤٥–٤٦.

[١٣] المصدر نفسه، ٢: ٤٤١.

النظر إن كانوا مدركين لهذا التأثير أم لا.[١٤] وينطبق هذا الأمر على تعريف التصــوّف بشــكل تامّ؛ فيعرض كنيش لعدد من الأمثلة التي تُظهِر تأثّر تعريف التصوّف بعوامل سياسيّة وثقافيّة وعَقَديّة متنوّعة، ونذكر فيما يأتي عددًا منها.

يبدأ كنيش بدراســة العلاقة بين التصــوّف والعرفان، وهو التصــوّف الشــيعيّ، فيقول إنّ ســبب هذه الخلافيّة بينهما هو الخلاف القائم بين السنّة والشيعة. وممّا يمثّل به على ذلك تسميةُ الخطاب الشيعيّ العَقَديّ المسيطر للمخالفين له بـــ "الصوفيّين السنّة" أو "مقلّديهم من الشيعة."[١٥] ويمثّل على ذلك أيضًا باعتبارِ الشاه عبّاس الأكبر اللقبَ الذي أعطاه إيّاه بعض المســافرين الأوروبّيّين، وهو لقب "الصــوفيَّ الكبير،" إهانةً له، وبإهانة هذا الشــاه لمؤيّديه من دراويش الطريقة الصــوفيّة الصــفويّة بتوظيفهم في وظائف رديئة.[١٦] ويفصّــل كنيش في الكلام على ملاحقة الصــوفيّين التي جرت بحجّة محاربة البدعة الدينيّة، بينما مردّها في الواقع إلى اعتبارات سلطويّة للشاه أو رجال الدين الشيعة البارزين الذين أرادوا السيطرة على الحياة الدينيّة في المجتمع الصــفويّ.[١٧] ثمّ يُظهِر الكاتب كيف دخلت أفكار التصــوّف الســنّيّ، لا ســيّما أفكار ابن عربيّ وشــرّاحه، في المفهوم الشيعيّ للإمام، وذلك على يد عدد من المفكّرين الشيعة. ذلك أنّ هؤلاء المفكّرين رأوا أنّ هذه الأفكار الصــوفيّة الســنّيّة— لا ســيّما فكرة الإنســان الكامل والقطب الروحيّ عند ابن عربيّ— كانت تناســب الأئمّة الشيعة وآل بيتهم.[١٨] ولا يزال الخلاف موجودًا حتّى هذا اليوم، فيشير كنيش إلى أنّ تدريس العرفان أو الحكمة

---

[14] Knysh, *Sufism*, 35.

[١٥] المصدر نفسه، ٣٦.

[١٦] المصدر نفسه، ٣٦.

[١٧] المصدر نفسه، ٣٧–٣٨.

[١٨] المصدر نفسه، ٣٧.

لا يزال جزءًا من المنهاج أو أمرًا مُحبَّبًا في المعاهد الدينيّة في قُمّ والنجف وكربلاء ومشـــهد وغيرها، وفي الأقسام الفلسفيّة في الجامعات الإيرانيّة، غير أنّنا لا نجد هذه العلوم المدرَّسة تحت اسم التصوّف أبدًا.[١٩]

ثمّ ينتقل كنيش إلى دراسة التصوّف دراسة أكاديميّةً في الغرب، وهي دراسة مبنيّة على النصوص أكثر من بنائها على مشاهدة واقع الحياة الصوفيّة. ويرى أنّ السبب في الاعتماد على النصوص هو أنّها تبقي على السحر والغموض الموجود في التصوّف، وهو أمر محبَّب لدى الجمهور المثقَّف. ذلك أنّ دراسة الصوفيّين والتصوّف عن كَثَب يُظهِر أنّ هؤلاء هم كغيرهم من الناس، فلا غموض في حياتهم، وهم يعيشون في دائرة الخوف والمخاوف والآمال وغيرها من المشـــاعر البشـــريّة الطبيعيّة.[٢٠] في الوقت الذي تُبقي فيه الدراسة النصّيّة على نظرة الغرب إلى التصوّف باعتباره كنزًا من الحكمة الشعريّة والروحيّة والتعليميّة... وهي نظرة يفضّـــلها المثقَّفون الرومنســـيّون الليبراليّون الغربيّون على النظرة العمليّة الواقعيّة المبنيّة على النظام والتحكّم بالنفس وطاعة المرشد والأعمال الروتينيّة وغيرها.[٢١] فإذا جاء هؤلاء الدارسون إلى تعريف التصوّف كان تعريفهم ناقصًا لغياب الشقّ العمليّ عن دراستهم.

ثمّ يذكر كنيش حالة أخرى تؤدّي فيها القناعات الفكريّة والعَقَديّة دورًا في تعريف التصـــوّف. فاعتبار الولاية جزءًا من التصوّف أو عدم ذلك هي مسألة شائكة. ذلك أنّ الولاية عند السنّة ممكنة لأيّ عبد بغضّ النظر عن نَسَبه أو الفئة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها أو غير ذلك من الاعتبارات. أمّا عند الشيعة فهي لا تكون إلّا لأبناء الإمام عليّ بن أبي طالب من فاطمة بنت النبيّ محمّد، وهي الركن الأهمّ في العقيدة الشيعيّة. وقد استعملت السلطة الشيعيّة الإيرانيّة هذا الاختلاف للهجوم على الصوفيّين باعتبارهم زنادقة

---

[١٩] المصدر نفسه، ٣٧.

[٢٠] المصدر نفسه، ٤٠.

[٢١] المصدر نفسه، ٤١.

يعتدون على حقّ الولاية الذي حفظه الله للأئمّة من أبناء الإمام عليّ. فصـــار بذلك ضـــمّ الولاية إلى تعريف التصوّف أو عدمه أمرًا بالغ الأهمّيّة.[٢٢]

ويســـتمرّ كنيش في الكلام على حالات مشـــابهة فيتطرّق إلى العلاقة بين التصـــوّف وتقديس أولياء الله،[٢٣] والعلاقة بين التصـوّف والعلوم الغيبيّة،[٢٤] ليصـل إلى طرح السـؤال الآتي: هل يمكن، من حيث المبدأ، وضـعُ تعريف موضـوعيّ للتصـوّف؟ ويقول كنيش بناءً على الحالات التي درسـها، والتي نقلنا عددًا منها، إنّ إدراج بعض السـمات أو المظاهر في تعريف التصـــوّف أو عدمه هو أمر يتعلّق بقناعات المعرِّف الفكريّة. ويفضّل الكاتب إدراج السمات والمظاهر على حذفها— إلّا إذا ما وُجد سبب مقنع يدفعه إلى ذلك. ويقول إنّه سـيقدّم تعريفًا للتصـوّف كما هو الآن، أي هذه الظاهرة التي لها محلّ كبير في الإسـلام وتأثير في حياة كثير من المسـلمين وفي عدّة نواح منها.[٢٥] بناءً على ما سـبق، يختم ألكسـندر كنيش هذا الفصـل المتعلّق بتعريف التصوّف بما يسمّيه "محاولة تعريف (وظيفيّة)."[٢٦] فيقول إنّ تعريف التصوّف تعريفًا شاملًا لا يزال مستعصيًا، ذلك أنّ العوامل التي تشكّله لا تزال تتغيّر باستمرار. ويذكر على سبيل المثال الخططَ الحكوميّة التي تسعى لاستعمال التصوّف في وجه تيّارات إسلاميّة أكثر حركيّة ونشاطًا في الحياة السياسيّة في الإسلام.

ويذهب كنيش إلى تعريف التصـــوّف بناءً على وظائفه الاجتماعيّة، فيقول إنّه يمكن تعريفه بأنّه يمتدّ من التعليم والتربية الأخلاقيّة والروحيّة للعامّة، وتعزيز أشكال مختلفة من الإبداع الفنّيّ من الموسيقى والشعر

---

[٢٢] المصدر نفسه، ٤٢–٤٣.

[٢٣] المصدر نفسه، ٤٤–٥٣.

[٢٤] المصدر نفسه، ٥٣–٥٧.

[٢٥] المصدر نفسه، ٥٧–٥٨.

[٢٦] المصدر نفسه، ٥٨.

والرسم وفنّ العمارة... وصولًا إلى توفير الطعام والملجأ للمسافرين والأرامل واليتامى. ويقول الكاتب إنّه يمكن تعريف التصوّف أيضًا بأنّه عزاء روحيّ للمظلومين والمضطهدين، وذلك عن طريق الوساطة التي يقدّمها عدد من الصوفيّين الذي يملكون وظائف تسمح لهم بتأدية هذا الدور بين الحكّام والشعب. ويشدّد كنيش على أنّ هذه الأدوار الوظيفيّة التي يؤدّيها التصوّف تضعه وأتباعَه في شبكة معقَّدة من العلاقات الاجتماعيّة والثقافيّة، وعلى أنّه لا يمكن فهم التصوّف فهمًا صحيحًا بعيدًا عن هذه الشبكة، ويشدّد أيضًا على أنّ فهم التصوّف يكون أكثر سلامة ودقّة كلّما زاد فهمُ السياقات المتنوّعةِ الأشكال التي يقع ضمنها. ويشير كنيش إلى أنّه ينبغي أخذُ دور التصوّف في الحوارات الدينيّة بعين الاعتبار، ويُقصد بالحوارات هنا تلك القائمة في الإسلام نفسه، أي مع علم الكلام والفلسفة والفقه وغير ذلك، والحوارات بين الإسلام وغيره من الأديان، ولا سيّما المسيحيّة واليهوديّة والبوذيّة وغيرها.[٢٧]

وانطلاقًا من المقاربة الوظيفيّة التي يقول بها الكاتب، يكملُ محاولةَ التعريف هذه بتعداد مبدئيٍّ للأفكار والممارسات والثوابت التي يشترك فيها الصوفيّون حول العالم، مؤكِّدًا أنّه لا يهدف إلى وضع تعريف كامل، ومدركًا أنّ تعريفه يحتاج إلى زيادات وتصحيحات، فهو بالنسبة إليه نقطةُ انطلاق لعمل مستقبليّ أدقّ. وهذه الثوابت والأفكار هي:

_ إقرار الصوفيّين والمتعاطفين معهم من غير الصوفيّين بمعرفة الصوفيّين لله معرفةً متجاوزة للحواسّ، معرفة حدسيّة موحًى بها إليهم.

[٢٧] المصدر نفسه، ٥٩.

_ اعتراف الصـــوفيّين وغيرهم من عامّة المســـلمين بالادّعاء الســـابق، الأمر الذي يفسّـــر احترام العقيدة والممارسات الصوفيّة وانتشارها الكبير.

_ صار العهد الذي قطعه أصحاب هذه المعرفة الخاصّة بنقلها إلى مَن بعدَهم، عن طريق ممارسات وأنظمة محدَّدة، أداةً تضمنُ بقاء العقيدة والممارسات الصوفيّة في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

_ يتطلّب الوصـول إلى المعرفة القيّمة تغيّرًا جذريًّا في نفس المريد، ويُنظر إلى هذا التغيّر باعتباره طريقًا إلى الله يتطلّب المرور بعدد من المقامات وعَيش حالات معيّنة.

_ يمكن تحقيق هذا التغيّر بشكل فرديّ، ولكن عادةً ما يتمّ ذلك في مجموعات ضمن المؤسّسات الصوفيّة، أي الطُّرُق، وفي الأماكن الخاصّة بها، أي الزاوية أو الرباط أو الخانقاه.

_ يرى أغلبيّة الصوفيّين أنّ التغيّر يتطلّب شيخًا (أو مرشدًا) ليشرف على المريد ويقوده في طريقه إلى هدفه.

_ إنّ الالتزامات المشتَركة بين الشيخ والمريد هي الرابط الروحيّ والانضباطيّ الذي يُبقي المجتمع الصوفيّ متماسكًا.

_ يُعَدُّ مرشدو الصوفيّة أولياءَ الله لأنّ أتباعهم ينظرون إليهم على أنّهم حملة المعرفة والتجربة اللتين تحملان الخلاص، واللتين يهبهم الله إيّاهما. ولمّا وُضـع مشـايخ الصـوفيّة فوق درجة البشـر المخطئين، اشـتهروا بالكرامات التي تحدث على أيديهم، واشـتُهروا ببركتهم. وتجعل هذه السمعة، الموجودة في المجتمع الصوفيّ وخارجه أولياءَ الله ومشايخ الصوفيّة وسطاء متميّزين في الخلافات بين أطياف المجتمع المختلفة ومصالحهم المتضاربة.[٢٨]

[٢٨] المصدر نفسه، ٦٠-٦١.

أمّا موضوع رسالتنا فمحوره الرئيس دراسة منهج المفسّرين الصوفيّين في التعامل مع الآيات، وربط مشاريع هؤلاء المفسّرين— عند وجودها— بمناهجهم. وأمّا حدوده، فهي دراسة آيات–نماذج في تفسير سهل التستريّ[٢٩] (ت ٢٨٣)، و*حقائق التفسير* لأبي عبد الرحمن السلميّ، و*لطائف الإشارات* لأبي القاسم القشيريّ (ت ٤٥٦).[٣٠] وقد اخترنا هؤلاء الأعلام الثلاثة دونًا عن غيرهم لأنّهم من كبار أعلام التصوّف في زمانهم، علاوة على أنّهم أدّوا دورًا كبيرًا في التفسير الصوفيّ كما سنبيّن في كلامنا على كلّ من هذه التفاسير. وأمّا الآيات–النماذج فهي الآية المعروفة بآية الميثاق (الأعراف، ٧: ١٧٢)، والآية المعروفة بآية النور (النور، ٢٤: ٣٥)، وبدايات سورة النجم (النجم، ٥٣: ١–١٨). وقد اخترنا هذه الآيات دونًا عن غيرها لكونها من الآيات الأساسيّة في التصوّف، ومن الآيات التي اهتمّ بها المفسّرون الصوفيّون اهتمامًا كبيرًا، الأمر الذي يوفّر لنا مادّة تفسيريّة كافية لإتمام التحليل بشكل أو بآخر.

ونقسم رسالتنا هذه إلى فصلَين. يغلب على الفصل الأوّل الطابعُ النظريّ، ويمثّل— بشكل عامّ— تمهيدًا للقارئ قبل الشروع في الفصل الثاني. ونقدّم فيه تعريفًا عامًّا بالتفسير الصوفيّ وذلك في ثلاثة أقسام، فأمّا القسم الأوّل فنتناول فيه عوامل نشأة التفسير من حيث النصُّ القرآنيّ وقابليّته للتفسير، والتفسيرُ الصوفيّ وموقعه من مصطلحَي التفسير والتأويل من جهة، ومن حيث أسبابُ وضع التفاسير الصوفيّة من جهة ثانية. وأمّا القسم الثاني فنتناول فيه التفسير الصوفيّ من حيث أبرزُ سماته، وماهيّتُه عند المفسّرين الصوفيّين أنفسهم، لا سيّما منهم السلميّ والقشيريّ وأبي حامد الغزاليّ. وأمّا القسم الثالث فنتناول فيه بداية التفسير الصوفيّ عن طريق دراسة ثلاثة تفسيرات مؤسِّسة فيه وهي التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق،[٣١]

[29] G. Böwering, "Sahl al-Tustarī," *EI2*.
[30] H. Halm, "al-Ḳushayrī," *EI2*.
[31] L. Veccia Vaglieri, "Djaʿfar b. Abī Ṭālib," *EI2*.

وتفسير التستريّ وتفسير السلميّ. ويقوم القسم الأوّل والثالث على جمع المعلومات من المصادر والمراجع وترتيبها ومناقشتها، بينما يقوم القسم الثاني على قراءتنا التحليليّة لكلام الصوفيّين أنفسهم عن التفسير، مبتعدين بذلك عن الإسقاطات ومكتفين باستنطاق نصوص أصحاب الشأن أنفسهم.

وأمّا الفصل الثاني من رسالتنا فنعرض فيه لدراسة الآيات–النماذج الآنف ذكرها دراسة نصّيّة بهدف النظر في منهج تفسير كلٍّ من المفسّرين الذين اخترناهم، رابطين منهجهم في التعاطي مع الآيات بما يذكرونه في مقدّماتهم— عند وجودها— بشكل أساسيّ، وهي التي ندرسها في القسم الثاني من الفصل الأوّل. وينقسم الفصل الثاني إلى ثلاثة أقسام نتناول فيها الآيات–النماذج عند التستريّ، ثمّ السلمي، ثمّ القشيريّ، فنعرض المادّة التفسيريّة ثمّ ندرسها. وننهي رسالتنا بخاتمة نسلّط فيها الضوء على أبرز النتائج التي نتوصّل إليها.

إنّ موضوع التفاسير الصوفيّة للقرآن موضوع واسع جدًّا ومطروق من قبل الدارسين لأهمّيّته في التاريخ الإسلاميّ بشكل عامّ وفي تاريخ تفسير القرآن والتاريخ الصوفيّ بشكل خاصّ. ويجدر بنا أن نشير إلى الكتب والدراسات التي تناولت الموضوع الذي نتناوله في هذه الرسالة، إلّا أنّنا نترك هذا لنهاية الرسالة، أي قبل ذكر لائحة المصادر والمراجع. ويعنينا الآن أن نوضّح ما يأتي: قد يظنّ البعض أن رسالتنا مشابهة لما تقدّمه كريستن زهرا ساندز في كتابها، ولا بدّ لنا حتّى نبيّن الفرق بينهما من أن نعرض الخطوط العريضة لعمل كريستن ساندز في كتابها. فأمّا القسم الأوّل من الكتاب، والذي تتكلّم فيه عن التفسير الصوفيّ بشكل عامّ، فتبدأه بذكر الأسس التي بنى عليها الصوفيّون تفاسيرهم باعتبار أنّ للقرآن أكثر من المعنى الظاهر في الدلالة اللغويّة لظاهر النصّ، وتتمثّل هذه الأسس في الحديث الذي يرويه ابن مسعود عن النبيّ، قال: "أُنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ حرف منها ظهر وبطن ولكلّ حرف حدّ ولكلّ حدّ مطّلع،" وأقوال أخرى تُنسب

إلى عليّ بن أبي طالب وجعفر الصـــادق. ثمّ تتناول مســـألة الآيات المحكَمات والمتشـــابهات والتي لها دور أيضًا في التفسير الصوفيّ، ذلك أنّ من تعريفات الآيات المتشابهات أنّها التي يمكن تفسيرها بغير وجه.

ثمّ تتحدّث الكاتبة عمّا يميّز الصـــوفيّين عن غيرهم من المفسّـــرين، وهو معرفتهم بعلوم التزكيّة، أي القلوب وأحوالها وأمراضـــها، والنفس ومراتبها وغير ذلك ممّا يهتمّ به الصـــوفيّون أكثر من غيرهم في ســـلوكهم إلى الله وفي الممارسـات التي يقومون بها في هذا الطريق؛ فهم إذًا مؤهَّلون دون غيرهم من المفسّـرين لتفسـير الآيات التي تتطرّق إلى هذه المسائل.

ثمّ تتناول ســـاندز مناهج تفســـير عدد من الصـــوفيّين وهم الســـرّاج والغزاليّ وابن عربيّ والنيســـابوريّ والقاشـانيّ والسمعانيّ، إلّا أنّها تفعل ذلك باختصـار شـديد جدًّا، كأن تعرض لاهتمام المفسّر باللغة الظاهرة أو بالإشـــارة الباطنيّة أو بالإثنين جميعًا، وإلى ســـبب اعتماده هذا المنهج، وتعرض المحور الرئيس الذي يدور حوله كلٌّ من هذه التفاسير، ثمّ تنقل نموذجًا من كلٍّ منها.

تنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى الكلام على موقع التفســـير الصـــوفيّ للقرآن من التفاســـير بالرأي، فتعرض إلى كون التفاسير الصوفيّة تفاسير سليمة أو محظورة مندرجة في قول النبيّ: "من قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار." وتناقش الأقوال التي هاجمت التفاسير الصوفيّة وتلك التي دافعت عنها.

وأمّا القســـم الثاني من الكتاب فتتناول فيه الكاتبة تفاســـير عددٍ من أبرز المفسّـــرين الصـــوفيّين وهم التســـتريّ، والســـلميّ، والقشـــيريّ، وأبو حامد الغزاليّ، ورشـــيد الدين الميبديّ، وروزبهان بقلي، والقاشـــانيّ، والنيسـابوريّ. فتعرّف بداية بصـاحب التفسـير باختصـار شـديد، ثمّ تضـع التفسـير في الإطار التاريخيّ بين التفاسير الصوفيّة الأخرى، وتحدّد الخطوط العريضة لهذا التفسير كأن تحدّد الأساس الذي يبني عليه المفسّر

كلامه، أو تحدّد هدفَه من هذا التفسير وهكذا.. وتفعل هذا باقتضاب شديد أيضًا، فتخصّص صفحة أو اثنتَين، كحدّ أقصى، لكلّ تفسير.

ثمّ تتعمّق الكاتبة في دراسة نظرة المفسّرين الصوفيّين إلى بعض العبارات أو المفاهيم أو الأحداث القرآنيّة، فتدرس في قصّة النبيّ موسى مع الخضر كلًّا من "العلم اللدنّيّ،" و"رحلات موسى،" وتغيُّر الضمير من ال"أنا" في "فأردت"[٣٢] إلى الضمير نحن في "فأردنا"[٣٣] وإلى الضمير "هو" في "فأراد ربّك."[٣٤] وتدرس عددًا من الآيات التي تتكلّم على السيّدة مريم مركّزة على مصطلحات ومفاهيم محدَّدة هي: مُحرَّر، والدعاء، ومريم العذراء، وتدرس الكاتبة آية النور. وتقوم الكاتبة في هذه الدراسات بعرض التفاسير المختلفة لعدد من الصوفيّين كالتستريّ والسلميّ والغزاليّ، كما تعرض لآراء غيرهم من المفسّرين كالطبريّ والقرطبيّ وفخر الدين الرازيّ، وهي آراء مختلفة عن آراء الصوفيّين أو معارضة لها، وذلك بهدف وضع التفاسير الصوفيّة في إطار تفسيريّ أوسع.

وتختم الكاتبة بحثها بإرفاق تعريفات مختصرة بالمفسّرين غير الصوفيّين وتفاسيرهم التي استعانت بها للهدف الآنف ذكره. فتتحّدث عن كلٍّ من الطبريّ والزمخشريّ والفخر الرازيّ والقرطبيّ وابن تيميّة وتفاسيرهم، فيما لا يتجاوز الصفحة الواحدة لكلّ واحد منهم.

وقد يقول القائل: ها هي ساندز تتناول في القسم الأوّل من كتابها مسائل مشتركة مع الرسالة من حيث كلامها على الأسس التي بنى عليها الصوفيّون تفاسيرهم، وتفوّق الصوفيّين على غيرهم من المفسّرين

---

[٣٢] الكهف، ١٨: ٧٩.

[٣٣] الكهف، ١٨: ٨١.

[٣٤] الكهف، ١٨: ٨٢.

من حيث معرفتهم بعلوم التزكية، وبالتالي تفوّقهم في تفسير الآيات التي تتعلّق بهذه العلوم. وهي تتكلّم على معظم التفاسير الصوفيّة التي نتناولها في رسالتنا هذه، وتستعين بعدد من المفسّرين غير الصوفيّين الذين نستعين ببعضهم أيضًا في رسالتنا هذه— وهو الطبريّ، وقد ركّزَت في دراستها على عدد من الآيات كما فعلنا في رسالتنا هذه، فهل هذه الرسالة تكرار لعمل ساندز؟

وتكمن الإجابة عن هذا السؤال في هدفَي كتاب ساندز وفي هدف رسالتنا هذه. إذ تهدف ساندز إلى النظر في الإضافات التفسيريّة التي تميّز بها الصوفيّون عن غيرهم من المفسريّن، وكيفيّة انسجام هذه الإضافات مع النقاشات الكلاميّة والتفسيريّة في الفترة التي كُتبت فيها هذه التفاسير، وهو هدف مختلف عمّا نرجو أن تقدّمه رسالتنا ممّا سبق أن بيّنّاه.[٣٥] وتقع أوجه الشبه بين عملها ورسالتنا في الفصل النظريّ من رسالتنا، وهو فصل لا بدّ أن نذكر في جزأَين منه معلومات معروفة، فتكرارها أمر طبيعيّ إذًا. وأمّا استعانتنا بتفسير الطبريّ، فالهدف منه النظر في مدى استعانة الصوفيّين بالتفسير بالمأثور باعتبار ذلك جزءًا من تفكيك النصّ لتحليله. وأمّا الفصل الثاني من رسالتنا، وفيه الدراسة النصّيّة، فنقدّم فيه عملًا شديد الاختلاف عن عمل ساندز الأكثر شموليّة ولكن الأقلّ غورًا في النصوص التفسيريّة الصوفيّة.

[35] Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, 3-4.

الفصل الأوّل: التعريف بالتفسير الصوفيّ

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام، فنتناول في القسم الأوّل عوامل نشأة التفسير الصوفيّ، ونتناول في الثاني التفسير الصوفيّ وأبرز سماته وماهيّته، ونتناول في الثالث بدايات هذا التفسير. أمّا أهمّ المصادر التي استندنا إليها في هذا الفصل فهي مقدّمة كلٍّ من *حقائق التفسير* لأبي عبد الرحمن السلميّ (ت ٤١٢)، *ولطائف الإشارات* لأبي القاسم القشيريّ (ت ٤٦٥)، وكتاب *إحياء علوم الدين* لأبي حامد الغزاليّ[٣٦] (ت ٥٠٥). وأمّا المراجع فأهمّها كتاب *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* لجيرهارد بويرينغ (Gerhard Böwering)، وكتاب *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam* لكريستن زهرا ساندز، ومقالة بول نويا (Paul Nwyia) "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq".

أ. عوامل نشأة التفسير الصوفيّ

يمكن أن نقسم عوامل نشأة التفسير الصوفيّ إلى قسمَين، فتقع في القسم الأوّل العواملُ المتعلّقة بالنصّ القرآنيّ من حيث إنّه نصّ قابل للتأويل ومن حيث فهم الصوفيّين لهذه القابليّة. وتقع في القسم الثاني الأسباب التي دفعت الصوفيّين إلى تفسير هذا الكتاب تفسيرًا صوفيًّا. ويمكن تقسيم هذه الأسباب بين داخليّة— ونقصد بذلك ما يمكن استخراجه من أسباب تفسير القرآن من كلام المفسّرين في تفاسيرهم— وأخرى خارجيّة— ونقصد بذلك ما عدَّه الدارسون سببًا دفع الصوفيّين إلى تفسير القرآن.

---

[36] W. Montgomery Watt, "al-Ghazālī," *EI2*.

١. *تأويل القرآن*

نستهلّ هذا القسم النظريّ بالكلام على قابليّة القرآن للتأويل من حيث النصّ نفسه في جزء أوّل، ومن حيث فهم الصوفيّين لتأويل القرآن في جزء ثانٍ، وذلك تمهيدًا للكلام على التفسير الصوفيّ في القسم الثاني من هذا الفصل.

١. ١. النصّ القرآنيّ: نصّ قابل للتأويل

لا بدّ لنا بدايةً من إشارة سريعة إلى معنى التفسير والتأويل لغةً واصطلاحًا، فالتفسير لغةً كما جاء عند ابن منظور: "فَسَرَ: الفَسْرُ: البَيَانُ. فَسَر الشيءَ يفسِرُه، بالكَسر، ويفْسُرُه، بالضَمِّ، فَسْرًا وفَسَّرَهُ: أبانه، والتَفْسيرُ مِثْلُهُ؛ الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى، والتَفْسير كَشف المُراد عَنِ اللَفْظِ المُشْكِل."[٣٧] وأمّا اصطلاحًا فهو كما عرّفه صاحب *كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم*: "علم يُعرف به نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكّيّها ومدنيّها، ومحكَمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلَقها ومقيَّدها، ومجمَلها ومُفسَّرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وأمثالها وغيرها."[٣٨] وأمّا التأويل فهو لغةً كما جاء عند ابن منظور: "الأَوْلُ: الرجوع. آل الشيءُ يَؤُول أَولًا ومآلًا: رَجَع. وأَوَّل إِليه الشيءَ: رَجَعَه."[٣٩] وهو اصطلاحًا كما عرّفه صاحب *كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم*: "صرْفُ الآية إلى معنًى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنّة، غير محظور على العلماء بالتفسير."[٤٠]

---

[٣٧] ابن منظور، *لسان العرب*، (فسر).

[٣٨] التهانويّ، *كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ١: ٣١.

[٣٩] ابن منظور، *لسان العرب*، (أول).

[٤٠] التهانويّ، *كشّاف*، ١: ٣٣.

وما يعنينا في هذا الباب هو أنّ المسلمين نظروا إلى القرآن على أنّه نصّ قابل للتأويل، وأصل هذه الفكرة موجود في القرآن نفسه. فقد وجد المسلمون أنّ القرآن يفسح مجالًا لتأويله في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.[٤١]

وقد اختلف العلماء في معنى هذه الآية، وهي أصل الجدل في مسألة الآيات المحكَمات والمتشابهات،[٤٢] فإمّا أن يكون الوقف فيها على لفظ الجلالة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ فيدخل بذلك الراسخون في العلم فيمن لا يفقه تأويل المتشابهات، وإمّا أن يكون الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فيدخل بذلك فيمن يعلم تأويلها.[٤٣] ويميل جمهور العلماء المسلمين إلى تعريف المحكَم بأنّه ما يدلّ على معناه بوضوح لا خفاء فيه، ويدخل فيه النصّ والظاهر؛ فالنصّ هو اللفظ الذي وُضع للمعنى الراجح المتبادر،[٤٤] والظاهر ظاهر كما يدلّ عليها اسمه. وأمّا المتشابه فهو الذي يخلو من الدلالة الراجحة على معناه، ويدخل فيه المجمَل والمؤوَّل والمُشكِل؛ فالمجمَل يحتاج إلى تفصيل، والمؤوَّل لا يدلّ على معنًى إلّا بعد التأويل، والمشكِل خفيّ الدلالة فيه لبس وإبهام."[٤٥] ويفضّل الطبريّ[٤٦] (ت ٣١٠)، على سبيل المثال، الرأيَ الذي يقول إنّ المحكَمات هي الآيات التي يفهمها العلماء ويفسّرونها، وإنّ المتشابهات هي التي لا يعلم معناها إلّا الله، كالأحرف

---

[٤١] آل عمران، ٣: ٧.

[٤٢] الصالح، *مباحث في علوم القرآن*، ٢٨١.

[٤٣] المصدر نفسه، ٢٨٢.

[٤٤] المصدر نفسه، ٢٨٢.

[٤٥] المصدر نفسه، ٢٨٢.

[46] E. Chaumont, "al-Ṭabarī," *EI2*.

المقطَّعة التي تبدأ بها بعضُ السوَر، أو الأحداث المتعلّقة بالساعة وقيامها.[٤٧] لكنّ غيره يرى أنّ المحكَمات هي ما لا يمكن تفسيره إلّا بوجه واحد، وأنّ المتشابهات هي ما يمكن تفسيره بعدّة طرق. وهذا هو الرأي الأكثر رواجًا بين علماء المسلمين،[٤٨] وهو الذي أفسح مجال تأويل الآية الواحدة بأكثر من معنًى.

ويأتي هذا الفهم لهذه الآية في ظلّ الحاجة إليه، أي الحاجة إلى إفساح المجال أمام العلماء لتأويل القرآن. ومردّ ذلك إلى أنّ النبيّ لم يشرح القرآن كاملًا،[٤٩] وإلى تفاوت الصحابة بعد وفاته في فهمهم لبعض الآيات، وقد تعذّر على بعضهم— وهم من كبار علماء التفسير، كابن عبّاس—[٥٠] فهمُ بعض مفرداته ومعاني بعض آياته،[٥١] من ذلك مثلًا ما قاله هذا الأخير: "كنت لا أدري ما فاطر السماوات والأرض حتّى أتاني أعرابيّان يتخاصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فاطرها، يقول: أنا ابتدأتها."[٥٢] ويشهد على ذلك أيضًا

---

[47] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 14-15.

[٤٨] المصدر نفسه، ١٥.

يقول السيوطيّ إنّ جمهور العلماء ذهبوا إلى أنّ المتشابه لا يعلم تأويله إلّا الله، ويوجبون في الآية الوقف على اسم الجلالة، ويرون أنّ علم الراسخين في العلم انتهى في تأويل القرآن بقولهم: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. وذهب غير هؤلاء، كأبي الحسن الأشعريّ (ت ٣٢٤) وأبي إسحاق الشيرازيّ (ت ٤٧٦) إلى أنّ الوقوف في الآية على قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فهم يعلمون تأويل المتشابه إذًا. وتوسّط بعض من العلماء مثل الراغب الإصفهانيّ الذي قال إنّ المتشابه من حيث إمكانيّة الوقوف على معناه يُقسم إلى ثلاثة أضرب: "ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابّة ونحو ذلك، وضرب للإنسان أسباب معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلَقة، وضرب متردّد بين الأمرين يختصّ به بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم. وهو المُشار إليه بقوله صلّى الله عليه وسلّم لابن عبّاس: "اللهمّ فقّهه في الدين، وعلّمه التأويل." انظر: الصالح، *مباحث في علوم القرآن*، ٢٨٢–٢٨٣؛ والسيوطيّ، *الإتقان في علوم القرآن*، ٣: ١٣.

[٤٩] اختلف العلماء ما إذا كان النبيّ قد شرح القرآن كاملًا للصحابة، فذهب عدد منهم، وعلى رأسهم ابن تيميّة (ت ٧٢٨)، إلى أنّه قد فعل ذلك وذهب غيرهم، ومن أبرزهم السيوطيّ (ت ٩١١)، إلى أنّه لم يفعل. انظر: الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١/٤٩. ويدفعنا الاختلاف في فهم القرآن من أيّام الصحابة وحتّى يومنا هذا إلى القول بالقول الثاني. للمزيد من الأدلّة التي يوردها مؤيّدو هذا القول، انظر: الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ٥١–٥٣.

[50] Claude Gilliot, "ʿAbdallāh b. ʿAbbās," *EI3*.

[٥١] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ٣٤–٣٦.

[٥٢] المصدر نفسه، ١: ٣٥؛ والسيوطيّ، *الإتقان*، ٢: ٤.

"أنّ عمر بن الخطّاب قرأ على المنبر وفاكهة وأبًّا[٥٣] فقال: هذه الفاكهة عرفناها فما الأبُّ؟ ثمّ رجع إلى نفسه فقال: إنّ هذا لهُوَ التكلّف يا عمر."[٥٤] وإنّ تفاوت الصحابة في فهم القرآن حسب علم كلٍّ منهم يدلّ على أنّ التفسير منذ عهد الصحابة كان فيه شيء من ذاتيّة المفسّر[٥٥] من حيث إنّه يفسّر الآية بناءً على علمه باللغة وتقديره لمعنى النصّ، فلم يكن القرآن والأحاديث النبويّة الأداتَين الوحيدتَين لفهم النصّ. ورأى علماء المسلمين إذًا، بناء على ما ذكرناه من رأي الطبريّ ورأي من عارضه، وهما رأيان يمثّلان نموذجَين عن فئتَين مختلفتَين ممّن تكلّم في التأويل، أنّ القرآن نصّ قابل للتأويل، ولكنّ المشكلة الأكثر تعقيدًا كانت في الفصل بين التأويل المقبول والتأويل المحرَّم، وهو التأويل بالرأي— ويُقصد به هنا التأويل حسب الهوى لا إعمال العقل وأدواته في التفسير.[٥٦] ولا يعنينا أن نخوض في هذه المشكلة، إنّما يعنينا ما أظهرناه حتّى الآن من قابليّة النصّ القرآنيّ للتأويل.

١. ٢. التفاسير الصوفيّة بين التفسير والتأويل

إنّ سبب العلاقة الجدليّة بين مصطلحَي "التفسير" و"التأويل" هو أنّ التأويل يحمل دلالتَين مختلفتَين، وهما التفسير والتأويل، ومن أسبابها الرئيسة أيضًا أنّ التأويل مصطلح مثير للجدل بسبب تغيّر معناه أيديولوجيًّا.[٥٧] أمّا من حيث الدلالتان المختلفتان فيُقال: فسّر الرؤيا أو أوّلها، والعبارتان تعنيان تفسير المنام.[٥٨] وقد أدّت هذه الازدواجيّة الدلاليّة لكلمة التأويل إلى تداخل المصطلحَين واختلاف العلماء في تحديد الفرق

[٥٣] عَبَسَ، ٨٠: ٣١.

[٥٤] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ٣٤؛ وأبو عبيد بن سلّام، *فضائل القرآن*، ٣٧٥.

[55] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 126.

[56] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 47.

[57] Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 102.

[٥٨] المصدر نفسه، ٨٥؛ والراغب الإصفهانيّ، *المفردات في غريب القرآن*، ٦٣٦.

والنسبة بينهما، فنتج عن ذلك أقوال كثيرة، ويُظهِر هذا قول ابن حبيب: "نبغ في زماننا مفسّرون لو سُئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه."[٥٩]

وقد كانت هاتان الكلمتان مترادفتَين في بداية الأمر، أي في عهد النبيّ محمّد وأصحابه، ويَظهَر هذا في الحديث الذي يدعو فيه النبيّ محمّد لابن عمّه عبدِ الله بن عبّاس:[٦٠] "اللهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل."[٦١] ونجد هذا التداخل أيضًا— على سبيل المثال— في عدد من عناوين التفاسير القرآنيّة التي يحلّ فيها أحد هذين المصطلحين محلَّ الآخر، كما في تفسير الطبريّ: *جامع البيان في تأويل القرآن*، وتفسير الماتريديّ[٦٢] (ت ٣٣٣): *تأويلات أهل السنّة*. ونجده أيضًا في بعض التفاسير مثل تفسير مجاهد بن جبر[٦٣] (ت ١٠٤)، وتفسير أبي القاسم القشيريّ، كما سنبيّن في دراستنا لمقدّمة تفسيره في القسم الثاني من هذا الفصل. هذا، وقد فرّق بعض المفسّرين المبكّرين بين المصطلحَين، فيرى مقاتل بن سليمان[٦٤] (ت ١٥٠) على سبيل المثال أنّ التفسير هو ما يمكن للبشر أن يفهموه أمّا التأويل فهو ما لا يعلمه إلّا الله.[٦٥]

وأمّا من حيث المعنى الأيديولوجيّ للتأويل فيقول حسين عبد الرؤوف إنّه يمكن إرجاع هذا الأمر إلى الجدل المذهبيّ بين الطائفتَين اللتين تُعرفان الآن بالسنّة والشيعة؛ ذلك أنّ الشيعة أرادوا تخصيص لفظ التأويل

---

[٥٩] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ١٩؛ والسيوطيّ، *الإتقان*، ٤: ١٩٢.

[60] Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 85-86.

[٦١] ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، # ٣٢٢٢٣؛ وأحمد بن حنبل، *المسنَد*، # ٢٣٩٧، و# ٢٨٧٩.

[62] W. Madelung, "al-Māturīdī," *EI2*.

[63] A. Rippin, "Muḏjāhid b. Ḏjabr al-Makkī," *EI2*.

[64] A. Rippin, "Muḳātil b. Sulaymān," *EI2*.

[65] Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 105.

للدلالة على التفسير الباطنيّ[٦٦] كما هو في العقيدة الشيعيّة،[٦٧] أي التفسير الذي يكون على لسان الأئمّة المعصومين. وممّا يزيد مصطلح التأويل تعقيدًا أنّه صار يدلّ مع الوقت على نوعَين من التأويل أحدهما مقبول والآخر مذموم. وقد ظهرت هذه الفكرة الأخيرة في مرحلة متأخّرة عن عصر النبيّ وصحابته، وذلك مع انتشار علم الكلام والفلسفة الاعتزاليّة في النصف الثاني من القرن الثالث. ذلك أنّ المعتزلة صاروا يعتمدون على العقل في تفسيرهم أكثر من اعتمادهم على تفسير القرآن بالقرآن والرواية عن النبيّ وأصحابه، فلم يذكروا الأثر إلّا إذا ما وافق ذلك نظريّاتهم،[٦٨] وكان هذا تأويلًا مذمومًا بالنسبة إلى علماء التيّارات الإسلاميّة السائدة. ولمّا استعمل الصوفيّون المصطلحَين على سبيل الترادف، كما فعل غيرهم من المفسّرين التقليديّين، شملنا المصطلحَين في مصطلح "التفسير،" ويقوّي رأينا هذا اعتبارُ الصوفيّين أعمالَهم تفسيرًا لا تأويلًا كما سنبيّن في القسم الثاني من هذا الفصل. ويقوّيه أيضًا العنوان الذي اختاره السلميّ لمصنَّفه وهو ***حقائق التفسير***.

نقطتان أخيرتان تسوّغان اعتمادنا مصطلح التفسير الصوفيّ وما نراه من أنّ الصوفيّين يَعُدُّون كلامهم تفسيرًا محضًا لا خواطر شخصيّة أو تأويلًا يُعملون فيه عقولهم. فأمّا النقطة الأولى فهي أنّهم لم يكتفوا بالاشتغال بالآيات التي كانت محور علم التأويل، وهي الآيات المتشابهات المتعلّقة بالذات الإلهيّة وصفاتها،[٦٩] بل إنّ أيّ آية قرآنيّة قد تكون محورًا للتفسير الصوفيّ ولو لم يجد الناظر فيها أيّ معنًى باطنيّ ممكن.[٧٠] وأمّا النقطة الثانية فهي أنّ مِن غير الصوفيّين مَن تعامل مع هذه المصنَّفات على أنّها تفاسير لا تأويلات مذمومة

---

[٦٦] لنظرة عامّة على التفاسير الباطنيّة، انظر:

Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an."

[67] Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 104-105.

[٦٨] المصدر نفسه، ١٠٤.

[٦٩] الصالح، *مباحث في علوم القرآن*، ٢٨٣.

[70] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 29.

(في مقابل التأويل المحمود القائم على ترجيح معنًى على آخر بناء على قرينة لغويّة أو غيرها)، ويدلّ هذا على أنّ أصحابها عدّوها كذلك أيضًا. فينقل السيوطيّ، على سبيل المثال، عن ابن الصلاح أنّه قال: "صنّف أبو عبد الله السلميّ *حقائق التفسير* فإن كان قد اعتقد أنّ ذلك تفسير فقد كفر." وقال أيضًا: "الظنّ بمن يوثَق به منهم إذا قال شيئًا من ذلك [أي من التفسير الصوفيّ] أنّه لم يذكره تفسيرًا ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة... ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والإلباس." [٧١] فالهجوم على هذه المصنَّفات أو الأقوال الصوفيّة مردّه كما يظهر في كلام ابن الصلاح إلى أنّ أصحابها عدّوها تفسيرًا للقرآن.

٢ . *أسباب وضع التفاسير الصوفيّة*

٢. ١. الأسباب الداخليّة

عَدَّ الصوفيّون حياتهم قرآنيّة بكلّ ما للكلمة من معنًى، فلا يقتصر تفسيرهم الصوفيّ على الآيات القابلة للتفسير الصوفيّ بشكل واضح حصرًا، بل قد يتعرّضون في تفسيرهم الصوفيّ العميق إلى الآيات التي قد تبدو غير قابلة لهذا النوع من التفسير— كما أشرنا سابقًا، فكانت حياتهم الصوفيّة بذلك مرتبطةً بالنصّ القرآنيّ في جوانبها كافّة.[٧٢] والعلاقة شديدة الترابط بين القرآن والتصوّف هي علاقة جليّة؛ فنرى، على سبيل المثال، أنّ التستريّ— أحد الأئمّة والمفسرّين الصوفيّين في القرن الثالث— وضعَ فكرة الميثاق في قلب المفاهيم الصوفيّة

[٧١] السيوطيّ، *الإتقان*، ٤: ٢٢٣؛ وابن الصلاح، *الفتاوى*، ١٩٧. للتوسّع في مسألة معارضة المسلمين لتأويل القرآن، انظر: Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran.*

[72] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 29.

المتقدّمة في تفسيره للآية المسمّاة بآية الميثاق:﴿وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[٧٣].[٧٤]

وقد تعدّدت الأسباب التي دفعت الصوفيّين إلى الاشتغال بتفسير القرآن تفسيرًا إشاريًّا، فمنها ما هو مشترَك بين معظم المفسّرين الصوفيّين ومنها ما هو متعلّق ببعضهم دونًا عن الآخر لسبب زمنيّ أو غير ذلك. وإنّ الحديث النبويّ: "لكلّ آية ظهر وبطن ولكلّ حرف حدّ ومطلع،"[٧٥] هو السبب الداخليّ الأوّل والأهمّ الذي صرّح الصوفيّون أنّه كان دافعهم لتفسير القرآن تفسيرًا صوفيًّا، أي تفسيرًا يهتمّ بباطن الآيات لا بظاهرها، فيأخذ الصوفيّون على عاتقهم الغوص في هذه المعاني الباطنة الكامنة في القرآن، وهذا الحديث هو ثاني حديث يذكره السلميّ في مقدّمته بعد انتهاء كلامه فيها مستدلًّا به على صحّة المعاني الباطنيّة التي يتناولها الصوفيّون.[٧٦]

أمّا السبب الثاني فهو رغبة الصوفيّين في التركيز على المعاني الباطنيّة بعد أن انشغل غيرهم بفهم ظاهر القرآن عن فهم حقيقته، فهم يرون أنّ غيرهم ذهب بعلومه الظاهريّة من أحكام وإعراب وناسخ ومنسوخ وغيرها عن المعاني والأسرار واللطائف المودَعة فيه.[٧٧] ويظهر هذا السبب أكثر ما يظهر عند السلميّ، إذ يذكره صراحةً في مقدّمته.[٧٨] ولعلّ السبب في ذلك هو أنّ السلميّ هو أوّل واضع لمصنّف تفسيريّ صوفيّ، كما يذكر هو، فكان إهمال هذه المعاني دافعًا له لوضع مصنَّفه الذي عنْوَنَه *حقائق التفسير*.[٧٩]

---

[٧٣] الأعراف، ٧: ١٧٢.

[74] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 91.

[٧٥] الطبرانيّ، *المعجم الأوسط*، ١: ٢٣٦.

[٧٦] السلميّ، *الحقائق*، ٢١.

[٧٧] المصدر نفسه، ١٩.

[٧٨] المصدر نفسه، ١٩.

[79] Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī 325/937-412/1021 et la formation du soufisme*, 397.

وأمّا السبب الثالث فهو ما يذكره السلميّ والقشيريّ مثلًا من أنّ الله يختصّ عبادًا يرزقهم فَهْمَ باطن القرآن والإشارات التي فيه.[٨٠] ويستشهد السلميّ على هذا الاختصاص بحديث الإمام عليّ بن أبي طالب،[٨١] فقد سُئل هذا الأخير: "هل عندكم من رسول الله شيء من الوحي سوى القرآن؟ فقال: لا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، إلّا أن يعطي الله عبدًا فهم كتابه."[٨٢] ويقول القشيريّ في هذا الصدد: "أكرم [الله] الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطاف أسراره وأنواره لاستبصار ما ضمّنه [أي ما ضمّن الله القرآن] من دقيق إشاراته، وخفيِّ رموزه، بما لوّح لأسرارهم من مكنونات، فوُفّقوا بما خُصّوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم."[٨٣] وأمّا تفسير تخصيص هذا العطاء، فيقول فيه السرّاج[٨٤] إنّ خصوصيّة الصوفيّين في فهم عدد كبير من الآيات المتعلّقة بالروح والنفس والمراتب والأحوال وغير ذلك من "العُقَد" هي نتيجة منازلتهم ما فيها من معانٍ وهذا ما لا يفعله غيرهم من العلماء،[٨٥] ذلك أنّ العِلم عند الصوفيّين لا يُفصل عن العمل.[٨٦] يقول السرّاج:

> فالصوفيّة مخصوصون من أولي العلم القائمين بالقسط بحلّ هذه العُقَد والوقوف على المشكل من ذلك والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة والهجوم عليها ببذل المهج حتّى يخبرون[٨٧] عن

انظر أيضًا: السلميّ، *الحقائق*، ١٩.

[٨٠] انظر على سبيل المثال: السلميّ، *الحقائق*، ١٩؛ والقشيريّ، *لطائف الإشارات*، ١: ٤١؛ والغزاليّ، *إحياء علوم الدين*، ١: ٢٨٢–٢٨٣.

[81] L. Veccia Vaglieri, "ʿAlī b. Abī Ṭālib," *EI2*.

[٨٢] السلميّ، *الحقائق*، ٢٠؛ والبخاريّ، *الصحيح*، # ٣٠٤٧، و# ٦٩٠٣، و# ٦٩١٥.

[٨٣] القشيريّ، *اللطائف*، ١: ٤١.

[84] P. Lory, "al-Sarrāḏj," *EI2*.

[٨٥] السرّاج، *اللمع*، ١٥.

[86] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 3.

[٨٧] هكذا هي في النصّ، والصواب أن تكون: يخبروا.

طعمها وذوقها ونقصانها وزيادتها ويطالبون من يدّعي حالًا منها بدليلها ويتكلّمون في صحيحها وسقيمها.[٨٨]

بيد أنّ الغزاليّ— المتأخّر نسبيًّا عن السلميّ والقشيريّ— يرى أنّ هذا الفهم متاح لكلّ من صفا قلبه، وأنّ عجائب أسرار القرآن عميَت على غير هؤلاء لموانع محدّدَة، ولحجب أسدلها الشيطان على قلوبهم، فكان اختصاص أصحاب القلوب الصافية لصفاء قلوبهم وغياب الموانع عنهم.[٨٩]

وأمّا السبب الرابع، وهو مرتبط بالسبب الثالث، فهي المسؤوليّة التي يوقعها الصوفيّون على أنفسهم في تبليغ هذا العلم الذي علّمهم الله إيّاه، ويفسّر هذه المسؤوليّة قولُ النبيّ: "من كتم علمًا يعلمه جاء يوم القيامة، مُلجَمًا بلجام من نار."[٩٠] ونجد إشارةً إلى هذه المسؤوليّة، على سبيل المثال، فيما ذكره السلميّ في مقدّمته من أنّه وضع كتابه ليجمع أقوال أهل الحقائق بعد أن اهتمّ الناس بمعاني القرآن الظاهريّة على حساب حقيقة الخطاب القرآنيّ.[٩١] ونجد إشارة إلى ذلك أيضًا عند الغزاليّ الذي يرى أنّ فهم المعاني الباطنيّة للقرآن هو استكمال لتفسير ظاهر القرآن، فيقول الغزاليّ بعد أن يورد مثلًا عن تفسير باطنيّ: "وأسرار ذلك كثيرة ولا يدّل تفسير ظاهر عليه وليس اللفظ مناقضًا لظاهر التفسير بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه عن ظاهره فهذا ما نورده لفهم المعاني الباطنة لا ما يناقض الظاهر."[٩٢] فكيف يمكن لأصحاب هذا الفهم المكمّل لتفسير كلام الله أن يحتفظوا بهذا العلم لأنفسهم دونًا عن غيرهم من المسلمين؟

---

[٨٨] السرّاج، *اللمع*، ١٥.

[٨٩] الغزاليّ، *إحياء علوم الدين*، ١: ٢٨٤–٢٨٥.

[٩٠] ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، # ٢٦٤٥٤؛ وأحمد بن حنبل، *المسنَد*، # ١٠٤٨٧.

[٩١] السلميّ، *الحقائق*، ١٩.

[٩٢] الغزاليّ، *إحياء علوم الدين*، ١: ٢٩٣.

٢. ٢. الأسباب الخارجيّة

يمكن أن نقسّم أبرز آراء الدارسين الذين تكلّموا في الأسباب الخارجيّة لاشتغال الصوفيّين بتفسير القرآن إلى أقسام ثلاثة. ففي القسم الأوّل من كان قريبًا من تبرير الصوفيّة أنفسهم فقال إنّ اهتمام الصوفيّين بتفسير القرآن جاء من منطلق دينيّ، من هذا ما يقوله جمال إلياس مثلًا من أنّ شرح الصوفيّين للنصّ القرآنيّ لا يتوقّف عند الفعل بعينه، وإنّما يتعدّاه ليشكّل اعترافًا بتفوّق القرآن وإعجازه اللغويّ وبالتالي بجماله؛ فيكون التفسير الصوفيّ بذلك فعلًا من أفعال التقوى. ذلك أنّه، وبحسب ما يقول إلياس، يقوم عدد كبير من تفاسير الصوفيّين على الاعتقاد بأنّ في النصّ القرآنيّ بحرًا من المعاني لا ينفذ، وبالتالي فإنّ الاشتغال بالبحث عن هذه المعاني اعتراف بإعجاز القرآن اللغويّ.[٩٣]

ومن ذلك أيضًا ما يشير إليه بول نويا من الحاجة إلى هذا النوع من التفسير الرمزيّ، ذلك أنّ الآيات القرانيّة تنقسم إلى الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد، وأخبار الأوّلين. فأمّا القسم الأوّل فيناسب التفاسير اللغويّة، ذلك أنّ الفقه (العلم الذي يُعنى بالأوامر والنواهي في العبادات والمعاملات) لا يتطلّب أكثر من أن يُقرأ ويُطبَّق ضمن حدود اللغة. وأمّا القسمان الآخران فيفتحان للخيال مجالًا يفرّان فيه من سيطرة اللغة، وهنا، كما يقول نويا، تأتي الحاجة إلى التفسير الرمزيّ. ونمثّل على التفسير الرمزيّ الذي يُفسح فيه المجال للخيال بالقول المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق في تفسير بداية آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٩٤] فيعدّد هذا الأخير أربعين نورًا يقول إنّها كلّها موجودة في مطلع هذه الآية، فيقول:

---

[93] Elias, "Ṣūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre," 53.

[٩٤] النجم، ٢٤: ٣٥.

الأنوار تختلف أوّلها: نور حفظ القلب، ثمّ نور الخوف، ثمّ نور الرجاء، ثمّ نور الحبّ، ثمّ نور التفكّر، ثمّ نور اليقين، ثمّ نور التذكّر، ثمّ النظر بنور العلم، ... ثمّ نور الكلّيّة، ثمّ نور الهيبة، ولكلّ واحد من هذه الأنوار أهل وله حال، ومحلّها، وكلّها من أنوار الحقّ التي ذكرها الله في قوله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٩٥] ولكلّ عبد من عبيده مشرق من نور هذه الأنوار وربّما كان حظّه من نورَين، ومن ثلاث، ولا تتمّ هذه الأنوار لأحد إلّا لمحمّد صلّى الله عليه وسلّم...[٩٦]

وأمّا القسم الثاني ففيه من رأى أنّ سبب اشتغال الصوفيّين بتفسير القرآن كان لخدمة التصوّف نفسه، فأرادوا أوّلًا التأكيد على احترامهم الشريعةَ الإسلاميّة وعدمَ مخالفتها، لا سيّما أنّ بعض المتصوّفين فقدوا احترامهم لها، فكان خير سبيل إلى ذلك اشتغالهم بالنصّ المقدّس الذي ينبني عليه هذا الدين. وأرادوا ثانيًا وضع نظام صوفيّ قائم على القرآن، فبعض الأحداث، كصلب الحلّاج[٩٧] (ت ٣٠٩) مثلًا، زاد من قلق الصوفيّة تجاه نظامهم.[٩٨] فنرى أنّ الصوفيّين يبدأون فصول كتبِهم بآيات قرآنيّة كلّما كان ذلك مستطاعًا، مستفيدين من سلطة النصّ القرآنيّ، ومظهرين انطلاقهم منه واحترامهم حدوده. فيستهلّ القشيريّ، على سبيل المثال، بابَ التوبة في *الرسالة* بقول الله: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٩٩]،[١٠٠] وبابَ المجاهدة بقول الله ﴿وَالَّذِينَ

---

[٩٥] النجم، ٢٤: ٣٥.

[٩٦] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٤٧.

[97] L. Massignon and L. Gardet, "al-Ḥallādj," *EI2*.

[98] Jullandri, "Qur'ānic Exegesis and Classical Tafsīr," 103.

للتوسّع في الخلاف بين الصوفيّين والفقهاء وفي الملاحقات التي تعرّضوا لها، انظر:

Böwering, "Early Sufism Between Persecution and Heresy."

[٩٩] النور، ٢٤: ٣١.

[١٠٠] القشيريّ، *الرسالة*، ١: ٢٠٧.

جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١٠١]،[١٠٢] وبابَ التقوى بقول الله ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[١٠٣]،[١٠٤] وهكذا. و ينعكس هذا الأمر في عدد من التفاسير الصوفيّة أيضًا، من هذا مثلًا اهتمام التستريّ والقشيريّ بالتفسير الظاهريّ، إلى حدّ كبير، كما سنبيّن في الفصل الثاني من رسالتنا. ومن ذلك أيضًا تأكيد القشيريّ في تفسيراته الإشاريّة نفسِها التزامَ الصوفيّين حدودَ الشريعة الإسلاميّة، فيقول مثلًا في تفسيره قول الله ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[١٠٥] في سورة النجم: "... تقابل هيبتهم أنسَهم، وقبضهم بسطَهم، وصحوهم محوَهم، وبقاؤهم فناءَهم، **وقيامهم بآداب الشريعة تحقّقَهم بجوامع الحقيقة.**"[١٠٦] ومنه أيضًا اختيار القشيريّ للأقوال الصوفيّة التفسيريّة التي لا تمسّ الشريعة الإسلاميّة بأيّ شكل من الأشكال، وتبتعد عن كلّ ما ينسبه بعض المتصوّفين إلى التصوّف زورًا— حسب رأي القشيريّ— كما سنبيّن في الفصل الثاني من الرسالة.

وأمّا القسم الثالث ففيه من رأى علاقةً بين التفسير الصوفيّ والفلسفة. ففي الناحية الأولى من قال إنّ سبب اشتغال الصوفيّين بتفسير القرآن كان خدمةً للفلسفة التي تبنّوها فأرادوا إسقاطها على القرآن ليبرّروا بذلك إيمانهم بها. ويقول جولدزيهر (Goldziher) في هذا الصدد إنّ الأثر الهيلينيّ جليّ في ثنائيّة الظاهر والباطن التي اعتمد عليها الصوفيّون في تفسيرهم للقرآن.[١٠٧] فيحاول الصوفيّون إذًا— حسب ما يقول هؤلاء— استعمال هذا الكتاب للتوفيق بين الدين ورؤيتهم للعالم مع أنّ التناقض بين التصوّف والإسلام التقليديّ الأصليّ تناقض

---

[١٠١] العنكبوت، ٢٩: ٦٩.

[١٠٢] القشيريّ، *الرسالة*، ١: ٢١٦.

[١٠٣] الحجرات، ٤٩: ١٣.

[١٠٤] القشيريّ، *الرسالة*، ١: ٢٢٧.

[١٠٥] النجم، ٢٤: ٣٥.

[١٠٦] القشيريّ، *اللطائف*، ٢: ٦١٢.

[107] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 117.

ويذهب الذهبيّ— من بين غير واحد من الدارسين— هذا المذهب أيضًا فيما يتعلّق بالتفاسير التي يصنّفها على أنّها تابعة للتصوّف النظريّ. الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ٣: ٥-٦.

كبير جدًّا على حدّ قول جولدزيهر.[١٠٨] وفي الناحية الثانية من قال إنّه كان من البَدَهيّ أن يحدث مزج بين الفكر الإسلاميّ المجرَّد والفكر الدخيل عليه بعد دخول الفلسفة اليونانيّة بلادَ العرب وتعريبها، ولا سيّما عند علماء الكلام والفلاسفة والصوفيّين. ومن هنا قامت محاولات هذه الطائفة الأخيرة للتوفيق بين مبادئهم التي تقوم على مبادئ فلسفيّة وبين القرآن.[١٠٩]

ولا بدّ لنا في ختام هذا القسم من إشارة مقتضبة إلى الفرق بين التفسير الصوفيّ والتأويل الباطنيّ الشيعيّ لاشتراكهما في فكرة التفسير الباطنيّ. فمن السمات الأساسيّة للتأويل الشيعيّ أنّ مرجع التفسير هو أحد الأئمّة، وأنّ التفسير نفسه يكون مرتبطًا بالإمام أيضًا. أمّا "التأويل" الصوفيّ فمن أهمّ سماته "الكشف" العائد على عقل المفسّر أو قلبه، والمتعلّق بما ينعم الله به على هذا المفسّر، وبمقدرته الروحيّة وقدرته على فهم المعاني، وعادة ما يرتبط المعنى المكشوف بالممارسات أو العقائد الصوفيّة.[١١٠]

ب. التفسير الصوفيّ

بعد الكلام على قابليّة القرآن للتأويل، وبعد التطرّق إلى الأسباب التي دفعت الصوفيّين إلى تفسير القرآن، ننتقل إلى الكلام على التفسير. فنقسم هذا القسم إلى جزأين، فأمّا أوّلهما فننظر فيه في أبرز سمات التفسير الصوفيّ، ثمّ نتطرّق فيه إلى منطلَق الصوفيّين في تفسير القرآن. وأمّا ثانيهما فنتناول فيه ثلاثة من أهمّ التفاسير الصوفيّة المتقدّمة المؤسّسة للتفسير الصوفيّ للقرآن.

---

[108] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 116.

[١٠٩] بسيوني فوده، *نشأة التفسير*، ٣٨٦.

[110] Godlas, "Ṣūfism," 350.

١ . نظرة في سمات التفسير الصوفيّ

للتفسير الصوفيّ سمات مختلفة في بعض الأحيان ومتشابهة في البعض الآخر نُبيِّنُها اعتمادًا على بعض المراجع أو على قراءتنا لعدد من التفاسير الصوفيّة المتقدّمة التابعة للقرن الثالث وصولًا إلى القرن الخامس، والتي يظهر جزء منها في القسم الثالث من هذا الفصل. ونقسّم هذه السمات إلى ما يتعلّق منها بالمضمون واللغة والشكل. وعلى الرغم من أنّ السمات التي نُبيِّنُها تقتصر على تفاسير وفترات محدَّدة إلّا أنّها قد تنسحب— ولو بجزء منها— على التفاسير الصوفيّة بشكل أعمّ.

أمّا من حيث المضمون فالسمة الأولى والأهمّ للتفسير الصوفيّ، كما سبق أن ذكرنا، هي التركيز على المعنى الباطنيّ للآية، وقد تُذكر بعض المعاني الظاهريّة أحيانًا وتُترك أحيانًا أخرى. ويركّز الصوفيّين على الكلمات أو العبارات المتشابهات لأنّها تستغلق على فهم القارئ وتجبره على إعادة القراءة والتحليل بحثًا عن معنًى، ولذلك يعدّونها مفاتيح لفهمِ المقاطع التي ترد فيها.[١١١] وذكرنا أيضًا أنّ التفسير الصوفيّ قد ينسحب على أبعد الآيات عن المعاني الصوفيّة،[١١٢] كتلك التي تهتمّ بالمعاملات وغيرها من الأمور الدنيويّة المعيشيّة. وتسود الإشارات المعنويّة التفاسيرَ الصوفيّة، وتقوم تفاصيلها بشكل أساسيّ على انكشاف المعاني. ومن أهمّ المقاربات الصوفيّة للتفسير ثنائيّةُ الصراع بين الروح والشهوات، ويهتمّ الصوفيّون بشكل كبير بمسائل الشِّرْك— ونقصد بالشرك هنا ما يُعرف بالشرك الأصغر، وهو أن يكون في القلب غير الله، ولا يُقصد به الشرك الأكبر، وهو الكفر بالله— ونجد في هذه التفاسير قصصًا لصوفيّين وتجاربِهم الصوفيّة أو كراماتِهم، ورجوعًا كبيرًا إلى أقوال الإمام عليّ بن أبي طالب والإمام جعفر الصادق.

---

[111] Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 29-30.

[112] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 29.

وغالبًا ما نجد في هذه التفاسير بُعدًا عن الاهتمام بالمسائل الفقهيّة والإسرائيليّات وأسباب النزول والأحداث التاريخيّة واختلاف القراءات والتحليلات اللغويّة،[١١٣] إلّا أنّنا نجد تفسيرات لغويّة بسيطة يوردها القشيريّ، مثلًا، في تفسيره *لطائف الإشارات* ليُبيّن المعنى الظاهريّ للآية قبل الانتقال إلى الإشارات الواردة فيها. ويتفاوت المفسّرون الصوفيّون في ذكرهم للأحاديث النبويّة والأحاديث الواردة عن الصحابة والتابعين، فهي عند التستريّ والقشيريّ أكثر منها عند السلميّ مثلًا، إلّا أقوالًا قليلة يوردها هذا الأخير، منها مثلًا ما ينقله عن ابن عبّاس وبعض التابعين ممّن يسمّيهم أهل الحقيقة– كما سنبيّن في كلامنا على مقدّمته في القسم الثاني. ويهتمّ الصوفيّون بالشعر بشكل عامّ، ولكن بقدر متفاوت أيضًا، فأبيات الشعر معدودة عند التستريّ، وهي كثيرة عند القشيريّ، وتفسير السلميّ حافل بها.

أمّا من حيث اللغة، فقد تطوّرت المصطلحات الصوفيّة مع مرور الزمن؛ فلمّا كان عدد من هذه المصطلحات في طور النشوء مع التستريّ مثلًا— كما سنبيّن في حديث عن تفسيره في القسم الأخير من هذا الفصل— صارت واضحةً ومعرّفة في زمن القشيريّ؛ فالمصطلحات التي يستعملها هذا الأخير في *اللطائف* نجدها مفسَّرة بالتفصيل في كتابه *الرسالة*. وأراد القشيريّ بذلك أنّ تُقرأ هذه الألفاظ ضمن الإطار الاصطلاحيّ الصوفيّ حتّى يستقيم فهم مراد المفسّرين الصوفيّين منها.[١١٤] وأمّا ما بين تفسيرَي التستريّ والقشيريّ، أي تفسير السلميّ، فلا يمكن الكلام على تطوّر المصطلحات الصوفيّة فيه لأنّه عملٌ جامع لعدد كبير من الأعلام المنتَمين إلى فترات مختلفة. وفي الكلام على لغة كلّ من هؤلاء المفسّرين الثلاثة تفصيل نتركه لموضعه.

---

113 Abdel Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 144.

114 Sells, *Early Islamic Mysticism*, 75.

وأمّا من حيث الشكل، فلا نجد نمطًا محدَّدًت يجمع التفاسير الصوفيّة، فيختار التستريّ مثلًا حوالى ألف مقطع قرآنيّ ليفسّرها دونًا عن غيرها— أو هذا ما وصلنا من أقواله على الأقلّ—[١١٥] بينما يعرض السلميّ لتفسير حوالى ثلاثة آلاف آية قرآنيّة،[١١٦] ويفسّر القشيريّ معظم آيات القرآن.[١١٧] وكثيرًا ما يركّز الصوفيّون على تفسير كلمات مفتاحيّة وينتقلون من تناول كلمة قرآنيّة معيّنة بشكل بسيط[١١٨] إلى تناولها باعتبارها مصطلحًا قرآنيًّا جديدًا، فينفتح بذلك نقاش جديد. [١١٩]

ونمثّل على الآيات التي اهتمّ المفسّرون الصوفيّون بتفسيرها والتي أثّرت في التصوّف بما سنورده فيما يأتي.[١٢٠] وقد اختار سالز (Sells) هذه الآيات لاهتمام الصوفيّين بها أكثر من غيرها، ولأنّ أغلبيّتها تدور حول الأفكار الخلق والإلهام النبويّ ويوم القيامة، ولأنّ فيها تواصلًا بين البشر والخالق.[١٢١]

- الآيات التي تدور حول الخلق:

_ مريم، ١٩: ١٦–٢٧: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (١٦) فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (١٧) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا (١٨) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (١٩) قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٢٠)

---

[115] Böwering, *The Mystical Vision*, 135.

[١١٦] المصدر نفسه، ٣٩٩.

[117] M. Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the* Laṭā'if al-ishārāt, 126-127.

[١١٨] لا تنحصر ظاهرة تفسير آيات معيّنة من سُوَر معيّنة، أو حتّى بعض الكلمات القرآنيّة في التفاسير الصوفيّة، فنجد هذا في تفاسير غير صوفيّة في الفترة التي عاش فيها جعفر الصادق؛ من ذلك ما نراه في تفسير مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠)، وفي تفسير عبد الرزّاق الصنعانيّ (ت ٢١١). انظر: عليّ زيعور، *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق*، ١٢١.

[١١٩] المصدر نفسه، ٧٥.

[١٢٠] المصدر نفسه، ٣٠–٤٦.

[121] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 29-30.

قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ۖ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (٢١) ۞ فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (٢٢) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا (٢٣) فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (٢٤) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٢٥)﴾.

_ ص، ٣٨: ٧١-٧٥: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٧٤) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾.

_الرحمن، ٥٥: ١-٣٤: ﴿الرَّحْمَٰنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (٥) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (٦) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (١٠) فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (١١) وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (١٢) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٣) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (١٤) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ (١٥) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٦) رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (١٧) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٨) مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (١٩) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ (٢٠) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٢١) يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (٢٢) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٢٣) وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (٢٤) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٢٥) كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (٢٧) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٢٨) يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (٢٩) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٣٠) سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ (٣١) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٣٢) يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (٣٣) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾.

- الآيات التي تدور حول الإلهام النبويّ:

_ الكهف، ١٨: ٦-٨٢: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (٦١) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ۚ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤) فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا (٧٤) قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي ۖ قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩) وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

_ طه، ٢٠: ٩-١٥: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ (٩) إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (١٠) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ (١١) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (١٢) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ (١٣) إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (١٤) إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ (١٥) فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ﴾.

_ النجم، ٥٣: ١-١٢: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾.

_ النجم، ٥٣: ١٣-١٨: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ (١٤) عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (١٧) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾.

_القدر، ٩٧: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣) تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ (٤) سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾.

- <u>الآيات التي تدور حول يوم القيامة:</u>

_ الانفطار، ٨٢: ١-٦: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ (١) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ (٢) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (٤) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (٥) يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾.

_ الزلزلة، ٩٩: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (١) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (٢) وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا (٣) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (٤) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (٥) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (٦) فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

_ القارعة، ١٠١: ﴿الْقَارِعَةُ (١) مَا الْقَارِعَةُ (٢) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (٣) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (٤) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ (٥) فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (٦) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ (٧) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (٨) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (٩) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ (١٠) نَارٌ حَامِيَةٌ﴾.

- <u>آيات أخرى:</u>

_ البقرة، ٢: ٣٠-٣٤: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ۖ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢) فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣) ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٧٤) أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

_ الإخلاص، ١١٢: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

٢ . *الفهم والإلهام من السلميّ إلى الغزاليّ*

نسلّط في هذا القسم الضوءَ على كلام عدد من الصوفيّين على التفسير، مبتعدين بذلك عن أيّ نوع من الإسقاطات وجاعلين كلام المفسّرين على تفسير القرآن منطلَقَنا وحدودنا في الوقت نفسه. فنستنطق نصوص هؤلاء المفسّرين لنفهمَ ماهيّة التفسير الصوفيّ بالنسبة إليهم. ونؤدّي هذا بالرجوع إلى مقدّمة السلميّ والقشيريّ في تفسيرَيهما، وإلى كلام الغزاليّ على تفسير القرآن في *الإحياء*— وإنّا ندرك أنّ الغزاليّ لا يقدّم في *الإحياء* عملًا تفسيريًّا إلّا أنّا ندرس كلامه لأنّه يتناول مسألة التفسير الصوفيّ بوضوح تامّ وتفصيل كبير. وعلى الرغم من أنّه ربّما أمكننا الرجوع إلى تفسير التستريّ بحثًا عن إشارات متعلّقة بهذا الشأن، أو الاستفادة من أقواله التي يجمعها جامعو التفسير في بدايته، إلّا أنّنا نلتزم الرجوعَ إلى ما قاله هؤلاء الصوفيّون بشكل صريح وواضح في هذه المسألة. فيتعذّر إذًا استيضاح رأي التستريّ في هذه المسألة لأنّه لم يصنّف تفسيره بنفسه، ولم يقدّم له، بل جمعه عدد من تلامذته.[١٢٢]

٢. ١. السلميّ

قبل البدء بالكلام على مقدّمة السلميّ *للحقائق* نثبت جزءًا منها، ثمّ نعلّق عليها. يقول السلميّ:

> الحمد لله الذي خصّ أهل الحقائق لخواصّ إفراده وجعلهم أهل الفهم لخطابه، والعالِمين بلطائف ودائعه، في كتابه المنزَل ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[١٢٣] فأخبروا عن معاني خطابه بمقدار ما فتح الله على كلّ واحد منهم، من لطائف أسراره ومعانيه ونطقوا عن فهم كتابه بحسب ما سنح لهم من بدائعه، على أنّه ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه، وإنّما أخبر

[122] Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, 131.

[١٢٣] فُصِّلَت، ٤١: ٤٢.

عن مقدار ما يليق بفهمه بل قصرت الأفهام عن إدراك حقائقه واستيعاب فوائده إلّا على معاني المكاشفات والمنازلات متحيّرون[١٢٤] عن طرف منه بإشارات حقيقيّة وتدقّ إلّا على أربابها لأنّه كتاب عزيز نزل من عند عزيز على أعزّ الخلق نسمة وأشرفهم نعمة، صلّى الله عليه وعلى جميع أنبيائه ورسله.

ولمّا دانت المتوسّمين بالعلوم الظواهر، صنّفوا في أنواع القرآن، من فوائد ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمَل ومفسَّر وناسخ ومنسوخ وإعراب ما يشغل منهم لجميع فهم خطابه على حساب الحقيقة إلّا آيات متفرّقة نُسبَت إلى أبي العبّاس بن عطاء وآيات ذُكر أنّها عن جعفر بن محمّد عليه السلام على غير ترتيب، وكنت قد سمعت منهم في ذلك جزءًا استحسنتها أحببت أن أضمّ ذلك إلى مقالتهم وأضمّ أقوال المشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك، وأرتّبه على السور حسب وسعي وطاقتي فاستخرت الله في جميع ذلك شيء منه،[١٢٥] واستعنت به في جميع أموري وهو حسبي ونعم الوكيل.[١٢٦]

في مقدّمة السلميّ الشديدة الاختصار محوران رئيسان؛ المحور الأوّل ذكرُه أنّ "أهل الحقائق—" وهم الذين ينقل تفاسيرهم في كتابه— هم الذين جعلهم الله "أهل الفهم لخطابه،" كما يبيّن قوله "أحببت أن أضمّ ذلك على مقالتهم وأضمّ أقوال المشايخ **أهل الحقيقة** إلى ذلك، وأرتّبه على السور..."[١٢٧] وفي هذا المحور ثلاث نقاط مترابطة. أُولاها أنّ الله هو الذي اختار هؤلاء الناس ليكونوا أهل الفهم لخطابه. وثانيتها أنّهم يقولون في

---

[١٢٤] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: فيخبرون. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ١. ب.

[١٢٥] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: في جمع شيء من ذلك. انظر: المصدر السابق، ١. ب.

[١٢٦] السلميّ، *الحقائق*، ١٩–٢٠.

[١٢٧] المصدر نفسه، ١٩–٢٠.

القرآن حقائق لا يصل إليها أصحابها إلّا "على معاني المكاشفات والمنازلات،" فليست هذه المعاني بالنسبة إلى السلميّ نتيجة إعمال عقل أو قياس أو رأي أو ترجيح معنًى على آخر بحجّة لغويّة أو غير ذلك ممّا يُعمل المفسّر فيه عقله. إنّما هي حقائق موجودة في هذا النصّ يلهمهم إيّاها صاحبه، أي الله: "فأخبروا عن معاني خطابه بمقدار ما فتح الله على كلّ واحد منهم، من لطائف أسراره ومعانيه ونطقوا عن فهم كتابه بحسب ما سنح لهم من بدائعه."[١٢٨] وثالثتها أنّ هذه المعاني التي يفهمها أهل الحقيقة هؤلاء تتفاوت حسب أفهامهم: "على أنّه ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه، وإنّما أخبر عن مقدار ما يليق بفهمه."[١٢٩]

أمّا المحور الثاني فهو فكرة **الفهم**، وتظهر في المقدّمة كلّها، بداية من السطر الأوّل: "وجعلهم أهل الفهم لخطابه."[١٣٠] وفكرة الفهم هذه أساسيّة في إدراك رؤية السلميّ للتفسير الصوفيّ، ذلك أنّها تحيل بشكل واضح إلى الحديث المرويّ عن عليّ بن أبي طالب: "... عن الشعبيّ عن أبي جُحَيفة قال سألت عليًّا رضي الله عنه هل عندكم من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم شيء من الوحي سوى القرآن؟ قال: لا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة إلّا أن يعطي الله عبدًا فهم كتابه." وهذا أوّل حديث يذكره السلميّ في مقدّمة تفسيره بعد انتهاء كلامه هو فيها، مستدلًّا به على صحّة ما يقوله.[١٣١] فاستعمال هذه العبارة، وذكرُ هذا الحديث يؤكّد أنّ السلميّ يَعُدُّ كلام أهل الحقيقة معانيَ موجودةً في النصّ، يعطيها الله لخواصّ من عباده، فلا كسب لهم فيها ولا إعمال عقل، بل هي أقرب إلى تفسير النبيّ للقرآن، فذلك وحي وهذا وحي، كما يبيّن حديث الإمام عليّ. ويعيد السلميّ التأكيد على فكرة الفهم هذه، وكون هذا الفهم لا يُدرك بالعقول، وبالتالي كونه إلهامًا من الله، وهذه هي الفكرة

---

[١٢٨] المصدر نفسه، ١٩.

[١٢٩] المصدر نفسه، ١٩.

[١٣٠] المصدر نفسه، ١٩.

[١٣١] المصدر نفسه، ٢٠.

الوحيدة التي يذكرها في مقدّمة *الزيادات*، فيقول: "والحمد لله الذي لم تبلغ الأفهام كنه كتابه وعجائب خطابه، بل عجز عن دركها العقول وحسر عن منتهاها الفهوم."[١٣٢]

٢. ٢. القشيريّ

ننتقل إلى مقدّمة القشيريّ في *لطائف الإشارات*، ذاكرين محورَيها وما فيهما حسب تسلسل ما ذكرناه في مقدّمة السلميّ حتّى يتمكّن القارئ من المقارنة بينهما. وتجدر الإشارة إلى أنّها مقدّمة في غاية الاختصار— كمقدّمة السلميّ— وأنّها تطابق مقدّمة السلميّ مطابقة تامّة من حيث الأفكار.

ننقل مقدّمة القشيريّ ثمّ ندرسها. يقول القشيريّ:

> الحمد لله الذي شرح قلوب أوليائه بعرفانه، وأوضح نهج الحقّ بلائح برهانه، لمن أراد طريقه، وأتاح البصيرة لمن ابتغى تحقيقه، وأنزل الفرقان هدًى وتبيانًا، على صفيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم— معجزة وبيانًا، وأودع صدور العلماء معرفته وتأويله، وأكرمهم بعلم قصصه ونزوله، ورزقهم الإيمان بمحكَمه ومتشابهه وناسخه، ووعده ووعيده، وأكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره وأنواره لاستبصار ما ضمّنه من دقيق إشاراته، وخفيّ رموزه، بما لوّح لأسرارهم من مكنونات، فوُفّقوا بما خُصّوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثمّ نطقوا على مراتبهم وأقدارهم، والحقّ سبحانه وتعالى يلهمهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون وعن لطائفه مخبرون وإليه يشيرون، وعنه يفصحون، والحكم إليه في جميع ما يأتون به ويذرون.

[١٣٢] السلميّ، *زيادات حقائق التفسير*، ١.

قال الإمام جمال الإسلام أبو القاسم القشيريّ رحمه الله: وكتابنا هذا يأتي على ذكر طَرَف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة، إمّا من معاني مقولهم أو قضايا أصولهم، سلكنا فيه طريق الإقلال خشية الملال، مستمدّين من الله تعالى عوائد المنّة، متبرّئين من الحول والمنّة، مستعصمين من الخطأ والخلل، مستوقفين لأصوب القول والعمل، ملتمسين أن يُصلّى على سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ليُختم لنا بالحسنى، بمنّه وأفضاله.[١٣٣]

فأمّا المحور الأوّل فذكرُ القشيريّ أنّ الله "أكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطاف أسراره وأنواره لاستبصار ما ضمّنه [أي ما ضمّنه الله في القرآن] من دقيق إشاراته، وخفيِّ رموزه، بما لوّح لأسرارهم من مكنونات، فوُفّقوا بما خُصوّا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم."[١٣٤] وفي هذا المحور ثلاث نقاط مترابطة أيضًا. أُولاها أنّ الله هو الذي خصّ هؤلاء الأصفياء بفهمِ دقيق إشاراته وخفيّ رموزه. ثانيتها أنّهم يفهمون لطائف أسرار القرآن وأنواره فيرون دقيق إشاراته وخفيّ رموزه. وهذه المعاني التي يفهمونها إنّما هي معانٍ موجودة في النصّ بذاته، فيوفّقهم الله لرؤية ما خصّهم به "من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم." وثالثتها أنّ المعاني التي يفهمها هؤلاء الأصفياء إنّما هي على قدر مراتبهم وأقدراهم: "ثمّ نطقوا على مراتبهم وأقدارهم."[١٣٥]

أمّا المحور الثاني في هذه المقدّمة، فهو فكرة **الفهم** أيضًا. وتجدر في هذا الموضع الإشارة إلى المقابلة التي يقيمها القشيريّ بين العلماء الذين أكرمهم الله **بعلم** معرفة القرآن وتأويله، وبين الأصفياء أو أهل المعرفة الذين أكرمهم الله **بفهم** أسرار القرآن: "وأودع صدور العلماء معرفته وتأويله، وأكرمهم بعلم قصصه ونزوله،

---

[١٣٣] القشيريّ، *اللطائف*، ١: ٤١.

[١٣٤] المصدر نفسه، ١: ٤١.

[١٣٥] المصدر نفسه، ١: ٤١.

ورزقهم الإيمان بمحكَمه ومتشابهه، ووعده ووعيده، وأكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من أسراره وأنواره..."[١٣٦] فيفرّق القشيريّ بين تأويل العلماء للقرآن وفهمِ الأصفياء له. والمقصود بالتأويل في هذا الموضع هو التفسير، ويدلّ على هذا ما يذكره القشيريّ من العلوم القرآنيّة التي تندرج ضمن التفسير كما سبق أن بيّنّا. فتوضّح هذه المقابلة أنّ القشيريّ يجعل كلام الأصفياء أهل المعرفة في القرآن تفسيرًا لأسراره ورموزه وإشاراته— لا تأويلًا لمعانيه، في مقابل التفسير الذي يُعنى بعلوم القرآن الظاهريّة التي عادةً ما يُعنى بها العلماء. وهذه المقابلة موجودة في مقدّمة السلميّ أيضًا في قوله:

> ولمّا دانت المتوسّمين بالعلوم الظواهر، صنّفوا في أنواع القرآن، من فوائد ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمَل ومفسَّر وناسخ ومنسوخ وإعراب ما يشغل منهم لجميع فهم خطابه على حساب الحقيقة إلّا آيات متفرّقة نُسبَت إلى أبي العبّاس بن عطاء وآيات ذُكر أنّها عن جعفر بن محمّد عليه السلام على غير ترتيب، وكنت قد سمعت منهم في ذلك جزءًا استحسنتها أحببت أن أضمّ ذلك إلى مقالتهم وأضمّ أقوال المشايخ أهل الحقيقة على ذلك...[١٣٧]

واستعمال لفظ الفهم أساسيّ أيضًا في إدراك رؤية القشيريّ للتفسير الصوفيّ لما بيّنّاه من أهمّيّة استعمال هذا اللفظ في دراستنا لمقدّمة تفسير السلميّ. وعلاوة على ذلك، فإنّ القشيريّ— كما السلميّ— يُرجع المعاني التي يأتي بها أهل المعرفة هؤلاء إلى الله بشكل كامل، فلا عمل لهم فيها مطلقًا، بل هي إلهام خالص من الله: "والحقّ **يلهمهم** بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون وعن لطائفه مخبرون وإليه يشيرون، وعنه يفصحون،

---

[١٣٦] المصدر نفسه، ١: ٤١.

[١٣٧] السلميّ، *الحقائق*، ١٩–٢٠.

والحكم إليه في جميع ما يأتون ويذرون."[١٣٨] فهي، كما مرّ بنا، أقرب ما تكون إلى تفسير النبيّ للقرآن من حيث كونه وحيًا من الله، في إحالة إلى حديث عليّ بن أبي طالب نفسِه.

٢. ٣. الغزاليّ

أمّا كلام أبي حامد الغزاليّ على التفسير الصوفيّ، فهو أوضح وأكثر تفصيلًا، وفيه نقلة نوعيّة في الكلام على تفسير الصوفيّين للقرآن. وكلامه في هذا الباب أطول من أن نجمله في مقامنا هذا، ولكن نذكر منه ما يكفينا في سياق دراستنا لرأيه، وسنقسمه أيضًا إلى محورَين حتّى يتسنّى للقارئ مقارنته مع سابقَيه.

فأمّا المحور الأوّل فذكره:

> السادس التخلّي عن موانع الفهم فإنّ أكثر الناس مُنعوا عن فهم معاني القرآن لأسباب وحُجب أسدلها الشيطان على قلوبهم فعميت عليهم عجائب أسرار القرآن قال صلّى الله عليه وسلّم 'لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت.' ومعاني القرآن من جملة الملكوت وكلّ ما غاب عن الحواسّ ولم يُدرك إلّا بنور البصيرة فهو من الملكوت.[١٣٩]

في كلام الغزاليّ هذا نقاط ثلاث مترابطة أيضًا. أُولاها أنّ فهم أسرار القرآن لا يكون إلّا لأصحاب القلوب الزكيّة. وثانيتها مخالف لما عند السلميّ والقشيريّ، وهي أنّ الناس جميعًا قادرون على فهم عجائب أسرار القرآن إذا ما تخلّوا عن موانع فهمه، وكانوا من أصحاب القلوب الزكيّة. ويدلّ هذا على أنّ الغزاليّ يَعُدُّ التفسير الصوفيّ نقلًا لمعانٍ موجودة في النصّ، ولا تخفى هذه المعاني على المؤمن إلّا لموانع محدَّدة تحجبها

[١٣٨] القشيريّ، *اللطائف*، ١: ٤١.

[١٣٩] الغزاليّ، *الإحياء*، ١: ٢٨٤.

عن بصيرته. وأمّا وجه الشبه بين كلام الغزاليّ وكلام السلميّ والقشيريّ في هذا الموضع فهو اعتباره معانيَ القرآن هذه من عالم الملكوت الذي لا يُدرك بالحواسّ، بل بنور البصيرة. فهذه المعاني هي عندهم جميعًا عِلْم غيبيّ يودعه الله قلوبَ العباد.[١٤٠] وثالثتها ما يوازي كلام السلميّ والقشيريّ على اختلاف الأفهام باختلاف المعاني، فعلى الرغم من أنّه لا إشارة واضحة إليه في كلام الغزاليّ هذا، إلّا أنّه يشير إلى وجود عدد من المعاني، فيقول في موضع يتلو كلامه الذي نقلناه: "فإن خطر له مثلًا في القدّوس أنّه المقدَّس عن كلّ ما يجوز على خلقه لم يمكّنه تقليده من أن يستقرّ ذلك في نفسه ولو استقرّ في نفسه لانجرّ إلى كشف ثانٍ وثالث ولتواصل ولكن يتسارع إلى دفع ذلك."[١٤١]

وأمّا المحور الثاني فهو الكلام على فكرة **الفهم**. ونشير قبل الكلام على هذا الباب إلى أنّ المقارنة بين التفسير الظاهريّ للقرآن والتفسير الباطنيّ له حاضرة في كلام الغزاليّ أيضًا، فيقول على سبيل المثال: "لأنّ الحقَّ الذي كُلِّفَ الخلقُ اعتقادَه له مراتب ودرجات وله مبدأ ظاهر وغور باطن وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن."[١٤٢] عودةً إلى المحور الثاني، يفصّل الغزاليّ مسألة فهم القرآن والفرق بينه وبين التفسير بالرأي— أي التأويل الذي قال النبيّ إنّ فاعله سيكون في النار—[١٤٣] في باب خاصّ "في فهم القرآن وتفسيره بالرأي من غير نقل."[١٤٤] وتؤكّد العبارة الافتتاحيّة لهذا الباب أنّ الفهم الذي يبيّن الغزاليّ الفرق بينه وبين التفسير بالرأي هو ذلك الفهم نفسه الذي محلّه القلوب المطهَّرة من الموانع: "لعلّك تقول عظّمتَ الأمر

---

[١٤٠] يفصّل الغزاليّ في الكلام على هذه الموانع لكنّنا لا نُعنى بذكرها في هذا البحث. للتوسّع فيها، انظر: الغزاليّ، *الإحياء*، ١: ١٨٤–١٨٥.

[١٤١] المصدر نفسه، ١: ٢٨٤.

[١٤٢] المصدر نفسه، ١: ٢٨٤.

[١٤٣] المصدر نفسه، ١: ٢٨٥.

[١٤٤] المصدر نفسه، ١: ٢٨٨.

فيما سبق في فهم أسرار القرآن وما ينكشف لأرباب القلوب الزكيّة من معانيه."[١٤٥] ويجمع الغزاليّ في هذا الباب الأدلّة النقليّة والعقليّة التي تُظهِر وجود هذه المعاني المتعدّدة التي لا تدركها العقول، بل القلوب، مظهرًا الفرق بينها وبين التفسير بالرأي الذي ذمّه النبيّ. ولا حاجة لنا إلى تفصيل هذه الأدلّة أو مدى صحّتها، وإنّما يعنينا وجودها في المقام الأوّل.[١٤٦]

وإذا ما أردنا النظر إلى مسألة "الفهم" هذه من منظور معاصر لعدنا إلى مقالة مريم مشرّف "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and the Theory of Hermeneutic" التي تدرس فيها الكاتبة التفسير الصوفيّ للقرآن في ضوء نظريّات التفسير الحديثة. فبناءً على كلام كلٍّ من الفيلسوفيَن الألمانيَّين شْلَيِرْماخر (Schleiermacher) ودِلْتَاي (Dilthey)، تفرّقُ الكاتبة بين تفسير النصّ وفهمه. فتفسير النصّ هو شرح المراد منه كما يظهر فيه، وهذا ما يقدّمه التفسير التقليديّ الذي يعتمد على السياق التاريخيّ، أي أسباب النزول والمعاني اللغويّة والسياق العامّ للكلام. أمّا فهمُ النصّ فهو متعلّق بالجوانب الروحيّة الشخصيّة.[١٤٧] وذهب الفيلسوف هُوسِرْل (Husserl) أبعد ممّا ذهب إليه دلتاي وشليرماخر، فنقل نظريّة المعرفة إلى مستوًى جديد مضيفًا إليها أبعادًا شخصيّة. فيرى هوسرل أنّ تفسير نصٍّ ما لا يؤدّي إلّا إلى تقليل استيعابه، فيؤثّر سلبًا على فهمه، ويكون ذهن القارئ مُغيّبًا في هذه الحالة التي تسيطر فيها أصول النصّ الزمنيّة والمكانيّة.[١٤٨]

ويمكن إنزال هذه الأفكار على التفسير الصوفيّ بشكل مناسبٍ جدًّا؛ فالمفسّرون الصوفيّون— وكما يظهر في كلام السلميّ والقشيريّ والغزاليّ— يركّزون تركيزًا كبيرًا على فكرة فهم القرآن، لا شرح ظاهره. غير

---

[١٤٥] المصدر نفسه، ١: ٢٨٨.

[١٤٦] للتوسّع في هذه الأدلّة، انظر: المصدر نفسه، ١: ٢٨٨-٢٩١.

[147] Musharraf, "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and the Theory of Hermeneutic," 43.

[١٤٨] المصدر نفسه، ٤٣-٤٥.

أنّ فرقًا واحدًا يميّز هذه المعاني القرآنيّة التي يفهمها الصوفيّون والفهم العامّ الذي يشير إليه الفلاسفة الثلاثة، وهو أنّ الصوفيّين يزعمون أنّ هذا الفهم لا يتعلّق بتجاربهم الروحيّة الشخصيّة فحسب، وإنّما هو إلهامٌ من صاحب النصّ، وهي معان كامنة في النصّ تستتر على غيرهم في حين يُظهرها الله لهم. وأقوى ما يُظهِر التطابق بين هذا التنظير التفسيريّ وأفكار المفسّرين الصوفييّن الثلاثة الذين تناولنا كلامهم كلامُ الغزاليّ. ذلك أنّ التقيّد بتفسير النصّ الظاهريّ هو عنده من موانع الفهم:

> ثانيها أن يكون مقلِّدًا لمذهب سمعه بالتقليد وجمد عليه وثبت في نفسه التعصّبُ له بمجرّد الاتّباع للمسموع من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة فهذا شخص قيّده معتقدُه عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير معتقَده فصار نظره موقوفًا على مسموعه فإن لمع برق على بعد وبدا له معنًى من المعاني التي تُباين مسموعَه حمل عليه شيطان التقليد حملة وقال كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك فيرى أنّ ذلك غرور من الشيطان فيتباعد منه ويحترز عن مثله. ولمثل هذا قالت الصوفيّة إنّ العلم حجاب وأرادوا بالعلم العقائد التي استمرّ عليها أكثر الناس بمجرّد التقليد أو بمجرّد كلمات جدليّة حرّرها المتعصّبون للمذاهب وألقوها إليهم.[١٤٩]

والعلم الحقيقيّ عند الغزاليّ— أي فهم القرآن— هو المعاني التي تلوح للمرء ويراها بنور بصيرته:

> فأمّا العلم الحقيقيّ الذي هو الكشف والمشاهدة بنور البصيرة فكيف يكون حجابًا وهو منتهى المطلب وهذا التقليد قد يكون باطلًا فيكون مانعًا كمن يعتقد في الاستواء على العرش التمكّنَ والاستقرارَ فإن خطر له مثلًا في القدّوس أنّه المقدَّس عن كلّ ما يجوز على خلقه لم يمكّنه

[١٤٩] الغزاليّ، *الإحياء*، ١: ١٨٤.

تقليده من أن يستقرّ ذلك في نفسه ولو استقرّ في نفسه لانجرّ إلى كشف ثانٍ وثالث ولتواصل ولكن يتسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته تقليده بالباطل وقد يكون حقًّا ويكون أيضًا مانعًا من الفهم والكشف لأنّ الحقَّ الذي كُلِّفَ الخلقُ اعتقادَه له مراتب ودرجات وله مبدأ ظاهر وغور باطن وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن كما ذكرناه في الفَرْق بين العلم الظاهر والباطن في كتاب قواعد العقائد.[١٥٠]

ونقول في ختام مسألة الفهم إنّ الرجوع إلى معنى لفظ "فهم" يعيننا على تأكيد ما قلناه في مسألة رؤية الصوفيّين للتفسير الصوفيّ. يقول ابن منظور في لسان العرب: "فَهِمَ: الفهمُ: معرفتك الشيء بالقلب. فهمَهُ فهمًا وفَهَمًا وفهامةً: عَلِمَهُ، الأخيرة عن سيبويه. وفهمتُ الشيءَ عقلتُه وعرفتُه..."[١٥١] فمعنى كلمة فَهِمَ في حدّ ذاتها أقرب إلى التفسير منها إلى التأويل. وفي حين أنّ هذا اللفظ قد يعني فَهْمَ الشيء كما هو في واقع الأمر، وهذا ما بنى عليه المفسّرون الظاهريّون التقليديّون، فإنّه قد يعني فَهْمَ الشيء بالقلب، وهذا ما بنى المفسّرون الصوفيّون عليه. ويحيلنا هذا إلى الآية: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤)﴾.[١٥٢] فمحلّ الوحي هو القلب ومحلّ الفهم هو القلب، ويؤكّد هذا ما جئنا به حتّى الآن ويحيل مرّة أخرى وبشكل مباشر إلى حديث عليّ بن أبي طالب.

---

[١٥٠] المصدر نفسه، ١: ١٨٤.

[١٥١] ابن منظور، *لسان العرب*، (فهم).

[١٥٢] الشعراء، ٢٦: ١٩٣-١٩٤.

ج. ثلاثة تفسيرات أساسيّة في نشأة التفسير الصوفيّ للقرآن

ننتقل إلى الكلام على ثلاثة تفاسير مؤسّسة في التفسير الصوفيّ، وهي التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، وتفسير سهل التستريّ، وتفسير أبي عبد الرحمن السلميّ.

١. التفسير المنسوب إلى جعفر الصادق

١. ١. نسبة التفسير وعلاقته بالتشيّع

يشكّل التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق أوّل مثل عن التفاسير الصوفيّة، وهو عبارة عن جمع لأقوال الإمام جعفر الصادق. واللافت في هذا التفسير أنّ فيه حيويّة وثقة عالية فيما يقدّمه من تفسير "صوفيّ" عميق للقرآن.[١٥٣] ولكن في صحّة نسبة هذه الأقوال إلى الصادق شكّ، ولا يوجد حتّى الآن ما يؤكّد صحّة هذه النسبة أو ينفيها.[١٥٤] وسبب هذا الشكّ المشكلاتُ الموجودة في إسناد هذه الأقوال إلى الإمام الصادق، أي في صحّة روايته لها من حيث إمكانيّة تلاقي الرواة وأخذِهم عن بعضهم البعض. ذلك أنّ عددًا من المشتغلين في علم الحديث مثل البخاريّ ويحيى بن قطّان يرفضون نسبة هذه الأقوال إلى الصادق جملةً، مع أنّ بعض المالكيّة المتشدّدين يقبل هذه الأحاديث، وهو أمر لافت، ويقرّ أحمد بن حنبل بعضها.[١٥٥]

أمّا عن علاقة هذا التفسير بكون الإمام الصادق سادس الأئمّة المعصومين عند الشيعة الإثني عشريّة، أو عن علاقة التشيّع بالتصوّف بشكل عامّ— وهو مبحث كبير لا مجال لطرقه في هذه الرسالة، وإنّما نذكر

---

[153] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 29.

لم يكن التصوّف في وقت الإمام الصادق قد نشأ بعد، وإنّما ينتمي هذا العَلَم الى الزهّاد. انظر: ابن عامر، *التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس الهجريّ*، ٢١. غير أنّ تفسيره ذو أهمّيّة كبيرة في التصوّف والتفسير الصوفيّ كما سنبيّن.

[١٥٤] زيعور، *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق*، ٦٩. انظر أيضًا:

Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 182-183.

[155] Massignion, *Essai*, 180.

منه ما يهمّنا في مقامنا— فهو سؤال يطرحه وجودُ مخطوطَين يتداخلان مع روايات السلميّ عن جعفر الصادق مع احتوائهما إشارات شيعيّة واضحة. وعلاوة على ذلك، هناك مخطوط فيه تفسير شيعيّ شديد الوضوح يؤدّي فيه آل بيت النبيّ (النبيّ، وفاطمة، وعليّ، والحسن، والحسين) دورًا كونيًّا روحيًّا.[١٥٦] وإنّ ما يزيد من احتمال كون هذا "التفسير الشيعيّ" المنسوب إلى الصادق صحيح النسبة، ولا يثبت ذلك في الوقت عينه، هو أنّ المقارنة بينه وبين التفسير المستخرَج من تفسير السلميّ— والذي يخلو من ميل إلى العقيدة الشيعيّة— تظهر تطابقًا يتجاوز الموافقات العقديّة التي يشير إليها ماسينيون،[١٥٧] فيقول نويا إنّنا أمام كتابٍ واحد ذي إلهام واحد، وأسلوبٍ واحد، ومحتوًى روحيّ واحد. حتّى إنّنا نجد في بعض الأوقات جملًا متطابقةً بشكل حرفيّ، مع وجود بعض الاختلافات التي تشير إلى مصدرَين مختلفَين للرواية. ثمّ يضيف نويا أنّ هذا الاستنتاج على أهمّيّته لا يمكّننا من معرفة أيّ من هذه التفسيرات يعود في حقيقة الأمر إلى الصادق.[١٥٨] أمّا ما يقلّل الاحتمال الآنف ذكره فنقاط ثلاث؛ أُولاها ما يراه البعض من أنّ الإمام الصادق لم يكن يُعَدّ طرفًا في طائفة دينيّة دون أخرى عندما قال ما قاله في تفسير القرآن— إن قاله فعلًا— أو حتّى في الفترة التي انتشر فيها.[١٥٩] وثانيتها المشكلة العامّة الشديدة الانتشار والمتمثّلة في وضع الأقوال على لسان هذا الإمام، وهي مشكلة بدأت في حياته واستمرّت

---

[١٥٦] ويورد سالز في كتابه مقاطع من تفسير الإمام الصادق ويضيف إليه بعض ما ذُكر في المخطوط الذي يحوي التفسير الشيعيّ الآنف ذكره. انظر:

Sells, *Early Islamic Mysticism*, 77.

وينقل سالز اسم المخطوط— Yeni Cami 43— في حاشية النصّ الذي أحلنا إليه عن نويا، ويورد هذا الأخير الاسمَ نفسه ولا يورد مكان المخطوط. انظر:

Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 159, footnote 3.

[157] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 182-183; Massignion, *Essai*, 182.

[158] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 182-183.

[١٥٩] زيعور، *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق*، ٦٨.

بعدها.[١٦٠] وثالثتها— وهي تفصيل النقطة الثانية المتعلّقة بهذا التفسير بالتحديد— مشكلة سنده؛ فالنُعمانيّ[١٦١] (ت حوالى ٣٦٠) هو الذي يروي هذه الأقوال عن الصادق، ولا يذكر إسناد أغلبها إليه.[١٦٢] والمُستغرَب هو أنّ الكُلَينيّ[١٦٣] شيخَ النُعمانيّ لا يذكر شيئًا عن هذا التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق.[١٦٤] وعلاوة على ذلك، يغيب ذكر هذا التفسير الشيعيّ عن معظم المصادر الشيعيّة المبكّرة.[١٦٥]

١. ٢. أهمّيّته

للتفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق دور كبير في تطوير التفسير الصوفيّ للقرآن،[١٦٦] بل في نشأته أصلًا، فقد بدأت قراءة القرآن قراءة معمَّقة مع الحسن البصريّ الذي أخذ كلمات عاديّة مثل: فقه، ونيّة، ونفاق، ورضى بمعنى التجربة الداخليّة، فرأى أنّ لها معنًى أخلاقيًّا،[١٦٧] ثمّ انتقلت هذه القراءة إلى مرحلة أخرى مع الإمام جعفر الذي بدأ قراءة جديدةً للقرآن— كما يقول نويا، وهي عبارة عن حوار متواصل بين التجربة

---

[160] R. P. Buckley, "Jaʿfar al-Ṣādiq," *Encyclopaedia of the Qurʾān*.

[١٦١] هو أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعمانيّ المعروف بابن زينب، من محدِّثي الشيعة الإماميّة وأحد تلامذة الكلينيّ. انظر: البغداديّ، *هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين*، ٢: ٤٦.

[162] R. P. Buckley, "Jaʿfar al-Ṣādiq," *Encyclopaedia of the Qurʾān*.

[163] W. Madelung, "al-Kulaynī," *EI2*.

[١٦٤] زيعور، *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق*، ٦٩. وقد حفظ هذا التفسير محمّد باقر المجلسيّ في كتابه *بحار الأنوار*، ونُشرت نسخة مختصّرة من هذا التفسير منسوبةً إلى المتكلّم الإثني عشريّ الشريف المرتضى تحت عنوان *رسالة المحكَم والمتشابه*. انظر:

R. P. Buckley, "Jaʿfar al-Ṣādiq," *Encyclopaedia of the Qurʾān*.

[165] R. P. Buckle, "Jaʿfar al-Ṣādiq," *Encyclopaedia of the Qurʾān*.

[١٦٦] زيعور، *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق*، ٧٦–٧٧. للتوسّع في علاقة التشيّع بتفسير الإمام جعفر الصادق، انظر: المصدر نفسه، ٧٧. وينقل زيعور ما قاله عبد القادر محمود في مقالته "الإمام جعفر الصادق رائد السنّة والشيعة" من أنّ الصادق هو مؤسّس التصوفّ السنّيّ، ويوافقه رأيه هذا، ويقول إنّه لا يعلم في وقته ما يدحض نظريّة محمود أو من يرفضها. انظر: زيعور، *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق*، ٧٠.

[167] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 157.

الشخصيّة والنصّ المقدَّس، وقد جاء تفسير الصادق هذا في الوقت الذي بدأ فيه تشكّل المبادئ الصوفيّة.[١٦٨] وممّا يُظهِر أهمّيّة هذا التفسير اعتماد السلميّ والتستريّ عليه، وهما من مؤسّسي التفسير الصوفيّ كما سنبيّن فيما يأتي. فقد أورد السلميّ في *حقائق التفسير* وفي *زيادات حقائق التفسير* اسم جعفر الصادق ١٥٠ مرّة، فغلّبه بذلك على غيره من المفسّرين الصوفيّين، وأورده التستريّ ١٩٠ مرّة.[١٦٩] وقد جُمع تفسير الإمام جعفر للقرآن من تفسيرَي السلميّ.[١٧٠] ويظهر الدور التأسيسيّ للتفسير المنسوب إلى الصادق في التفسير الصوفيّ في تأسيسه لعدد من الموضوعات أيضًا، وهي من الموضوعات التي ستركّز عليها تفاسير الصوفيّين اللاحقة. فيشدّد الإمام جعفر الصادق على أنّ المؤمنين يأتون في مراتب تتسلسل بشكل هرميّ، وهذا من الأفكار المحوريّة في التصوّف السنّيّ.[١٧١] وأخذ السنّة من هذا التفسير فكرة التجربة الصوفيّة وفكرة مراتب السير إلى الله.[١٧٢] أمّا فيما يتعلّق بآيات محدَّدة، فيظهر في تفسير الصادق لآية "فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ"[١٧٣] أنّه يتكلّم على الخلوة مع المحبوب، وإنّ هذا الكلام على هذا الحبّ هو ممّا قدّمه جعفر الصادق للتصوّف في الإسلام.[١٧٤] وفي الكلام المنسوب إلى الصادق في تفسير معراج النبيّ الخطوطُ العريضة لتأمّلات الصوفيّين المتأخرّة في هذه الآيات.[١٧٥]

---

[١٦٨] المصدر نفسه، ١٦٠.

[١٦٩] جعفر الصادق، *كامل التفسير الصوفيّ العرفانيّ للقرآن*، ٤٠. يورد الكاتب الأرقام التي ننقلها، لكن تجدر الإشارة إلى أنّ السلميّ ينقل عن غير واحد من الصوفيّين الذي يحملون اسم جعفر، فتتعذّر في كثير من الأحيان معرفة من المقصود باسم جعفر، الأمر الذي يضعّف من صحّة هذه الأرقام.

Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 159, footnote 3.

[١٧٠] المصدر نفسه، ٣٣.

[171] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 174.

[١٧٢] المصدر نفسه، ١٦٨.

[١٧٣] النجم، ٥٣: ١٠.

[174] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 187.

لن يُفهم كلام الصادق على الحبّ كما يجب، فالحبّ سيكون عند المتصوّفة مجرّد مقام من المقامات، أو حبًّا جماليًّا لا علاقة له بكلام جعفر عن الحبّ في هذه الآية. انظر: المصدر نفسه، ١٧٤.

[١٧٥] المصدر نفسه، ١٨٥.

وللإمام الصادق دور كبير— إن لم يكن المصدر الوحيد— في اشتغال الصوفيّين بمسألة الجفر، أي الدلالات الرمزيّة للحروف.[١٧٦] هذا إن صحّت نسبة هذا الكتاب إليه، ذلك أنّها مسألة مشكلة أيضًا.[١٧٧]

١. ٣. محتواه ولغته

في التفسير المنسوب إلى الصادق قراءة أكثر تعمّقًا من القراءة المعتادة للنصّ القرآنيّ، إذ تكشف عن معانٍ متعدّدة للآية الواحدة، لا من حيث إنّها تُظهر معاني جديدة، بل من حيث إظهارها معانيَ مختلفة للآية الواحدة.[١٧٨] ففي هذا التفسير تركيز على الجانب الداخليّ، والروحانيّ، والنفسانيّ، "على المعاني التي تقوم في ظلّ—" حسب تعبير زيعور، والرموز، وإيحاء اللفظة ومثيراتها النفسيّة...[١٧٩] وممّا يميّز هذا التفسير قياسًا على التفاسير الموجودة في عصره غيابُ أسباب النزول وحلول التجربة الذاتيّة محلّها.[١٨٠] ففي حين يلجأ مقاتل بن سليمان إلى أسباب النزول عند وجود غموض في النصّ القرآنيّ، يرى الصادق هذا الغموض إشارة رمزيّة إلى تجارب الحياة الروحيّة.[١٨١] يقول عليّ زيعور، أحد محقّقي التفسير المنسوب إلى الصادق، إنّه لم يستطع تتبّع أسلوب واضح في اختيار الصادق أو راويه ربّما— أي السلميّ— للآيات المُفسَّرة ضمن السورة نفسها. وكذلك الأمر في اختيار السُوَر المفسَّرة، فليس في هذا التفسير أيّ آية من عدد من السور كالمؤمنين،

---

[١٧٦] المصدر نفسه، ١٦٤. للاطّلاع على نموذج من ألفبائيّة الجفر، انظر:

Massignon, "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane."

[177] R. P. Buckley, "Jaʿfar al-Ṣādiq," *Encyclopaedia of the Qurʾān.*

[178] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 210.

[١٧٩] زيعور، *التفسير الصوفيّ*، ٦٨.

[180] Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq," 161.

ويقدّم نويا بعض الأمثلة من التفسير المنسوب إلى الصادق والتي تختلف اختلافًا تامًّا مع التفاسير المعهودة التي تراعي أسباب النزول والأطر التاريخيّة. انظر: المصدر نفسه، ١٦١-١٦٢.

[١٨١] المصدر نفسه، ١٦٢.

ولقمان، والدخان، والجاثية، والمجادلة، والممتَحنة، والجمعة وغيرها، كما أنّ التفسير توقّف عند سورة الإنسان، وسبب هذا مجهول عند المحقّق أيضًا.[١٨٢] غير أنّه يمكن أن نجد نمطًا داخليًّا في تفسيره للآيات، وهو نمط ثنائيّ بين العبارة— أي التعبير الحرفيّ للآية— والإشارة— وهي المعنى المجازيّ— من جهة، وبين اللطائف الباطنيّة والحقائق الروحيّة من جهة أخرى. وترتبط العبارة والإشارة بالتفريق بين العوامّ والخواصّ، أمّا اللطائف والحقائق فتعود إلى التفريق بين الأولياء والأنبياء.[١٨٣] وفي التفسير المنسوب إلى الصادق تركيز على مصطلحَي الفناء والبقاء.[١٨٤]

أمّا لغة هذا التفسير فتتميّز بالتأنّق والإيجاز، وكثرة القفزات، أو الانتقائيّة.[١٨٥] وعلى الرغم من أنّ التفسير يدور— حسب رأي سالز— حول ثيمة عامّة محدَّدة وهي الاتّصال الروحيّ بالخالق، إلّا أنّ الأسلوب فيه يختلف، فبعض التفاسير موجَزة ومبهَمة، بينما البعض الآخر طويل.[١٨٦] ولمّا لم يكن تفسير الصادق من التفاسير التي سندرسها في الفصل الثاني، رأينا أن نعرض بعض أقوال الصادق التفسيريّة لنعطي مثلًا بسيطًا عمّا أوردنا آنفًا. يقول الصادق: علمَ الله عَجْزَ خلقه عن طاعته فعرّفهم ذلك، لكي يعلموا أنّهم لا ينالون الصفو من خدمته وأقام بينهم وبينه مخلوقًا من جنسهم في الصورة، فقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ

[١٨٢] جعفر الصادق، *كامل التفسير الصوفيّ العرفانيّ للقرآن*، ٤٢.

[183] Böwering, *The Mystical Vision*, 141.

[184] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 77.

[١٨٥] جعفر الصادق، *كامل التفسير الصوفيّ العرفانيّ للقرآن*، ٤١.

[186] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 77.

عَلَيْهِ﴾[١٨٧] الآية. وألبسه من نعته الرأفة والرحمة وأخرجه إلى الخلق سفيرًا صادقًا، وجعل طاعته طاعته وموافقته موافقته فقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[١٨٨].[١٨٩]

٢ . *تفسير التستريّ*

٢. ١. التفسير وجمعه

إنّ تفسير سهل بن عبد الله التستريّ هو أقدم تفسير صوفيّ مجموع وصلنا حتّى يومنا هذا، وهو مع ذلك ليس أقدم تفسير على الإطلاق، فالتفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، والذي جُمع في وقت متأخّر كما بيّنّا، أقدمُ من تفسير التستريّ. وقد نجد في *حقائق التفسير* للسلميّ تفسيرات منسوبة إلى أعلام صوفيّين متقدّمين على التستريّ ولكن ليس لأيّ منهم تفسير مجموع وصلنا.[١٩٠] ولم يجمع التستريّ تفسيره هذا بنفسه؛ فيبيّن بويرينغ عن طريق النظر إلى نصّ التفسير على غير مستوًى أنّ التستريّ لم يكتب هذا التفسير، ويرجّح أنّ يكون تلامذة التستريّ هم قد جمعوا هذه الأقوال التفسيريّة في مجالس صوفيّة.[١٩١] ونجد أثرًا لثلاثة من

---

[١٨٧] التوبة، ٩: ١٢٨.

[١٨٨] النساء، ٤: ٨٠.

[١٨٩] السلميّ، *الحقائق*، ١: ٢٩٣.

[190] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 68.

[191] Böwering, *The Mystical Vision*, 133.

يعتمد بويرينغ اعتمادًا كبيرًا على التوازي بين الروايات المنقولة عن التستريّ في تفسيره وبين تلك المنقولة عنه في تفسير السلميّ لتحديد الأقوال التي ترجع إلى التستريّ. ذلك أنّ بويرينغ يفهم من مقدّمة السلميّ أنّ هذا الأخير يجمع كلّ ما بين يدَيه من أقوال أهل الحقيقة: انظر:

Böwering, "The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary," 39.

إلّا أنّ الواقع مخالف لهذا، فلا يهدف السلميّ إلى جمع أقوال أهل الحقيقة كلّها، بل يجمع شيئًا منها. وسبب سوء الفهم هذا هو خطأ في طبع نصّ المقدّمة، ففي الطبعة المتداولَة أنّ السلميّ يقول: "واستخرت الله في جميع ذلك شيء منه." انظر:السلميّ،

تلامذته في عمليّة جمع هذا التفسير، وهم عمر بن واصل[١٩٢] وأبو بكر السجزيّ[١٩٣] في مرتبة أولى، ومحمّد بن سالم[١٩٤] في مرتبة ثانية.[١٩٥] وتأتي التسجيلات الخطّيّة التي جمعها هؤلاء التلامذة عن التستريّ نتيجة عمليّة تواصل شفهيّة تتضمّن الاستماع إلى تلاوات قرآنيّة، والاستجابة لصداها كما يعبّر عنه التصوّف.[١٩٦] ويشبّه بويرينغ منهج التستريّ في التفسير بلقاء بين المَحاور القرآنيّة التفسيريّة والمَنبت الصوفيّ لعالم الأفكار الخاصّ بالتستريّ والذي ينتج الترابطات التي يعبّر عنها في أقواله التفسيريّة.

٢. ٢. أهمّيته

علاوة على كونه أوّل تفسير صوفيّ مجموع، ومُعبّرًا— بشكل أو بآخر— عن الفكر الصوفيّ في زمن التستريّ، يُنسب إلى هذا الأخير الفضلُ في إرساء عدد من أهمّ الثيمات الصوفيّة في تفسيره هذا، كفكرة الميثاق في عالم الذرّ، والامتداد الأبديّ للنور المحمّديّ،[١٩٧] وأنّه لا يجوز لأحد أن يقول "أنا" إلّا الله، وأنّ إبليس سينجو في الآخرة.[١٩٨]

الحقائق، ١: ٢٠. إلّا أنّ النصّ الصحيح هو: فاستخرت الله في جمع شيء من ذلك. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ١. ب.

[١٩٢] لترجمته انظر: البغداديّ، *تاريخ بغداد*، ١٣: ٦٧.

[١٩٣] لترجمته انظر: الذهبيّ، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، ٨: ٢٩٨.

[١٩٤] هو محمّد بن سالم البصريّ. لترجمته انظر: السلميّ، *طبقات الصوفيّة*، ٣١٢.

[195] Böwering, *The Mystical Vision*, 131.

[١٩٦] المصدر نفسه، ١٣٥.

[١٩٧] هو ما يُعرف أيضًا بالحقيقة المحمّديّة. انظر: الحكيم، *المعجم الصوفيّ*، ٣٤٧–٣٥٢.

[198] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 90.

٢. ٣. محتواه وأسلوبه

اختار التستريّ حوالى ألف مقطع قرآنيّ ليفسّرها دونًا عن غيرها— أو هذا ما وصلنا من أقواله على الأقلّ— وقد رُتّب هذا التفسير حسب تسلسل الآيات في القرآن.[١٩٩] ويحتوي تفسير التستريّ على تفسير بالمأثور وتفسير باطنيّ فيه أمثلة من أفعال النبيّ التشريعيّة والعرفيّة، وأمثلة من قصص الأنبياء، وآراء بعض الصوفيّين المتقدّمين، وبعض القصص عن سلوكهم العمليّ، وأجزاء من موضوعات التستريّ الصوفيّة وأفكاره الدينيّة وسلوكه الزهديّ، وعظات وقواعد للمريدين وأجوبة عن أسئلتهم، وبعض الأحداث من حياة التستريّ، وبعض التعليقات والشروحات المضافة على النصّ.

ويرى بويرينغ أنّ في تفسير التستريّ ثلاثة مستويات تركيبيّة،[٢٠٠] فأمّا الأوّل فيتألّف من التفسير الظاهر والباطن؛ ذلك أنّ التستريّ لم يهمل التفسير الظاهريّ إهمالًا كاملًا، فهو يوفّق في تفسيره الإشاريّ بينه وبين التفسير الظاهر.[٢٠١] ويبدو أنّ التستريّ يرى، كما الصادق، أنّ في كلّ آية أربعة مستويات، لكنّه يهتمّ في الواقع بمستويَين، وهما الظاهر والباطن، ويركّز على الباطن بشكل خاصّ.[٢٠٢] وقد يذكر التستريّ المعنى الظاهر ثمّ يُتْبِعه بالمعنى الباطن، أو يكتفي أحيانًا بالباطن دون الظاهر، والعكس صحيح.[٢٠٣] فأمّا التفسير الظاهريّ فيتألّف من الأحاديث، وبعض المسائل الشرعيّة، وبعض الفسيرات عن أسباب نزول بعض الآيات. ويتكوّن التفسير الباطنيّ من الموضوعات الصوفيّة نفسها التي ينقلها السلميّ عن التستريّ في *حقائق التفسير*.[٢٠٤] ويرى التستريّ

---

[199] Böwering, *The Mystical Vision*, 135.

[٢٠٠] المصدر نفسه، ١٢٩.

[٢٠١] بسيوني فوده، *نشأة التفسير*، ٣٩٧.

[202] Böwering, *The Mystical Vision*, 129.

[٢٠٣] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ٣: ٤٦–٤٧.

[204] Böwering, *The Mystical Vision*, 129.

أنّ التفسير الباطنيّ هو مراد الله من الآيات، وهو الذي يرزقه لأهله بإرشادهم وتعليمهم،[٢٠٥] فتفسيره الباطنيّ للآية هو إلهام يطرأ عليه وليس نتيجة تأمّل النصّ القرآنيّ، وهذا أمر ظاهر في بنية تفسيره، وفي الثيمات الصوفيّة التي اهتمّ بها.[٢٠٦] وأمّا المستوى التركيبيّ الثاني فيتألّف من أقوال التستريّ وآرائه في الموضوعات الصوفيّة من جهة، والاستنباطات واستخلاص العبر الكامنة في أغوار قصص الأنبياء من جهة أخرى. ففي المحاور التفسيريّة التي يختارها ميّزات توقظ روابط موجودة في ذهن المسلم والصوفيّ، وتكون هذه الروابط نتيجة للمنبت الصوفيّ لأفكار التستريّ وتجربته الشخصيّة.[٢٠٧] ويركّز التستريّ بالتالي على ما يسمّيه بويرينغ "الكلمة القرآنيّة" لا على النصّ القرآنيّ، ذلك أنّه يفسّر آية ما فيركّز على كلمة أو عبارة محدّدة يوليها اهتمامه لتصير محور تفسير صوفيّ خاصّ بها، وتنفصل هذه المحاور القرآنيّة عن السياقات القرآنيّة في بعض الأحيان.[٢٠٨] أمّا المستوى الثالث ففيه الزيادات على النصّ، وهي تعود بجزء منها إلى مصادر معاصرة للتستريّ، ولكن لا ينقلها السلميّ في تفسيره، وهي تشكّل على الرغم من ذلك جزءًا من النصّ الذي وصلنا. وهي عبارة عن بعض النصوص التفسيريّة أو شروحات لبعض الأشعار. وتكثر هذه الروايات الشفهيّة والتعليقات والزيادات في الثلث الأوّل من الكتاب الذي بين أيدينا، وفي صفحاته الأخيرة.[٢٠٩]

وعلى الرغم من هذا الشكل الذي يوحي بأنّ التفسير تفسير متواصل مترابط، فإنّه يفشل في تشكيل نصّ موحَّد ومنظَّم بشكل واضح، فالنصّ نصّ مفكَّك، وهو أشبه بمجموعة من الحواشي المدوَّنة المربوطة ببعضها

---

[٢٠٥] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ٣: ٤٦–٤٧.

[206] Böwering, *The Mystical Vision*, 135-136.

[٢٠٧] المصدر نفسه، ١٣٦.

[٢٠٨] المصدر نفسه، ١٣٥–١٣٦.

[٢٠٩] المصدر نفسه، ١٢٩.

من دون أيّ مبدأ ظاهر لتسلسل منطقيّ.[٢١٠] فمعظم ما رُوي عن التستريّ في التفسير يأتي في عبارات أو جمل، أو في مقاطع في أفضل الأحوال.[٢١١] ويفسّر هذه المسألةَ ما أسلفناه من أنّ هذه الأقوال هي عبارة عمّا قاله شفهيًّا معلِّقًا على آية تُتلا على مسمعه أو ما أشبه ذلك ممّا يمكن أن يحدث في مجالس العلم أو السماع.

٣. *حقائق التفسير للسلميّ*

٣. ١. الكتاب والهدف منه

إنّ تفسير أبي عبد الرحمن السلميّ من أهمّ التفاسير الصوفيّة وأغناها،[٢١٢] وهو— كما يذكر صاحبه— أوّل تفسير صوفيّ وُضع على الإطلاق،[٢١٣] من حيث إنّ صاحبه هو الذي صنّفه كما هو بين أيدينا الآن. ويتناول هذا التفسير حوالى ثلاثة آلاف آية قرآنيّة،[٢١٤] ويصرّح السلميّ في مقدّمته أنّ هدفه من وضع الكتاب هو جمع أقوال أهل الحقيقة في تفسير باطن القرآن خصوصًا أنّ الناس انشغلوا عن فهم حقيقته بتفسير ظاهره.[٢١٥] فجمع السلميّ ما وقع بين يديه من تفسيرات صوفيّة لكبار المتصوّفين كابن عطاء، وجعفر الصادق، وأبي بكر الواسطيّ، وسهل التستريّ، وأبي سعيد الخرّاز، والجُنَيد، وأبي بكر الشبليّ وغيرهم.[٢١٦] وأمّا مصادره، فتؤدّي الروايات الشفهيّة فيها دورًا ثانويًّا، بينما تشكّل العبارات التي استخرجها السلميّ من الكتب الدور

---

[٢١٠] المصدر نفسه، ١٢٨.

[٢١١] المصدر نفسه، ١٣٥.

[212] Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, 396.

للتوسّع في تفاصيل تفسير *حقائق القرآن* للسلميّ من حيث مخطوطاته وتاريخ تأليفه وترتيبه وأهمّيّته في عصر تأليفه، انظر أيضًا:

Böwering, "The Qurʾān Commentary of al-Sulamī."

[213] Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, 397*.

[٢١٤] المصدر نفسه، ٣٩٩.

[٢١٥] السلميّ، *الحقائق*، ١٩–٢٠.

[216] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 69.

الأبرز،[٢١٧] ومصدرها— أو مصدر معظمها— مكتبة السلميّ الغنيّة التي توارثتها أجيال من العلماء والصوفيّين،[٢١٨] وأهمّهم جدّه ابن نُجَيد الذي ورث عنه السلميّ هذه المكتبة.[٢١٩] ويقول بويرينغ إنّ التستريّ وابن عطاء والواسطيّ هم الوحيدون الذين ربّما وضعوا كتبًا في تفسير القرآن، والتي ربّما استفاد منها السلميّ.[٢٢٠] أمّا عن تاريخ انتهاء السلميّ من وضع *حقائق التفسير*، فيرجّح بويرينغ ونويا وجان–جاك تيبون (Jean-Jacques Thibon) أن يكون عام ٣٧٠/٩٨٠.[٢٢١]

وتُستعاد في صدد الحديث عن تفسير السلميّ مسألةُ علاقة التفسير الصوفيّ بالتراث الشيعيّ، فيقول بويرينغ إنّ السلميّ يُدخِلُ إلى التصوّف عناصر تنتمي إلى التراث الشيعيّ عن طريق نقل أقوال الإمام جعفر الصادق. ويتساءل تيبون إذا ما كانت المكانة المعطاة لتفسير الصادق علامة على انفتاح الأوساط الصوفيّة في تلك الحقبة، ويجيب قائلًا إنّ السلميّ الذي يطمح إلى دمج كلّ أشكال الروحانيّة تحت السلطة نفسها يحسّ، على الأرجح، أنّه يغرف من تراث مشترك، لم ينقسم بعد، فلا يرى سببًا لحرمان التصوّف منه. ويضيف إلى ذلك أنّ اسم الإمام جعفر الصادق يرد في سلسلات كثيرة في التراث السنّيّ.[٢٢٢]

---

[217] Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, 399.

نعلم أنّه كان للنوريّ (المُتوفّى سنة ٢٩٥ والمعروف بابن البغويّ) حلقات علم كان يفسّر فيها القرآن، فربّما وصل جزء من هذه الأقوال التفسيريّة إلى السلميّ عبر روايات شفهيّة أو عن طريق الملاحظات التي دوّنها طلّاب النوريّ. انظر: المصدر نفسه، ٣٩٩.

[٢١٨] المصدر نفسه، ٤٠١.

[٢١٩] السلميّ، *رسائل صوفيّة*، ١٠.

[220] Böwering, "The Qur'ān Commentary of al-Sulamī," 42.

[221] Nwyia, *Trois oeuvres inédités, 26*; Böwering, *Sufi Hermeneutics*, 260; Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, 404.

[222] Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, 403-404.

وقد ألحق السلميّ بـ*حقائق التفسير* تفسيرًا سمّاه *زيادات حقائق التفسير*، وضعه بُعَيد عام ٣٧٠–٩٨٠،[٢٢٣] وفيه أكثر من ألفَي تفسير لما يقارب ستّمائة آية، مرتّبة كما في *الحقائق* حسب تسلسلها في السوَر والآيات القرآنيّة. وقد وضع السلميّ هذا المصنَّف بعد أن أنهى كتابه *حقائق التفسير* وتنبّه على وجودها فجمعها في هذا التفسير حتّى لا يكون في تفسيره الأوّل نقص.[٢٢٤] وإنّ المادّة التي جمعها السلميّ في هذا التفسير الثاني مختلفة تمامًا عن تلك الموجودة في *الحقائق*، فهي مكمّلة لها. وسننقل كلام بويرينغ في مصادر الزيادات لعرض مزيد من التفاصيل حول *الزيادات* نفسه، ولكَون المصادر التي يستعملها السلميّ في هذا التفسير هي نفسها التي يستعملها— أو أغلبها— في *الحقائق*. وغالبًا ما تُنقل المادّة إلى السلميّ عن طريق أسانيد تشترك في رابط أو اثنين أو ثلاثة أو حتّى أربعة. وفي حين يذكر السلميّ أسماء بعض رجال الإسناد، فهو يسكت عن بعضها الآخر مع الإشارة إلى أنّهم يصلون الراوي بالمصدر الرئيس. وفي بعض الحالات القليلة، يكون الراوي الذي ينقل القول للسلميّ هو نفسه مصدر هذا القول. وفي بعض الأحيان ينقل الرواة إلى السلميّ أقوالًا لم تتناقل إلّا مشافهةً. وينقل الرواة إلى السلميّ، بشكل عامّ، أقوالًا يجدونها مكتوبة عندهم— في ما يكون في معظم الأحيان أكبر من الكتيّبات. وينقل السلميّ مباشرة من الكتب المتوفّرة لديه أيضًا. علاوة على ذلك، يسجّل السلميّ الروايات التي سمعها من أشخاص كانوا يقرأون من مخطوطات يملكونها، وذلك في أثناء سفره إلى نيسابور. وكما تدلّ الأقوال الخمس مئة المجهولة الرواة، كان معيار السلميّ في اختيار الأقوال هو مضمونها لا أصحابها، وإنّ مضمونها هو الذي يحدّد موقعها في إطار هذا الكتاب التفسيريّ. ويؤكّد هذا المعيار أنّ الأقوال التي يختارها السلميّ لا ترتبط بالآيات التي يعرض لتفسيرها فحسب، بل فيها ما يبعد عن هذه الآيات

[223] Böwering, "The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary," 38.
[224] Thibon, *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, 404-405.

ويرتبط بالمصطلحات القرآنيّة الموجودة فيها. ولهذا التفسير ثلاثة مصادر رئيسة، يذكر السلميّ كلًّا منها بين ٢٠٠ و ٢٥٠ مرّةً، وهم: سهل التستريّ، وجعفر الصادق، وابن عطاء.

٣. ٢. أهمّيّته

إنّ أبرز ما يميّز تفسير السلميّ، كما يرى بويرينغ، هو أنّه جمع تفاسير الصوفيّين الذين سبقوه وأقوالهم، فحفظها. ويرى بويرينغ أنّ السلميّ أرسى بذلك قواعد التفسير الصوفيّ الإشاريّ للقرآن، باعتباره نوعًا أدبيًّا خاصًّا ضمن التفسير[٢٢٥] مباينًا للنمط السائد في تفسير القرآن، وكان النموذج لكتابات كثيرة في أدب الإسلام الوسيط.[٢٢٦]

علاوة على ذلك، يذكر بويرينغ عددًا من النقاط في أهمّيّة هذا الكتاب فيقول: [٢٢٧]

---

[225] Böwering, *The Mystical Vision*, 69.

يناقش جمال إلياس في مقالته "Ṣūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre" كون التفسير الصوفيّ نوعًا أدبيًّا قائمًا بذاته؛ فيقول إنّ التفسير الصوفيّ ليس فيه الصفات التي يمكن أن تجعله نوعًا genre قائمًا بذاته، فالنوع (وهو في الأصل مصطلح أدبيّ) يعني أنّ يجمع بين عدد من النصوص أسلوب مشترك، أو أعراف مشتركة، أو محتوًى أو أفكار مشتركة. فيرى إلياس أنّ التفسير الصوفيّ إنّما يقع ضمن نوع التفسير القرآنيّ ولا يمكن فصله عنه من حيث تقسيم مراحله أو استخراج سماته الخاصّة أو غير ذلك. ثمّ يفصّل مسألة وجود مستويات معنويّة متعدّدة في القرآن، وعلاقة هذا بإضفاء معنًى باطنيّ على كلّ كتابات الصوفيّين عن القرآن. ويتناول إلياس الهدف من تناول هذه المعاني الباطنيّة وقدرة التعبير عنها لغويًّا، أو قدرة القارئ على استيعاب هذه المعاني عن طريق اللغة المعبَّر بها عنها. انظر:

Elias, "Ṣūfī Tafsīr Reconsidered," 41-55.

[226] Böwering, "The Qurʾān Commentary of al-Sulamī," 57.

[٢٢٧] المصدر نفسه، ٥٦–٥٧.

_ إنّ *حقائق التفسير* للسلميّ كتاب مرجعيّ في التفسير الصوفيّ للقرآن. وهو يجسّد تطوّر التفسير الصوفيّ في عدّة قرون.

_ هو من أهمّ مصادر المعلومات عن التصوّف، فيفوق في ذلك *كتاب اللمع في التصوّف* للسرّاج أو كتاب *التعرّف لمذهب أهل التصوّف* للكلاباذيّ.[٢٢٨]

_ يؤدّي *حقائق التفسير* بما جمعه من الأقوال التفسيريّة الصوفيّة الدور الذي أدّاه تفسير الطبريّ *جامع البيان* فيما يتعلّق بالتفسير التقليديّ.

_ يوثّق كتاب السلميّ المنحى الباطنيّ المستمرّ عند النخبة الصوفيّة في القرن الرابع، بالتزامن مع الأعمال الصوفيّة التي سعت إلى التوافق مع التيّارات الإسلاميّة السائدة. ويوثّق الدرجة العالية من التنقّل والتواصل بين الصوفيّين البغداديّين والصوفيّين الخراسانيّين والزهّاد المكّيّين. ومن الظواهر المهمّة ما يبدو من أنّ الصوفيّين كانوا منفتحين على الأفكار الشيعيّة، نظرًا إلى المكانة المعطاة للإمام جعفر الصادق في كتاب السلميّ.[٢٢٩]

_ *الحقائق* هو العمل المتوّج للعقيدة والمصطلحات الصوفيّة التي كانت تتطوّر في علاقة وثيقة مع الأسس القرآنيّة، والتي توصّلت إلى عمليّة مستمرّة من الوحي المُلهَم عن طريق الوسائل الأسلوبيّة الإشاريّة. فهذا الأسلوب الإشاريّ هو الذي سمح للصوفيّين بوضع ثيمات الفكر الصوفيّ بناءً على العبارات والكلمات وحتّى الأحرف القرآنيّة.

---

[228] Jacqueline Chabbi, "al-Kalābādhī," *EI3*.

[٢٢٩] سبق أن عرضنا رأي تيبون المخالف لهذا الرأي.

ونضيف إلى هذه النقاط التي عدّدها بويرينغ ما سنبيّنه من كون *الحقائق* مصدرًا من مصادر دراسة فكر السلميّ.

٣. ٣. محتواه ولغته

نجد في *حقائق التفسير* نوعَين من الكلام بشكل عامّ، فهو إمّا تفسير لآيات، أو أقوال صوفيّين مرتبطة بمصطلحات قرآنيّة. وعلاوة على أقوال الأعلام الصوفيّين، نجد أحيانًا تفسير السلميّ نفسِه للآيات.

أمّا عن أسلوب السلميّ في تفسيره فهو يعكس في ظاهره كون هذا الأخير كتابًا جامعًا لتفسيرات عدد كبير من المفسّرين الصوفيّين، فلا نرى سببًا ظاهرًا يبرّر تسلسل الأقوال التي يذكرها في تفسير الآية الواحدة، أو اختياره إيّاها. إلّا أنّ لنا في هذا كلامًا مفصَّلًا في الفصل الثاني. ويبدو أنّه يرى أنّ التفسير هو الربط بين كلمات قرآنيّة مفتاحيّة والتجارب الصوفيّة. وتبقى بعض المعاني خفيّة على القارئ لأنّ السلميّ يذكر تفسيرات الصوفيّين وأقوالهم خارج سياقها، ولأنّ بعض الثيمات كانت قيد التطوّر في زمن السلميّ، ولأنّه يذكر عددًا من المصطلحات دون تفسيرها.[٢٣٠]

[230] Böwering, *The Mystical Vision*, 69.

الفصل الثاني: الدراسة النصّيّة

يقوم هذا الفصل على دراسة تحليليّة نصّيّة لتفسير كلٍّ من سهل التستريّ وأبي عبد الرحمن السلميّ وأبي القاسم القشيريّ لآيات ثلاث مفتاحيّة في التصوّف، وهي الآية المعروفة بآية الميثاق (الأعراف، ٧: ١٧٢)، والآية المعروفة بآية النور (النور، ٢٤: ٣٥)، وبدايات سورة النجم (النجم، ٥٣: ١–١٨). وتقدّمُ هذه الدراسة نموذجًا أوّليًّا لدراسة نصّيّة لهذه الموادّ التفسيريّة، وتهدف أوّلًا إلى استنطاق النصّ لمعرفة المزيد عن طريقة تعامل هؤلاء المفسّرين مع هذه الآيات من حيث المنهج لا من حيث المعاني المطروقة. فنسلّط الضوء على عدد من النقاط التي توضّح طريقة تعاملهم مع النصوص، ونطرح عددًا من الأسئلة، فنجيب عن بعض ونترك بعضها الآخر بانتظار دراسات مكمّلة لدراستنا هذه. ويمكّننا هذا الهدف الأوّل من معرفة شيء عن تعاملهم مع الآيات الأخرى بشكل أعمّ أيضًا. وتهدف الدراسة ثانيًا إلى فتح المجال لإجراء مقارنة أكثر دقّة بين مناهج أصحاب هذه التفاسير، الأمر الذي يمكّننا أيضًا من رؤية تطوّر منهج التفسير الصوفيّ. وأمّا الهدف الثالث فهو النظر في مشروع كلّ من هؤلاء المفسّرين الثلاثة، إن وُجد، وفي تأثيره على تفسيرهم. ونؤكّد أنّنا نعي أنّ ما يمكن استنتاجه عبر دراسة هذه النصوص قد يقتصر بجزء منه عليها، فلا ينسحب على التفاسير بشكل كامل، إلّا أنّنا قد أوضحنا أنّنا إنّما نسعى إلى تقديم نموذج لهذا النوع من الدراسة النصّيّة، فاتحين بذلك المجال أمام دراسات أكثر شموليّة ودقّة، مكمّلة لدراستنا هذه، ومصوّبة لها ربّما في نقاط معيَّنة. ونشدّد على

أهمّيّة هذه الدراسة لكونها مبنيّة على ثلاث آيات مفتاحيّة في التصوّف، الأمر الذي يمكّننا من الوصول إلى استنتاجات قد تنسحب على التفاسير بشكل أعمّ.

أمّا المنهج الذي سنتّبعه في هذا الفصل فيقوم على دراسة الآيات الثلاث في كلّ من التفاسير الثلاثة، على أن تُقسَّم الأفكار المدروسة في الآيات الثلاث عند كلٍّ من المفسّرين حسب المادّة التي تقدّمها دراسة نصوصها. ونستعين بتفسير الطبريّ الذي يمكّننا من إجراء مقارنة بين التفسير بالمأثور— خصوصًا أنّ هذا التفسير يُعَدُّ من أكثر التفاسير تمثيلًا للتفسير بالمأثور—[٢٣١] والتفاسير الصوفيّة التي نتناولها، وذلك للإضاءة على نقاط محدَّدة كما سيتبيّن للقارئ في قراءته هذا الفصلَ. وتجدر الإشارة إلى أنّنا سنعرض مادّة تفسير كلّ آية— ونقصد بذلك نقل التفسير بطريقة أو بأخرى— لإيضاح محتوى النصّ، ولمساعدتنا على إبراز النقاط التي نتناولها في كلّ آية.

أ. تفسير التستريّ

سنعرض المادّة المتعلّقة بالآيات النماذج التي ندرسها تحت عنوانَين اثنَين رأينا أنّهما يجمعان ما نريد الحديث عنه، وهما علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة من جهة- وقد جمعنا بين هاتَين الفكرتَين لارتباطهما ببعضهما على المستوى المعنويّ ولتداخلهما في كلام التستريّ- وبناء النصّ من جهة ثانية.

١. آية الميثاق

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢)﴾.[٢٣٢]

---

[٢٣١] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ٢٠٤.

[٢٣٢] الأعراف، ٧: ١٧٢.

يعيننا عرض تفسير التستريّ لآية الميثاق في الجدول الآتي على تتبّع تكرار الأفكار بشكل أسهل مع معرفة مصادرها في الوقت نفسه، وعلى إظهار المكوِّنات– وهي التي أشرنا إليها بلفظ اللَّبِنات– التي استعملها التستريّ ليشكّل توليفته التفسيريّة. وتجدر الإشارة إلى أنّنا نقلنا بعض العبارات بشكل حرفيّ، وتصرّفنا بعبارات أخرى للإحالة دون الإطالة– مع حرصِنا على عدم تغيير المعنى– واختصرنا عبارات طويلة لعدم الحاجة إلى ذكرها كاملة، أو لأنّنا سنذكرها كاملةً عند تناولنا إيّاها في الدراسة.

أمّا عن كيفيّة قراءة الجدول، فقد وضعنا في يمينه أجزاء الآية التي يتناولها التستريّ، ووضعنا تحت عنوان "بناء النصّ" ما يذكره التستريّ في هذه الأجزاء، وذلك حسب تسلسل النصّ واختلاف مصادر أقوال التستريّ في الوقت نفسه، فإمّا أن يكون القول من عند التستريّ، أو قولًا منقولًا عن أحد من الصحابة أو التابعين أو أعلام صوفيّين، أو من التفسير بالمأثور، أو تفسيرًا يبنيه التستريّ على آية قرآنيّة أو على حديث نبويّ. ويُقرأ الجدول قراءةً عموديّة متواصلة بغضّ النظر عن الخانة التي يندرج تحتها الكلام من بين خانات "بناء النصّ" الخمس، فتُقرأ بداية النصّ بالشكل الآتي: أخذ الله الأنبياء من ظهر آدم، ثمّ أخذ من ظهر كلّ نبيّ ذرّيّته كهيئة الذرّ لهم عقول فأخذ من الأنبياء ميثاقهم كما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾[٢٣٣]..." بغضّ النظر عن أنّ الجملة الآنف ذكرها تتوزّع بين خانات أربع.

الآية	بناء النصّ				
	قول التستريّ	أقوال منقولة	من التفسير بالمأثور	آيات	أحاديث

[٢٣٣] الأحزاب، ٣٣: ٧.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ	أخذ الله الأنبياء من ظهر آدم، ثمّ أخذ من ظهر كلّ نبيّ ذرّيّته				
		كهيئة الذرّ			
	لهم عقول				
			فأخذ من الأنبياء ميثاقهم كما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾		
	وكان الميثاق عليهم أن يبلّغوا عن الله أمره ونهيه				
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ			ثمّ دعاهم جميعًا إلى الإقرار بربوبيّته لقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾		
قَالُوا بَلَى	وأظهر قدرته حتّى قالوا بلى فجمع الله مراده من خلقه، وما هم عليه من الابتداء والانتهاء في قولهم بلى				

				إذ هو على جهة الابتلاء وقد قال الله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ﴾[٢٣٤]	
وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ				وأشهد الأنبياء عليهم حجّة كما قال: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾	
	ثمّ أعادهم في صلب آدم وبعث الأنبياء ليذكّرهم عهده وميثاقه				
		وكان في علمه يوم أقروّا من يصدّق ومن يكذّب			
	فلا تقوم الساعة حتّى تخرج كلّ نسمة قد أُخذ الميثاق عليها. فقيل ما علامة السعادة والشقاوة؟ قال: إنّ من علامات الشقاوة... حفظ الأدب. فقيل له				

[٢٣٤] هود، ١١: ٧.

	ما الأدب؟ قال: اجعلوا... الممات. (كلام طويل في الزهد نورده كاملًا في الدراسة) وقال: ثلاث من علامات الشقاوة... وهو بمكّة. (سنورد هذه العلامات كاملة في الدراسة).				
ذرّيّةً	قال سهل: والذرّية ثلاث...فالأوّل محمّد... (سنتناول كلامه على محمّد والنور المحمّديّ في الدراسة).				
					وقد سُئل عن معنى قوله (ص): إنّي لست كأحدكم إنّ ربيّ

					يطعمني ويسقيني" فقال ما كان معه طعام ولا شراب...
	الثاني: آدم صلوات الله عليه.. والثالث: ذرّيّة آدم. وإنّ الله عزّ وجلّ خلق المريدين من نور آدم، وخلق المرادين من نور محمّد (ص)				
				فالعامّة من الخلق يعيشون في رحمة أهل القرب، وأهل القرب يعيشون في رحمة المقرَّب، "يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم."	

١. ١. علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة

تبيّن لنا المقارنة بين تفسير الطبريّ وما ذكره التستريّ في تفسيره آيةَ الميثاق اطّلاعَ التستريّ على التفسير بالمأثور وإفادته الواضحة منه كما يظهر في الجدول. وليس استعمال التستريّ للتفسير بالمأثور أمرًا

مجهولًا، بل هو معروف وواضح للقارئ، وقد ذكره بويرينغ في كلامه على محتوى تفسير التستريّ،[٢٣٥] إلّا أنّنا سنضيف إلى كلامه ما سنبيّنه فيما يتعلّق بتوليفة التستريّ التفسيريّة. ويأتي الاعتماد على التفسير بالمأثور في شكلَين، فأمّا الشكل الأوّل فما نراه من نقل شبه حرفيّ لعبارة كاملة، فيقول التستريّ: "وكان في علمه يوم أقرّوا بما أقرّوا من يكذّب به ومن يصدّق به."[٢٣٦] وينقل الطبريّ هذا القول عن أبيّ بن كعب: "كان في علمه يوم أقرّوا بما أقرّوا به ومن يصدّق ومن يكذّب."[٢٣٧] وأمّا الشكل الثاني فما نراه من استعانة التستريّ بفكرة معيّنة يكمّلها هو بما يناسبه، حيث يقول التستريّ: "ثمّ أخذ من ظهر كلّ نبيّ ذرّيّته **كهيئة الذرّ**، لهم عقول..."[٢٣٨] فمع أنّ التستريّ أضاف إلى أنّ للذرّيّة التي كهيئة الذرّ عقولٌ، إلّا أنّ كونها كالذرّ مأخوذ من تفسير ابن عبّاس الذي ينقله الطبريّ بروايات مختلفة،[٢٣٩] منها قول ابن عبّاس: "لمّا خلق الله آدم، أخذ ذرّيّته من ظهره مثل الذرّ، فقبض قبضتَين..."[٢٤٠]

ولمّا أشرنا إلى أنّ استعانة التستريّ بالتفسير بالمأثور ليس أمرًا خفيًّا، اقتضى الأمر توضيح سبب تركيزنا على هذه المسألة. وما يعنينا فيها هو الدمجُ الذي يقيمه التستريّ بين التفسير بالمأثور وبين آرائه الشخصيّة؛ ونعود هنا إلى قول بويرينغ بأنّ في المستوى الأوّل من المستويات التركيبيّة الثلاثة التي يتألّف منها تفسير التستريّ تفسيرٌ ظاهريّ وآخر باطنيّ مفصولان عن بعضهما، لكنّنا بيّنّا أنّ التستريّ يجمع بين هذين النوعَين من التفسير مشكّلًا توليفته التفسيريّة الخاصّة التي تعبّر عن فهمه لهذه الآيات. وعلى الرغم من حرفيّة

---

[235] Böwering, *The Mystical Vision*, 129.

[٢٣٦] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٣٧] الطبريّ، *جامع البيان*، ١٠: ٥٥٨.

[٢٣٨] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٣٩] الطبريّ، *جامع البيان*، ١٠: ٥٤٩، و٥٥٠، و٥٥١، و٥٥٥.

[٢٤٠] المصدر نفسه، ١٠: ٥٤٩.

بعض العبارات التي ينقلها التستريّ والتي بيّنّا نسبتها إلى الصحابة كابن عبّاس وأبيّ بن كعب، إلّا أنّها قد تكون بالنسبة إليه مخزونًا فكريًّا حاضرًا في ذهنه، لا أقوالًا لهؤلاء الصحابة والتابعين، ويدفعنا إلى هذا القول ما سبق أن ذكرناه من كون هذه التفاسير أقوالًا ذكرها قالها التستريّ في مجالس صوفيّة أمام تلامذته الذين نقلوها إلينا، علاوة على أنّه يدمجها بآرائه الخاصّة. ويُظهِر هذا تأثّرَ تفسير التستريّ بما في التفسير بالمأثور، سواء أكان ذلك مقصودًا أم غير مقصود.

وممّا أفاده التستريّ من التفسير بالمأثور من حيث المنهج تفسيرُ القرآن بالقرآن؛ فنرى في تفسير الطبريّ أنّه يتناول النصّ القرآنيّ باعتباره وحدة متكاملة، فعلى الرغم من أنّه يتناول كلّ آية على حدة إلّا أنّه يربط الآيات ببعضها عند الحاجة، ويعتمد على بعضها في تفسير البعض الآخر، وهذا من تفسير القرآن بالقرآن، وهو من أُسس التفسير بالمأثور.[٢٤١] ويعتمد التستريّ في توليفته التفسيريّة لآية الميثاق على الأساس الآنف ذكره، فيذكر في تفسيره لآية الميثاق غير آية، كما يظهر في الجدول، فيقول على سبيل المثال في تفسير قول الله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ "إنّ الله تعالى أخذ الأنبياء من ظهر آدم عليه الصلاة والسلام، ثمّ أخذ من ظهر كلّ نبيّ ذرّيّته كهيئة الذرّ لهم عقول، فأخذ من الأنبياء ميثاقهم، كما قال ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾."[٢٤٢] وهذا ممّا يجعل تفسير التستريّ قريبًا من التفسير بالمأثور، لا من حيث استعانته بما جاء فيه فحسب، بل من حيث منهجه في التعاطي مع الآية أيضًا ويسهم هذا في بناء تفسير أكثر شرعيّة لاستعماله منهجًا معتمَدًا في التفسير وهو تفسير القرآن بالقرآن.[٢٤٣]

---

[٢٤١] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ٣٧-٤٤.

[٢٤٢] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٤٣] الذهبيّ، *التفسير والمفسّرون*، ١: ٣٧-٤٤.

بعد الفراغ من الإضاءة على أبرز ما تبيّن لنا في علاقة تفسير التستريّ لآية الميثاق مع تفسيرها عند الطبريّ، ننتقل إلى أبرز الأفكار التي يركّز عليها التستريّ عند تعبيره عن آرائه التفسيريّة الخاصّة. فيتنبّه قارئ هذا النصّ على ثلاث أفكار أساسيّة. فأمّا الفكرة الأولى فهي تركيز التستريّ على الزهد، ذلك أنّه إحدى علامات السعادة عنده: "وإنّ من علامة السعادة أن تكون واسع القلب بالإيمان، وأن تُرزق الغنى في القلب، والعصمة في الطاعة والتوفيق في الزهد، ومن أُلهم الأدب فيما بينه وبين الله تعالى طَهُر قلبه ويُرزق السعادة، وليس شيء أضيق من حفظ الأدب."[٢٤٤] علاوة على ذلك، يلاحظ الناظر في جوابه عن ماهيّة الأدب أنّه الزهد عينُه:

> فقيل له ما الأدب؟ قال: اجعلوا طعامكم الشعير، وحلواكم التمر، وإدامكم الملح، ودسمكم اللبن، ولباسكم الصوف، وبيوتكم المساجد، وضياءكم الشمس، وسراجكم القمر، وطيبكم الماء، وبهاكم النظافة، وزينتكم الحذر، وعملكم الارتضاء، أو قال: الرضا، وزادكم التقوى، وأكلكم بالليل ومنامكم بالنهار، وكلامكم الذكر، وصمتكم وهمّتكم التفكّر، ونظركم العبرة، وملجأكم وناصركم مولاكم، واصبروا عليه حتّى الممات.[٢٤٥]

وما يثير الاهتمام أكثر هو أنّ القارئ لا ينتظر أن تكون الإجابة عن ماهيّة الأدب متعلّقة– بمعظمها– بممارسات سلوكيّة عمليّة كالتي يذكرها التستريّ، خصوصًا أنّه يقول: "ومَن أُلهِم الأدب بينه وبين الله تعالى طهر قلبه ويُرزق السعادة، وليس شيء أضيق من حفظ الأدب."[٢٤٦] فحين يقرأ القارئ كون الأدب بين العبد وربّه وأنّ الإنسان يُلهَمُه يتوقّع أن يكون هذا الأدب أقرب إلى ما يُسمّى بأعمال القلوب، كمراقبة العبد لربّه أو غير ذلك، خصوصًا أنّ التستريّ يذكر الزهد قبل ذكره الأدبَ مباشرةً فلا يُتوقّع أن يكون الأدب عنده زهدٌ أيضًا،

---

[٢٤٤] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٤٥] المصدر نفسه، ٦٨.

[٢٤٦] المصدر نفسه، ٦٨.

فإذا جاء الجواب عن ماهيّة الأدب جاء في الزهد العمليّ السلوكيّ التعبّديّ، الأمر الذي يدلّ على اهتمام التستريّ الواضح في الزهد. ويمكن إرجاع اهتمام التستريّ بالزهد إلى سيطرة هذا الأخير على القرن الثاني مع جعفر الصادق وسفيان الثوريّ والحسن البصريّ وغيرهم،[٢٤٧] وهي مرحلة قريبة من التستريّ الذي تُوفّي في النصف الثاني من القرن الثالث (ت ٢٨٣).

وأمّا الفكرة الثانية والمرتبطة بالزهد وتركيز التستريّ عليه— من حيث عزوف الزاهد عن الدنيا وإقباله على الآخرة بالطاعات— فهو الاهتمام بالطاعة، وهي عند التستريّ من علامات السعادة: "وأن تُرزق... والعصمة في الطاعة."[٢٤٨] وعلى الرغم من أنّ التستريّ لا يذكر الطاعة بشكل صريح في حديثه عن علامات الشقاوة، إلّا أنّ الناظر فيها يلاحظ أنّها كلَّها مرتبطة بالطاعة: "وقال: ثلاث من علامات الشقاوة: أن تفوته الجماعة وهو بقرب المسجد، وأن تفوته الجماعة وهو في المدينة، وأن يفوته الحجّ وهو في مكّة."[٢٤٩] وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّة لقلنا إنّ التستريّ يركّز على العصمة في الطاعة بشكل خاصّ، وهذا ظاهر في قوله الذي ذكرناه في بداية هذه الفقرة. ويقويّ هذه الفكرةَ أيضًا كلامُه على غلبة إبليس لجميع الناس باستثناء الأنبياء والصدّيقين:

> وما من أحد في الدنيا إلّا غلبه إبليس لعنه الله فأسره، إلّا الأنبياء صلوات الله عليهم، والصدّيقون الذين شاهدت قلوبهم إيمانهم في مقاماتهم، وعرفوا اطّلاع الله عليهم في جميع

---

[٢٤٧] ابن عامر، *التصوّف الإسلاميّ*، ١٦، ٢١.

[٢٤٨] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٤٩] المصدر نفسه، ٦٨.

أحوالهم، فعلى قدر مشاهدتهم يعرفون الابتلاء، وعلى قدر معرفتهم الابتلاء يطلبون العصمة، وعلى قدر فقرهم وفاقتهم إليه يعرفون الضرّ والنفع، ويزدادون علمًا وفهمًا ونظرًا.[٢٥٠]

فيرى التستريّ أنّ أحدًا لا يصل إلى العصمة— وهي من خصائص الأنبياء— إلّا من كان في أعلى مراتب الولاية وهم الصدّيقون، وهذه المرتبة طلبُ كلّ مريد بطبيعة الحال، ومن هنا جاء تركيزه على العصمة.

وأمّا الفكرة الثالثة التي يركّز عليها التستريّ ففكرة النور المحمّديّ. فعلى الرغم من أنّ فكرة الميثاق هي من الأفكار الرئيسة التي يركّز عليها بشكل عامّ في تفسيره،[٢٥١] إلّا أنّ فكرة النور المحمّديّ المرتبطة بآية النور[٢٥٢] تَظهرُ بقوّة في تفسيره آيةَ الميثاق في قوله:

> فالأوّل محمّد صلّى الله عليه وسلّم لأنّ الله لمّا أراد أن يخلق محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم أظهر من نوره نورًا، فلمّا بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة، فخلق سبحانه من سجدته عمودًا عظيمًا كالزجاج من النور، أي باطنه وظاهره فيه عين محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فوقف بين يدَي ربّ العالمين بالخدمة ألف ألف عام.[٢٥٣]

وقد ذكر بويرينغ تركيز التستريّ على النور المحمّديّ ودرس علاقته بآية الميثاق عنده.[٢٥٤] لكن ما يهمّنا في هذا المقام هو الإشارة إلى أهمّيّة التفسير في عكسِ أفكار التستريّ بشكل عامّ، والأفكار الرئيسة عنده بشكل خاصّ، والتي تفسّر من حيث المنهج تكراره لهذه الأفكار حتّى في كلامه على آيات لا تتعلّق بها. وواقع

---

[٢٥٠] المصدر نفسه، ٦٩.

[251] Böwering, *The Mystical Vision*, 145-149.

[٢٥٢] المصدر نفسه، ١٤٩.

[٢٥٣] التستريّ، *التفسير*، ٦٨–٦٩.

[254] Böwering, *The Mystical Vision*, 153-157.

أنّ أصل التفسير الذي بين أيدينا مجالسُ صوفيّة تُتلى فيها الآيات ويعلّق فيها التستريّ على بعضها يدلّنا على أنّ ارتباط فكرتَي النور المحمّديّ وآية الميثاق كان متجذّرًا في فكر التستريّ، وإلّا لما ظهرت فكرة النور المحمّديّ في تفسيره لآية الميثاق، وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة والتوسّع فيها في سبيل الكشف عن أفكار التستريّ بشكل أوسع.

١. ٢. لَبِنات النصّ

نبيّن في كلامنا على لَبِنات النصّ أنّ تفسير التستريّ هو عبارة عن توليفة تفسيريّة مكوَّنة من مزج بين عدد من العناصر أو اللَّبِنات الخمس المذكورة في مقدّمة الجدول، وفيه أيضًا تحت عنوان "بناء النصّ." ونظهر بذلك طريقة تعامل التستريّ مع هذه الآية خصوصًا، ونموذجًا عن تعامله مع الآيات عمومًا. وبعد أن قدّمنا لكلامنا على لبنات النصّ بالجدول السابق، نمثّل فيما يأتي للمزج بين هذه اللَّبِنات وتشكيلها التوليفة التفسيريّة— أي العناصر التي يتكوّن منها تفسير التستريّ، ثمّ نقدّم ملاحظات متعلّقة ببعض منها.

يقسّم التستريّ تفسير هذه الآية إلى أقسام خمسة، أوّلها قول الله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾، وثانيها قوله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وثالثها قوله: ﴿قَالُوا بَلَى﴾، ورابعها قوله ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾، وخامسها قوله ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. ويبني التستريّ تفسيره للقسم الأوّل من الآية على آية أخرى، فيقول "إنّ الله أخذ من ظهر كلّ نبيّ ذرّيّته..." ثمّ يذكر الآية ﴿أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾،[٢٥٥] ثمّ يفسّر ماهيّة الميثاق الذي أخذه الله من الأنبياء بناءً على قوله هو فيقول: "وكان الميثاق عليهم أن يبلّغوا عن الله تعالى أَمْرَهم ونَهْيَهم."[٢٥٦] ويستدلّ التستريّ على صحّة أقواله التفسيريّة بالآيات القرآنيّة أيضًا، فنراه يقول في

[٢٥٥] الأحزاب، ٣٣: ٧.

[٢٥٦] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

الفقرة نفسها في تفسيره قول الله ﴿بلى﴾ "إذ هو على جهة الابتلاء، وقد قال الله تعالى:[٢٥٧] ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ﴾."[٢٥٨] ويقول في كلامه على الذرّيّة: "فالعامّة يعيشون في رحمة أهل القرب، وأهل القرب يعيشون في رحمة المقرَّب، ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾[٢٥٩]."[٢٦٠] ويستعين التستريّ أيضًا في هذه التوليفة بالأحاديث النبويّة كما يظهر في كلامه على القسم الثاني من الذرّيّة: "الثاني: آدم صلوات الله عليه، خلقه من نور، قال عليه السلام: 'وخلق محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم، يعني جسده، من طين آدم عليه السلام'."[٢٦١]

ومن الملاحظات المتعلّقة بتشكيل هذه التوليفة التفسيريّة لتفسير التستريّ وجودُ عنصر بالغ الأهمّيّة يتكوّن من الأشخاص الذي وُجدوا معه في المجالس التي كان يقيمها، فهم الذين يطرحون الأسئلة المفتاحيّة التي نجدها في النصّ والتي تسهم في توسعته، إذ إنّها مكمّلة له لانطلاقها ممّا يذكره التستريّ. فنرى على سبيل المثال أنّ أحدهم يسأل التستريّ: "فقيل: ما علامة السعادة والشقاوة؟"[٢٦٢] ولا يقوم هذا السؤال على فراغ، بل يرتبط بقول التستريّ السابق له؛ ويدلّنا على هذا أمران، أوّلهما المعنى، ذلك أنّ التستريّ يقول: "وكان في علمه يوم أقرّوا بما أقرّوا به من يكذّب به ومن يصدّق به..."[٢٦٣] فيأتي السؤال مبنيًّا على هذا المعنى، فما السعادة إلّا التصديق بذلك الميثاق، وما الشقاوة إلّا التكذيب به. وأمّا الأمر الثاني فالربط اللغويّ الذي يقيمه جامعو النصّ بين القول السابق للسؤال والسؤال نفسه، وهو استعمال الفاء التي تدلّ على التعلّق والارتباط المعنويّ

---

[٢٥٧] هود، ١١: ٧.

[٢٥٨] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٥٩] الحديد، ٥٧: ١٢.

[٢٦٠] التستريّ، *التفسير*، ٦٩.

[٢٦١] المصدر نفسه، ٦٩. لم نجد هذا النصّ في كتب الأحاديث.

[٢٦٢] التستريّ، *التفسير*، ٦٨.

[٢٦٣] المصدر نفسه، ٦٨.

والزمنيّ بين كلام التستريّ وسؤال السائل. ويجيب التستريّ عن هذا السؤال فيعترض إجابتَه سؤالٌ ثان لا ريب في ارتباطه بكلام التستريّ في قوله: "وليس شيء أضيق من حفظ الأدب،"[٢٦٤] ليأتي السؤال: "فقيل له ما الأدب؟"[٢٦٥] فيبيّن التستريّ معنى الأدب ثمّ يتابع الإجابة عن السؤال الأوّل فيقول: "ثلاث من علامات الشقاوة..."[٢٦٦]

ويلاحَظ وجود عنصر ثانٍ أساسيّ في بناء هذا نصّ، وهو تلامذة التستريّ الذين جمعوا تفسيره بصورته التي نعرفها. ولهؤلاء إضافات على نصّ التستريّ،[٢٦٧] وتقع هذه الإضافات في نوعَين، فأمّا النوع الأوّل فهو الأقوال المنسوبة إلى عدد من الأعلام، وسنتوسّع بعض الشيء في هذه الأقوال وصحّة نسبتها إلى أصحابها عندما يمرّ بنا شيء منها بالقدر الذي تسمح به حدود دراستنا. وأمّا النوع الثاني، والذي يعنينا في هذا المقام، فهو الأحاديث التي يُسأل التستريّ عنها في مجلس من المجالس، والتي تصبح وأجوبتها جزءًا من هذا النصّ: "وقد سُئل [أي التستريّ] عن معنى قوله صلّى الله عليه وسلّم: "إنّي لست كأحدكم إنّ ربّي يطعمني ويسقيني"[٢٦٨] فقال: ما كان معه طعام ولا شراب..."[٢٦٩] واللافت في هذه الحالة أنّ الحديث لا يرتبط بآية الميثاق، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن سبب طرحه في ذلك المجلس، ولكنّنا إذا تأمّلنا الحديث وجدناه يرتبط بكلام التستريّ عن خصوصيّة النبيّ، غير أنّه ارتباط غير وثيق. ورأيُنا في هذه الحالة أنّ التستريّ لم يُسأل عن هذا الحديث في هذا المجلس، لبُعده إلى حدّ كبير عن الموضوع الأساسيّ فيه، بل سُئل عنه في مجلس آخر، ولمّا

---

[٢٦٤] المصدر نفسه، ٦٨.

[٢٦٥] المصدر نفسه، ٦٨.

[٢٦٦] المصدر نفسه، ٦٨.

[267] Böwering, *The Mystical Vision*, 181.

[٢٦٨] البخاري، *الصحيح*، # ١٩٦٢، و# ١٩٦٣، و# ١٩٦٤، و# ٧٢٤١، و# ٧٢٩٩؛ وأحمد بن حنبل، *المسنَد*، # ٨٩٠٢، و# ١٠٤٣٣، و# ١٢٧٤٠، و# ١٣٤٦٢.

[٢٦٩] التستريّ، *التفسير*، ٦٩.

رأى الجامعون قربه– بشكل أو بآخر– من كلام التستريّ على خصوصيّة النبيّ أوردوه في هذا الموضع، ويدلّ على هذا الربط اللغويّ المستعمَل في هذه الحالة: "وقد سُئل،"[٢٧٠] وهو مختلف عن الفاء المستعمَلة في الحالتَين السابقتَين، ويحمل إمكانيّة الاختلاف الزمنيّ بين هذا المجلس وذلك الذي سُئل فيه التستريّ عن هذا الحديث. ويدلّنا هذا على أهمّيّة دور جامعي هذا التفسير في التوليفة التفسيريّة لتفسير التستريّ.

٢ . آية النور

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.[٢٧١]

الآية	بناء النصّ				
	قول التستريّ	أقوال منقولة	من تفسير الطبريّ	التفسير بناءً على آيات	التفسير بناءً على أحاديث
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	يعني مزيّن السماوات والأرض بالأنوار				
مَثَلُ نُورِهِ			يعني مثل نور محمّد		

[٢٧٠] المصدر نفسه، ٦٩.

[٢٧١] النور، ٢٤: ٣٥.

		قال الحسن البصريّ: عنى بذلك قلب المؤمن وضياء التوحيد، لأنّ قلوب الأنبياء أنور من أن توُصف بمثل هذه الأنوار، وقال: النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجه المعرفة وفتيلته الفرائض ودهنه الإخلاص ونوره نور الاتّصال. فكلّما ازداد الإخلاص صفاءً، ازداد المصباح ضياءً، وكلّما ازداد[٢٧٢] الفرائض حقيقة ازداد المصباح نورًا.			

٢. ١. علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة

نلاحظ من حيث علاقةُ تفسير التستريّ لهذه الآية بالتفسير بالمأثور أنّنا نجد تفسير التستريّ لقول الله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ في تفسير الطبريّ الذي ينقله عن غير واحد من الصحابة.[٢٧٣] وأمّا من حيث الكلام على أهمّيّة فكرة النور المحمّديّ عند التستريّ، وخصوصًا في ضوء غياب تفسيره لها، فيدفعنا إلى إعادة طرح السؤال عن دَوْر جامعي تفسير التستريّ. غير أنّ السؤال يتعلّق هذه المرّة بدورهم في تغييب فكره عن طريق تغييب بعض أقواله. إلّا أنّ تبيان هذه المسألة متعلّق بكلامنا على بدايات سورة النجم، لذلك نرجئه إلى ذلك الموضع.

[٢٧٢] كذا هي في الكتاب، والصواب أن تكون: ازدادت.

[٢٧٣] الطبريّ، *جامع البيان*، ١٧: ٢٩٨.

٢. ٢. لَبنات النصّ

لا يطول كلامنا على التوليفة التفسيريّة في هذه الآية لقِصَر تفسيرها، فيبيّن الجدول أنّنا لا نجد في تفسير التستريّ لها إلّا عبارة واحدة له في تفسير قول الله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ هي: "يعني مزيّن السماوات والأرض بالأنوار،"[٢٧٤] ثمّ قولًا آخر في تفسير قول الله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ وهو: "يعني مثل نور محمّد صلّى الله عليه وسلّم،"[٢٧٥] وهو من التفسير بالمأثور كما سبق أن ذكرنا، ثمّ قولًا منسوبًا إلى الحسن البصريّ.

أمّا من حيث ملاحظاتنا على هذا النصّ، فإنّ قِصَر تفسير آية النور عند التستريّ— أو ما وصلنا من تفسيره لها— يدفعنا إلى وضع علامة استفهام تتعلّق ببناء هذا التفسير. فسبق أن أشرنا في غير موضع إلى أهمّيّة هذه الآية في التصوّف، وأشرنا إلى كون التستريّ مؤسّس فكرة النور المحمّديّ،[٢٧٦] فإذا وصلنا إلى تفسير هذه الآية— التي يبيّن بويرينغ ارتباطها الشديد بفكرة النور المحمّديّ من حيث مصطلحات الآية والصورة التي ترسمها—[٢٧٧] وجدنا أنّ التفسير شديد الاقتضاب. والأمر الذي يثير استغرابنا أكثر هو أنّ التستريّ يتكلّم على النور المحمّديّ في الآيتَين الأخريَين اللتين ندرسهما في هذا الفصل، فكان الأَوْلى بطبيعة الحال أن نجد كلامه الأكثر تفصيلًا على هذا الآية في هذا الموضع، باعتبار أنّ في جعبته ما يمكّنه من التفصيل في تفسيرها. ولكنّنا نترك الإجابة عن هذا الاستفهام إلى موضع كلامنا على بدايات سورة النجم لاعتماد إجابتنا عليه أيضًا. ونكتفي في هذا الموضع بالإشارة إلى أنّ هذا النصّ قد لا يشمل كلَّ ما قاله التستريّ، وأنّ فيه ما فيه من النقص والتغيير والإضافة التي مردّها إلى عمليّة الجمع ودَوْر الجامعين.

---

[٢٧٤] التستريّ، *التفسير*، ١١١.

[٢٧٥] المصدر نفسه، ١١١.

[276] Sells, *Early Islamic Mysticism*, 90.

[277] Böwering, *The Mystical Vision*, 149.

ويطرح كلام الحسن البصريّ السؤال الآتي: هل ذكرَ التستريّ هذا القول في مجلسه؟ أمّ أنّ جامعي التفسير هم الذين أضافوه؟ والواقع أنّه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إجابة جازمة ضمن إطار تفسير هذه الآية لوجود عوامل تدفعنا إلى القول بأنّ التستري ذكر هذا القول في مجلسه، وأخرى تدفعنا إلى القول بأنّ الجامعين هم الذين أضافوه. ويدفعنا إلى الميل إلى القول الأوّل أمورٌ ثلاثة؛ أمّا الأوّل أنّه لا عبارة صريحة أو إشارة لغويّة تدلّ على أنّ التستريّ ذكر هذا القول أو استشهد به، فبَيْن قول التستريّ وقول الحسن البصريّ نقطة ولا أداة ربط بعدها. وأمّا الثاني فهو أنّ رأي التستريّ في نسبة الهاء في ﴿نُوْرِهِ﴾ مخالف لرأي الحسن البصريّ، فالنور عند التستريّ هو نور النبيّ محمّد، وهو عند البصريّ نور قلب المؤمن وضياء التوحيد لأنّ قلوب الأنبياء أنور من أن توصف بمثل هذه الأنوار.[٢٧٨] فليس في هذا إذًا ما يدفع التستريّ إلى نقل هذا القول. وأمّا الثالث فهو أنّ جامعي التفسير ربّما أضافوا قول البصريّ لقِصَر كلام التستريّ في هذه الآية، إن كان اقتصر فعلًا على ما وصلنا من كلام. ويرجعنا هذا إلى ما ذكرناه من كلام التستريّ على النور المحمّديّ في الآيتَين الأخريَين، فنتساءل: لِمَ لَمْ يورد الجامعون كلام التستريّ على النور المحمّديّ في هذا الموضع؟ والذي يخطر في بالنا هو أنّهم ربّما وجدوا في كلام الحسن البصريّ ما وافق رأيهم فأثبتوه. وأمّا ما يدفعنا إلى القول بأنّ التستريّ قد ذكر هذا الحديث في مجلسه فأمران اثنان: أوّلهما أنّه من عادة العلماء أن يذكروا الأقوال المختلفة في المسألة الواحدة، وذلك في مجالس الفقه أو التفسير أو غيرها، وربّما يكون التستريّ أولى بذكر هذا الاختلاف إن كان يرى ما يراه السلميّ والقشيريّ من أنّ أقوال أهل الله في فهم كتابه كلُّها أقوال صحيحة تعبّر عن معانٍ موجودة في الآية الواحدة. وأمّا الأمر الثاني فهو أنّه على الرغم من الاختلاف بين قول الرجلَين إلّا أنّ في قول الحسن

[٢٧٨] التستريّ، *التفسير*، ١١١-١١٢.

البصريّ من التركيز على الطاعة والإخلاص ما يشبه أفكار التستريّ بشكل عامّ، كما سنبيّن في كلامنا على بدايات سورة النجم.

نذكر ملاحظة أخيرة في الحديث عن لَبِنات تفسير التستريّ لآية النور، وهو أنّ القول المنسوب إلى الحسن البصريّ لا يُذكَر إسناده، ويزيد إشكاليّةَ هذا الأمر أنّنا نجد الجزءَ الثاني من القول: "المصباح سراجه المعرفة وفتيلته الفرائض..."[٢٧٩] في تفسير السلميّ، إلّا أنّه لا ينسبه إلى الحسن البصريّ، بل ينسبه إلى "بعضهم"[٢٨٠] على الرغم من أنّه يذكر قول البصريّ في تفسير هذه الآية. فهل تصحّ نسبة هذا القول إلى البصريّ؟ أمّ أنّ من وضعه قد وضعه لأنّه يوافق رأيه؟

٣. *بدايات سورة النجم*

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨)﴾.[٢٨١]

الآية	بناء النصّ

[٢٧٩] المصدر نفسه، ١١٢.

[٢٨٠] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٤٩.

[٢٨١] النجم، ٥٣: ١-١٨.

	قول التستريّ	أقوال منقولة	من تفسير الطبريّ	آيات	أحاديث
١_ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	يعني ومحمّد إذا رجع من السماء (ص ١٥٦)				
٢_ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	أي ما ضلّ عن حقيقة التوحيد قطّ، ولا اتّبع الشيطان بحال (ص ١٥٦)				
٣_ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى	يعني لا ينطق بالباطل قطّ. قال كان نطقه حجّة من حجج الله تعالى، فكيف يكون للهوى عليه والشيطان عليه اعتراض (ص ١٥٦)				
٨_ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى	يعني قربًا بعد قرب (ص ١٥٦)				
١١_ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى	من مشاهدة ربّه ببصر قلبه كفاحًا (ص ١٥٦)				
١٢_ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى	منّا وبنا وما يرى منّا بنا أفضل ممّا يراه به (ص ١٥٦)				
١٣_ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى	يعني في الابتداء حين خلقه الله سبحانه وتعالى (ص ١٥٦)				
		ويُقال نورًا في عامود[٢٨٢] النور قبل بدء الخلق بألف ألف عام بطبائع الإيمان مكاشفة الغيب			

[٢٨٢] كذا في الكتاب، والصواب أن تُكتب بلا ألف: عمود.

		بالغيب قام بالعبوديّة (ص ١٥٦)			
١٤_ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى			وهي شجرة ينتهي إليها علم كلّ أحد (ص ١٥٦)		
١٦_ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى	السدرة من نور محمّد في عبادته (ص ١٥٦)				
			كأمثال فراش من ذهب (ص ١٥٦)		
	ويجريها الحقّ إليه من بدائع أسراره، كلّ ذلك يزيده ثباتًا لما يرد عليه من الموارد (ص ١٥٦)				
١٧_ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى	ما مال إلى شواهد نفسه ولا إلى مشاهدتها، وإنّما كان مشاهدًا بكلّيّته ربَّه تعالى، شاهدًا ما يظهر عليه من الصفات التي أوجبت الثبات في ذلك المحلّ (ص ١٥٦)				
١٨– لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى	يعني ما يبدي من صفاته من آياتها رآها، ولم يذهب بذلك عن مشهوده، ولم يفارق مجاورة معبوده، وما زاده إلّا محبّة وشوقًا وقوّة، أعطاه الله قوّة احتمال التجلّي والأنوار العظيمة، وكان ذلك تفضيلًا له على غيره من الأنبياء...ودرجته (ص ١٥٦)				

٣. ١. علاقة النصّ بالتفسير بالمأثور وأفكارُه الرئيسة

نستهلّ هذا القسم بذكر علاقة تفسير التستريّ لهذه الآيات بالتفسير بالمأثور، إذ إنّه يستعين بقولَين من التفسير بالمأثور أوّلهما شرح التستريّ لقول الله ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾[٢٨٣] وهو أنّها "شجرة ينتهي إليها علم كلّ أحد."[٢٨٤] ويذكّرنا هذا من جديد بتأثّره بالتفسير بالمأثور. وثانيهما المزج الذي يقيمه التستريّ بين أقواله وبين التفسير بالمأثور في تفسير قول الله ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾،[٢٨٥] فيقول: "السدرة من نور محمّد في عبادته،"[٢٨٦] وهذا قوله هو، ثمّ يكمل قائلًا: "كأمثال فراش من ذهب،"[٢٨٧] وهذا من التفسير بالمأثور،[٢٨٨] ويختم بقوله هو: "ويجريها الحقّ إليه من بدائع أسراره، كلّ ذلك يزيده ثباتًا لما يرد عليه من الموارد."[٢٨٩] وهذا أيضًا من الأمثلة على التوليفة التفسيريّة الخاصّة بالتستريّ.

وفي تفسير التستريّ لهذه الآية ثلاث نقاط متعلّقة بالأفكار يجبُ الإشارة إليها. فأمّا النقطة الأولى فهي أنّ التستريّ ينقل في الآية الأولى من تفسير سورة النجم قولًا منسوبًا إلى الإمام جعفر الصادق في تأثّر واضح بهذا العَلَم الذي كان من أعلام الزهد الكبار في القرن الثاني للهجرة،[٢٩٠] الأمر الذي يحيلنا إلى ما ذكرناه من اهتمام التستريّ بالزهد.

---

[٢٨٣] النجم، ٥٣: ١٤.

[٢٨٤] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

[٢٨٥] النجم، ٥٣: ١٦.

[٢٨٦] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

[٢٨٧] المصدر نفسه، ١٥٦.

[٢٨٨] الطبريّ، *جامع البيان*، ٤١-٤٢.

[٢٨٩] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

[٢٩٠] ابن عامر، *التصوّف الإسلاميّ*، ١٦، ٢١.

وأمّا النقطة الثانية فهي أنّ التستريّ يذكر الشيطان مجدّدًا فيقول إنّ النبيّ لم يتّبعه أبدًا: "ولا اتّبع الشيطان بحال."[٢٩١] ثمّ يتكرّر هذا المعنى نفسه في كلام التستريّ في الآية الثالثة، الأمر الذي يعيدنا إلى ما قلناه من اهتمام التستريّ بمسألة العصمة. علاوة على ذلك، يبدو أنّ ما في تفسير الآية الثالثة ينقسم إلى قسمَين، أوّلهما ما يقوله التستريّ نفسه وهو: "يعني لا ينطق بالباطل قطّ،"[٢٩٢] وثانيهما ما يبدو أنّه قول للتستريّ قاله في مجلس آخر– بدليل غياب الربط اللغويّ بين قسمَي القول– وأضافه الجامعون إلى تفسير الآية الثالثة من سورة النجم، وهو القول الذي فيه كلام على الشيطان وعلى عصمة النبيّ: "قال كان نطقُه حجّة من حجج الله تعالى، فكيف يكون للهوى والشيطان عليه اعتراض؟"[٢٩٣] ويدلّ ذكرُ التستريّ هذا القولَ في مجلس آخر– إن صحّ هذا– على شدّة اهتمام التستريّ بفكرة العصمة، ولا ينفي هذا الاهتمام عدم ذكره هذا القول في مجلس آخر.

وأمّا النقطة الثالثة فهي أنّ التستريّ يركّز على النبيّ محمّد– وهو أصل النور؛ يقول التستريّ: "لأنّ الله تعالى لمّا أراد أن يخلق محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم أظهر من نوره نورًا..."[٢٩٤] فلا نجد في هذا ذكرًا لجبريل أبدًا مع أنّ له في تفسير هذه الآيات من سورة النجم بالمأثور دورًا كبيرًا.[٢٩٥] ويُرجعنا هذا إلى تركيز التستريّ على النور المحمّديّ. ويقوّي هذه الفكرة عندنا عناصر عدّة؛ فعلى الرغم من أنّنا سنطرح في القسم الآتي أسئلة كثيرة في مسألة قول التستريّ: "ويُقال نورًا في عامود[٢٩٦] قبل بدء الخلق بألف ألف عام بطبائع الإيمان مكاشفة

---

[٢٩١] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

[٢٩٢] المصدر نفسه، ١٥٦.

[٢٩٣] المصدر نفسه، ١٥٦.

[٢٩٤] المصدر نفسه، ٦٨.

[٢٩٥] انظر: الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٥–٤٦.

[٢٩٦] كذا هي في الكتاب، والصواب أن تُكتب من دون ألف: عمود.

الغيب بالغيب قام بالعبوديّة بين يديه..."[٢٩٧] إلّا أنّه لا يمكننا أن نلغي احتمال كون التستريّ من قال هذا القول وذكرَه في المجلس الذي فسّر فيه هذه الآيات. وممّا يبيّن أيضًا اهتمام التستريّ بالنور المحمّديّ ذكرُه لنور محمّد في تفسير الآيةَ السادسة عشرة "﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾ السدرة من نور محمّد صلّى الله عليه وسلّم في عبادته كأمثال فراش من ذهب."[٢٩٨]

ويقوّي فكرتَنا أيضًا اختيارُ التستريّ للآيات التي يفسّرها؛ فإذا سلّمنا جدلًا بأنّ ما بين أيدينا من كلامه هو كلّ ما قاله في تفسير بدايات هذه السورة وجدْنا أنّ التستريّ لا يتطرّق إلى الآيات التي يغلب على آراء المفسّرين فيها أنّها لا تتعلّق بالنبيّ، وهي قوله الله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧)﴾.[٢٩٩] فكلّ الأقوال التي يذكرها الطبريّ في هذه الآيات تتعلقّ بالقرآن أو جبريل،[٣٠٠] باستثناء قول واحد يقول إنّ الذي بالأفق الأعلى هو النبيّ محمّد.[٣٠١] ثمّ يغيب تفسير الآية التاسعة: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[٣٠٢] إلّا أنّها مرتبطة بسابقتها. ويغيب بعدها تفسير الآية العاشرة: ﴿ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ وهي متعلّقة بما أُوحي إلى النبيّ لا بالنبيّ نفسه، وموضع الخلاف فيها هو بين أن يكون الله قد أَوْحى إلى عبده مباشرة أو أن يكون جبريل هو الذي أَوْحى إلى النبيّ ما أوحاه إليه ربّه،[٣٠٣] فلا يرتبط بالنبيّ ارتباطًا مباشرًا إذًا. ثمّ يغيب تفسير الآية الخامسة عشرة: ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾[٣٠٤] وهي في الجنّة، فلا تتعلّق

---

[٢٩٧] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

[٢٩٨] المصدر نفسه، ١٥٦.

[٢٩٩] النجم، ٥٣: ٤-٧.

[٣٠٠] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٨-١٣.

[٣٠١] المصدر نفسه، ٢٢: ١١.

[٣٠٢] النجم، ٥٣: ٩.

[٣٠٣] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٢٠-٢١.

[٣٠٤] النجم، ٥٣: ١٥.

بالنبيّ بأي وجه من الوجوه. ويتناول التستريّ الآيتَين الرابعة عشرة والسادسة عشرة رغم عدم تطرّقهما إلى النبيّ محمّد، إلّا أنّه يجمع في تفسيرهما بين ما يرد في التفسير بالمأثور– وهو القول بأنّ السدرة شجرةٌ ينتهي إليها علم كلّ أحد،[٣٠٥] وأنّ ما غشيها فراش من ذهب–[٣٠٦] وبين تفسيره الباطنيّ بأنّ السدرة من نور محمّد في عبادته،[٣٠٧] فيتّضح لنا بذلك سبب تناوله إيّاهما. وهذا أيضًا من الأمثلة التي تُظهِر المزج الذي يقيمه التستريّ بين التفسير بالمأثور وتفسيره الباطنيّ، والذي يولّد توليفته التفسيريّة الخاصّة به.

٣. ٢. لَبِنات النصّ

لمّا كان أغلب ما في تفسير التستريّ لبدايات سورة النجم من أقواله هو، باستثناء استعارتَين من التفسير بالمأثور وقولًا لا يُنسب إلى التستريّ، أغنانا كلامنا على التفسير بالمأثور في الجزء الأوّل من هذا القسم عن إعادة إظهار اللبنات التي تتكوّن منها توليفة التستريّ التفسيريّة في تفسير هذه الآيات. وأمّا القول الذي لا يُنسب إلى التستريّ فلنا فيه كلام سيأتي.

ويعيدنا الحديث عن اللَّبِنات التي تكوّنُ تفسير هذه الآية إلى الكلام على الأقوال الواردة في التفسير والتي ليست لصاحبه. واللافت هذه المرّة أنّنا نجد قولًا ذُكر في تفسير التستريّ لآية الميثاق على أنّه من كلام التستريّ، إلّا أنّه ذُكر في هذه الآية على أنّه منسوب لمجهول: "ويُقال نورًا في عامود[٣٠٨] النور قبل بدء الخلق بألف ألف عام..."[٣٠٩] فهل هذا قول التستريّ؟ أم أنّه لغيره؟ وهل هو من ذكره عن نفسه مرّةً وعن غيره أخرى؟

---

[٣٠٥] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٣٣–٣٤.

[٣٠٦] المصدر نفسه، ٢٢: ٤٠–٤٢.

[٣٠٧] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

[٣٠٨] كذا في الكتاب، والصواب أن تُكتب بلا ألف: عمود.

[٣٠٩] التستريّ، *التفسير*، ١٥٦.

أم أنّ هذا من فعل الجامعين؟ كثيرة هي الأسئلة التي يطرحها أمر بسيط كهذا، وعلى الرغم من أنّه لا سبيل إلى الإجابة عنها إلّا أنّها تسلّط الضوء على مشكلات موجودة في بناء هذا النصّ، وهي مشكلات ينبغي أن تبقى حاضرة في الذهن عند دراسة النصّ أو دراسة فكر صاحبه عن طريقه.

ولا بدّ لنا في هذا الموضع أيضًا من إعادة تذكير القارئ بأنّ آيات سورة النجم هذه قد لا تكون الآيات الوحيدة التي تعرّض لها التستريّ، ولكنّ هذا الذي وصلنا منها. ونشدّد في هذا الموضع على أنّ أسبابًا مختلفة قد تدفع الجامعين إلى حذف تفسير آية أو زيادة قول، وهذه مسألة طويلة لا حاجة إلى الخوض فيها في هذا المقام، وإنّما ذكرناها للتركيز على دور الجامعين في وضع تفسير التستريّ بالشكل الذي وصلنا فيه.

وعلى الرغم من أنّنا قد ألزمنا أنفسنا العمل على تفسير الآيات المحدّدة التي اخترناها، إلّا أنّنا رأينا أن نتخطّاها استثنائيًّا. وليس هذا تجاوزًا لحدود دراستنا، وإنّما تأكيد على ما ذكرناه من أهمّيّتها، لا سيّما إذا ما تُوبِعت بدراسات أخرى أكثر شموليّة قائمة على المنهج نفسه. فإذا تابعنا النظر في الآيات الباقية من سورة النجم في هذا التفسير استوقفَنا تفسيرُ الآية الأخيرة وهي قول الله ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾.[٣١٠] يقول جامعو التفسير: "قال [أي التستريّ]: ظاهرها متاع الدنيا، وباطنها أغنى بالطاعة وأفقر بالمعصية. وقال ابن عُيَيْنة: أغنى وأقنى أي أقنع وأرضى. والله أعلم بالصواب."[٣١١] ويعيننا هذا الكلام على أخذ موقف أوضح من الأقوال المذكورة والمنسوبة إلى غير التستريّ، وقد مرّ بنا منها القول المنسوب إلى الحسن البصريّ. فعلى الرغم من أنّ كفّة التحليل رجحت لصالح القول بأنّ التستريّ لم يذكر قول الحسن البصريّ في مجلسه، إلّا أنّنا لم نستطع الجزم بذلك، فيأتي هذا القول المنسوب إلى ابن عُيَيْنة ليطرح المشكلة نفسها، إلّا أنّ الحلّ يأتي بعدها مباشرة،

---

[٣١٠] النجم، ٥٣: ٤٨.

[٣١١] التستريّ، *التفسير*، ١٥٧.

وهو قول الجامعين: "والله أعلم بالصواب؛" تدفعنا هذه العبارة إلى القول بأنّ جامعي التفسير هم الذين أضافوا قول ابن عُيَيْنة المغاير لقول التستريّ، ذلك أنّهم يرون أنّ في أحد القولَين صوابًا وفي الثاني خطأً. ويؤيّد هذا الفصلُ الذي بين قول التستريّ وقول ابن عُيَيْنة، فقد جرت العادة عند نقل كلام راوٍ عن راوٍ آخر أن يُقال: قال (أي الرواي الأوّل): قال فلان (أي الراوي الثاني): ثمّ تُذكر المقولة، وهذا ما لا نجده في هذه الحالة.

نعود الآن إلى تناول كلام البصريّ الوارد في تفسير آية النور. فعلى الرغم من أنّ فيه قُرْبًا من أفكار التستريّ من حيث اهتمامه بالطاعات، لقول البصريّ– إن صحّة نسبة القول إليه– "المصباح سراجه المعرفة وفتيله الفرائض... وكلّما ازداد[٣١٢] الفرائض حقيقة ازداد المصباح نورًا،"[٣١٣] إلّا أنّه يأتي مخالفًا بوضوح لقول التستريّ. ففي حين يرى هذا الأخير أنّ النور هو نور محمّد، ينفي قولُ البصريّ أن يكون هذا النور في وصف نور أيّ من الأنبياء لأنّ أنوارهم أنْوَر من أن توصف بمثله. ولا يلغي هذا القولُ قولَ التستريّ في كون هذا الوصف متعلّقًا بنور محمّد فحسب، بل يؤثّر في فكرة النور المحمّديّ التي وضعها التستريّ تأثيرًا كبيرًا. فهل في قِصَر ما وصلنا من تفسير التستريّ لهذه الآية، وذِكرِ قول البصريّ المخالف لها دليلٌ على توّجه جامعي التفسير، وتأثيرهم في نقل فكر التستريّ بأكمل صورة؟

[٣١٢] كذا هي في الكتاب، والصواب أن تكون: ازدادت.

[٣١٣] المصدر نفسه، ١١٢.

ب. تفسير السلميّ

يذكر السلميّ في مقدّمة كتابه *حقائق التفسير* أنّ الكتاب يهدف إلى جمع أقوال "أهل الحقيقة" في معاني القرآن الباطنية بعد أن اهتمّ غيرهم بعلوم هذا الكتاب الظاهريّة.[٣١٤] فيَظهرُ لقارئ هذه المقدّمة أنّ الهدف هو الجمع لا غير، وأن ليس للسلميّ وفكره وآرائه الشخصيّة أي تأثير في عمليّة الجمع هذه. وفي هذه المقدّمة إذًا الإجابةُ على أحد الأسئلة التي نطرحها، وهو عن كيفيّة تعامل السلميّ مع الآيات–النماذج التي اخترنا دراستها؛ فهو يتعامل معها باعتباره جامعًا للأقوال الواردة فيها على لسان "أهل الحقيقة." غير أنّنا نبيّن فيما يأتي أنّ السلميّ يتخطّى في تفسيره الآيات–النماذج التي ندرسها كونَه مجرّد جامع أو مصنّف فيقدّم لنا عملًا انتقائيًّا (Anthology) إلى حدّ كبير، فهو يختار من الأقوال ما يريد ويترك منها ما يريد، وتأتي الأقوال التي يختارها متشابهة في جزء كبير منها. ونبيّن فكرتنا هذه في مرحلتَين؛ فنجمع أوّلًا الأقوال التفسيريّة التي ينقلها السلميّ في مجموعات موضوعاتيّة— ونقصد بالمجموعات الموضوعاتيّة تلك التي تندرج ضمنها الأقوال التي تشترك في الموضوع— وننظر إليها بالعودة إلى مقدّمة التفسير عند الحاجة في محاولة لفهم سبب اختيار السلميّ لهذه الأقوال، محاولين ربط اختياراته بما يظهر من فكره وآرائه في مقدّمته. ونعود عند الاستطاعة إلى عدد من رسائل السلميّ— التي جمعها بويرينغ والأرفه لي تحت عنوان *رسائل صوفيّة لأبي عبد الرحمن السلميّ*— محاولين الاستعانة بها لتثبيت ما نراه من كونه انتقائيًّا في كتابه *الحقائق*.

نستعين في هذا القسم أيضًا بجداول نعرض فيها تفسير السلميّ للآيات–النماذج التي اخترناها. وقد قسّمنا المادّة التفسيريّة في هذا القسم ضمن المجموعات الموضوعاتيّة. وعلى الرغم من أنّ هذا التصنيف موضوعاتيّ إلّا أنّ الجداول تفسح المجال لِتتبّع الأقوال التفسيريّة بالتدرّج الذي جاءت فيه في تفسير السلميّ؛

[٣١٤] السلميّ، *الحقائق*، ١٩–٢٠.

إذ إنّنا نذكر بعد كلِّ قول رقمَه حسب مكانه في التفسير. ويفسح هذا التصنيف المجال لتتبّع الأقوال حسب قائليها؛ إذ إنّنا نورد اسم الرواي قبل كلّ قول. وسيختلف ترتيب الجدول في دراستنا لتفسير السلميّ لآية النور، وسنشرح الاختلاف وسببه في موضعه. ونُلحِق في نهاية الجدول الأقوال المذكورة في *زيادات حقائق التفسير* لنبيّن مدى ارتباط الأقوال التي يدرجها السلميّ في هذا التفسير بالمجموعات الموضوعاتيّة التي تدور حولها أقوال *الحقائق*— عندما يكون ذلك ممكنًا.

١. آية الميثاق

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.[٣١٥]

تقع كلّ الأقوال التي يوردها السلميّ في تفسير آية الميثاق تحت أفكار ثلاث؛ فكرة أنّ الخلق هم الذين تجري عليهم أحكام القدرة، وفكرة الميثاق عند المؤمنين وغيرهم، وفكرة أنّ الله خاطب الناس ولمّا يكونوا شيئًا فكان هو المجيب (أي أنّ قدرة الله هي التي أجابت). ويذكر السلميّ أيضًا ثلاثة أقوال لا يمكن إدراجها في إحدى هذه المجموعات الموضوعاتيّة، وهي منسوبة إلى العَلَم نفسه وهو النصراباذيّ.

الأقوال حسب الموضوعات:
الميثاق عند المؤمنين وغير المؤمنين: _ أبو سعيد الخرّاز: تراءى لأهل الإيمان بالسكون فعرفوه وسكنوا واطمأنّوا، وتراءى لأهل الكفر بالتعظيم فطاشت عقولهم وتفرّقوا عنه. (١). (١: ٢٤٧)
الخلق هم الذين تجري عليهم أحكام القدرة: _ بعضهم: إنّ توحيد الخاصّ أن يكون العبد قائمًا بسرّه بين يدَي ربّه، يجري عليه تصاريف تدبيره وأحكام تقديره في بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وذهاب نفسه بقيام الحقّ به في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون. (٤). (١: ٢٤٨)

[٣١٥] الأعراف، ٧: ١٧٢

_ أبو عثمان المغربيّ: سُئل ما الخلق، قال: قوالب تجري عليها أحكام القدرة، وقال: أخذَ ربّك من معدن إلى معدن ومن معدن لمعدن. (٥). (١: ٢٤٨)

_ أبو سعيد الخرّاز: من قال حين قال: ومن أين أجابوا عنهم إلّا القدرة والنافذة والمشيئة التامّة وهل كانوا إلّا رسمًا لأحكام مليك، وهل هم الآن إلّا أشباح تختلف عليهم تصاريف تدبيره. (٧). (١: ٢٤٨)

خاطب الله الناس ولم يكونوا شيئًا فكان هو المجيب (أي القدرة): _ يوسف: خاطبهم ربّهم وهم غير موجودين إلّا بإيجاده لهم، إذ كانوا واجدين للحقّ من غير وجودهم لأنفسهم، كان الحقّ بالحقّ في ذلك موجودًا بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه. (٢). (١: ٢٤٧)

_ بعضهم: قالوا بلى من غير مشاهدة، ثمّ كوشفوا فشهدوا بما خُوطبوا به، فقالوا "شهدنا" أي شاهدنا حقائق حقّك. (٣). (١: ٢٤٨)

_ الجريريّ: تعرّف إلى كلّ طائفة من الطوائف بما منحها من معرفته فقال: "بلى" وكلّ أقرّ بما مخّ.[٣١٦] (٦). (١: ٢٤٨)

_ أبو سعيد الخرّاز: من قال حين قال: ومن أين أجابوا عنهم إلّا القدرة والنافذة والمشيئة التامّة وهل كانوا إلّا رسمًا لأحكام مليك. (٧). (١: ٢٤٨)

_ بعضهم: خاطب منصوب القدرة في عين العدم. (٨). (١: ٢٤٨)

_ ابن بنان: قد أخبرك في هذه الآية أنّه خاطبهم وهم غير موجودين إلّا بوجوده لهم... فقد كان واجدًا مخاطبًا شاهدًا عليهم بدءًا في فنانهم[٣١٧] عن بقائهم الذي كانوا فيه. وقال: خُوطبوا بهذا الكلام وأيش كانوا فقال: كانوا موجودين في القدرة مُغيَّبين عن شواهد التوحيد. (٩). (١: ٢٤٨)

_ بعضهم: إنّما أُجيب عنهم على حسب الاستسلام، فهذا مقام الفناء، وقد تقدّمت الستلة[٣١٨] الإجابة فالعالم يجري في التسخير من حيث التمكين في قبضة الحقّ. (١٠). (١: ٢٤٩)

_ الحسين: لا يعلم أحد من الملائكة المقرّبين ما أظهر الخلق وكيف الانتهاء والابتداء، إذ الألسنة ما نطقت والعيون ما أبصرت والآذان ما سمعت، كيف أجاب من هو عن الحقائق غائب وإليها آيب في قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فهو المخاطَب وهو المجيب. (١١). (١: ٢٤٩)

[٣١٦] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: مُنح. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ٨٩. أ.

[٣١٧] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: بدءًا في حال فنائهم. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ٨٩. أ.

[٣١٨] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: المسئلة. انظر: انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ٨٩. أ.

_ الحسين: القائل عنكم سواكم والمجيب غيركم، فسقطتم أنتم وبقي من لم يزل كما لم يزل. (١٢). (١: ٢٤٩)

_ عليّ بن عبد الرحيم: سُئل عن قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا بلى، قال: هو تقرير في صورة السؤال. (١٣). (١: ٢٤٩)

_ بعضهم: القدرة أجابت القدرة. (١٤). (١: ٢٤٩)

_ بعضهم: سمعوا كلامه أن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وخلق حياتهم من ذلك النور وجعل قوام جميعهم بتلك الكلمة. (١٥). (١: ٢٤٩)

_ ابن بنان: لله خالصة من خلقه، انتخبهم للولاية واستخلصهم للكرامة... وعرّفهم نفسه حين لم يكونوا في صدرة الإنسيّة، ثمّ أخرجهم بمشيئته خلقًا فأودعهم صلب آدم فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ فأخبر أنّه خاطبهم وهم غير موجودين إلّا بوجوده لهم، إذ كانوا غير واجدين للحقّ إلّا بإيجاده لهم في غير وجودهم لأنفسهم، وكان الحقّ بالحقّ في ذلك موجودًا. (١٦). (١: ٢٤٩)

أقوال النصراباذيّ: _ مؤيل الأكبر ومالف الأعظم، معافون من السلالة والطين وما بعده من النطف والمضغ أفأنتم في حملة للأخذ الأوّل، أم مردودون إلى ميعاد الأخذ في السلالات والمضغ والنطف، فإن أخذ للأوّل أوّل بأوّل للأوّل وهو بأوّل للأوّل أوّل. (١: ٢٤٨)

_ أخذَ ربّك تلطّفًا وتكرّمًا بل أخذَه جلالة وعظمة، بل أخذه غنى واستغناءً. (١: ٢٤٨)

_ أخذ لا للحاجة بل للحجّة فمنع الخلق حاجتهم أن يروا ذرّة من معاني الحجّة. (١: ٢٤٨)

زيادات حقائق التفسير: _ إبراهيم الخواصّ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ ثمّ[٣١٩] الكلام هاهنا ثمّ قال شهدنا عليهم ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾. (ص ٤٧)

[٣١٩] لعلّها تكون "تمّ" فيستقيم بذلك معنى الجملة.

١. ١. المجموعات الموضوعاتيّة

نعرض فيما يأتي المجموعات الموضوعاتيّة، فنذكر الفكرة التي تدور حولها كلّ مجموعة، ثمّ الأقوال التي فيها. ونسوّد الكلمة أو العباراة التي تساعد القارئ على التنبّه على سبب ضمّ كلّ من الأقوال إلى المجموعة التي هو فيها أو نشرح القول إذا ما دعت الحاجة لذلك.

- المجموعة الموضوعاتيّة الأولى

يُظهِر الجدول الذي قدّمنا به لكلامنا على تفسير السلميّ لآية الميثاق أنّ هذا الأخير اختار أقوالًا تندرج تحت أفكار ثلاث. فيأتي قول واحد تحت فكرة الفرق بين المسلمين وغير المسملين في أخذهم الميثاق: "تراءى لأهل الإيمان بالسكون فعرفوه وسكنوا واطمأنّوا، وتراءى لأهل الكفر بالتعظيم فطاشت عقولهم وتفرّقوا عنه."[٣٢٠] ونلفت القارئ إلى أنّ هذه الفكرة التي هي الأقلّ حضورًا في تفسير السلميّ لهذه آية، هي— كما سيظهر في القسم الأخير من هذا الفصل— الأكثر حضورًا في تفسير القشيريّ لها، الأمر الذي يعكس اختيار السلميّ التركيزَ على فكرة دون أخرى. ونلاحظ أنّ القول الذي يورده السلميّ في *الزيادات* هو قول لغويّ بسيط لا يمكن إدراجه ضمن أيّ فئة موضوعاتيّة، وهو: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ ثمّ[٣٢١] الكلام هاهنا ثمّ قال شهدنا عليهم ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.[٣٢٢]

---

[٣٢٠] السلميّ، *الحقائق*، ١: ٢٤٧.

[٣٢١] لعلّها تكون "تمّ" فيستقيم بذلك معنى الجملة.

[٣٢٢] السلميّ، *الزيادات*، ٤٧.

- المجموعة الموضوعاتيّة الثانية

ويورد السلميّ ثلاثة أقوال تجمعها فكرة جريان أحكام القدرة على الخلق، فيذكر في القول الأوّل أنّ "توحيد الخاصّ أن يكون العبد قائمًا بسرّه بين يدَي ربّه، **يجري عليه تصاريف تدبيره وأحكام تقديره** في بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وذهاب نفسه بقيام الحقّ به في مراد منه."[٣٢٣] ويلفتنا في هذا القول ذكرُه "توحيد الخاصّ" الذي يقابله توحيد العوامّ، ويذكّرنا هذا بمقدّمة السلميّ التي يذكر فيها "أهل الحقيقة." ولا يخفى أنّ السلميّ يجعل "أهل الحقيقة" في المرتبة العليا بين الناس، أي يجعلهم هم الخواصّ، فيقول في مطلع مقدّمته: "الحمد لله الذي **خصّ** أهل الحقائق **لِخواصّ** إفراده وجعلهم أهل الفهم لخطابه، والعالِمين بلطائف ودائعه..."[٣٢٤] ثمّ يورد السلميّ قولًا ثانيًا في الفكرة نفسها مفاده أنّ أبا عثمان المغربيّ قال حين سُئل: ما الخلق؟ قال: "قوالب **تجري عليها أحكام القدرة**."[٣٢٥] ويورد قولًا ثالثًا في الفكرة نفسها فيه: "وهل كانوا إلّا رسمًا لأحكام مليك، وهل هم الآن إلّا **أشباح تختلف عليهم تصاريف تدبيره؟**"[٣٢٦]

وتعيدنا هذه الفكرة الثانية بكلّيّتها إلى مقدّمة السلميّ، لِمَا في هذه الأخيرة من تركيز على جريان تقدير الله من حيث اختياره لمن يكون مِمّن "جعلهم أهل الفهم لخطابه..."[٣٢٧] ومن حيث إنّ فهمهم متعلّق بما يفتح الله على كلٍّ منهم، لا بعباداتهم ومجاهداتهم: "فأخبروا عن معاني خطابه بمقدار ما فتح الله على كلّ واحد منهم، من لطائف أسراره ومعانيه ونطقوا عن فهم كتابه بحسب ما سنح لهم من بدائعه."[٣٢٨] ويؤكّد هذا المعنى

---

[٣٢٣] السلميّ، *الحقائق*، ١: ٢٤٨.

[٣٢٤] المصدر نفسه، ١: ١٩.

[٣٢٥] المصدر نفسه، ١: ٢٤٨.

[٣٢٦] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٢٧] المصدر نفسه، ١: ١٩.

[٣٢٨] المصدر نفسه، ١: ١٩.

الأخير قول السلميّ في مقدّمته أيضًا: "بل قصرت الأفهام عن إدراك حقائقه واستيعاب فوائده إلّا على معاني المكاشفات والمنازلات؛"[٣٢٩] والكشف هو "رفع الحجاب والاطّلاع على كلّ ما وراءه من معانٍ وأسرار،"[٣٣٠] والمنازلة "أن يريد هو [أي الله] النزول إليك ويجعل في قلبك طلب النزول عليه، فتتحرّك الهمّة، حركة روحانيّة لطيفة للنزول فيقع الاجتماع به بين نزولَين."[٣٣١] ففي كلا المعنيَين معنى اختيار الله لمن تكشف عنه حُجُب المعاني والأسرار، أو لمن يجعل في قلبه طلب المنازلة.

- المجموعة الموضوعاتيّة الثالثة

ويندرج في المجموعة الموضوعاتيّة الأخيرة ثلاثة عشر قولًا، وتتألّف هذه المجموعة من فكرتَين مترابطتَين هما أنّ الله خاطب الناس ولم يكونوا شيئًا بعد، فكان الله– أو القدرة– السائل والمجيب في الوقت نفسه. ففي القول الأوّل: "خاطبهم ربّهم **وهم غير موجودين** إلّا بإيجاده لهم."[٣٣٢] وفي القول الثاني: "قالوا بلى **من غير مشاهدة**، ثمّ كوشفوا فشهدوا بما خوطبوا به، فقالوا "شهدنا" أي شاهدنا حقائق حقّك."[٣٣٣] وقد ضممنا هذا القول إلى هذه المجموعة لأنّه يُفهم على أنّ عدم المشاهدة تعني الوجود في القدرة حصرًا لا في عالم الشهود، كما يبيّن القول السادس، وسنأتي على ذكره. وفي القول الثالث: "تعرّفَ إلى كلّ طائفة من الطوائف بما منحها من معرفته **فقال:** "**بلى**" وكلّ أقرّ بما مخّ[٣٣٤]."[٣٣٥] وفي القول الرابع: "ومن أين **أجابوا عنهم إلّا القدرة**

---

[٣٢٩] المصدر نفسه، ١: ١٩.

[٣٣٠] الحكيم، *المعجم الصوفيّ*، ٦٦٤.

[٣٣١] المصدر نفسه، ١٠٥٤.

[٣٣٢] السلميّ، *الحقائق*، ١: ٢٤٧

[٣٣٣] المصدر نفسه، ١: ٢٤٨.

[٣٣٤] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: مُنح. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ٨٩. أ.

[٣٣٥] السلميّ، *الحقائق*، ١: ٢٤٨.

والنافذة والمشيئة التامّة."[٣٣٦] وفي القول الخامس: "خطب[٣٣٧] منصوب **القدرة في عين العدم**."[٣٣٨] وفي القول السادس: "قد أخبرك في هذه الآية أنّه خاطبهم وهم **غير موجودين** إلّا بوجوده لهم... فقد كان واجدًا **مخاطبًا شاهدًا عليهم**... وقال: خُوطبوا بهذا الكلام وأيش كانوا فقال: كانوا **موجودين في القدرة مُغيَّبين عن شواهد التوحيد**."[٣٣٩] وفي القول السابع: "إنّما **أُجيب عنهم** على حسب الاستسلام، فهذا مقام الفناء."[٣٤٠] وفي القول الثامن: "لا يعلم أحد من الملائكة المقرَّبين ما أظهر الخلق وكيف الانتهاء والابتداء، إذ الألسنة ما نطقت والعيون ما أبصرت والآذان ما سمعت، **كيف أجاب من هو عن الحقائق غائب** وإليها آيب في قوله: ﴿ألست بربّكم﴾ **فهو المخاطب وهو المجيب**."[٣٤١] وفي القول التاسع: "القائل عنكم سواكم **والمجيب غيركم**، فسقطتم أنتم وبقي من لم يزل كما لم يزل."[٣٤٢] وفي القول العاشر: "قالوا بلى، قال: هو تقرير في صورة السؤال."[٣٤٣] وفي القول الحادي عشر: "**القدرة أجابت القدرة**."[٣٤٤] وفي القول الثاني عشر: "**سمعوا** كلامه أن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ **وخلق حياتهم** من ذلك النور وجعل قوام جميعهم بتلك الكلمة."[٣٤٥] وقد ضممنا هذا القول إلى هذه المجموعة لأنّ فيه إشارة إلى أنّ الخلق كان بعد السماع، كما كان السؤال قد طُرح ولمّا يوجِد الله الناسَ بعدُ– حسب عدد

---

[٣٣٦] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٣٧] هكذا هي في الكتاب، والصواب أن تكون: خاطب.

[٣٣٨] السلميّ، *الحقائق*، ١: ٢٤٩.

[٣٣٩] المصدر نفسه، ١: ٢٤٨.

[٣٤٠] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٤١] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٤٢] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٤٣] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٤٤] المصدر نفسه، ١: ٢٤٩.

[٣٤٥] المصدر نفسه، ١: ٢٥٠.

من الأقوال الآنف ذكرها. وفي القول الثالث عشر: "... فأخبر أنّه خاطبهم وهم **غير موجودين** إلّا بوجوده لهم، إذ كانوا غير واجدين للحقّ إلّا بإيجاده لهم في **غير وجودهم لأنفسهم**، وكان الحقّ بالحقّ في ذلك موجودًا."[٣٤٦]

٢ . *آية النور*

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

نستعين في هذا القسم أيضًا بجدول نعرض فيه تفسير السلميّ لآية النور. وقد دفعَنا طولُ هذه الآية إلى تقسيمها إلى خمسة أجزاء، وهي التي تظهر بشكل عموديّ في يمين الجدول. ونسير في الجدول على المنوال الذي سرنا عليه في الجدول الأوّل، فنذكر أصحاب الأقوال قبل ذكرِ الأقوال. ونذكر أرقام الأقوال لندلّ القارئ على تدرّجها في التفسير. ولن نقسّم هذا الجدول حسب المجموعات الموضوعيّة، وإنّما حسب أجزاء الآية، ذلك أنّ في هذه الآية مجموعة موضوعاتيّة أساسيّة واحدة فقط، نبيّنها بعد انتهائنا من عرض المادّة في الجدول.

جزء الآية	الأقوال
١_ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	_ ابن عطاء: زيّن السماوات باثني عشر برجًا **وقلوب العارفين** باثني عشر[٣٤٧] خصلةً. (١). (٢: ٤٥)

[٣٤٦] المصدر نفسه، ١: ٢٥٠.

[٣٤٧] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: باثنتي عشرة. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ٢٢٠. ب.

_ الجنيد: منوّر **قلوب** الملائكة حتّى سبّحوه، وقدّسوه، ونوّر **قلوب** الرسل **والمؤمنين** بالمعرفة. (١١).

_ الواسطيّ: هادٍ. (١٣). (٢: ٤٦)

_ بعضهم: منوّر **قلوبهم** بنور الإيمان. (١٤). (٢: ٤٥)

_ أبو عليّ الجوزجانيّ: بدأ بنوره والنور البيان فالله نور السماوات والأرض، ومن نوره اليقين سراج مضى في **قلب المؤمن**. (١٥). (٢: ٤٦)

_ الجنيد: قالت طائفة: منوّر **قلوب أهل السماوات والأرض بنور الإيمان**. (١٧). (٢: ٤٧)

_ جعفر الصادق: الأنوار تختلف. ثمّ يذكر جعفر أربعين نورًا ويقول إنّها كلّها من الأنوار التي ذكرها الله في مطلع هذه الآية، **وإنّ لكلّ واحد من هذه الأنوار أهل** وله حال، وإنّها لا تتمّ كلّها إلّا لمحمّد فهو نور وهو من ربّه على نور من ربّه. (١٩). (٢: ٤٧)

_ بعضهم: نور السماوات الملائكة، **ونور الأرض الأولياء**. (٢٠). (٢: ٤٧)

_ بعضهم: النور في السماء إظهار الهيبة، والنور في الأرض إظهار القدرة. (٢١). (٢: ٤٧)

_ شواهد ربوبيّته ودلائل توحيده ظاهرة فتمثل معرفته في **قلوب** العارفين. (٢٥). (٢: ٤٨)

_ بعضهم: **من عرف أنّ الله نور السماوات والأرض** لم يمنّ على الله بشيء من طاعته لأنّ الله أجراها على يديه ونوّر قلبه وهداه واجتباه واصطفاه وجباه لأنّ الله يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (٢٧). (٢: ٤٩)

_ الواسطيّ: **نوّر قلوب** الرسل **والمؤمنين حتّى عرفوه وعبدوه**، فأضاءت برضوانه السابق بمحبّته القديمة، وبمودّته الأزليّة وبموالاته السرمديّة، فلمّا خاطبها قالت: لبّيك، فجدّد المنّة عليهم فهذا قوله: الله نور السماوات والأرض. (٢٨). (٢: ٤٩)

_ الحسين: منوّر **قلوبكم** حتّى عرفتم ووجدتم. (٢٩). (٢: ٤٩)

_ الحسين: إنّ الله نور السماوات والأرض، **وهو نور النور يهدي من يشاء بنوره** إلى قدرته إلى أنوار أخرى وصولًا إلى وحدانيّته. (٣٠). (٢: ٤٩)

_ الواسطيّ: قال أنا منوّر **قلوب عبادي بتوحيدي** ومُنَهِّجها بتفريدي، والمتولّي لها بالفضل والرحمة، والاختصاص والمشيئة والاصطفاء، وقال إنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد، ونوّرها بصفاته، وخاطبها بذاته فاستضاءت بنور قدسه فأخبر عنها بقوله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لأنّه منوّر الأرواح بكمال نوره. (٣١). (٢: ٤٩)

	_ بعضهم: الآخرة نور على نور متّصلة بالأزل. (٣٥). (٢: ٥٠) _ بعضهم: من خلقه من نوره وأحرقه بنوره ثمّ أعاده بأكبر كبريائه من نوره فإذا تجلّى له لم يحترق لأنّه نور من نوره في نوره. (٣٦). (٢: ٥٠) _ بعضهم: على نوره **يهدي الله لنوره من يشاء**. (٣٧). (٢: ٥٠) _ الجوزجانيّ: بدأ بنوره والنور البيان... وبيانه نور اليقين وهو سراج منير في **قلب المؤمن**. (٣٨). (٢: ٥٠)
٢_مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ	مثل نوره: _ ابن مسعود: مثل **نور المؤمن** مشكاة. (٣). (٢: ٤٥) _ سهل التستريّ: مثل نور محمّد. (٥). (٢: ٤٥) _ سفيان الثوريّ: مثل نور القرآن. (٦). (٢: ٤٥) _ الحسن البصريّ: عنى بذلك **قلب المؤمن**. (٧). (٢: ٤٥) _ أبو عليّ الجوزجانيّ: يعني في **قلب المؤمن** لأنّ **قلب المؤمن** منوَّر بالإيمان. فنفس المؤمن بيت وقلبه مثل قنديل ومعرفته مثل السراج، وفوه مثل الكوّة، ولسانه مثل باب الكوّة، والقنديل معلَّق بباب الكوّة. (١٥). (٢: ٤٦) _ الجوزجانيّ: مثل نوره في **قلب المؤمن** منوَّر بالإيمان يلمع به لأنّه حبيب الله... فنظر بنور الله من مملكته إليه، ومنه إلى مملكته فخضع له وأطاعه. المشكاة نفس العارف كأنّها كوكب درّيّ بنفسه مثل بيت، وقلبه مثل قنديل، ومعرفته مثل السراج وفاه مثل الكوّة ولسانه مثل باب الكوّة. (٣٨). (٢: ٥١) _ للمؤمن ثمانية أنوار: نور الروح، ونور السرّ، ونور على نور، هو نور الهداية وافق نور الروح، نور العلم، ونور... (٤١). (٢: ٥٢) المشكاة: _ أبو سعيد الخرّاز: المشكاة جوف محمّد. (٢). (٢: ٤٥) _ بعضهم: مثل **القلوب** كمشكاة. (١٤). (٢: ٤٦) _ الجوزجانيّ: المشكاة نفس العارف كأنّها كوكب درّيّ بنفسه مثل بيت، وقلبه مثل قنديل، ومعرفته مثل السراج وفاه مثل الكوّة ولسانه مثل باب الكوّة. (٣٨). (٢: ٥١)

	_ الجنيد: ومثل **القلب** كالمشكاة، وجعل سويداء القلب كالمشكاة لا يدخلها شيء موقاة من الضلالة. (١٧). (٢: ٤٧) _ بعضهم: مثل نوره في **قلب العبد المخلص** كمشكاة. (٢٢). (٢: ٤٧) المصباح: _ بعضهم: والمصباح سراجه المعرفة وفتيلته الفرائض ودهنه الإخلاص، ونوره نور الاتّصال كلّما زاد الإخلاص صفاءً ازداد المصباح ضياءً، **وكلّما ازداد**[٣٤٨] **الفرائض حقيقة ازداد المصباح نورًا**. (٢٦). (٢: ٤٩) _ بعضهم: تمثّل معرفته في **قلوب العارفين** كمصباح في مشكاة، شبّه نور المعرفة في **القلوب** بالمصباح، وشبّه **قلب المؤمن** بالقنديل. (٢٥). (٢: ٤٨)
٣_ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ	شجرة مباركة زيتونة: _ الواسطيّ: **نفس خلقها الله مؤمنة** فسمّاها شجرة مباركة. (٤). (٢: ٤٥) لا شرقيّة ولا غربيّة: _ ابن عطاء: لا قرب فيها ولا بعد، فالله من القرب بعيد ومن البعد قريب. (٨). (٢: ٤٥) _ جعفر الصادق: لا خوف يجلب القنوط، ولا رجاء يجلب الانبساط. (٩). (٢: ٤٥) _ الواسطيّ: لا دنيا به، ولا آخرة به جذبها الله إلى قربه وأكرمها بضيائه، يكاد ضياء روحها يتوقّد **ولو لم يدعه نبيّ ولا يُسمِعْه كتاب**. (١٠). (٢: ٤٦) _ الجنيد: لا مائلة إلى الدنيا، ولا راغبة في الآخرة، فانية الحظّ من الأكوان. (١٢). (٢: ٤٦) _ الجنيد: ليست بيهوديّة ولا نصرانيّة، كالكوكب الدرّيّ فذكر الدرّ لنفاسته، لا يناله إلّا الغوّاصون وهم **الراسخون في العلم**، يكاد زيتها يضيء والزيت التوفيق. (١٨). (٢: ٤٧) _ بعضهم: لا مشركة في أعماله ولا مرابية في أحواله، يكاد نور معرفة **قلب المؤمن** ينطق بما في سرّه. (٢٣). (٢: ٤٨) يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار:

[٣٤٨] كذا هي في الكتاب، والصواب أن تكون: ازدادت.

	_ يكاد زيتها يزهر في **قلب المؤمن** على لسانه إذا ذكر الله ما بين المشرق والمغرب. (١٦). (٢: ٤٦) _ الواسطيّ: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ الزيت التوفيق والنار التسديد، والنور القرآن. (٣١). (٢: ٤٩)
٤_ نُورٌ عَلَى نُورٍ	_ الواسطيّ: نور الهداية وافق نور الروح. (١٠). (٢: ٤٦) _ أبو عليّ الجوزجانيّ: إذا افتتح اللسان بما في **القلب** من الذكر استضاء المصباح من كوّته إلى العرش، والزجاجة من التوفيق، وفتائلها من الزهد، ودهنها من الرضا وعلائقها من العقل وهو قوله: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾. (١٥). (٢: ٤٦) _ بعضهم: **نور المعرفة يزيد على نور الإيمان**، وقيل: نور المشاهدة يغلب على نور المتابعة، وقيل: نور الجمع يعلو أنوار التفرقة. (٢٣). (٢: ٤٨) _ وقيل: نور يهدي إلى أنوار أخرى حتّى **يصل العارف إلى نور الحقيقة**. ولا يُتوصّل إلى هذه الأنوار والمراتب إلّا بفضل الله وكرمه دون التسبيح والصلوات. (٢٤). (٢: ٤٨) _ الخرّاز: من خلقه من نوره ثمّ أحرقه بنوره ثمّ أعاده في أكبر كبريائه من نور إذا خلى له لم يحترق لأنّه يكون هو نور من نوره على نور من نوره. (٣٢). (٢: ٥٠) _ الجوزجانيّ: الرجاء مثل النور والخوف مثل النور، والمحبّة مثل النور فإذا اجتمعت في **قلب المؤمن** يكون نورًا على نور. (٣٣). (٢: ٥٠) _ الحسين: في الرأس نور الوحي، وبين العينَين نور المناجاة وفي السمع نور اليقين... فإذا التهب شيء من هذه الأنوار غلب على النور الآخر فأدخله في سلطانه فإذا سكن عاد سلطان ذلك النور أوفر وأتمّ ممّا كان فإذا التهب جميعًا صار نورًا على نور. (٣٤). (٢: ٥٠)
٥_ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ	_ الواسطيّ: **لا باجتهاد المجتهدين**، وطلب الطالبين وهرب الهاربين. (١٠). (٢: ٤٦) _ الحسين: ختم بقوله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ فكان أوّل ابتدائه الله نور السماوات والأرض إنّي أنا مبدئ النعم ومتمّمها والآخر خاتمه، فالأوّل فضل والآخر مشيئة **فهو المجتبي لأولياه والهادي لأصفيائه**. (٢٩). (٢: ٤٩) _ الواسطيّ: قال ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ فأخذ **الكسب من المؤمنين** وأثبت اختصاصه ورحمته ومشيئته بقوله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ وأثبت الإرادة فلمّا أثبت الإرادة قال ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (٣١). (٢: ٤٩)

	_ الجوزجانيّ: يُوصِل الله إلى هذه الأنوار بنوره في الأزل، بأنوار قدسه فتغير هذه الأنوار التي في الباطن على الظاهر في أداء الفرائض... **فيصير المؤمن منوَّراً بنور الله** وإلى الله... فإذا عمل أخلص، وإن فتر تحقّر وهذا بيان قول الله ﴿نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ بنوره إلى قدرته وبقدرته إلى غيبه وبغيبه إلى قِدمه وبقِدمه إلى أزله، وبأزله وأبده إلى وحدانيّته. (٣٣). (٢: ٥٠) _ الجنيد: **أخذَهم من أعمالهم واجتهادهم وطاعاتهم** وردّهم إلى صرف الملازمة وأثبت لهم باختصاصه ورحمته. (٣٩). (٢: ٥١) _ الجنيد: **يهدي لنوره الله لمن يشاء** وكان الأوّل ابتداء والآخر خاتمة، فقال: أنا مبتدئ النعم ومتمّمها.(٤٠). (٢: ٥١)
١_ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	***زيادات حقائق التفسير*** _ الحسين: شواهد ربوبيّته ودلائل وحدانيّته ظاهرة في الكون بما أبدى من لطائف أنواره فيها، ولو لم يكن من ذلك إلّا قوله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (١). (ص ١٠٥)
٢_مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ	_ الحسين: شبّه القلب بالقنديل، وماؤه اليقين ودهنه الصبر والإخلاص يتولّد منه وفتيلته التوكّل ونوره الرضى، فإذا كان بهذه الصفة وجد من نوره طعم الحياة. (٢). (ص ١٠٥) _ بعضهم: هذا المصباح ضوءه الإخلاص وفتيلته الطاعة ونوره المعرفة وناره المحبّة. (٣). (ص ١٠٦) _ بعضهم: ينال من هذا المصباح من فتح الله بصره أنوار مشاهدة الغيوب والاطّلاع على الأسرار بالفراسة الصادقة. (٤). (ص ١٠٦) _ بعضهم: المشكاة قلب المؤمن والمصباح فيه سراج المعرفة فإذا أصاب السراج أنارت الجوارح بالطاعات. (٥). (ص ١٠٦)
٣_ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ	_ ابن عطاء: هو القلب أصله ثابت بصحّة الإيمان وفرعه وهي الجوارح متأدّب بآداب الطاعات، فهذه الشجرة أصلها المعرفة وأغصانها الفرائض وفروعها السنن وماؤها القرآن وثمارها الحكمة وشرابها المحبّة. (٦). (ص ١٠٦) _ سهل التستريّ: لا باطنها خلاف ظاهرها ولا ظاهرها خلاف باطنها فهي شرقيّة غربيّة. (٧). (ص ١٠٦)

يلاحظ قارئ الجدول أنّ السلميّ يتّبع طريقة عشوائيّة في ذكر الأقوال التفسيريّة لآية النور، فلا يقسّم هذه الأقوال حسب أجزاء الآية– ويُظهِر تدرّجُ الأقوال الذي لا يتناسب مع أجزاء الآية— كما هو حال عدد من التفاسير الأخرى، كالطبريّ مثلًا.[٣٤٩] ولا يذكر السلميّ الأقوال المنسوبة إلى العَلَم الواحد بشكل متتالٍ، بل قد يذكر قولَين في أحد أجزاء الآية منسوبَين إلى عَلَم واحد لكن في مكانَين منفصلَين، كما هو حال أقوال الواسطيّ الثلاثة في الجزء الأوّل من آية النور، وأرقام هذه الأقوال حسب ذكر السلميّ لها: ١٣–٢٨–٣١. وقد توحي هذه العشوائيّة في جمع الأقوال من دون ترتيبها وتنظيمها بأنّ السلميّ يلتزم في هذه الآية بما صرّح به في مقدّمته من كونه جامعًا لأقوال أهل الحقيقة لا غير. غير أنّ النظر بعمق في الأقوال يبيّن لنا عكس ذلك. فنظهر فيما يأتي تركيز السلميّ— إلى حدّ كبير جدًّا— على فكرة واحدة في تفسيره لآية النور، وهي أنّ المقصود بالهاء في قول الله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ هو نور المؤمن، ونربط هذه الفكرة بما جاء في مقدّمته في محاولة لتفسير سبب تركيزه عليها. ومن هنا كان عنوان القسم الآتي، "مجموعة موضوعاتيّة،" مخالفًا للعنوان الموازي له في القسمَين السابق واللاحق، وهو "المجموعات الموضوعاتيّة".

٢. ١. المجموعة الموضوعاتيّة

يذكر الطبريّ في قول الله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ أربعة أقوال: فإمّا أن يكون المقصود مثل نور المؤمن،[٣٥٠] وإمّا أن يكون مثل نور محمّد،[٣٥١] وإمّا أن يكون مثل نور القرآن،[٣٥٢] وإمّا أن يكون مثل نور الله.[٣٥٣] ويورد السلميّ

[٣٤٩] الطبريّ، *جامع البيان*، ١٧: ٢٩٥–٣١٥.
[٣٥٠] المصدر نفسه، ١٧: ٢٩٧–٢٩٨.
[٣٥١] المصدر نفسه، ١٧: ٢٩٨–٢٩٩.
[٣٥٢] المصدر نفسه، ١٧: ٢٩٩–٣٠٠.
[٣٥٣] المصدر نفسه، ١٧: ٣٠٠.

من أقوال أهل الحقيقة في الجزء نفسه من الآية ثلاثة من الأقوال الأربعة التي يوردها الطبريّ؛ فيذكر قول ابن مسعود: "مثل نور المؤمن مشكاة."[٣٥٤] وقول سهل التستريّ: "مثل نور محمّد."[٣٥٥] وقول سفيان الثوريّ: "مثل نور القرآن."[٣٥٦] غير أنّ اللافت هو أنّ السلميّ يركّز في تفسير الآية كاملة، لا تفسير هذا الجزء منها فحسب، على القول القائل بأنّ المقصود هو نور المؤمن. فمن بين الأقوال الواحد وأربعين التي يذكرها السلميّ نجد ستّة وثلاثين قولًا مبنيًّا على كَوْن النور نور المؤمن. ويُستدلّ على أنّ هذه الأقوال تدور حول فكرة نور المؤمن إمّا بالقول نفسه كقول ابن عطاء في تفسير الجزء الأوّل من الآية مثلًا: "زيّن السماوات باثني عشر برجًا **وقلوب العارفين** باثني عشر[٣٥٧] خصلةً"[٣٥٨]– وقد سوّدنا في الجدول ما يساعد على التنبّه على هذا النوع من الأقوال– أو بالعودة إلى قول آخر يذكره السلميّ عن العَلَم نفسه. ويندرج تحت هذه الحالة أقوال خمسة من الأعلام– غير ابن عطاء الذي ضربنا به المثل– نتناولها فيما يأتي.

١ـ يقول ابن عطاء في تفسير قول الله ﴿زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: "لا قرب فيها ولا بعد، فالله من القرب بعيد ومن البعد قريب."[٣٥٩] ولا يجد القارئ علاقة مباشرة بين هذا القول وكون النور المذكور في الآية نور المؤمن، غير أنّ العودة إلى القول الآنف ذكره لابن عطاء في تفسيره الجزء الأوّل من الآية يوضّح بناء تفسيره لهذه الآية على كون النور هو نور المؤمنين.

---

[٣٥٤] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٤٥.

[٣٥٥] المصدر نفسه، ٢: ٤٥.

[٣٥٦] المصدر نفسه، ٢: ٤٥.

[٣٥٧] كذا هي في الكتاب، وهي في الأصل: باثنتي عشرة. انظر: *حقائق التفسير*، مخطوط Huadief 77، ٢٢٠. ب.

[٣٥٨] المصدر نفسه، ٢: ٤٥.

[٣٥٩] المصدر نفسه، ٢: ٤٥.

٢_ يقول الواسطيّ في قول الله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: هادٍ،[٣٦٠] ويقول في قول الله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾: "الزيت التوفيق والنار التسديد، والنور القرآن،"[٣٦١] ويقول في قول الله ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ "نور الهداية وافق نور الروح."[٣٦٢] ويقول في قول الله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾: "**لا باجتهاد المجتهدين**، وطلب الطالبين وهرب الهاربين."[٣٦٣] وفي القول الأخير دليل على أنّ الواسطيّ يرى أنّ المقصود هو نور المؤمنين. ويؤكّد قول آخر للسيوطيّ ارتباط الأقوال الثلاثة الأولى بالمؤمن وبأنّ النور المذكور في الآية هو نوره، يقول: "قال أنا منوّر **قلوب عبادي بتوحيدي** ومنهّجها بتفريدي، والمتولّي لها بالفضل والرحمة، والاختصاص والمشيئة والاصطفاء."[٣٦٤]

٣_ يقول الإمام جعفر الصادق في قول الله لَا ﴿شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: "لا خوف يجلب القنوط، ولا رجاء يجلب الانبساط."[٣٦٥] ويوضّح قول آخر للإمام جعفر ارتباط هذا القول بأنّ النور هو نور المؤمنين بشكل جازم، يقول: "الأنوار تختلف أوّلها: نور حفظ القلب... **ولكلّ واحد من هذه الأنوار أهل** وله حال..."[٣٦٦]

---

[٣٦٠] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٦١] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

[٣٦٢] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٦٣] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٦٤] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

[٣٦٥] المصدر نفسه، ٢: ٤٥.

[٣٦٦] المصدر نفسه، ٢: ٤٧.

٤_ ويقول الجنيد في قول الله ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: "لا مائلة إلى الدنيا، ولا راغبة في الآخرة، فانية الحظّ من الأكوان."[٣٦٧] ويُظهِر ارتباطَ قوله هذا بكون النور نور المؤمنين قولُه في تفسير قول الله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: منوّر **قلوب** الملائكة حتّى سبّحوه، وقدّسوه، ونوّر **قلوب** الرسل **والمؤمنين** بالمعرفة.[٣٦٨]

٥_ يقول الحسين بن منصور الحلّاج في قول الله ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾:

> في الرأس نور الوحي، وبين العينين نور المناجاة ففي السمع نور اليقين... فإذا التهب شيء من هذه الأنوار غلب على النور الآخر فأدخله في سلطانه فإذا سكن عاد سلطان ذلك النور أوفر وأتمّ ممّا كان فإذا التهب جميعًا صار نورًا على نور.[٣٦٩]

ويوضّح ارتباطَ هذا القول بفكرة أنّ النور هو نور المؤمنين في قولَ الحسين في تفسير قول الله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾: "ختم بقوله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾: "فكان أوّل ابتدائه الله نور السماوات والأرض إنّي أنا مبدئ النعم ومتمّمها والآخر خاتمه، فالأوّل فضل والآخر مشيئة **فهو المجتبي لأولياه والهادي لأصفيائه**."[٣٧٠]

وتسيطر الفكرة نفسها على الأقوال التي يُدرجها السلميّ في *الزيادات*. فتدور خمسة من الأقوال السبعة حول فكرة نور المؤمن، بينما القولان الباقيّان عامّان، فينقل السلميُّ قولَ الحسين في تفسير قول الله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: "شواهد ربوبيّته ودلائل وحدانيّته ظاهرة في الكون..."[٣٧١] وينقل قولَ التستريّ في قول الله

---

[٣٦٧] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٦٨] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٦٩] المصدر نفسه، ٢: ٥٠.

[٣٧٠] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

[٣٧١] السلميّ، *الزيادات*، ١٠٥.

﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: "لا باطنها خلاف ظاهرها ولا ظاهرها خلاف باطنها فهي شرقيّة غربيّة."[٣٧٢] وأمّا الأقوال الخمسة فيُظهِرُ أنّ المقصودَ بها هو نورُ المؤمن الحديثُ عن قلب المؤمن، أو عن الإخلاص والطاعات، أو عن الفراسة الصادقة... وهذه أمور عامّة تتعلّق بعامّة المسلمين ولا تنحصر في الأنبياء. فينقل السلميُّ قولَ الحسين في تفسير قول الله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ وفيه: "شبّه القلب بالقنديل، وماؤه اليقين ودهنه الصبر والإخلاص يتولّد منه وفتيلته التوكّل ونوره الرضى، **فإذا كان بهذه الصفة وجد من نوره طعم الحياة.**"[٣٧٣] ويوردُ في تفسير الجزء نفسه قولَ بعضهم: "هذا المصباح **ضوءه الإخلاص وفتيلته الطاعة** ونوره المعرفة وناره المحبّة،"[٣٧٤] وقولَ البعض الآخر: "**ينال من هذا المصباح من فتح الله بصرَه** أنوارَ مشاهدة الغيوب والاطّلاع على الأسرار بالفراسة الصادقة،"[٣٧٥] وقول البعض الآخر: "**المشكاة قلب المؤمن** والمصباح فيه سراج المعرفة فإذا أصاب السراج أنارت الجوارح بالطاعات."[٣٧٦] وينقلُ السلميّ في تفسير قول الله ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ قوَل ابن عطاء الذي يدور حول الفكرة نفسها: "**هو القلب أصله ثابت بصحّة الإيمان** وفرعه وهي الجوارح **متأدّب بآداب الطاعات،** فهذه الشجرة أصلها المعرفة وأغصانها الفرائض وفروعها السنن وماؤها القرآن وثمارها الحكمة وشرابها المحبّة."[٣٧٧]

---

[٣٧٢] المصدر نفسه، ١٠٦.

[٣٧٣] المصدر نفسه، ١٠٥.

[٣٧٤] المصدر نفسه، ١٠٦.

[٣٧٥] المصدر نفسه، ١٠٦.

[٣٧٦] المصدر نفسه، ١٠٦.

[٣٧٧] المصدر نفسه، ١٠٦.

بعد أن فرغنا من إظهار ما نراه من كون السلميّ يتعدّى كونه جامعًا مصنِّفًا في كتابه *حقائق التفسير*، نطرح السؤال الآتي: هل من سبب يفسّر أو يوضّح لنا سببَ تركيز السلميّ على كون الهاء في ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ دالّة على المؤمنين؟ وتكمن الإجابة عن هذا السؤال في مقدّمة السلميّ لهذا الكتاب. فسبق أن أشرنا في الفصل الأوّل إلى كون أقوال "أهل الحقيقة" في تفسير القرآن بالنسبة إلى السلميّ وحيًّا من الله كما هو قول النبيّ محمّد في تفسير القرآن، وأنّ الله هو الذي اختارهم ليكونوا أصحاب الفهم لخطابه، وأن لا دور في ذلك لعباداتهم وممارساتهم وإعمال عقولهم....[٣٧٨] فلمّا كان هذا الحال فهمنا سبب تركيزه على كون هذا النور للمؤمنين عامّة غير مخصوص بالنبيّ محمّد، فهذا يجعل المؤمنين كلّهم عرضة لاختصاص الله لهم واجتبائه إيّاهم ليكونوا من أهل المعرفة والوجد والحقيقة، وليجعلهم بالتالي "من أهل الفهم لخطابه،"[٣٧٩] كما يذكر السلميّ في مقدّمته. ويسلّط عدد من الأقوال التي يختارها السلميّ الضوءَ على فكرة الاختصاص والاجتباء هذه، وعلى أنّ هذا الاجتباء غير متعلّق بكسب المؤمنين وطلبهم له بل هو اصطفاء صرف من الله: أبرزها:

_ "من عرف أنّ الله نور السماوات والأرض لم يمنّ على الله بشيء من طاعته **لأنّ الله أجراها على يديه ونوّر قلبه وهداه واجتباه واصطفاه وجباه** لأنّ الله يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.[٣٨٠]

_ "قال أنا منوّر قلوب عبادي بتوحيدي ومنهِّجها بتفريدي، **والمتولّي لها بالفضل والرحمة، والاختصاص والمشيئة والاصطفاء.**"[٣٨١]

---

[٣٧٨] انظر: الفصل الأوّل من الرسالة، ٤١–٤٢.

[٣٧٩] السلميّ، *الحقائق*، ١: ١٩.

[٣٨٠] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

[٣٨١] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

_ "نور يهدي إلى أنوار أخرى حتّى يصل العارف إلى نور الحقيقة. **ولا يُتوصّل إلى هذه الأنوار والمراتب إلّا بفضل الله وكرمه** دون التسبيح والصلوات."[٣٨٢]

_ "ختم بقوله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ فكان أوّل ابتدائه الله نور السماوات والأرض إنّي أنا مبدئ النعم ومتمّمها والآخر خاتمه، فالأوّل فضل والآخر مشيئة فهو **المجتبي لأولياه والهادي لأصفيائه.**"[٣٨٣]

_ "**لا باجتهاد المجتهدين، وطلب الطالبين** وهرب الهاربين."[٣٨٤]

_ "**فأخذ الكسب من المؤمنين وأثبت اختصاصه ورحمته ومشيئته** بقوله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾."[٣٨٥]

_ "**أخذَهم من أعمالهم واجتهادهم وطاعاتهم وردّهم إلى صرف الملازمة** وأثبت لهم باختصاصه ورحمته."[٣٨٦]

_ يُوصِل الله إلى هذه الأنوار بنوره في الأزل، بأنوار قدسه **فتغير هذه الأنوار التي في الباطن على الظاهر في أداء الفرائض...** فصير المؤمن منوَّراً بنور الله وإلى الله...

ويسلّط الضوء على فكرة نور المعرفة والحقيقة التي يصل إليها مِن المؤمنين مَن يختار الله له ذلك عدد من الأقوال، أبرزها:

---

[٣٨٢] المصدر نفسه،، ٢: ٤٨.

[٣٨٣] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

[٣٨٤] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٨٥] المصدر نفسه، ٢: ٤٩.

[٣٨٦] المصدر نفسه، ٢: ٥١.

_ "نور يهدي إلى أنوار أخرى حتّى **يصل العارف إلى نور الحقيقة**. ولا يُتوصّل إلى هذه الأنوار والمراتب إلّا بفضل الله وكرمه دون التسبيح والصلوات."[٣٨٧]

_ "منوّر قلوب الملائكة حتّى سبّحوه، وقدّسوه، **ونوّر قلوب الرسل والمؤمنين بالمعرفة**."[٣٨٨]

ويدلّنا تفصيل أخير على كون السلميّ أكثر من مجرّد جامع أو مصنِّف، فإذا عدنا إلى رسالة *شرح معاني الحروف* وجدناه ينقل قولًا واحدًا يُذكر فيه الجزءان الأخيران من آية النور، وفيه:

> إذا غلب نور روح العبد ظلمة هيكله انفسح القلب لذلك وانشرح، وإذا غلبت ظلمة هيكله نور روحه أظلم الروح والجسم جميعًا، وأنوار الحقّ التي يبديها على الخلق شتّى، ففي الرأس نور الوحي، وبين العينَين نور المناجاة، وفي السمع نور اليقين، وفي اللسان نور البيان، وفي الصدر نور الإيمان، وفي القلب نور المعرفة، فإذا التهب شيء من هذه الأنوار غلب على النور الآخر وأدخله في سلطانه، وإذا التهبت الأنوار جميعًا صار ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[٣٨٩]. [٣٩٠]

واللافت في هذا الأمر هو أنّ السلميّ ينقل الجزء الأكبر من هذا القول في تفسير آية النور في *الحقائق*، إلّا أنّه يحذف الجزء الأوّل: "إذا غلب نور روح العبد ظلمة هيكله انفسح القلب لذلك وانشرح، وإذا غلبت ظلمة هيكله نور روحه أظلم الروح والجسم جميعًا." فإذا نظرنا في هذا القسم المحذوف وجدناه يوحي بأنّ مسألة غلبة

---

[٣٨٧] المصدر نفسه، ٢: ٤٨.

[٣٨٨] المصدر نفسه، ٢: ٤٦.

[٣٨٩] النور: ٢٤: ٣٥.

[٣٩٠] رسالة *شرح معاني الحروف*، ضمن كتاب بويرينغ والأرفه لي، *رسائل صوفيّة لأبي عبد الرحمن السلميّ*، ١٦–١٧.

النور على الظلمة متعلّقة بالعبد، وليست اختصاصًا من الله له— خلافًا لما يركّز عليه السلميّ، وقد يفسّر هذا سبب حذفِ السلميّ لهذا الجزء من القول وإبقائه على الجزء الثاني.

٣. *بدايات سورة النجم*

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨)﴾

نستعين في هذا القسم أيضًا بجدول مقسّم حسب موضوعات كلّ آية من آيات بدايات سورة النجم، ونسير فيه على المنوال الذي سرنا عليه في الجدولَين الأوّل والثاني، فنذكر أصحاب الأقوال، ونفسح مجال تتبّع الأقوال حسب التدرّج الذي جاءت في التفسير، ذلك أنّنا نوردها حسبه.

الآية	الأقوال حسب الموضوعات
١_ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	المعرفة والأنوار: _ ابن عطاء: أقسم بنجوم المعرفة وضيائها وتجلّيها وأنوارها والاهتداء بها. (٢: ٢٨٣) _ جعفر: محلّ التجلّي والاستتار من قلوب أهل المعرفة. (٢: ٢٨٣) _ جعفر الصادق: أسرح منه الأنوار. ﴿وَالنَّجْمِ﴾ قلب محمّد، ﴿إِذَا هَوَى﴾ انقطع عن جميع ما سوى الله عزّ وجلّ. (٢: ٢٨٣)
٢_ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى	الثبات على القرب من الله: _ جعفر: ما ضلّ عن قربه طرفة عين. (٢: ٢٨٣) _ ابن عطاء: ما ضلّ عن الرؤية طرفة عين. (٢: ٢٨٣)
٣_ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى	الكلام بالله: _ جعفر: كيف ينطق عن الهوى من هو ناطق بإظهار التوحيد وإتمام الشريعة وإيجاب الأمر والنهي... (٢: ٢٨٣) _ الحسين: من عرف اللطائف علت أخطاره وجلّت أقداره وكان الشيخ فتنة عليه. قال لصفيّه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ أخذته النعوت مبتدلًا في شواهد شعاعها فلا يهتمّ لآدم ومن دونه لفنائهم عنده ومن لبس الأوّليّة بتيقّنه وارتدى الآخريّة بتودّده ارتفع كلّ حدث عن صفاته وأحواله. (٢: ٢٨٣)
٤_ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى	الوحي للأنبياء وغيرهم: _الواسطيّ: الوحي للأنبياء دروب والوحي للعامّة من الأولياء والرسل من الملائكة والثاني آداب نفوسهم من قوّة الفهم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ لأنّ الوحي إلهام ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ والثالث: ما كان منه في المنامات وهو أعلى شيء له ليس لغير الله فيه معنًى. (٢: ٢٨٤)
٨_ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى	الدنوّ المعنويّ: _ جعفر: انقطعت الكيفيّة عن الدنوّ ألا ترى أنّ الله حجب جبريل عن دنوّه ودنوّ ربّه منه؟ (٢: ٢٨٤)

	_ جعفر: دنا محمّد إلى ما أُودِع في قلبه من المعرفة والإيمان فتدلّى بسكون قلبه إلى ما أدناه و زال عن قلبه الشكّ والارتياب. (٢: ٢٨٤) _ القاسم: وقعت المواصلة فأشرف والإشراف المشاهدة وقال: ﴿قَوْسَيْنِ﴾ موضع الإشكال إشكالٌ ليتبيّن العرف ويهلك الجاحد. (٢: ٢٨٤) _ الواسطيّ: دنا محمّد فتدلّى الحجاب حتّى جاء إلى غيره من الحجاب فما زال الحجب تُدلَّى عن محمّد حتّى وصل إلى ما أشار إليه من قوله: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾، التدلّي الكشف. (٢: ٢٨٤) _ الواسطيّ: من توهّم أنّه بنفسه دنا جعل ثَمَّ مسافة، إنّما التدلّي أنّه كلّما قرّبه بنفسه بعّده من المعرفة إذ لا دنوّ للخلق ولا بُعد، فكلّما دنا بنفسه من الحقّ تدلّى بُعدًا فانقلب في الحقيقة خاسئًا وهو حسير، إذ لا سبيل أتاه مطالعة الحقيقة. وأمّا الإخبار عن الفصل فإنّه أخذه من أتاه وأشهده إيّاه فكان في الحقيقة ذاته مشاهد ذاته في الأخبار أنّ محمّدًا شهده. (٢: ٢٨٤)
٩_ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى	الدنوّ المعنويّ: _ السلميّ: الدنوّ من الله لا حدّ له والدنوّ من العبد بالحدود. (٢: ٢٨٤)
١٠_ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحى	السرّ بين الله ومحمّد: _ جعفر: بلا واسطة فيما بينه وبين سرّه إلى قلبه لا يعلم به أحد سواه بلا واسطة إلّا في العقبى حين يعطيه الشفاعة لأمّته. (٢: ٢٨٤) _ الواسطيّ: ألقى إلى عبده ما ألقى ولم يظهر ما الذي أُرجِئ لأنّه خُصّ به وما كان مخصوصًا به كان مستورًا وما بعثه به إلى الخلق كان ظاهرًا. (٢: ٢٨٤-٢٨٥) _ جعفر الصادق: لمّا قرب الحبيب من الحبيب بغاية القرب نالته غاية الهيبة وألطفه الحقّ بغاية اللطف لأنّه لا يحمل غاية الهيبة إلّا غاية اللطف وذلك قوله: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ أي ما كان وجرى، وما جرى؟ قال الحبيب للحبيب وألطفه به إلطاف الحبيب لحبيبه وأسرّ إليه ما يسرّ إلى حبيبه فأخفيا ولم يطلعا على سرّهما أحدًا سواهما، ولا يعلم ذلك الوحي إلّا الذي أوحى والذي أوحيَ إليه. (٢: ٢٨٥)
١١_ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى	الرؤية القلبيّة: _ سهل التستريّ: هو في مشاهدة ربّه كفاحًا يبصره بقلبه. (٢: ٢٨٥) _ ابن عطاء: ما اعتقد القلب خلاف ما رأته العين. (٢: ٢٨٥)

	_ بندار بن الحسين: الفؤاد وعاء القلب فما ارتاب الفؤاد فيما رأى الأصل وهو القلب. (٢: ٢٨٥) _ ابن عطاء: ليس كلّ من رأى مُكّن فؤاده من إدراكه إذ العيان قد يظهر فيضطرب السرّ عن حمل الفؤاد عليه، والرسول محمول فيها في فؤاده وعقده وحسّه ونظره وهذا يدلّ على صدق صلابته وجمله فيما شوهد به. (٢: ٢٨٥) السرّ: _ جعفر: لا يعلم أحد ما رأى إلّا الذي أُرِيَ والذي صار الحبيب إلى الحبيب قريبًا وله نجيًّا وبه أنيسًا ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾. (٢: ٢٨٥)
١٢_ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى	الرؤية بالله: _ بعضهم: على ما يرى ما بنا وما يراه منّا بنا أفضل ممّا يراه به منّا. (٢: ٢٨٥) دنوّ المقام: _ الواسطيّ: أفتشكّون على دنوّ مقامه منّا وقربه؟ فلا يشكّ في دنوّه إلّا من هو محجوب عن علوّ محلّه ومرتبته. (٢: ٢٨٥)
١٤_ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى	لم يسجد محمّد تعظيمًا للمحلّ: _الواسطيّ: لم يسجد محمّد عند سدرة المنتهى تعظيمًا للمحلّ ولما كان فيه من وجه الانبساط والدنوّ ويسجد في القيامة عند الشفاعة لأنّ ذلك موضع الحاجة والحاجة توجب التضرّع فعوّض على تلك السجدة فيما لا وزن له من الذرّيّة. (٢: ٢٨٦) _ الواسطيّ: لم يسجد محمّد عند سدرة المنتهى. (٢: ٢٨٦)
١٨_ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى	لم يذهب بالآيات عن مشهوده: _ سهل التستريّ: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ فلم يذهب بذلك عن مشهوده ولم يفارق مجاورة معبوده. (٢: ٢٨٦) _ ابن عطاء: رأى الآيات فلم تكبر في عينه لكبر همّته وعلوّ محلّه ولاتّصاله بالكبير تعالى. (٢: ٢٨٦) _ بعضهم: من الآيات لو رآها غيره لكبر في عينه وعظم ولكنّه لتمام تمكينه لم يستكبر كبيرًا ولم يُعِر طرفه شيئًا ﴿مَا زَاغَ﴾ عن قصده ﴿وَمَا طَغَى﴾ عن يقينه. (٢: ٢٨٦)
٢_ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى	***زيادات حقائق التفسر*** _محمّد بن الفضل: كيف يضلّ من يكون قصده إلينا وكنّا هاديه إلينا. (١٩٠) الثبات على القرب من الله: _ سهل التستريّ: ما ضلّ عن مشاهدتنا طرفة عين. (١٩٠) الدنوّ المعنويّ: _ الشبليّ: ما رجع عنّا منذ وصل إلينا. (١٩٠)

	حمدون: أشرف ما فيه أنّه صاحبنا ونحن تُبَّعُه. (١٩٠)
٣_ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى	الكلام بالله: _ بعضهم: من كان نطقه عنّا وبنا لا ينطق عن هواه. (١٩٠)
١١_ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى	الرؤية القلبيّة: _ بعضهم: لو كان رؤية العين لكان يحجبه عنه شيء ولكن كان بالقلب حتّى لا يحجبه شيء. (١٩٠)

٣. ١. المجموعات الموضوعاتيّة حسب الآيات

نعرض في هذا القسم للمجموعات الموضوعاتيّة حسب الآيات، ونُظهِر العلاقات بينها عند وجودها. ونسوّد الكلمة أو العبارة التي تشرح اندراج كلّ قول تحت المجموعة التي هو فيها، ونشرح القول عند وجود الحاجة إلى ذلك.

يلاحظ القارئ أنّ الأقوال الثلاثة التي يوردها السلميّ في تفسير الآية الأولى من سورة النجم تشترك في التركيز على فكرتَي المعرفة والنور، ففي القول الأولّ أنّ الله "أقسم بنجوم **المعرفة وضيائها وتجلّيها وأنوارها** والاهتداء بها."[٣٩١] وفي القول الثاني أنّ النجم هو "محلّ **التجلّي** والاستتار من قلوب أهل **المعرفة**."[٣٩٢] وفي القول الثالث: "أسرح منه **الأنوار**."[٣٩٣]

[٣٩١] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٣.

[٣٩٢] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

[٣٩٣] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

ويورد السلميّ في تفسير الآية الثانية من سورة النجم قولَين متشابهَين يدوران حول الثبات على القرب من الله، ففي القول الأوّل أنّ محمّدًا "ما ضلّ عن قربه طرفة عين."[٣٩٤] وفي القول الثاني أنّه "ما ضلّ عن الرؤية طرفة عين."[٣٩٥]

ويختار السلميّ في تفسير الآية الثالثة قولَين يدوران حول ما سمّيناه "الكلام بالله،" أي بما يشاء الله ويرضيه، ففي القول الأوّل: "كيف ينطق عن الهوى من هو **ناطق بإظهار التوحيد** وإتمام الشريعة وإيجاب الأمر والنهي..."[٣٩٦] وفي القول الثاني "قال لصفيّه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ أخذته النعوت مبتدلًا في شواهد شعاعها فلا يهتمّ لآدم ومن دونه لفنانهم[٣٩٧] عنده ومن لبس الأوّليّة بتيقّنه وارتدى الآخريّة بتودّده **ارتفع كلّ حدث عن صفاته وأحواله.**"[٣٩٨] وقد أدرجنا هذا القول الثاني تحت هذه الفكرة لأنّها تدلّ على أنّ أفعال النبيّ وأحواله كلّها كانت بالله، أي بما يرضي الله، وهذا معنى "ارتفع الحدث عن صفاته وأحواله،" فالحدث في الفقه هو ما ينقض الطهارة كنواقض الوضوء والجنابة، فمن كان كما جاء الوصف به في هذا القول، كان طاهرًا طهارة معنويّة لا تبقي لهواه حظًّا في أفعاله وأحواله.

ثمّ يذكر الكاتب في تفسير الآية الرابعة قولًا واحدًا فيه كلام على أنّ الوحي يكون للأنبياء ولغيرهم:

> الوحي للأنبياء دروب والوحي للعامّة من الأولياء والرسل من الملائكة والثاني آداب نفوسهم من قوّة الفهم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ لأنّ الوحي إلهام ﴿يَوْمَئِذٍ

---

[٣٩٤] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

[٣٩٥] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

[٣٩٦] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

[٣٩٧] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

[٣٩٨] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ والثالث: ما كان منه في المنامات وهو أعلى أي ليس له لغير الله فيه معنًى.[٣٩٩]

ويذكّرنا ربط الوحي بالعوامّ من دون حصره بالأنبياء بكلام السلميّ في مقدّمة تفسيره، وما بيّناه في دراستنا لهذه المقدّمة في الفصل الأوّل من أنّ السلميّ يَعُدّ المعاني التي يراها أهل الحقيقة في كتاب الله وحيًا يوحيه الله إليهم، فلا جهد لهم ولا كسب في وصولهم إليها.[٤٠٠]

ويذكر السلميّ في تفسيره للآية الثامنة أقوالًا خمسة تدور حول الفكرة نفسها وهي فكرة دنوّ محمّد من ربّه دنوًا معنويًّا، ونقصد بالدنوّ المعنويّ ما لا يكون بالجسد والمسافة، بل كان بالقلب أو العلم أو غير ذلك من المعاني المعنويّة غير الحسّيّة، ففي القول الأوّل: "**انقطعت الكيفيّة عن الدنوّ** ألا ترى أنّ الله حجب جبريل عن دنوّه ودنوّ ربّه منه؟"[٤٠١] وفي القول الثاني: "**دنا محمّد إلى ما أودِع في قلبه من المعرفة والإيمان** فتدلّى بسكون قلبه إلى ما أدناه وزال عن قلبه الشكّ والارتياب."[٤٠٢] وفي القول الثالث: "وقعت المواصلة فأشرف **والإشراف المشاهدة** وقال: ﴿قَوْسَيْنِ﴾ موضع الإشكال إشكال ليتبيّن العرف ويهلك الجاحد."[٤٠٣] وإنّ المدقّق في هذا القول يدرك أنّه يجب أن يكون ضمن هذه المجموعة الموضوعاتيّة، فالإشراف والمشاهدة لا يعنيان الرؤيةَ الحسيّة، بل "حصول صورة المشهود في النفس عند الشهود."[٤٠٤] وهذا معنًى معنويّ. وفي القول الرابع: "دنا محمّد فتدلّى الحجاب حتّى جاء إلى غيره من الحجاب فما زال الحجب تُدلَّى عن محمّد حتّى وصل إلى ما أشار إليه من

---

[٣٩٩] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٠] انظر: الفصل الأوّل من الرسالة، ٤١-٤٢.

[٤٠١] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٢] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٣] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٤] الحكيم، *المعجم الصوفيّ*، ٦٦٢.

قوله: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾، **التدلّي الكشف**."[٤٠٥] إنّ خاتمة هذا القول هي التي توضّح سبب إدراجنا إيّاه ضمن هذه المجموعة، فهذه النهاية تحدّد أنّ التدلّي هو الكشف، والكشف هو المشاهدة،[٤٠٦] وسبق أن بيّنّا أنّ هذا المصطلح الأخير هو ذو معنًى معنويّ. وفي القول الخامس: "من **توهّم أنّه بنفسه دنا** جعل ثَمَّ مسافة، إنّما التدلّي أنّه كلّما قرّبه بنفسه بعّده من المعرفة **إذ لا دنوّ للخلق ولا بُعد**، فكلّما دنا بنفسه من الحقّ تدلّى بُعدًا فانقلب في الحقيقة خاسئًا وهو حسير."[٤٠٧]

أمّا الآية التاسعة فلا يذكر فيها السلميّ إلّا قولًا واحدًا، وهو من أقواله هو: "الدنوّ من الله لا حدّ له والدنوّ من العبد بالحدود."[٤٠٨] ويدلّ هذا القول على أنّ السلميّ يرى أيضًا أنّ دنوّ النبيّ محمّد من الله كان دنوًّا معنويًّا لا حسّيًّا؛ فهو يرى أنّ الدنوّ من العبد له حدود، فالمادّة التي يتكوّن منها البشر تقيّد هذا الدنوّ، أمّا الدنوّ من الله فلا حدود له، فهو دنوّ معنويّ لا تقيّده المادّة، ويذكّرنا هذا بالحديث القدسيّ القائل: "من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذني لأعيذنّه."[٤٠٩] وبالآية القائلة: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.[٤١٠] ويأتي قول السلميّ هذا مؤكّدًا لما نراه من كونه يتعدّى الجمع والتصنيف في *الحقائق* إلى حدّ كبير، ذلك أنّ

---

[٤٠٥] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٦] الحكيم، *المعجم الصوفيّ*، ٩٧١.

[٤٠٧] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٨] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٤.

[٤٠٩] النوويّ، *الأربعون النوويّة*، ١٠٨-١٠٨.

[٤١٠] ق، ٥٠: ١٦.

هذا القول يفسّر اختيار السلميّ للأقوال الخمسة في تفسير الآية الثامنة، والتي تقع كلّها تحت فكرة الدنوّ المعنويّ.

يذكر الكاتب في تفسير الآية العاشرة ثلاثة أقوال تدور كلّها حول فكرة السرّ بين الله والنبيّ محمّد، ففي القول الأوّل أنّ الله أوحى إلى محمّد ما أوحاه "بلا واسطة **فيما بينه وبين سرّه إلى قلبه لا يعلم به أحد سواه** بلا واسطة إلّا في العقبى حين يعطيه الشفاعة لأمّته."[٤١١] وفي القول الثاني أنّ الله "ألقى إلى عبده ما ألقى ولم يظهر ما الذي أُرجِئ لأنّه خُصّ به **وما كان مخصوصًا به كان مستورًا** وما بعثه به إلى الخلق كان ظاهرًا."[٤١٢] وفي القول الثالث أنّ الله أسرّ للنبيّ محمّد "ما **يسرّ** إلى حبيبه **فأخفيا ولم يطلعا على سرّهما أحدًا سواهما**، ولا يعلم ذلك الوحي إلّا الذي أوحى والذي أوحيَ إليه."[٤١٣]

ثمّ يورد السلميّ في تفسير الآية الحادية عشرة خمسة أقوال تقع أربع منها تحت فكرة الرؤية القلبيّة– وهذه الفكرة مشابهة لفكرة الدنوّ المعنويّ التي بيّنّا سيطرتها على تفسير السلميّ للآية الثامنة– أي أنّ النبيّ رأى الله ببصيرته لا ببصره. بينما يقع القول الأخير تحت فكرة السرّ التي ركّز عليها التستريّ في اختياره للأقوال التفسيريّة في الآية السابقة، أي العاشرة. فأمّا الأقوال الأربعة ففي أوّلها أنّ المقصود هو "مشاهدة ربّه كفاحًا **ببصره بقلبه**."[٤١٤] وفي القول الثاني "أنّ **ما اعتقد القلب خلاف ما رأته العين**."[٤١٥] وفي القول الثالث أنّ "الفؤاد وعاء القلب فما ارتاب الفؤاد **فيما رأى الأصل وهو القلب**."[٤١٦] وفي القول الرابع أن "ليس كلّ من رأى مُكّن

---

[٤١١] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٤.

[٤١٢] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٤–٢٨٥.

[٤١٣] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

[٤١٤] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

[٤١٥] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

[٤١٦] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

فؤاده من إدراكه إذ العيان قد يظهر فيضطرب السرّ عن حمل **الفؤاد** عليه، والرسول محمول فيها في **فؤاده** وعقده وحسّه ونظره وهذا يدلّ على صدق صلابته وجمله فيما شوهد به."[٤١٧] أمّا القول الخامس والذي يدور حول فكرة السرّ ففيه: "**لا يعلم أحد ما رأى إلّا الذي أُرِيَ** والذي صار الحبيب إلى الحبيب قريبًا وله نجيًّا وبه أنيسًا ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾[٤١٨]."[٤١٩]

أمّا الآية الثانية عشرة فيذكر السلميّ في تفسيرها قولَين غير متشابهَين، يدور أوّلهما حول الرؤية بالله، وفيه: أفتمارونه "على ما يرى منّا بنا وما يراه منّا بنا أفضل ممّا يراه به منّا."[٤٢٠] وأمّا القول الثاني فيدور حول الدنوّ المعنويّ لأنّه يتناول المقام والمحلّ والمرتبة ولا يتناول الدنوّ الحسّيّ: "أفتشكّون على دنوّ **مقامه** منّا وقربه؟ فلا يشكّ في دنوّه إلّا من هو محجوب عن **علوّ محلّه ومرتبته**."[٤٢١] فيأتي هذا القول موافقًا لقول السلميّ في تفسير الآية التاسعة والأقوال التي يوردها السلميّ في تفسير الآية الثامنة، الأمر الذي يؤكّد ما نراه من كونه يقدّم عملًا انتقائيًّا في *الحقائق*.

ثمّ يورد السلميّ في تفسير الآية الرابعة عشرة قولَين، في أوّلهما أنّ محمّدًا لم يسجد "عند سدرة المنتهى تعظيمًا للمحلّ، ولما كان فيه من وجه الانبساط والدنوّ."[٤٢٢] ويأتي القول الثاني– وهو للعَلَم نفسه، أي السيوطيّ– مؤكّدًا القول الأوّل: "لم يسجد محمّد عند سدرة المنتهى."[٤٢٣] ويأتي هذان القولان موافقَين للفكرة التي يركّز عليها

---

[٤١٧] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

[٤١٨] الأنعام، ٦: ٨٣.

[٤١٩] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٥.

[٤٢٠] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

[٤٢١] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

[٤٢٢] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٦.

[٤٢٣] المصدر نفسه، ٢: ٢٨٥.

السلميّ في تفسيره الآيةَ الثانية، وهي الثبات على القرب من الله وعدم الانشغال بأيّ أمر آخر، الأمر الذي يظهر أيضًا كون السلميّ يتعدّى الجمع في تفسيره هذا.

ثمّ يورد السلميّ في تفسيره الآيةَ الثامنة عشرة ثلاثة أقوال تندرج كلّها تحت فكرة عدم انشغال النبيّ بالآيات التي رآها عن مشهوده، أي عن الله. ويأتي تركيزه على هذه الفكرة موافقًا لما ذكره في تفسيره الآية الثانية عشرة، في مزيد من التأكيد على كونه أكثر من مجرّد جامع.

ويورد السلميّ في *الزيادات* أقوالًا تقع تحت المجموعات الموضوعاتيّة التي بيّنّاها في الحقائق. فينقل في تفسير قول الله ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ أربعة أقوال، اثنان منها قولان عامّان لا يقعان تحت أيّ مجموعة موضوعاتيّة، وهما قول محمّد بن الفضل: "كيف يضلّ من يكون قصده إلينا وكنّا هاديه إلينا،"[٤٢٤] وقول حمدون: "أشرف ما فيه أنّه صاحبنا ونحن تُبَّعُه."[٤٢٥] وأمّا القولان الآخران فيندرج أوّلهما تحت فكرة الثبات على القرب من الله والتي نجدها في تفسيره للآية الثانية من سورة النجم في *الحقائق*، فيقول سهل التستريّ: "ما ضلّ عن مشاهدتنا طرفة عين."[٤٢٦] ويندرج القول الثاني تحت فكرة الدنوّ المعنويّ التي نجدها في *الحقائق* في تفسير الآية الثامنة والتاسعة والثانية عشرة، فيقول الشبليّ: "ما رجع عنّا منذ وصل إلينا."[٤٢٧] ولا يستقيم معنى هذا القول إلّا إذا كان المقصود بالوصول الوصول الحسيّ، لأنّ النبيّ محمّدًا عاد من رحلة المعراج إلى مكّة...

---

[٤٢٤] السلميّ، *الزيادات*، ١٩٠.

[٤٢٥] المصدر نفسه، ١٩٠.

[٤٢٦] المصدر نفسه، ١٩٠.

[٤٢٧] المصدر نفسه، ١٩٠.

وينقل السلميّ في تفسير قول الله ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ قولًا واحدًا يقع تحت فكرة الكلام بالله، التي نجدها في تفسير الآية الثالثة في *الحقائق*، يقول بعضهم: "من كان **نطقه عنّا وبنا** لا ينطق عن هواه."[٤٢٨] ويذكر السلميّ قولًا أخيرًا في تفسير قول الله ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾، ويندرج هذا القول تحت فكرة الرؤية القلبيّة، يقول بعضهم: "لو كان رؤية العين لكان يحجبه عنه شيء **ولكن كان بالقلب** حتّى لا يحجبه شيء."[٤٢٩]

أمر أخير يثبّت ما نراه من كون السلميّ أكثر من جامع أو مصنِّف، وأنّه يقدّم عملًا انتقائيًّا فيه تركيز على موضوعات محدَّدة، وهو مقارنة الأقوال التي يوردها في تفسير هذه الآيات في *الحقائق* مع تلك التي يوردها عند ذكره هذه الآيات في عدد من رسائله.

فأمّا آية الميثاق فلا نجد لها ذكرًا في هذا الكتاب الأخير، وأمّا بدايات سورة النجم ففيها ما يعيننا على إجراء المقارنة وسنورد الأقوال التي نقارنها بما في *الحقائق* تباعًا:

_ يذكر السلميّ في رسالة *بيان لطائف المعراج* قولًا لجعفر الصادق في قول الله ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾:[٤٣٠]

> أدنى الحقّ تعالى حبيبه محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم من نفسه بقوله ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾[٤٣١] بلا كيفيّة لأنّه أخرجه من حدود الكيف وآواه في مواقف لا وصف له،[٤٣٢] والدنوّ من الحقّ لا حدّ

---

[٤٢٨] المصدر نفسه، ١٩٠.

[٤٢٩] المصدر نفسه، ١٩٠

[٤٣٠] النجم، ٥٣: ٨.

[٤٣١] النجم، ٥٣: ٨.

[٤٣٢] كذا في الكتاب، والصواب أن تكون: لها.

له ولا نهاية. وقال: أدناه إلى ما أودع في قلبه من المعرفة والإيمان، فتدلّى فسكن قلبه إلى ما أدناه وزال عن قلبه الشكّ والارتياب.[٤٣٣]

فإذا رجعنا إلى القول الذي ينقله السلميّ عن جعفر الصادق في الآية نفسها في *الحقائق* وجدنا أنّ جملة واحدة تغيب عنها، وهي قول الصادق: "والدنوّ من الحقّ لا حدّ له ولا نهاية." والشاهد هو أنّ السلميّ اختار حذف هذه الجملة عند ذكره هذا القول في *الحقائق*، ثمّ أنّه ذكر في تفسيره لقول الله: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ قولًا شديد الشبه بهذا المقطع المحذوف ونسبه إلى نفسه، فقال: "والدنوّ من الله لا حدّ له والدنوّ من العبد بالحدود."[٤٣٤] فقول السلميّ هذا– الذي هو في الحقيقة قول الصادق مع إضافة بسيطة يقدّمها السلميّ– دليل على أنّ السلميّ يتصرّف باعتباره أكثر من مجرّد جامع لأقوال أهل الحقيقة؛ ففكرة هذا القول، أي الدنوّ من الله دنوًّا معنويًّا، هي فكرة أظهرنا تركيز السلميّ عليها في اختياراته للأقوال التفسيريّة للآية الثامنة والحادية عشرة والثانية عشرة.

_ في رسالة *بيان لطائف المعراج* قول يتناول الآية العاشرة من سورة النجم، وهو قول طويل نذكر منه ما يعنينا:

> (...) فعُرض على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الأكوان حتّى كلّم الأنبياء والملائكة صلوات الله عليهم، فلمّا علم أنّه ليس المراد منه ذلك غمّض البصر عن الأكوان وما فيها، وأخذ في التزام أدب المشاهدة حتّى ﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾[٤٣٥] ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾[٤٣٦].[٤٣٧]

---

[٤٣٣] رسالة *بيان لطائف المعراج*، ضمن كتاب بويرينغ والأرفه لي، *رسائل صوفيّة لأبي عبد الرحمن السلميّ*، ٢٢–٢٣.

[٤٣٤] السلميّ، *الحقائق*، ٢: ٢٨٤.

[٤٣٥] النجم، ٥٣: ٨.

[٤٣٦] النجم، ٥٣: ١٠.

[٤٣٧] رسالة *بيان لطائف المعراج*، ضمن كتاب بويرينغ والأرفه لي، *رسائل صوفيّة لأبي عبد الرحمن السلميّ*، ٢٣–٢٤.

وإذا تأمّلنا القول علمنا سبب امتناع السلميّ عن ذكره في *الحقائق*؛ فإنّ الأقوال التفسيريّة التي يوردها السلميّ في تفسير الآيات الثانية والرابع عشرة والثامنة عشرة، تدور كلّها حول الفكرة نفسها وهي أنّ النبيّ محمّدًا لم يعظّم إلّا الخالق ولم يغفل عن المشهود بالآيات ولو طرفة عين... فيبدو أنّ السلميّ تجنّب أن يورد قولًا يخالف فيه الفكرة الآنف ذكرها، إذ في القول ما يبيّن أنّ النبيّ اهتمّ بالأكوان قبل أن يتنبّه على أنّ هذا ليس المراد من معراجه.

_ يذكر السلميّ في رسالة *بيان لطائف المعراج* قولًا آخر لا يذكره في *الحقائق* أيضًا:

> لمّا نظر المصطفى صلّى الله عليه وسلّم إلى الحقّ بالحقّ رأى الحقّ بالحقّ، فبقي مع الحقّ بالحقّ بغير زمان ولا في مكان، لأنّه حصل مع من لا زمان له ولا مكان، فعُرِّي عن أوصافه بأوصاف الحقّ، فلم يكن له في تلك الحال نفس ولا علم ولا لسان ولا بيان، حتّى ردّه الحقّ إلى صفته، وعُرِّيَ ظاهره من الأنوار التي سُدل عليه وأُسدي إليه، ردّ الشبح إلى وصفه لقيامه بحقوق رسالته، وجعل السرّ في الحضرة، لذلك ستر ما جرى من ذلك المشهد فقال ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾[٤٣٨]. [٤٣٩]

وقد يظنّ قارئ هذا القول أنّه يأتي مشابهًا للأقوال التي يذكرها السلميّ في تفسير الآية العاشرة من حيث تركيز السلميّ على الأقوال التي تتناول فكرة السرّ، وهذا أمر صحيح، إلّا أنّ المدقّق يرى أنّ هذا القول يجعل النبيّ مجرَّدًا عن صفته الإنسانيّة لمّا كان في حضرة الله، وهذا معارض لما يأتي في الأقوال التي يوردها

---

[٤٣٨] النجم، ٥٣: ١٠.

[٤٣٩] رسالة *بيان لطائف المعراج*، ضمن كتاب بويرينغ والأرفه لي، *رسائل صوفيّة لأبي عبد الرحمن السلميّ*، ٢٥-٢٦.

السلميّ والتي تبقي النبيّ في حالته الإنسانيّة وتثبت الرؤية القلبيّة، أي بالبصيرة لا بالبصر، الأمر الذي لا يتطلّب تغيّرًا في صفات النبيّ محمّد.

بعد أن درسنا الأقوال التي اختارها السلميّ في تفسير كلٍّ من آية الميثاق وآية النور وبدايات سورة النجم، بيّنّا كون السلميّ أكثر من مجرّد جامع لأقوال أهل الحقيقة كما يدّعي في مقدّمته. فقد أظهرنا أنّه يختار في الآية الواحدة فكرة واحدة، أو عددًا من الأفكار، تدور حولها الأقوال التي يوردها. وعلاوة على ذلك، أفدنا من الرجوع إلى عدد من رسائل السلميّ لنظهر أنّه يذكر في *الحقائق* عددًا من الأقوال— أو أجزاء الأقوال— التي يذكرها في رسالته *بيان لطائف المعراج*، فإن قال قائل إنّ السلميّ وضع هذه الرسالة بعد أن وضع *الحقائق*، قلنا إنّ هذا لا يبرّر غياب هذا العدد من الأقوال التي أشرنا إليها، في هذا العدد القليل من الآيات، خصوصًا أنّ مصادره يغلب عليها المكتوب، ولا يُتوقّع أنّ تزيد المصادر المكتوبة بالقدر الذي يبرّر غياب هذه الأقوال. ويدعم كلامنا هذا ما بيّنّاه من أنّ السلميّ يحذف في بعض الأحيان أجزاءًا من الأقوال الي يوردها في *الحقائق* ويوردها في بعض الرسائل كاملة، واللافت– كما أشرنا– أنّ بعض هذه الأجزاء تكون مناقضة للأفكار التي أظهرنا أنّ السلميّ يركّز عليها. فإنّ هذا كلّه يثبّت ما نقوله من كون السلميّ أكثر من مجرّد جامع أو مصنّف لأقوال أهل الحقيقة. ولمّا كان هذا الحال، صار هذا المنهج الذي نتّبعه في الدراسة طريقة من طرق التعرّف إلى فكر السلميّ.

ج. لطائف الإشارات لأبي القاسم القشيريّ

قبل الشروع في الدراسة النصّيّة لتفسير أبي القاسم القشيريّ في كتابه *لطائف الإشارات* للآيات–النماذج التي اخترناها، لا بدّ لنا من التعريف بهذا التفسير على النحو الذي عرّفنا به تفسيرَي سهل التستريّ وأبي عبد الرحمن السلميّ في الفصل الأوّل من هذه الرسالة.

١ . التعريف بـ لطائف الإشارات

١. ١. في الكتاب وهدفه ومصادره وأهمّيّته

للقشيريّ أكثر من عمل تفسيريّ، غير أنّه يوجد خلط كبير بينها نظرًا إلى الإبهام الموجود في تراجمه وإلى طبيعة المخطوطات التي وصلتنا. ومن أسباب الخلط أنّ أبا نصر القشيريّ، ابن أبي القاسم، له أيضًا تفسير للقرآن. فيُنسب إلى القشيريّ *لطائف الإشارات*، و*التفسير الكبير*، و*التيسير في علم التفسير*، غير أنّ هذا الأخير هو من دون شكّ تفسير ابنه أبي نصر.[٤٤٠] أمّا الكتاب الذي يعنينا فهو *لطائف الإشارات* وذلك لأنّه تفسير إشاريّ في الدرجة الأولى، وليس هذا حال *التفسير الكبير* الذي يتعرّض فيه القشيريّ إلى التفسير الإشاريّ من دون التركيز عليه، فيتناوله كما يتناول مسائل فقه اللغة، والأحاديث النبويّة، والفقه، وعلم الكلام. وعلاوةً على ذلك لم يجزم الدارسون بعدُ بصحّة نسبة هذا التفسير إلى القشيريّ جزمًا نهائيًّا.[٤٤١] أمّا *اللطائف* فيقول فيه إبراهيم بسيوني— محقّق الكتاب— إنّه سِفْر نفيس كتبه صاحبه محاولًا أن يوفّق بين علوم الحقيقة وعلوم الشريعة، وقاصدًا إلى هدف بعيد وهو أنّه لا تعارض بين هذه وتلك، وأنّ أيّ كلام يناقض ذلك خروج على أيّ

[440] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the* Laṭā'if al-ishārāt, 88-89.

[٤٤١] المصدر نفسه، ١٠٧.

منهما وعلى كليهما.[٤٤٢] ويستشهد بسيوني على فكر القشيريّ هذا بكلام من *الرسالة في علم التصوّف*، وهي للقشيريّ أيضًا: "فكلّ شريعة غير مؤيَّدة بالحقيقة فغير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيَّدة بشريعة فغير محصول، الشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده."[٤٤٣] ويوافق هذا الكلامَ كلامُ نُوين (Nguyen) الذي يقول إنّ القشيريّ يحاول أن يُظهِر في تفسيره ما يعتقد به من أنّ الشريعة والحقيقة مترابطتان بشكل جوهريّ، فيجمع بين التفسيرَين الصوفيّ والتقليديّ، حتّى إنّه يترك القارئ في بعض الآيات من دون أيّ تفسير صوفيّ، مكتفيًا بتفاسير أكثر تقليديّة.[٤٤٤] ويأتي رأي زهرا ساندز مشابهًا للرأيَين السابقَين فتقول إنّه على الرغم من أنّ القشيريّ وضع أعمالًا في علم الكلام، إلّا أنّ أشهر أعماله هي *الرسالة في علم التصوّف*، وهي التي يعدّها الصوفيّون الشكلَ الرسميّ لعقيدتهم. وترى زهرا ساندز أنّ الهدف من كتابة *اللطائف* هو إعادة التأكيد على سنّيّة التصوّف والتزامه بالإسلام الرسميّ في مواجهة الصوفيّين الذين تركوا الالتزام بالشريعة.[٤٤٥] أمّا نُوين فيرى أنّ الهدف من *اللطائف* هو تبيان الطرق المختلفة التي تُظهر المبادئ الصوفيّة في القرآن، والتي عبّر عنها القشيريّ في *الرسالة*، فيكون شرحًا للنصّ القرآنيّ من جهة، وصدًى للتصوّف من جهة ثانية.[٤٤٦]

ويوافق رأيُ بسيوني رأيَ نوين هذا فيقول:

> فأنت خلال قراءة *اللطائف* تشعر أنّ كلّ صغيرة وكبيرة في علوم الصوفيّة لها أصل في القرآن، ويتجلّى ذلك بصفة خاصّة حيثما ورد المصطلح الصوفيّ صريحًا في النصّ القرآنيّ كالذكر

---

[٤٤٢] القشيريّ، *اللطائف*، ٦.

[٤٤٣] القشيريّ، *الرسالة*، ٤٦.

[444] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 127.

[445] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 72.

[446] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 130.

والتوكّل والرضا، والوليّ والولاية والحقّ والظاهر والباطن، والقبض والبسط... الخ فلا تملك إلّا أن تحكم أنّ الصوفيّة قد استمدّوا أصولهم وفروعهم من كتاب الله الكريم.[٤٤٧]

أمّا الكتاب من حيث وَضْعُه، فينقل نُوين عن كِيلِر (Keeler) أنّ المستوى اللغويّ الذي يقدّم به القشيريّ تفسيره يدفعنا إلى القول بأنّه أُلِّف باعتباره كتابًا ولم يُجمع لاحقًا كما هو حال تفسير التستريّ. ويقول نُوين إنّ هذا قد يكون صحيحًا، ولكن يُحتمل أن يكون القشيريّ قد نقل تفسيره هذا لدائرته من الطلّاب بشكل خاصّ، فيكون قد كتب تفسيره قبل أن ينقله إلى طلّابه، إلّا أنّ الخطاب موجّه لهؤلاء الجالسين أمامه.[٤٤٨]

أمّا من حيث مصادر القشيريّ، فهو يذكر أكثر من مائة حديث نبويّ، فيقول: "في الخبر" ثمّ يذكر الحديث. وهو لا يذكر رواة الأحاديث النبويّة إلّا نادرًا.[٤٤٩] ويذكر أيضًا أحاديث عن الصحابة والتابعين. ومن المصادر التي يصرّح بها القشيريّ أبو عليّ الدقّاق[٤٥٠] الذي يذكر اسمه خمس مرّات فيقول "الشيخ" أو "الأستاذ أبو عليّ الدقّاق،" ويذكر أيضًا الإمام الشافعيّ،[٤٥١] وأبا حنيفة[٤٥٢].[٤٥٣] ويذكر القشيريّ من الصوفيّة عامر بن عبد القيس (ت ٤٠–٦١) وجعفر الصادق.[٤٥٤] ويقول نوين إنّه لا شكّ في أنّ القشيريّ تأثّر في تفسيره ببعض الأحاديث التي أخذها عن السلميّ، ويُظهِرُ هذا عن طريق تطابق كامل بين سند حديث الفراسة الذي يذكره

---

[٤٤٧] القشيريّ، *اللطائف*، ٦.

[448] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 130.

[٤٤٩] المصدر نفسه، ١٥٥.

[450] M. Nguyen, "al-Daqqāq, Abū ʿAlī," *EI3*.
[451] E. Chaumont, "al-Shāfiʿī," *EI2*.
[452] H. Yanagihashi, "Abū Ḥanīfa," *EI3*.
[453] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 148.

[٤٥٤] المصدر نفسه، ١٤٩.

السلميّ في أحد مصنَّفاته، وسند الحديث نفسه الذي ينقله القشيريّ في *الرسالة*.[٤٥٥] وليس هذا أمرًا مستغرَبًا، فبعد وفاة أبي عليّ الدقّاق، أستاذ القشيريّ، صار القشيريّ من تلامذة السلميّ.[٤٥٦]

أمّا أهمّيّة *اللطائف* فتكمن في نقاط عدّة أبرزها ما يراه بسيوني من أنّ هذا الكتاب هو أكثر أعمال القشيريّ نقلًا لشخصيّته، وأنّه في هذا أبلغ من *الرسالة* التي ارتبط اسم القشيريّ بها، والتي هي عبارة عن مجموعة من الأسانيد المنسوبة إلى الشيوخ في موضوعات معيَّنة، ومجموعة من التراجم لأبرز شيوخ القرن الثاني وصولًا إلى الخامس.[٤٥٧] وأنّه ثاني أشهر كتاب للقشيريّ بعد *الرسالة*،[٤٥٨] وأنّ القشيريّ استطاع أن يبيّن في هذا الكتاب استنباطَ الصوفيّين لعلومهم ومصطلحاتهم من القرآن.[٤٥٩]

١. ٢. محتواه ولغته

إنّ التفسير الإشاريّ واسع الانتشار عند القشيريّ نسبيًّا، فإذا قارنّا تفسير القشيريّ بتفسير السلميّ وجدنا أنّ هذا الأخير أكثر انتقائيّة في الآيات التي يفسّرها، في حين أنّ القشيريّ يفسّر معظم آيات القرآن.[٤٦٠] ويتألّف تفسير القشيريّ لهذه الآيات بشكل أساسيّ من أقواله التفسيريّة الخاصّة وأقوال أخرى لا ينسبها إلى أصحابها إلّا فيما ندر،[٤٦١] وقد ذكرْنا أبرز الأعلام في كلامنا على مصادر *اللطائف*. ويبحث القشيريّ في تفسيره عمّا يلهم القارئ سواء أكانت الآية التي يتناولها جزءًا من سرد قصّة أو تشريعًا دينيًّا.[٤٦٢] ويقدّم تفسيره هذا إمّا بعد

---

[٤٥٥] المصدر نفسه، ١٦١.

[٤٥٦] المصدر نفسه، ٣٥.

[٤٥٧] القشيريّ، *اللطائف*، ٧.

[458] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 121.

[٤٥٩] القشيريّ، *اللطائف*، ٦.

[460] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 126-127.

[461] Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 72.

[٤٦٢] المصدر نفسه، ٧٢.

ذكر الآية مباشرة، أو بعد تقديم قول أو أكثر من قول ظاهريّ في تفسير الآية المتناوَلة. فقد يذكر القشيريّ في البداية أقوالًا مشهورة وأكثر أُلْفة بالنسبة إلى القارئ، وفيها تفسيرات للنبيّ والصحابة، ومسائل لغويّة وأخرى في فقه اللغة، كما يذكر الشعر لأسبقيّته أو صدارته اللغويّة، وآراءًا فقهيّة وكلاميّة، ويُعيد شرح بعض المسائل الكلاميّة وتأكيدها حين يكون الأمر مناسبًا. وعادةً ما تسبق هذه الأقوالُ التفسيرَ الإشاريّ، ويمثّل هذا البناء المبنيّ بشكل تصاعديّ– من العلوم الأكثر أساسيّة إلى تلك الأكثر روحيّة– العلاقةَ التي يراها القشيريّ بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة. فيرى القشيريّ أنّه حتّى يصل القارئ إلى الأخيرة لا بدّ له أن يتمكّن من الأولى بدايةً.[٤٦٣] وعلى الرغم من غياب هذه العلوم الظاهريّة عن تفسير السلميّ السابق لتفسير القشيريّ، إلّا أنّ الاتّكاء عليها ليس أمرًا جديدًا في التفاسير الصوفيّة، إذ إنّه موجود عند التستريّ.[٤٦٤] وتقول كيلر إنّه يبدو أنّ لذكر القشيريّ للتفاسير الظاهريّة للآيات قبل ذكره التفاسير الباطنيّة سببان، فأمّا الأوّل فيبدو بوضوح أنّه يجد أحيانًا حاجة لإيضاح المعنى الظاهريّ أو التأكيد عليه، وأمّا الثاني فأنّه يوظّف المعنى الظاهريّ باعتباره أساسًا أو نقطة انطلاق لقياسٍ ينطلق فيه من الآية ليصل إلى المعنى الباطنيّ.[٤٦٥]

ويلفت نظرَ القارئ غيابُ الأسانيد أو حتّى أسماء أصحاب الأقوال التفسيريّة التي يدرجها القشيريّ في تفسيره، ويزيد هذا الاستغراب كون القشيريّ من نيسابور، هذه المدينة الغارقة في التقاليد التفسيريّة. فالتفاسير المعاصرة لتفسير القشيريّ حافلة بالأقوال التفسيريّة وأسانيدها، منها على سبيل المثال تفسير الثعلبيّ والواحديّ. وهذا أمر موجود في التفاسير الصوفيّة كما عند التستريّ والسلميّ. وتثير العودة إلى أعمال القشيريّ الأخرى الاستغرابَ أكثر؛ *فالرسالة* التي وضعها القشيريّ في الوقت نفسه الذي وضع فيه *اللطائف* هي عبارة عن جمع

463 Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 127-128; Keeler, "Ṣūfī Tafsīr as a Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his *Laṭāʾif al-ishārāt*," 4.

464 Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 127.

465 Keeler, "Ṣūfī Tafsīr as a Mirror," 3.

لأقوال أعلام سابقين أكثر من كونها معبّرة عن آراء القشيريّ نفسه. وهو يسمّي عددًا من المصادر في أعماله التفسيريّة الأخرى أيضًا، أي في *التفسير الكبير* و*المعراج*.[٤٦٦] ولا بدّ لنا في هذا المقام من طرح السؤال الآتي: لماذا تخلّى القشيريّ، وهو العالم في علم الحديث، عن ذكر الأسانيد؟ ويجيب نوين عن هذا السؤال فيقول إنّ الإجابة تكمن في السياق، فهو يرى أنّ القشيريّ يخاطب المريدين في *اللطائف*، فالهدف عنده هو إيصال المادّة التفسيريّة، لا إعادة بناء الأشكال الرسميّة التي تُقيَّد بها الأعمال التعليميّة. ثمّ ينقل نُوين قول جوناثان براون (Jonathan Brown) الذي يقول فيه إنّ الإسناد لا يحمل أهمّيّة في التصوّف إن لم يكن عائدًا إلى النبيّ، فهؤلاء الناس الذين فتح الله لهم أبواب المعرفة يصلون إلى الحقيقة مباشرة... فيقول نُوين إنّ القشيريّ وحاضري مجالسه افترضوا موثوقيّة الأحاديث المنقولة، وكان همّ القشيريّ إيصال المعاني التفسيريّة لا إظهار طرق وصولها إليه.[٤٦٧] أمّا الأقوال نفسها فنلاحظ أنّ القشيريّ يتجنّب منها ما فيه استعمال مبالغ فيه للمصطلحات الصوفيّة والعبارات المجازيّة والتلاعبات المعقدّة بالكلمات، فنراه على سبيل المثال يبتعد عن أقوال الحلّاج وعدد من الصوفيّين، وهذا ما جعل *اللطائف* تفسيرًا مقبولًا لم يُهاجَم.[٤٦٨]

أمّا من حيث أقوال القشيريّ نفسه، فتوافق زهرا ساندز على ما يقوله بسيوني من أنّ منهج القشيريّ منهج لغويّ أكثر منه منهج فكريّ، ولذلك يركّز على الذوق وإعجاز القرآن. وتقول إنّ هذا المنهج ظاهر في الأهمّيّة التي يوليها للألفاظ والعبارات، واستناده إلى جذور الكلمات، والاشتقاق، والتصريف، والبلاغة. وتشير

---

466 Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 143.

٤٦٧ المصدر نفسه، ١٥٦؛ وانظر:

Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, 184-185.

كان بعض الصوفيّين يتحرّى الإسناد لا للإسناد نفسه، بل لبركة هذا الإسناد، وللأثر الذي يتركه في الطالب عندما يسمعه من راوٍ يستحضر معانيَ الحديث وثِقَلَ ذكرِه وروايته من دون العمل به. انظر:

Chiabotti and Orfali, "An Encounter of al-ʿAbbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l-Nūn al-Miṣrī (d. ca. 245/859-60)."

468 Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 71.

إلى أنّ هذا الاهتمام باللغة ظاهر أيضًا في اهتمامه بالنثر الأنيق والاستعارات والشعر.[٤٦٩] وفي حين استُعمل الشعر في التفاسير التقليديّة للتمثيل على معاني الكلمات والتراكيب اللغويّة، نرى أنّ استعمال القشيريّ له في *اللطائف* يأتي ببُعديَه العاطفيّ والجماليّ أيضًا، وهو أمر أساسيّ في مقاربته للقرآن.[٤٧٠] وتتميّز المقاطع التي يخبر فيها القشيريّ عن الإشارات التي يراها هو في آية ما بلغة أنيقة فيها تصوير واستعارات.[٤٧١] وفي لغة القشيريّ مصطلحات صوفيّة نجدها عنده في *الرسالة* وغيرها من مؤلّفاته الصوفيّة، وهذا أيضًا ممّا يميّز كلامه عن كلام غيره ممّن ينقل أقوالهم في تفسيره.[٤٧٢] وممّا يميّز *اللطائف* بشكل أعمّ التفسيرُ المختلف الذي يقدّمه القشيريّ للبسملة التي تُفتتح بها سور القرآن كلّها باستثناء سورة التوبة.[٤٧٣]

٢ . *الدراسة النصّيّة*

يقول القشيريّ في مقدّمة *اللطائف*: "وكتابنا هذا يأتي على ذِكر **طرف** من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة، إمّا من معاني مقولهم، أو قضايا أصولهم، سلكنا فيه طريق الإقلال خشية الملال."[٤٧٤] فلا يصرّح القشيريّ عن هدفه من وضع هذا الكتاب، كما يفعل السلميّ الذي يقول إنّ الهدف من *الحقائق* هو جمع أقوال أهل الله في تفسير القرآن. غير أنّ عددًا من الدارسين يتّفقون– كما بيّنّا آنفًا– على أنّ هدف القشيريّ هو إظهار انبثاق التصوّف من الإسلام بشكل عامّ ومن القرآن بشكل خاصّ، والتزامه بالشريعة الإسلاميّة، وإقامتُه التوازن بين الشريعة والتصوّف.

---

[٤٦٩] المصدر نفسه، ٧٢.

[470] Sands, "On the Subtleties of Method and Style in the *Laṭāʾif al-ishārāt* of al-Qushayrī," 9.

[471] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 128; Keeler, "Ṣūfī Tafsīr as a Mirror," 3.

[472] Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Scholar*, 128.

[٤٧٣] المصدر نفسه، ١٢٩.

[٤٧٤] القشيريّ، *اللطائف*، ١: ٤١.

وإنّنا نوافق هؤلاء الدراسين في هذه المسألة، ونحاول تبيانها عن طريق إظهار ما سبق أن تناولوه من استعانة القشيريّ بالتفسير بالمأثور وابتعاده عن الأقوال الصوفيّة المشكلة وغير ذلك ممّا يظهر التزامه بالشريعة الإسلاميّة والنصّ القرآنيّ، وعن طريق دراسة الأقوال التي يختار أن يدرجها في تفسيره. فنبيّن أنّ القشيريّ— كما السلميّ— يقدّم عملًا انتقائيًّا اختياريًّا، فلا يبتعد عن الأقوال المشكلة فحسب بل يقع اختياره على أقوال محدَّدة— في الآيات–النماذج التي ندرسها— تشكّل مجموعات موضوعاتيّة كتلك التي عند السلميّ، أو تشير إلى مسألة مشكلة يلتزم فيها القشيريّ رأي مذهبه الكلاميّ، أي الأشعريّة، أو يظهر فيها ابتعاده عن الآراء الصوفيّة المشكلة، أو اكتفاءه بالأقوال الظاهريّة الواردة في التفسير بالمأثور. سنقوم إذًا بتتبّع أقوال القشيريّ والأقوال التي يختار إدراجها في تفسيره، والتي يستهلّها بـ "قيل" أو "يُقال،" لنظهر وقوعها ضمن مجموعات موضوعاتيّة، كما في آية الميثاق، أو ضمن الأقوال التي يستعملها القشيريّ لإنفاذ مشروعه من إقامة التوازن بين الشريعة والحقيقة وإظهار التزام هذه الأخيرة بحدود الأولى، كما في آية النور وبدايات سورة النجم. ونعود إلى مقدّمة القشيريّ *للطائف* أو إلى كلامه في *الرسالة* عند الاستطاعة لنثبّت ارتباط الموضوعات أو الأفكار التي سنتناولها بفكره ومشروعه.

٢. ١. آية الميثاق

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[٤٧٥]

[٤٧٥] الأعراف، ٧: ١٧٢.

نستهلّ كلامنا لتفسير القشيريّ على الآيات–النماذج التي اخترناها بجداول نجري فيها مجرى الجداول التي قدّمناها في دراستنا لتفسير السلميّ. فيقوم هذا الجدول الأوّل على عرض المجموعات الموضوعاتيّة، بينما يقوم الجدولان اللاحقان على عرض الأقوال حسب تدرّجها في التفسير لتتبّع معانيها وربطها بمشروع القشيريّ.

الآية	المجموعات الموضوعاتيّة
وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ	الميثاق عند المؤمنين: _القشيريّ: أخبر بهذه الآية عن سابق عهده، وصادق وعده، وتأكيد عناج ودّه، بتعريف عبده، وفي معناه أنشدوا: سقيًا لليلى والليالي التي كنّا بليلى نلتقي فيها أفديك بل أيّام دهري كلّها يفدين أيّامًا عرفتك فيها (١). (١: ٥٨٥) _ ويُقال فأجابهم بتحقيق العرفان قبل أن يقع لمخلوق عليهم بصر، أو ظهر في قلوبهم لمصنوع أثر، أو كان لهم من حميم أو قريب أو صديق أو شفيق خبر، وفي معناه أنشدوا: أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى وصادف قلبي فارغًا فتمكّنا (٢). (١: ٥٨٥) _ ويُقال: وسم بالجهل قومًا فألزمهم بالإشهاد ببيان الحجّة فأكرمهم بالتوحيد، وآخرين أشهدهم واضح الحجّة (....). (٥). (١: ٥٨٥) _ ويُقال: جمع المؤمنين في الأسماء ولكن غاير بينهم في الرتب؛ فجدب قلوب قوم إلى الإقرار بما أطمعها فيه من المبارّ، وأنطق آخرين بصدق الإقرار بما أشهدهم من العيان وكاشفهم به من الأسرار. (٧). (١: ٥٨٦) _ ويُقال: أسمعهم وفي نفس ما أسمعهم أحضرهم، ثمّ أخذهم عنهم فيما أحضرهم، وقام عنهم فأنطقهم بحكم التعريف، وحفظ عليهم– بحسن التولّي– أحكام التكليف وكان– سبحانه– لهم مكلِّفًا وعلى ما أراده مصرِّفًا، وبما استخلصهم له معرِّفًا، وبما رقّاهم إليه مشرِّفًا. (١٠). (١: ٥٨٦) _ ويُقال كاشف قومًا– في حال الخطاب– بجماله فطوّحهم في هيمان حبّه، فاستمكنت محابّهم في كوامن أسرارهم؛ فإذا سمعوا– اليومَ– سماعًا تجدَّدت (تلك الأحوال، فالانزعاج الذي يظهر فيهم لتذكّر ما سلف لهم) من العهد المتقدّم. (١١). (١: ٥٨٦)
	الميثاق بين فئتَين: _ ويقال: جمعهم في الخطاب ولكنّه فرّقهم في الحال. وطائفة خاطبهم بوصف القربة فعرّفهم في نفس ما خاطبهم، وفرقة أبقاهم في أوطان الغيبة فأقصاهم عن نعت العرفان وحجبهم. (٣). (١: ٥٨٥)

_ ويقال: أقوام لاطفهم في عين ما كاشفهم فأقرّوا بنعت التوحيد، وآخرون أبعدهم في نفس ما أشهدهم فأقرّوا عن رأس الجحود. (٤). (١: ٥٨٥) _ ويُقال تجلّى لقوم فتولّى تعريفهم فقالوا: "بلى" عن حاصل يقين، وتعزَّز عن آخرين فأثبتهم في أوطان الجحد فقالوا: "بلى" عن ظنٍّ وتخمين. (٦). (١: ٥٨٦) _ ويُقال: فرقة ردّهم إلى الهيبة فهاموا، وفرقة لاطفهم بالقربة فاستقاموا. (٨). (١: ٥٨٦) _ ويُقال: عرّف الأولياء أنّه من هو فتحقّقوا بتخليصهم، ولبَّس على الأعداء فتفرّقوا لحيرة عقولهم. (٩). (١: ٥٨٦) _ ويُقال: أسمع قومًا بشاهد الربوبيّة فأصاحهم عن عين الاستشهاد فأجابوا عن عين التحقيق، وأسمع آخرين بشاهد الربوبيّة فمحاهم عن التحصيل فأجابوا بوصف الجحود. (١٢). (١: ٥٨٦) _ ويُقال: أظهر آثار العناية بدءًا حين اختصّ بالأنوار التي رُشّت عليهم قومًا، فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلًا للوصلة، ومن أصابته تلك الأنوار أفصح بما خُصَّ به من غير مقاساة كلفة. (١٣). (١: ٥٨٦)	

- ٢. ١. ١. مظاهر مشروع القشيريّ

المجموعة الموضوعاتيّة الأولى

يبيّن تصنيفنا للمادّة التفسيريّة التي يوردها القشيريّ أنّ هذه الأقوال تقع في مجموعتَين موضوعاتيّتَين، ففي المجموعة الأولى ستّة أقوال، وفي المجموعة الثانية سبعة أقوال. فأمّا المجموعة الأولى ففيها الأقوال التي تتناول الميثاق بين المؤمنين أنفسهم، وفي بداية هذه المجموعة قولان متشابهان، أوّلهما قول القشيريّ نفسه— كما سبق أن ذكرنا— وثانيهما قول لغيره، وفيهما تركيز على الحبّ وسابق الودّ الإلهيّ الذي عرّف الله بنتيجته عباده بنفسه. ففي الأوّل: "أخبر بهذه الآية عن سابق عهده، وصادق وعده، **وتأكيد عناج ودّه، بتعريف عبده،**"[٤٧٦] وفي الثاني: "ويُقال فأجابهم بتحقيق العرفان قبل أن يقع لمخلوق عليهم بصر، أو ظهر في قلوبهم

[٤٧٦] القشيريّ، *اللطائف*، ١: ٥٨٥.

لمصنوع أثر، أو كان لهم من حميم أو قريب أو صديق أو شفيق خبر."[٤٧٧] أمّا القول الثالث فهو ناقص لكنّه يندرج في المجموعة نفسها إذ يتناول في القسم الأوّل منه فئة أولى من المؤمنين وُسِموا بالجهل لكنّ الله أكرمهم بالتوحيد، والراجح أنّ القسم الثاني يتناول فئة أُخرى من المؤمنين رأوا حجّة واضحة فآمنوا: "ويُقال وسم بالجهل قومًا فألزمهم بالإشهاد ببيان الحجّة فأكرمهم بالتوحيد، وآخرين أشهدهم واضح الحجّة..."[٤٧٨] وفي القول الرابع كلام على اختلاف الرتب بين المؤمنين حسب تجلّي الله لهم: "ويُقال جمع المؤمنين في الأسماء **ولكن غاير بينهم في الرتب**؛ فجدب قلوب قوم إلى الإقرار بما أطمعها فيه من المبارّ، وأنطق آخرين بصدق الإقرار بما أشهدهم من العيان وكاشفهم به من الأسرار."[٤٧٩] ويتناول القول الخامس اختيار الله وتشريفه للذين أكرمهم بالإجابة على السؤال المطروح في آية الميثاق: "ويُقال أسمعهم وفي نفس ما أسمعهم أحضرهم، ثمّ أخذهم عنهم فيما أحضرهم، **وقام عنهم فأنطقهم بحكم التعريف**، وحفظ عليهم— بحسن التولّي— أحكام التكليف وكان— سبحانه— لهم مكلِّفًا وعلى ما أراده مصرِّفًا، وبما استخلصهم له معرِّفًا، وبما رقّاهم إليه مشرِّفًا."[٤٨٠] أمّا القول السادس والأخير في هذه المجموعة فيتكلّم على تأثير المكاشفة التي جرت في عالم الذرّ على المؤمنين في الحياة الدنيا إذا ما سمعوا سماعًا فيها: "**ويُقال كاشف قومًا**— في حال الخطاب— بجماله فطوّحهم في هيمان حبّه، فاستمكنت محابّهم في كوامن أسرارهم؛ **فإذا سمعوا— اليومَ— سماعًا** تجدَّدت (تلك الأحوال، فالانزعاج الذي يظهر فيهم لتذكّر ما سلف لهم) من العهد المتقدّم."[٤٨١]

---

[٤٧٧] المصدر نفسه، ١: ٥٨٥.

[٤٧٨] المصدر نفسه، ١: ٥٨٥.

[٤٧٩] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

[٤٨٠] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

[٤٨١] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

المجموعة الموضوعاتيّة الثانية

أمّا المجموعة الموضوعاتيّة الثانية فتقع فيها الأقوال التي تتناول سبب اختلاف أحوال الناس عندما أُخذ منهم الميثاق؛ ففي القول الأوّل: "جمعهم في الخطاب ولكنّه فرّقهم في الحال. **وطائفة خاطبهم بوصف القربة فعرّفهم** في نفس ما خاطبهم، **وفرقة** أبقاهم في أوطان الغيبة **فأقصاهم عن نعت العرفان وحجبهم.**"[٤٨٢] وفي القول الثاني: "ويقال أقوام لاطفهم في عين ما كاشفهم **فأقرّوا بنعت التوحيد، وآخرون أبعدهم** في نفس ما أشهدهم **فأقرّوا عن رأس الجحود.**"[٤٨٣] وفي القول الثالث: "ويُقال **تجلّى لقوم** فتولّى تعريفهم **فقالوا: "بلى" عن** حاصل **يقين، وتعزَّز عن آخرين** فأثبتهم في أوطان الجحد فقالوا: "**بلى" عن ظنٍّ وتخمين.**"[٤٨٤] وفي القول الرابع: "ويُقال فرقة **ردّهم إلى الهيبة فهاموا**، وفرقة **لاطفهم بالقربة فاستقاموا.**"[٤٨٥] وفي القول الخامس: "ويُقال **عرّف الأولياء** أنّه من هو **فتحقّقوا** بتخليصهم، **ولبَّس على الأعداء فتفرّقوا** لحيرة عقولهم."[٤٨٦] وفي القول السادس: "ويُقال أسمع **قومًا** بشاهد الربوبيّة فأصاحهم عن عين الاستشهاد **فأجابوا عن عين التحقيق،** وأسمع **آخرين** بشاهد الربوبيّة فمحاهم عن التحصيل **فأجابوا بوصف الجحود.**"[٤٨٧] وفي القول السابع والأخير: "ويُقال أظهر آثار العناية بدءًا حين اختصّ بالأنوار التي رُشّت عليهم قومًا، **فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلًا للوصلة، ومن أصابته تلك الأنوار أفصح بما خُصَّ** به من غير مقاساة كلفة."[٤٨٨]

---

[٤٨٢] المصدر نفسه، ١: ٥٨٥.

[٤٨٣] المصدر نفسه، ١: ٥٨٥.

[٤٨٤] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

[٤٨٥] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

[٤٨٦] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

[٤٨٧] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

[٤٨٨] المصدر نفسه، ١: ٥٨٦.

ونلاحظ أنّه يجمع بين المجموعتَين الموضوعاتيّتَين فكرة واحدة وهي أنّ الأمور بيد الله، من حيث الأسبقيّة بالودّ التي تؤدّي إلى تعريف عباده به واختصاص المؤمنين بالإقرار بربوبيّته أو اختلاف مراتبهم، أو من حيث سبب إقرار البعض وجحود البعض الآخر. ويعيدنا هذا إلى كلامنا على مقدّمة القشيريّ في الفصل الأوّل، والذي بيّنّا فيه تركيز القشيريّ على فكرة أنّ الله هو المتفضّل على الأصفياء بفهم الإشارات المودَعة في خطابه القرآنيّ،[٤٨٩] فنتمكّن بذلك من الربط بين هذه الأقوال التي اختارها السلميّ وبين فكره الذي عبّر عنه في مقدّمة *اللطائف*، والذي عبّر عنه في مقدّمة *الرسالة* أيضًا، حيث يقول:

> فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضّلهم على الكافّة من عباده، بعد رسله وأنبيائه، صلوات الله وسلامه عليهم، وجعل قلوبهم معادن أسراره، واختصّهم من بين الأمّة بطوالع أنواره... صفّاهم من كدورات البشريّة، ورقّاهم إلى محالّ المشاهدات بما تجلّى لهم من حقائق الأحديّة، ووفّقهم للقيام بآداب العبوديّة، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبيّة.[٤٩٠]

ويقول أيضًا:

> ثمّ رجعوا إلى الله، سبحانه وتعالى، بصدق الافتقار، ونعت الانكسار، ولم يتّكلوا على ما حصل منهم من الأعمال، أو صفا لهم من الأحوال. علمًا منهم بأنّه جلّ وعلا يفعل ما يريد، ويختار من يشاء من العبيد. لا يحكم عليه خلق ولا يتوجّه عليه مخلوق حقّ. ثوابه: ابتداء فضل. وعذابه: حكم بعدل. وأمره قضاء فصل.[٤٩١]

---

[٤٨٩] انظر: الفصل الأوّل من الرسالة، ٤٤.

[٤٩٠] القشيريّ، *الرسالة*، ١: ١٥.

[٤٩١] المصدر نفسه، ١: ١٥.

٢. ٢. آية النور

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤٩٢]

نعرض تفسير القشيريّ لآية النور حسب تدرّج الأقوال عنده، ولا نعرض الأقوال التفسيريّة حسب المجموعات الموضوعاتيّة لعدم وجودها، بل نركّز على تبيان علاقة أقوال القشيريّ والأقوال التي يختار إيرادها بمشروعه.

الآية	الأقوال
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ	القشيريّ: _قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ أراد بهذا نور قلب المؤمن وهو معرفته، فشبّه صدره بالمشكاة، وشبّه قلبه في صدره بالقنديل في المشكاة، وشبّه القنديل— الذي هو قلبه— بالكوكب الدرّيّ، وشبّه إمداده بالمعرفة بالزيت الصافي الذي يمدّ السراج في الاشتعال. ثمّ وصف الزيت بأنّه على كمال إدراك زيتونه من غير نقصان أصابه، أو خلل مسّه. ثمّ وصف ذلك الزيت— في صفوته— بأنّه بحيث يكاد يضيء من غير أن تمسّه النار. (٢: ٦١٢-٦١١) _ ويقال إنّ ضَرْبَ المثل لمعرفة المؤمن بالزيت أراد به شريعة المصطفى— صلّى الله عليه وسلّم— ودينه الحنيفيّ، فما كان يهوديًّا— وهم الذين قِبلتهم إلى جانب المغرب، ولا نصرانيًّا— وهم الذين قِبلتهم إلى ناحية المشرق. (٢: ٦١٢) القشيريّ: وقوله ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾: نور اكتسبوه بجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيان أضافه الله إلى برهانهم، أو عيان أضافه الله إلى بيانهم، فهو نور على نور. (٢: ٦١٢) _ ويُقال: أراد به قلب محمّد— صلّى الله عليه وسلّم— ونور معرفته موقَد من شجرة إبراهيم عليه السلام، فهو صلّى الله عليه وسلّم على دين إبراهيم. (٢: ٦١٢)

[٤٩٢] النور، ٢٤: ٣٥.

وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	القشيريّ: ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ بحيث تصيبه الشمس بالعشيّ دون الغداة، ولا غربيّة بحيث تصيبه الشمس بالغداة دون العشيّ، بل تصيبه الشمس طوال النهار ليتمّ نضج زيتونه، ويكمل صفاء زيته. والإشارة فيه أنّه لا ينفرد خوف قلوبهم عن الرجاء فيقرب من اليأس، ولا ينفرد رجاؤهم عن الخوف فيقرب من الأمن، بل هما يعتدلان؛ فلا يغلب أحدهما الآخر؛ بل تقابل هيبتهم أُنسَهم، وصحوهم محوَهم، وبقاؤهم فناءَهم، وقيامهم بآداب لشريعة تحقّقهم بجوامع الحقيقة. (٢: ٦١٢) _ ويُقال: ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ أي إنّ هممهم لا تسكن شرقيًّا ولا غربيًّا، ولا علويًّا ولا سفليًّا، ولا جنّيًّا ولا إنسيًّا، ولا عرشًا ولا كرسيًّا، سطعت عن الأكوان، ولم تجد سبيلًا إلى الحقيقة، لأنّ الحقّ مُنزَّه عن اللحوق والدرك، فبقيت عن الحقّ منفصلة، وبالحقّ غير متّصلة؛ وهذه صفة الغرباء... وإنّ الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ. (٢: ٦١٣-٦١٢) _ ويُقال: نور القلب: ثمّ موجبه دوام الانزعاج فلا يذره يعرّج في أقطار الكسل، فيصل سيرَه بسُراه في استعمال الفكر، والحقّ يمدّه: بنور التوفيق حتّى لا يصدّه عن عوارض الاجتهاد شيء من حبّ رياسة، أو ميل لسوء، أو هوادة. فإذا أسفر صبحُ غفلته واستمكن النظر من موضعه حصل العلم لا محالة. ثمّ لا يزداد يقينًا على يقين ممّا يراه في معاملته من القبض والبسط، والمكافأة والمجازاة في زيادة الكشف عند زيادة الجهد، وحصول الوجد عند أداء الورد. ثمّ بعده نور المعاملة، ثمّ نور المنازلة، ثمّ متوع نهار المواصلة. وشموس التوحيد مشرقة، وليس في سماء أسرارهم سحاب ولا في هوائها ضباب، قال تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. (٢: ٦١٣) _ ويُقال: نور المطالَبة يحصل في القلب فيحمل صاحبه على المحاسبة، فإذا نظر في ديوانه، وما أسلفه من عصيانه يحصل له نور المعاينة، فيعود على نفسه باللائمة، ويتجرّع كاسات ندمه، فيرتقي عن هذا باستدامة قصده، والتنقّي عمّا كان عليه في أوقات فترته. فإذا استقام في ذلك كوشِف بنور المراقبة؛ فيعلم أنّه— سبحانه— مطّلع عليه. وبعد هذا نور المحاضرة وهي لوائح تبدو في السرائر. ثمّ بعد ذلك نور المكاشفة وذلك بتجلّي الصفات. ثمّ بعده نور المشاهدة فيصير ليله نهارًا، ونجومه أقمارًا، وأقماره بدورًا، وبدوره شموسًا.. ثمّ بعد هذا أنوار التوحيد، وعند ذلك يتحقّق التجريد بخصائص التفريد، ثمّ ما لا تتناوله عبارة ولا تدركه إشارة، فالعبارات— عند ذلك— خرس، والشواهد طمس، وشهود الغير عند ذلك محال. عند ذلك: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (١) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (٢) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (٤)﴾.[٤٩٣] و﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾[٤٩٤] و﴿انْفَطَرَتْ﴾[٤٩٥] فهذه كلّها أقسام السكون. وما من العدم

[٤٩٣] التكوير، ٨١: ١-٤.

[٤٩٤] الانشقاق، ٨٤: ١.

[٤٩٥] الانفطار، ٨٢: ١.

لهم صار إلى العدم. القائم عنهم غيرهم، والكائن عنهم سواهم. وجلّت الأحديّة وعزّت الصمديّة، وتقدّست الديموميّة، وتنزّهت الإلاهيّة. (٢: ٦١٣-٦١٤)	

- ٢. ٢. ١. مظاهر مشروع القشيريّ

يستهلّ القشيريّ تفسيره لآية النور بقوله الخاصّ به والذي يشرح فيه الآية شرحًا تفصيليًّا قائمًا على إيضاح أجزاء التشبيه المعقَّد الذي تتركّب منه الآية. ويلفتنا في تفسير القشيريّ أنّه يُرجِع الهاء في قول الله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ إلى قلب المؤمن، بما يتبع رأيه هذا من العلاقة بين القول بهذا الرأي وبين ما يذهب إليه القشيريّ في مقدّمته من كون التفسير الصوفيّ إلهامًا من الله، وقد فصّلنا الحديث عن هذه العلاقة في كلامنا على تركيز السلميّ على هذا القول. ثمّ ينقل القشيريّ قولًا تفسيريًّا فيه: "ويقال إنّ ضَرْبَ المثل لمعرفة المؤمن بالزيت أراد به **شريعة المصطفى**— صلّى الله عليه وسلّم— ودينه الحنيفيّ."[٤٩٦] وعلاقة هذا القول بمشروع القشيريّ واضحة لما فيه من تركيز على أهمّيّة الشريعة المحمّديّة.

ثمّ يعرض القشيريّ تفسيره لقول الله ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ فيقول: "نور اكتسبوه بجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيان أضافه الله إلى برهانهم، أو عيان أضافه الله إلى بيانهم، فهو نور على نور."[٤٩٧] وعلاقة هذا القول من حيث ارتباطه بإقامة التوازن بين الشريعة والحقيقة واضحة، فلا ينطبق قول الله ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ على عبد من العباد- بالنسبة إلى القشيريّ- إلّا إذا جهد ونظر واستدلّ فكان عنده برهان أو بيان، فيكون للعبد بذلك النور الأوّل، فإذا وُجد هذا النور أضاف الله إليه بفضله نور البيان أو نور العيان. ثمّ

[٤٩٦] القشيريّ، *اللطائف*، ٢: ٦١٢.

[٤٩٧] المصدر نفسه، ٢: ٦١٢.

يذكر القشيريّ قولًا آخر فيه: "ويُقال: أراد به قلب محمّد– صلّى الله عليه وسلّم– ونور معرفته مُوقَد من شجرة إبراهيم عليه السلام، فهو صلّى الله عليه وسلّم على دين إبراهيم."[٤٩٨] ويمكن أن نستشعر في هذا القول أيضًا اهتمامًا بالعقيدة السليمة وارتباط النور بها، فمعروف أنّ العقيدة هي واحدة عند الأنبياء كلّهم من لدن آدم حتّى النبيّ محمّد، وهي عقيدة التوحيد، وأنّ الاختلاف هو في الشريعة، أي في العبادات والمعاملات وغير ذلك... فيقول صاحب القول إنّ نور معرفة النبيّ محمّد موقد من شجرة إبراهيم لأنّ هذا الأوّل على دين هذا الأخير.

ثمّ يعرض القشيريّ تفسيره لقول الله ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾، وينقسم تفسيره إلى جزء أوّل لغويّ ظاهريّ وجزء ثان إشاريّ يستهلّه بقوله: "والإشارة فيه"[٤٩٩] ويقول فيه: "والإشارة فيه أنّه لا ينفرد خوف قلوبهم عن الرجاء فيقرب من اليأس، ولا ينفرد رجاؤهم عن الخوف فيقرب من الأمن، بل هما يعتدلان؛ فلا يغلب أحدهما الآخر؛ بل تقابل هيبتهم أُنسَهم، وصحوهم محوَهم، وبقاؤهم فناءَهم، وقيامهم بآداب الشريعة تحقّقَهم بجوامع الحقيقة."[٥٠٠] والتوجّه الوسطيّ يظهر في هذا التفسير، من حيث التوازن الذي يقيمه القشيريّ بين الخوف والرجاء، ثمّ من حيث التوازن الذي يقيمه بين المقامات أو الأحوال الأخرى. وأكثر ما يعنينا في هذا القول خاتمتُه التي تلخّص مشروع القشيريّ والتي يوازن فيها بين القيام بآداب الشريعة والتحقّق بجوامع الحقيقة. ثمّ ينقل القشيريّ قولًا تفسيريًّا آخر فيه:

---

[٤٩٨] المصدر نفسه، ٢: ٦١٢.

[٤٩٩] المصدر نفسه، ٢: ٦١٢.

[٥٠٠] المصدر نفسه، ٢: ٦١٢.

أي أنّ هممهم لا تسكن شرقيًّا ولا غربيًّا، ولا علويًّا ولا سفليًّا، ولا جنّيًّا ولا إنسيًّا، ولا عرشًا ولا كرسيًّا، سطعت عن الأكوان، ولم تجد سبيلًا إلى الحقيقة، لأنّ الحقّ مُنزَّه عن اللحوق والدرك، فبقيت عن الحقّ منفصلة، وبالحقّ غير متّصلة.[٥٠١]

وتجلّى ارتباط هذا القول الذي يختار القشيريّ إدارجه في تفسيره في تركيزه على استحالة إدراك الله أو اللحوق به، واستحالة التوحّد بالله، وفي هذا معارضة واضحة لمذهب وحدة الوجود الذي سبّب للصوفيّين مشكلات مع العامّة والعلماء.

ثمّ ينقل القشيريّ قولًا في تفسير قول الله ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ يقول فيه:

ويُقال نور القلب: ثمّ موجبه دوام الانزعاج فلا يذره يعرّج في أقطار الكسل، فيصل سيرَه بسُراه في استعمال الفكر، والحقّ يمدّه: بنور التوفيق حتّى لا يصدّه عن عوارض الاجتهاد شيء من حبّ رياسة، أو ميل لسوء، أو هوادة. فإذا أسفر صبحُ غفلته واستمكن النظر من موضعه حصل العلم لا محالة. ثمّ لا يزداد يقينًا على يقين ممّا يراه في معاملته من القبض والبسط، والمكافأة والمجازاة في زيادة الكشف عند زيادة الجهد، وحصول الوجد عند أداء الورد.[٥٠٢]

ويتجلّى في اختيار هذا القول أيضًا تركيز القشيريّ على التوازن بين الشريعة والحقيقة، فبعد استعمال العبدِ فكرَه يمدّه الحقّ بنور التوفيق... والله يكافئ العبد بزيادة الكشف عند زيادة الجهد وبحصول الوجد عند أداء الوِرد.

ثمّ ينقل القشيريّ قولًا أخيرًا في قول الله ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ وفيه:

---

[٥٠١] المصدر نفسه، ٢: ٦١٢-٦١٣.

[٥٠٢] المصدر نفسه، ٢: ٦١٣.

ويُقال: نور المطالَبة يحصل في القلب فيحمل صاحبه على المحاسبة، فإذا نظر في ديوانه، وما أسلفه من عصيانه يحصل له نور المعاينة، فيعود على نفسه باللائمة، ويتجرّع كاسات ندمه، فيرتقي عن هذا باستدامة قصده، والتنقّي عمّا كان عليه في أوقات فترته. فإذا استقام في ذلك كوشف بنور المراقبة؛ فيعلم أنّه- سبحانه- مطّلع عليه. وبعد هذا نور المحاضرة وهي لوائح تبدو في السرائر. ثمّ بعد ذلك نور المكاشفة وذلك بتجلّي الصفات. ثمّ بعده نور المشاهدة فيصير ليله نهارًا، ونجومه أقمارًا، وأقماره بدورًا، وبدوره شموسًا.. ثمّ بعد هذا أنوار التوحيد، وعند ذلك يتحقّق التجريد بخصائص التفريد، ثمّ ما لا تتناوله عبارة ولا تدركه إشارة، فالعبارات- عند ذلك- خرس، والشواهد طمس، وشهود الغير عند ذلك محال. عند ذلك: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (١) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (٢) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (٤)﴾.[٥٠٣] و﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾[٥٠٤] و﴿انْفَطَرَتْ﴾[٥٠٥] فهذه كلّها أقسام السكون. وما من العدم لهم صار إلى العدم. القائم عنهم غيرهم، والكائن عنهم سواهم. وجلّت الأحديّة وعزّت الصمديّة، وتقدّست الديموميّة، وتنزّهت الإلاهيّة.

ويركّز هذا القول- كما السابق- على التوازن بين الشريعة والحقيقة، وعلى الوهب الذي يأتي من الله بعد بذلِ العبد جهدَه، مع الإبقاء على فضل الله في اختصاص العباد. فنلاحظ أنّ النور الأوّل وهو نور المطالَبة الذي يحصل في قلب العبد بلا جهد منه. ثمّ يأتي دور العبد، فإذا نظر في ديوانه يحصل له نور المعاينة فَيَلُوم نفسه، فإذا استقام فاضت الأنوار الأخرى عليه، ويدلّ على ذلك اللفظُ "كوشِف،" فيُكاشف العبد بنور المراقبة.

---

[٥٠٣] التكوير، ٨١: ١-٤.

[٥٠٤] الانشقاق، ٨٤: ١.

[٥٠٥] الانفطار، ٨٢: ١.

ثمّ يأتي نور المحاضرة ويدلّ على أنّه نورٌ موهوبٌ ما يأتي بعده، إذ يقول صاحب القول: "وهي لوائح تبدو في السرائر." ثمّ نور المكاشفة والمشاهدة، وسبق أن بيّنّا أنّها أنوار موهوبة غير مُكتسبة.[٥٠٦] ويلفت نظرنا في نهاية القول قولُ صاحبه: "وجلّت الأحديّة وعزّت الصمديّة، وتقدّست الديموميّة، وتنزّهت الإلهيّة،" في تركيز على أحديّة الله وصمديّته وألوهيّته، والذي يرتبط بالتشديد على معارضة عقيدة وحدة الوجود.

٢. ٣. بدايات سورة النجم

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) c (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨)﴾[٥٠٧]

نعرض تفسير القشيريّ لبدايات سورة النجم حسب تدرّج الأقوال عنده، ولا ندرسها حسب المجموعات الموضوعاتيّة، بل ندرس علاقتها بمشروع القشيريّ، كما فعلنا في دراستنا لتفسيره آيةَ النور.

الآية	الأقوال
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	_ القشيريّ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ اسم حليم رحيم، يحلم فيما يعلم، ويستر ما يبصر ويغفر، وعلى العقوبة يقدر، يرى ويخفي، ويعلم ولا يبدي. (٣: ٤٨٠)
١_ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	_ القشيريّ: والثريّا إذا سقط وغرب. (٣: ٤٨٠) _ ويُقال: هو جنس النجوم أقسم بها. (٣: ٤٨٠) _ ويُقال: أقسم بنجوم القرآن على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. (٣: ٤٨٠) _ ويُقال: هي الكواكب التي تُرمى بها الشياطين. (٣: ٤٨٠)

[٥٠٦] الحكيم، *المعجم الصوفيّ*، ٦٦٢، و ٩٧١.

[٥٠٧] النجم، ٥٣: ١–١٨.

	_ ويُقال: أقسم بالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم عند منصرَفه من المعراج. (٣: ٤٨٠) _ ويُقال: أقسم بضياء قلوب العارفين ونجوم عقول الطالبين. (٣: ٤٨٠)
٢_ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى	القشيريّ: وجواب القسم قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾: أي ما ضلّ عن التوحيد قطّ، ﴿وَمَا غَوَى﴾: الغيّ: نقيض الرشد. وفي هذا تخصيص للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم حيث تولّى— سبحانه— الذبّ عنه فيما رُمي به، بخلاف ما قال لنوح عليه السلام وأذن له حتّى قال: ﴿لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ﴾،[٥٠٨] وهود قال: ﴿لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ﴾.[٥٠٩] وغير ذلك، وموسى قال لفرعون: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾[٥١٠]. وقال لنبيّنا صلّى الله عليه وسلّم: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾: معناه ما ضلّ صاحبكم، ولا غفل عن الشهود طرفة عين. (٣: ٤٨٠-٤٨١)
٣_ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ٤_ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى	القشيريّ: أي ما ينطق بالهوى، وما هذا القرآن إلّا وحي يُوحى. وفي هذا أيضًا تخصيص له بالشهادة؛ إذ قال لداود: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾.[٥١١] وقال في صفة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾. (٣: ٤٨١) ومتى ينطق عن الهوى وهو في محلّ النجوى؟ في الظاهر مزموم بزمام التقوى، وفي السرائر في إيواء المولى، مُصفًّى عن كدورات البشريّة مُرقًّى إلى شهود الأحديّة، مُكاشَف بجلال الصمديّة، مُختطَف عنه بالكليّة، لم تبقَ منه إلّا للحقّ بالحقّ بقيّة... ومن كان بهذا النعت... متى ينطق عن الهوى؟ (٣: ٤٨١)
٥_ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى	_ القشيريّ: أي جبريل عليه السلام. (٣: ٤٨١)
٦_ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى	_ القشيريّ: أي ذو قوّة وهو جبريل. (٣: ٤٨١)
٧_ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى	_ القشيريّ: أي جبريل. (٣: ٤٨١)

[٥٠٨] الأعراف، ٧: ٦١.

[٥٠٩] الأعراف، ٧: ٦٧.

[٥١٠] الإسراء، ١٧: ١٠٢.

[٥١١] ص، ٣٨: ٢٦.

٨_ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى	_ القشيريّ: دنا جبريل من محمّد عليه السلام، أي نزل من العلوّ إلى محمّد. _ وقيل: ﴿تَدَلَّى﴾ تفيد الزيادة في القرب، وأنّ محمّدًا عليه السلام هو الذي دنا من ربّه دنوّ كرامة، وأنّ التدلّي هنا معناها السجود. (٣: ٤٨١) _ ويُقال: دنا محمّد من ربّه بما أُودِع من لطائف المعرفة وزوائدها، فتدلّى بسكون قلبه إلى ما أدناه. (٣: ٤٨٢)
٩_ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى	_ القشيريّ: فكان جبريل— وهو في صورته التي هو عليها— من محمّد صلّى الله عليه وسلّم بحيث كان بينهما قدر قوسين أو أدنى. (٣: ٤٨٢) _ ويُقال: كان بينه— صلّى الله عليه وسلّم— وبين الله قدر قوسين: أراد بذلك دنوّ كرامة لا دنوّ مسافة. _ ويُقال: كان من عادتهم إذا أرادوا تحقيق الألفة بينهم إلصاق أحدهم قوسَه بقوس صاحبه عبارة عن عقد الموالاة بينهما، وأنزل الله— سبحانه— هذا الخطاب على مقتضى معهودهم. ثمّ رفع الله هذا فقال: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ أي بل أدنى. (٣: ٤٨٢)
10_ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى	القشيريّ: أي أوحى الله إلى محمّد ما أوحى. (٣: ٤٨٢) _ ويُقال: أحمله أحمالًا لم يطّلع عليها أحد. (٣: ٤٨٢) _ ويُقال: قال له: ألم أجدك يتيمًا فآويتك؟ ألم أجدك ضالًّا فهديتك؟ ألم أجدك عائلًا فأغنيتك؟ ألم أشرح لك صدرك. (٣: ٤٨٢) _ ويُقال: بشّره بالحوض والكوثر. (٣: ٤٨٢) _ ويُقال: أوحى إليه أنّ الجنّة محرَّمة على الأنبياء حتّى تدخلها، وعلى الأمم حتّى تدخلها أمّتك. والأَوْلى أن يُقال: هذا الذي قالوه كلّه حسن، وغيره ممّا لم يطّلع عليه أحد.. كلّه أيضًا كان له في تلك الليلة وحده؛ إذ رقّاه إلى ما رقّاه، ولقّاه بما لقّاه، وأدناه حيث لا دنوّ قبله ولا بعده، وأخذه عنه حيث لا غير، وأصحاه له في عين ما محاه عنه، وقال له ما قال... دون أن يطّلع أحد على ما كان بينهما من السرّ. (٣: ٤٨٢)
١١_ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى	_ القشيريّ: ما كذب فؤاد محمّد صلّى الله عليه وسلّم ما رآه ببصره من الآيات. (٣: ٤٨٣) _ ويُقال: رأى ربّه تلك الليلة على الوصف الذي علمه قبل أن يراه. (٣: ٤٨٣)
١٢_ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى	_ القشيريّ: أفتجادلونه على ما يرى؟ (٣: ٤٨٣)
١٣_ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى	_القشيريّ: أي جبريل رأى الله مرّة أخرى عند سدرة المنتهى. (٣: ٤٨٣)
١٤_ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى	_ القشيريّ: وهي شجرة في الجنّة، وهي منتهى الملائكة. (٣: ٤٨٣) _ وقيل: تنتهي إليها أرواح الشهداء. (٣: ٤٨٣) _ يُقال: تنتهي إليها أرواح الخلق ولا يعلم ما وراءها إلّا الله تعالى– وعندها ﴿جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾.(٣: ٤٨٣)

١٥_ جَنَّةُ الْمَأْوَى	_ القشيريّ: هي جنّة من الجنان. (٣: ٤٨٣)
١٦_ عِنْدَهَا إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى	_ القشيريّ: يغشاها ما يغشاها من الملائكة ما الله أعلم له. (٣: ٤٨٣) _ وفي خبر: يغشاها رفرف طير خضر. (٣: ٤٨٣) _ يُقال: يغشاها فراش من ذهب. (٣: ٤٨٣)

- ٢. ٣. ١. مظاهر مشروع القشيريّ

يبدأ القشيريّ تفسير الآية الأولى من سورة النجم بذكر قول وارد في التفسير بالمأثور، فيقول: "والثريّا إذا سقط وغرب."[٥١٢] وهذا التفسير موجود عند الطبريّ.[٥١٣] ثمّ يذكر قولًا ثانيًا فيه: "ويُقال هو جنس النجوم أقسم بها."[٥١٤] وعلى الرغم من أنّنا لا نجد هذا التفسير عند الطبريّ، إلّا أنّه تفسير لغويّ واضح. ثمّ يذكر قولًا ثالثًا فيه: "ويُقال أقسم بنجوم القرآن على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم."[٥١٥] وهذا القول موجود أيضًا عند الطبريّ.[٥١٦] ثمّ ينقل القشيريّ قولًا فيه: "ويُقال هي الكواكب التي تُرمى بها الشياطين."[٥١٧] وهذا القول أيضًا تفسير ظاهريّ وإن لم نجده عند الطبريّ، وفيه إشارة واضحة إلى الآية الواردة في سورة الصافّات التي تقول إنّ الجنّ الذين يحاولون الاستماع إلى الملأ الأعلى يُقذفون بالشهب: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾.[٥١٨] ثمّ ينقل القشيريّ قولَين إشاريَّين أخيرَين يقول أوّلهما: "ويُقال: أقسم بالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم عند منصرفه من

[٥١٢] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٠.

[٥١٣] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٥.

[٥١٤] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٠.

[٥١٥] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٠.

[٥١٦] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٦.

[٥١٧] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٠.

[٥١٨] الصافّات، ٣١: ١٠.

المعراج."[٥١٩] ويقول ثانيهما: "ويُقال: أقسم بضياء قلوب العارفين ونجوم عقول الطالبين."[٥٢٠] فيكون القشيريّ قد ذكر ثلاثة أقوال واردة في التفسير بالمأثور، وقولَين إشاريَّين لا يردان فيه، وهذا ممّا يظهر التوازن الذي يقيمه بين التفسير الظاهريّ والتفسير الباطنيّ والذي يعكس مشروعه من إقامة التوازن بين الشريعة والحقيقة.

ويقول القشيريّ في تفسير الآية الثانية: "وجواب القسم قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾: أي ما ضلّ عن التوحيد قطّ، ﴿وَمَا غَوَى﴾: الغيّ: نقيض الرشد."[٥٢١] ويظهر في قوله هذا أيضًا التوازن الذي أشرنا إليه في كلامنا على تفسيره للآية الأولى، فيبدأ بإظهار الارتباط اللغويّ بين الآيتَين فيشير إلى أنّ الثانية هي جواب القسم الموجود في الأولى، وهذا تفسير ظاهريّ. ثمّ يذكر المعنى الذي يجده في الآية: "أي ما ضلّ عن التوحيد قطّ،" وهذا معنى ظاهريّ— وهو قريب ممّا عند الطبريّ—[٥٢٢] لكنّه يركّز في الوقت نفسه على التوحيد الذي يهتمّ به القشيريّ للأسباب التي بيّنّاها في دراستنا لتفسيره لآية النور. ويعود القشيريّ مرّة أخرى إلى التفسير اللغويّ الظاهريّ فيقول: "الغيّ: نقيض الرشد،" ثمّ يقدّم المعنى الإشاريّ فيقول: "﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ معناه ما ضلّ صاحبكم، ولا غفل عن الشهود طرفة عين."[٥٢٣]

ينتقل القشيريّ بعد ذلك إلى تفسير الآية الثالثة والرابعة، فيقول: "أي ما ينطق بالهوى، وما هذا القرآن إلّا وحي يوحى،" وهذا قول ظاهريّ موجود عند الطبريّ،[٥٢٤] ثمّ يقدّم القشيريّ لطيفة يشير المحقّق إلى أنّها كانت

---

[٥١٩] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٠.

[٥٢٠] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٠.

[٥٢١] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٠.

[٥٢٢] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٧–٨.

[٥٢٣] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨١.

[٥٢٤] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٨.

موجودة في مكان آخر لكنّه جعلها في هذا الموضع ليستقيم السياق،[٥٢٥] فيقول: "ومتى ينطق عن الهوى وهو في محلّ النجوى؟ في الظاهر..."[٥٢٦] فيتحقّق بهذا أيضًا التوازن بين التفسير الظاهريّ والتفسير الإشاريّ.

ويكتفي القشيريّ في تفسيره للآية الخامسة والسادسة والسابعة بنقل قول من التفسير بالمأثور، وهو أنّ جبريل هو شديد القوى وهو ذو المرّة وهو الذي بالأفق الأعلى، وهذا التفسير موجود عند الطبريّ.[٥٢٧] وعلى الرغم من أنّ القشيريّ صرّح في مقدّمته بأنّه يهدف في هذا الكتاب إلى جمع طرف من أقوال أهل الحقيقة في تفسير القرآن، إلّا أنّنا نجده أحيانًا— كما في هذه الحالة— يكتفي في التفسير الظاهريّ الموجود في التفسير بالمأثور، ويعيدنا هذا إلى مشروع القشيريّ القائم على إظهار ارتباط التصوّف بالإسلام الرسميّ والتزامِه حدودَه.

يعود القشيريّ في تفسيره الآيةَ الثامنة إلى إقامة التوازن بين الشريعة والحقيقة، عن طريق إقامة التوازن بين التفسير الظاهريّ والتفسير الباطنيّ، فيقدّم تفسيرًا ظاهريًّا يقول فيه: "دنا جبريل من محمّد عليه السلام، أي نزل من العلوّ إلى محمّد."[٥٢٨] وينقل أيضًا قولَين في أوّلهما: "وقيل ﴿تَدَلَّى﴾ تفيد الزيادة في القرب، وأنّ محمّدًا عليه السلام هو الذي دنا من ربّه دنوّ كرامة، وأنّ التدلّي هنا معناها السجود." ونجد قولًا شبيهًا لهذا القول عند الطبريّ.[٥٢٩] ويقول في ثانيهما: "يُقال: دنا محمّد من ربّه بما أُودِع من لطائف المعرفة وزوائدها، فتدلّى بسكون قلبه إلى ما أدناه."[٥٣٠] وهذا قول إشاريّ، وفي هذين القولَين قاسم مشترك وهو أنّ معنى التدلّي فيهما معنًى

---

[٥٢٥] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨١، هامش ٣.

[٥٢٦] المصدر نفسه، ٣: ٤٨١.

[٥٢٧] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ١٠–١١.

[٥٢٨] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨١.

[٥٢٩] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ١٤–١٥.

[٥٣٠] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٢.

معنويّ، وفي هذا التزام من القشيريّ بُعْدٌ عن المذهب الذي سيُعرف لاحقًا بوحدة الوجود وإنكار له، والتزام بالعقيدة الأشعريّة.

أمّا تفسير القشيريّ للآية التاسعة، ففيه أيضًا اكتفاء بالأقوال الظاهريّة؛ يبدأ القشيريّ بتفسير ظاهريّ فيقول: "فكان جبريل— وهو في صورته التي هو عليها— من محمّد صلّى الله عليه وسلّم بحيث كان بينهما قدر قوسين أو أدنى."[٥٣١] ثمّ يذكر قولًا ظاهريًّا ثانيًا فيقول: "ويُقال كان بينه— صلّى الله عليه وسلّم— وبين الله قدر قوسين: أراد بذلك دنوّ كرامة لا دنوّ مسافة."[٥٣٢] وفي هذا القول تركيز على أنّ دنوّ النبيّ محمّد من ربّه كان دنوًّا معنويًّا لا مادّيًّا حسّيًّا. ثمّ يذكر تفسيرًا لغويًّا فيه أيضًا تركيز على الدنوّ المعنويّ، فيقول: "ويُقال: كان من عادتهم إذا أرادوا تحقيق الأُلْفة بينهم إلصاق أحدهم قوسَه بقوس صاحبه عبارة عن عقد الموالاة بينهما، وأنزل الله— سبحانه— هذا الخطاب على مقتضى معهودهم. ثمّ رفع الله هذا فقال: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ أي بل أدنى."[٥٣٣]

ثمّ ينتقل القشيريّ إلى تفسير الآية العاشرة، ويعيدنا هذا القول من جديد إلى التوازن بين الشريعة والحقيقة؛ فيبدأ بذكر تفسيره الظاهريّ للآية فيقول: "أي أوحى الله إلى محمّد ما أوحى."[٥٣٤] ثمّ ينقل أربعةً من أقوال أهل الحقيقة ليختمها بقوله:

> والأَوْلى أن يُقال: هذا الذي قالوه كلّه حسن، وغيره ممّا لم يطّلع عليه أحد... كلّه أيضًا كان له في تلك الليلة وحده؛ إذ رقّاه إلى ما رقّاه، ولقّاه بما لقّاه، وأدناه حيث لا دنوّ قبله ولا بعده،

---

[٥٣١] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٢.

[٥٣٢] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٢.

[٥٣٣] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٢.

[٥٣٤] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٢.

وأخذه عنه حيث لا غير، وأصحاه له في عين ما محاه عنه، وقال له ما قال... دون أن يطّلع أحد على ما كان بينهما من السرّ.[٥٣٥]

ويعيدنا هذا القول الأخير الذي يثبت فيه القشيريّ صحّة كلّ ما قاله أهل الحقيقة في تفسير الآية العاشرة، إلى مقدّمة القشيريّ *للّطائف* وكلامِنا عليها، لا سيّما فيما يتعلّق بمسألتَي الفهم وكونه "وحيًا" من الله.

أمّا تفسير القشيريّ للآية الحادية عشرة من سورة النجم، فيكتفي فيه بذكر القول الظاهريّ الأقرب إلى لغة النصّ فيقول: "ما كذب فؤاد محمّد صلّى الله عليه وسلّم ما رآه بِبَصره من الآيات."[٥٣٦] ثمّ ينقل قولًا ظاهريًّا ثانيًا وهو: "ويُقال: رأى ربّه تلك الليلة على الوصف الذي علمه قبل أن يراه."[٥٣٧] وهذا القول موجود عند الطبريّ.[٥٣٨] ولا ينقل القشيريّ أيّ قول إشاريّ أو يقدّم تفسيره الإشاريّ الخاصّ لهذه الآية، على الرغم من أنّها تمثّل قمّة المعراج، مع ما تملكه هذه الرحلة من أهمّيّة في التصوّف. وإنّما يدلّ هذا على رغبة القشيريّ بالتقرّب من الإسلام الرسميّ، على الرغم ممّا سبق أن أشرنا إليه من تصريحه في مقدّمته بأنّه يهدف في هذا التفسير إلى جمع طرف من أقوال أهل الله فحسب.

وتنعكس الرغبة الآنف ذكرها— من الالتزام بالإسلام الرسميّ والتأكيد على التزام الحقيقة بالشريعة وارتباطهما الوثيق— أنّ القشيريّ سيكتفي أيضًا في الآيات الخمس الأخيرة التي نتناولها من بدايات سورة النجم بذكر أقوال تفسيريّة ظاهريّة. فيفسّر الآية الثانية عشرة تفسيرًا لغويًّا شديد البساطة فيقول: "أفتجادلونه على ما

---

[٥٣٥] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٢.

[٥٣٦] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٣.

[٥٣٧] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٣.

[٥٣٨] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٢٢-٢٤.

يرى؟"[٥٣٩] ويذكر في تفسير الآية الثالثة عشرة والرابعة عشرة قولًا ظاهريًّا فيقول: "أي جبريل رأى الله مرّة أخرى عند سدرة المنتهى؛ وهي شجرة في الجنّة"[٥٤٠] وكون السدرة شجرة في الجنّة موجود في تفسير الطبريّ.[٥٤١] ويقول في تفسيره الآيةَ الرابعة عشرة قولًا ظاهريًّا هو: "وهي شجرة في الجنّة، وهي منتهى الملائكة."[٥٤٢] فالنصف الأوّل من القول موجود عند الطبريّ كما بيّنّا آنفًا، أمّا النصف الثاني فيدخل ضمن الأقوال التي يرى الطبريّ أنّها كلّها صحيحة لأنّ فيها معنى الانتهاء.[٥٤٣] ويدخل في قول الطبريّ هذا القولان الآخران اللذان يذكرهما القشيريّ، وأوّلهما: "وقيل تنتهي إليها أرواح الشهداء."[٥٤٤] وثانيهما: "تنتهي إليها أرواح الخلق ولا يعلم ما وراءها إلّا الله تعالى— وعندها ﴿جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾."[٥٤٥] وينقل القشيريّ قولًا أخيرًا فيه: "تنتهي إليها أرواح الخلق ولا يعلم ما وراءها إلّا الله تعالى."[٥٤٦] ويدخل هذا القول أيضًا فيما ذكرناه من رأي الطبريّ في الأقوال الواردة في تفسير معنى الانتهاء. أمّا الآية السادسة عشرة والأخيرة فيذكر القشيريّ فيها قولَه أوّلًا فيقول: "يغشاها ما يغشاها من الملائكة ما الله أعلم به."[٥٤٧] وهذا القول موجود عند الطبريّ.[٥٤٨] ثمّ ينقل قولًا ثانيًا فيه: "وفي خبر: يغشاها رفرف طير

---

[٥٣٩] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٣.

[٥٤٠] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٣.

[٥٤١] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٣٧-٣٩.

[٥٤٢] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٣.

[٥٤٣] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٣٥.

[٥٤٤] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٣.

[٥٤٥] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٣.

[٥٤٦] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٣.

[٥٤٧] المصدر نفسه، ٣: ٤٨٣.

[٥٤٨] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٤٢.

خضر."[٥٤٩] وهذا القول موجود عند الطبريّ.[٥٥٠] وقولًا ثالثًا فيه: "ويُقال: يغشاها فراش من ذهب."[٥٥١] وهذا القول موجود عند الطبريّ أيضًا.[٥٥٢]

[٥٤٩] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٣.

[٥٥٠] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٤٥.

[٥٥١] القشيريّ، *اللطائف*، ٣: ٤٨٣.

[٥٥٢] الطبريّ، *جامع البيان*، ٢٢: ٤١-٤٢.

الخاتمة

عرضنا في الفصل الأوّل للتعريف بالتفسير الصوفيّ بشكل عامّ، فتناولنا فيه عوامل نشأته، بدءًا بقسم أوّل تناولنا فيه قابليّة النصّ القرآنيّ للتفسير وفهم الصوفيّين لهذه القابليّة، وصولًا إلى الأسباب الداخليّة والخارجيّة لوضع التفاسير الصوفيّة. وعرضنا في القسم الثاني لقراءة نصّيّة لمقدّمة السلميّ على *الحقائق*، ومقدّمة القشيريّ على *اللطائف*، وكلام الغزاليّ على التفسير في *الإحياء*، ونذكر أهمّ ما توصّلنا إليه من نتائج في هذا القسم الأخير: فقد أظهرنا فيه نظرة هؤلاء المفسّرين للتفسير الصوفيّ، وبيّنّا أنّ نظرتهم إليه تكاد تتطابق؛ فيرى السلميّ والقشيريّ أنّ الله هو الذي يختار من عباده من يكون مِن أهل الفهم لخطابه فيلهمهم معانيَ القرآن الباطنيّة، بينما يرى الغزاليّ أنّ هذه المعاني يمكن أن تنكشف لأيّ مسلم ذي قلب زكيّ. وهم يرون جميعًا أنّه لا يمكن إدراك هذه المعاني ببذل الجهد أو إعمال العقل، وإنّما هي معان غيبيّة لا تُدرَك إلّا بفضل الله وإلهام منه. وهم يقولون جميعًا إنّ أهل هذه المعاني يدركون ما يدركونه منها على حسب مراتبهم وأفهامهم.

وبيّنّا أيضًا أنّ هؤلاء الأعلام الثلاثة يركّزون في كلامهم على مصطلح **الفهم**، ويعدّون المعاني التي يأتون بها معانيَ موجودة في النصّ لا تأويلًا يأتون به بعد جهد أو إعمال عقل أو قياس أو نظر في النصّ. فهذه المعاني هي وحيٌ من الله يعطيهم إيّاه، فهي إذًا تفسير للقرآن يوحيه الله إليهم، كما كان النبيّ يفسّر القرآن بما يوحيه الله إليه. ثمّ عرضنا في قسم ثالث لثلاثة تفسيرات مؤسِّسة في نشأة التفسير الصوفيّ، وهي التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، وتفسير سهل التستريّ، وتفسير أبي عبد الرحمن السلميّ، مركّزين على دورها في نشأة التفسير الصوفيّ ومحتواها ولغتها وأهمّيتها.

وقد عرضنا في الفصل الثاني لدراسة نصّيّة لتفسير آيات–نماذج، هي آية النور، وآية الميثاق، وبدايات سورة النجم في تفسير كلٍّ من سهل التستريّ وأبي عبد الرحمن السلميّ، *الحقائق وزيادات حقائق التفسير*، وأبي

القاسم القشيريّ، *اللطائف*. فأمّا دراستنا لتفسير سهل التستريّ فقد بيّنّا فيها أهمّيّة هذا النوع من الدراسات النصّيّة في كشف مكوّنات النصوص، فأظهرنا تأثّر التستريّ الكبير بالتفسير بالمأثور، لا من حيث ذكرُ الأقوال الواردة فيه فحسب، بل من حيث منهجه أيضًا. وركّزنا على ما سمّيناه توليفة التستريّ التفسيريّة، وهي الدمج التامّ الذي يقيمه بين أقواله والأقوال الواردة في التفسير بالمأثور، والتي تشكّل معًا التفسير بالصورة التي هو فيها. وأظهرنا إسهام دراستنا النصّيّة في تبيان الأفكار التي يرّكز عليها التستريّ، كالزهد والعصمة في الطاعة. ويمكن اعتبار التستريّ ممثِّلًا لمرحلة انتقاليّة بين التفسير بالمأثور والتفسير الصوفيّ الذي سيغلب على جزء منه، كما عند السلميّ مثلًا، التفسير الباطنيّ على التفسير بالمأثور. ففي تفسيره تأسيس لمصطلحات ومفاهيم صوفيّة جديدة وتأثّر كبير بالتفسير بالمأثور في الوقت نفسه. وليس التستريّ صاحب مشروعٍ في تفسيره، ذلك أنّه لم يضع تفسيره بنفسه. ثمّ سلّطنا الضوءَ— بناءً على تفكيكنا للنصوص التفسيريّة وعرضها في الجداول— على اللَّبِنات التي تكوّنه، وعلى عدد من المشكلات الموجودة فيه من حيث نسبة ما فيه إلى التستريّ أو غيرِه، وهي مشكلات لا بدّ أن تبقى حاضرة في الذهن عند دراسة التفسير أو دراسة فكر صاحبه عن طريقه، لما في ذلك من تأثير على نتائج الدراسات.

وقد درسنا محتوى الأقوال التي ينقلها السلميّ في تفسيره للآيات–النماذج التي اخترناها في *حقائق التفسير*، وبيّنّا أنّه يرّكز في تفسيره لكلّ آية على مجموعة أو غير مجموعة موضوعاتيّة، وربطنا فعله هذا بكلامه في مقدّمة تفسيره التي صرّح فيها بأنّه ينوي جمع أقوال أهل الحقائق في تفسير القرآن لأنّ الناس انشغلوا عن حقائقه وأسراره بظاهره. فأظهرنا أنّ عمله يتعدّى كونه جامعًا أو مصنّفًا وأنّه يعكس فكره إلى حدٍّ كبير. وقوّينا رأينا هذا بالعودة إلى تحليلنا لمقدّمته وأفكاره فيها، وربطِ الموضوعات التي يركّز عليها بمقدّمته، أو ربط الأفكار التي يركّز عليها في تفسير الآيات المختلفة وإظهار الشبه بينها. علاوة على ذلك، استعنّا بالأقوال التي

يذكرها السلميّ في بعض رسائله عند كلامه على آياتنا–النماذج، وبيّنّا أنّه لا يذكرها كلّها في *الحقائق*، أو يغيّر فيها بما يناسب الموضوعات التي يركّز عليها في تفسيره، الأمر الذي يؤكّد كونَ عمله في هذا التفسير عملًا انتقائيًّا، لا مجرَّد جمع أو تصنيف، وتأثيرَ عمله هذا على محتوى تفسيره. فتقدّم دراستنا للسلميّ إذًا مصدرًا جديدًا من مصادر دراسة فكره، وهو تفسيره، ولكنّ هذا المصدر يحتاج بالطبع إلى دراسات أكثر شموليّة، وإنّما قدّمنا في رسالتنا نموذجًا أوّليًّا عنها.

أمّا أبو القاسم القشيريّ فمشروعه في تفسير *لطائف الإشارات* معروف لدى الدارسين، وهو مشروع إقامة التوازن بين الشريعة والحقيقة، وتأكيد التزام التصوّف بشريعة الإسلام الرسميّ وعقيدته. وقد تنبّه الدارسون على أنّه يحقّق هذا المشروع عن طريقة إقامة التوازن بين التفسير الظاهريّ والتفسير الباطنيّ. وقد بيّنّا هذا الأمر في دراستنا لتفسير الآيات–النماذج. إلّا أنّنا أظهرنا أيضًا أنّ مشروعه لا يتوقّف عند هذا الحدّ فحسب، بل ينسحب على الأقوال الباطنيّة التي يختارها أيضًا، فدرسنا علاقة كلّ من هذه الأقوال بمشروع القشيريّ، وربطناها بفكره الظاهر في مقدّمته، واستعنّا أيضًا بما يذكره في *الرسالة القشيريّة* للتأكيد على صحّة ما نقول.

أمّا وقد ذكرنا في مقدّمتنا للدراسة النصّيّة في الفصل الثاني أنّها ستمكّننا من تتبّع تطوّر التفسير الصوفيّ، فأهمّ ما نشير إليه في هذه المسألة هو أنّ التفاسير متعلّقة إلى حدّ كبير بمشاريع المفسّرين وأهدافهم المُعلَن عنها أو غير المعلَن عنها— عند وجود هذه المشاريع أو الأهداف. فتفسير التستريّ يعبّر عن حالة نشوء عدد من المفاهيم والمصطلحات الصوفيّة وامتزاجها وتأثّرها الكبير بالتفسير بالمأثور. بينما مردّ شكل تفسير السلميّ— هذا التفسير المؤلَّف من عدد كبير من أقوال الزهّاد والصوفيّين— إلى هدف الجمع الذي يصرّح عنه السلميّ. وأمّا محتوى هذه الأقوال فمردّها— بجزء كبير منها على الأقلّ— إلى أفكار السلميّ التي تؤدّي دورًا كبيرًا في اختيار الأقوال التي يدرجها في تفسيره دونًا غيرها. وأمّا شكل تفسير القشيريّ الذي يغلب

عليه البدءُ بالتفاسير الظاهريّة ثمّ الانتقال إلى التفسير الباطنيّ فسببه مشروعه المعروف. وقد أثّر هذا المشروع في اختياره للأقوال أيضًا كما سبق أن أشرنا، ولم يتوّقف عند شكل التفسير. من هنا نشدّد على أهمّيّة الدراسة النصّيّة في تبيان منهج المفسّرين في التعامل مع الآيات، وأسباب اعتمادهم هذا المنهج أو ذاك؛ وبالتالي النظر إلى تطوّر التفسير من هذا المنطلَق الجديد.

ونختم خاتمتنا هذه بالرجوع إلى ما عبّر عنه كلّ من السلميّ والقشيريّ والغزاليّ صراحةً، في مقدّماتهم أو كلامهم على التفاسير، من كون تفاسيرهم الصوفيّة أو أقوال الصوفيّين التفسيريّة إلهامًا من الله لا شأن لهم به، ونسأل: بعد أن بيّنّا تأثُّر التستريّ بالتفسير بالمأثور، وارتباط أقوال السلميّ التفسيريّة والأقوال التي ينقلها في تفسيره بشكل أخصّ بفكره الظاهر في مقدّمته وبأفكار محدَّدة يركّز عليها، وارتباطَ أقوال القشيريّ التفسيريّة والأقوال التي يختارها بمشروعه وبمقدّمته، هل يمكن القول إنّ هذه التفاسير الصوفيّة هي فعلًا مجرّد وحي أو إلهام من الله لعباد يختصّهم أو لأصحاب القلوب الزكيّة من عباده؟ أم أنّها جزء من أُطُر أوسع تخدم مشاريع معيَّنة، ومصالح مجموعات محدَّدة باختلاف أمكنتهم وأزمنتهم؟

أبرز الدراسات المتعلّقة بموضوع الرسالة أو أحد التفاسير المتناوَلة فيها

الدراسات العربيّة

زيعور، عليّ. *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق: الصادقيّة في التصوّف وأحوال النفس والتشيّع*. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩.

الدراسات الأجنبيّة

Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. London and New York: Routledge, 2010.

Böwering, Gerhard. "The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary." *Oriens* 35 (1996), 35-56.

_____. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896).* Berlin and New York: de Gruyter, 1979-1980.

_____. "The Qur'ān Commentary of al-Sulamī," in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams.* Eds. Wael B. Hallaq and Donald P. Little. Leiden: E.J. Brill, 1991.

Elias, Jamal. "Ṣūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre." *Journal of Qur'anic Studies* 12.1-2 (2010), 41-55.

Godlas, Alan. "Ṣūfism," in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Ed. Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006, 350-361.

Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique muslumane*. Paris: P. Geuthner, 1922.

Musharraf, Maryam. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and the Theory of Hermeneutic." *Al-Bayān Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11.1 (June 2013), 33-47.

Nguyen, Matin. *Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the* Laṭā'if al-ishārāt.

Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970.

_____. "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq: Édition critique," in Mélanges de l'Université Saint-Joseph 43 (1967), 181-230.

Thibon, Jean-Jacque. *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī 325/937-412/1021 et la formation du soufisme*. Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2009.

المصادر والمراجع

أوّلًا: المصادر العربيّة:

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد العبسيّ. *المصنَّف في الأحاديث والآثار*. تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩ هـ.

ابن حنبل، أحمد بن محمّد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠١.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. *فتاوى ابن الصلاح*. تحقيق موفَّق عبد الله عبد القادر. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمّد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي. د.م: دار إحياء الكتب العربيّة وفيصل البابي الحلبي، د.ت.

ابن منظور، محمّد بن مكرم بن عليّ. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

الإصفهانيّ، أبو القاسم. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق صفوان عدنان الداودي. بيروت: الدار الشاميّة، ١٤١٢هـ.

البخاريّ، محمّد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحقيق محمّد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

التستريّ، أبو محمّد سهل بن عبد الله. *تفسير التستريّ*. تحقيق محمّد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٧.

التهانويّ، محمّد بن عليّ. *موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. تحقيق عليّ دحروج. ترجمة عبد الله الخالدي. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.

الخطيب البغداديّ، أحمد بن عليّ. *تاريخ بغداد*. تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠٢.

الذهبيّ، شمس الدين. *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠٣.

السلميّ، أبو عبد الرحمن. *حقائق التفسير*. تحقيق سيّد عمران. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١.

_____. *رسائل صوفيّة*. تحقيق جرهارد بورينغ وبلال الأرفه لي. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٩.

_____. *زيادات حقائق التفسير*. تحقيق جرهارد بوورينغ. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٥.

_____. *طبقات الصوفيّة*. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨.

السيوطيّ، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٤.

الصادق، جعفر. *كامل التفسير الصوفيّ العرفانيّ للقرآن*. تحقيق عليّ زيعور. بيروت: دار البراق، ٢٠٠٢.

الطبرانيّ، أبو القاسم. *المعجم الأوسط*. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمَين، ١٩٩٥.

الطبريّ، أبو جعفر. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. د.م.: دار هجر، ٢٠٠١.

الطوسيّ، أبو نصر السرّاج. *اللمع في التصوّف*. تحقيق رنولد ألّن نيكلسون. ليدن: بريل، ١٩١٤.

الغزاليّ، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

القاسم بن سلّام، أبو عبيد. *فضائل القرآن*. تحقيق مروان عطيّة ومحسن خرابة ووفاء تقيّ الدين. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٥.

القشيريّ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. *الرسالة القشيريّة*. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

_____. *لطائف الإشارات: تفسير صوفيّ كامل للقرآن الكريم*. تحقيق إبراهيم بسيوني. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٠٧.

الكلاباذيّ، أبو بكر محمّد. *التعرّف لمذهب أهل التصوّف*. بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت.

مسلم، أبو الحسن ابن الحجّاج. *المسنَد الصحيح المختصَر*. تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

النوويّ، أبو زكريّا. *الأربعون النوويّة*. تحقيق قصيّ محمّد نورس الحلّاق وأنور بن أبي بكر الشيخيّ. بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٩.

ثانيًا: المراجع العربيّة

ابن عامر، توفيق. *التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس الهجريّ: رؤية نقديّة ونماذج منتخَبة*. بيروت: كنز ناشرون، ٢٠١٧.

الحكيم، سُعاد. *المعجم الصوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة*. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١.

الذهبي، محمّد حسين. *التفسير والمفسّرون*. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١.

زيعور، عليّ. *التفسير الصوفيّ للقرآن عند الصادق: الصادقيّة في التصوّف وأحوال النفس والتشيّع*. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩.

الصالح، صبحي. *مباحث في علوم القرآن*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧.

عفيفي، أبو العلا. *التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام*. القاهرة: أقلام عربيّة للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.

فودة، محمود بسيوني. *نشأة التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلاميّة*. القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٨٦.

محمود، عبد القادر. *الإمام جعفر الصادق رائد السنّة والشيعة*. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ١٩٧٠.

ثالثًا: المراجع الأجنبيّة

Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. London and New York: Routledge, 2010.

Ahmad Jullandri, Rashid. "Qur'ānic Exegesis and Classical Tafsīr." *Islamic Quarterly* 12.1 (1968), 71-119.

Birkeland, Harris. "Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran." PhD diss., Norwegian Academy of Science and Letters. Oslo: I Kommisjon hos Jacob Dybwad, 1955.

Böwering, Gerhard. "Early Sufism Between Persecution and Heresy," in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Eds. Frederick de Jong and Bernd Radtke. Leiden: Brill, 1999, 45-67.

_____. "The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary." *Oriens* 35 (1996), 35-56.

_____. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896).* Berlin and New York: de Gruyter, 1979-1980.

_____. "The Qur'ān Commentary of al-Sulamī," in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams.* Eds. Wael B. Hallaq and Donald P. Little. Leiden: E.J. Brill, 1991.

_____. "Sahl al-Tustarī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

_____. *Sufi Hermeneutics in Medieval Islam*. Tokyo: Institute of Asian Cultures, 1987.

_____. "al-Sulamī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld, 2010.

Buckley, R. P. "Jaʿfar al-Ṣādiq." *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden: Brill, online.

Buhl, F., et al. "Muḥammad." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Chabbi, Jacqueline. "al-Kalābādhī." *EI3*. Leiden: Brill, online.

Chaumont, E. "al-Shāfiʿī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Chiabotti, Francesco and Orfali, Bilal. "An Encounter of al-ʿAbbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l- Nūn al-Miṣrī (d. ca. 245/859-60): Edition and Study of ms. Vollers 875d." *Journal of Abbasid Studies* 3.1 (2016), 90-127.

Elias, Jamal. "Ṣūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre." *Journal of Qur'anic Studies* 12.1-2 (2010), 41-55.

Encyclopaedia of Islam [*EI2*]. Leiden: Brill, online.

Encyclopaedia of Islam [*EI3*]. Leiden: Brill, online.

Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden: Brill, online.

Gilliot, Claude. "ʿAbdallāh b. ʿAbbās." *EI3*. Leiden: Brill, online.

Godlas, Alan. "Ṣūfism," in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Ed. Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006, 350-361.

Goldziher, Ignác. *Schools of Koranic Commentators*. Ed. and Trans. Wolfgang H. Behn. Wiesbaden: In Kommission bei Harrassowitz, 2006.

Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an," in *Islamic Spirituality: Foundations*. Ed. Seyyed Hossein Nasr .London and New York: Routledge, 1987, 24-47.

Halm, H. "al-Ḳushayrī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Keeler, A. "Ṣūfī Tafsīr as a Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his *Laṭāʾif al-ishārāt*." *Journal of Qur'anic Studies* 8.1 (2006), 1-21.

Knysh, Alexander. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017.

Lory, P. "al-Sarrādj." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Madelung, W. "al-Kulaynī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

_____. "al-Māturīdī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique muslumane*. Paris: P. Geuthner, 1922.

Massignon L., and Gardet L. "al-Ḥallādj." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Montgomery Watt, W. "al-Ghazālī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Musharraf, Maryam. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and the Theory of Hermeneutic." *Al-Bayān Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11.1 (June 2013), 33-47.

Nguyen, M. "al-Daqqāq, Abū ʿAlī." *EI3*. Leiden: Brill, online.

_____. *Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the* Laṭā'if al-ishārāt. London: Oxford University Press in association with the institute of Ismaili studies, 2012.

Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970.

_____. "Le tafsīr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq: Édition critique," in Mélanges de l'Université Saint-Joseph 43 (1967), 181-230.

_____. *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Šaqīq al-Balhī, Ibn 'Atā', Niffarī*. Beyrouth: Dar El-Machreq, 1973.

Rippin, A. "Muḏjāhid b. Ḏjabr al-Makkī." *EI2*. Leiden: Brill, online.

_____. "Muḳātil b. Sulaymān." *EI2*. Leiden: Brill, online.

_____. "Tafsīr." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Sells, Michael, ed. and trans. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. Mahwah and New York: Paulist Press, 1996.

Thibon, Jean-Jacque. *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī 325/937-412/1021 et la formation du soufisme*. Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2009.

Veccia Vaglieri, L. "ʿAlī b. Abī Ṭālib." *EI2*. Leiden: Brill, online.

_____. "Ḏjaʿfar b. Abī Ṭālib." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Annotated and Trans. Andrew Rippin. Amherst and New York: Prometheus Books, 2004.

Welch, A.T., et al. "al-Ḳurʾān." *EI2*. Leiden: Brill, online.

Yanagihashi, H. "Abū Ḥanīfa." *EI3*. Leiden: Brill, online.

Sands, Kristin Zahra. "On the Subtleties of Method and Style in the *Laṭāʾif al-ishārāt* of al-Qushayrī." *Journal of Sufi Studies* 2.1 (2013), 7-16.

_____. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London: Routledge, 2006.