Apjir/ e-ISSN: 2602-2893
Cilt: 8, **Sayı:** 2, 2024, **ss.** 339-387/ **Volume:** 8, **Issue:** 2, 2024, **pp.** 339-387
Journal homepage: https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

جدليَّة العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسِّرين الإشاريين

Abdulkerim SOLİMAN
Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, İzmir
Assist. Prof. Dr., Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir/Türkiye
abdelkreemameen@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-2999-1031
ror.org/00dbd8b73

الملخص

كان وما زال التأويلُ هو الأساس الذي قام عليه التفسيرُ الباطنيُّ بأنواعه المختلفة، والوسيلة الأهم في تكوين قناعات أصحابه، ونشر أفكارهم، وتأييد معتقداتهم، ولذلك كانت طبيعة هذا التأويل، ومرجعيَّتُهُ، وعلاقتُهُ بظاهر الخطاب القرآني، هو الحدُّ الفاصل بين أنواعه، وهو ما أدَّى إلى انقسام التفاسير الباطنيَّة إلى قسمين: باطني إشاري صوفي، وباطني إلحادي، وقد اجتهد المفسرون في التمييز بينهما، حتَّى أجمعوا على أنَّ المرجعيَّة إلى التفسير بظواهر اللغة، والإقرار بها، والانطلاق منها هو جوهر التمييز والفصل بينهما، فالتفسير الذي يُقِرُّ صاحبُهُ بقبول التفسير الظاهر والأخذ به في التفسير مع إضافة ما يَعنُّ له من استنباطات وما يفتح الله عليه من فتوحات يُسَمَّى بالتفسير الإشاري الصوفي، وما يرفض صاحِبُهُ فيه الإقرار بظواهر الخطاب، ويُغرِق في الابتعاد عنه، ويُسرِف في التأويل، يُسمَّى بالتفسير الباطني الإلحادي، وبهذا التمييز وُجِدَت جدليَّةٌ بين التفسير الإشاري والتفسير بظواهر الخطاب. وتحاول هذه الدراسة أن تختبر مصداقيَّة هذا المقياس أو هذا الشرط الجوهري الفاصل بين منهج التفسير الباطني الإشاري والمنهج الباطني الإلحادي، وأن تلقي الضوء على هذه العلاقة الجدليَّة في الجمع بين التفسير بظاهر الألفاظ والتأويل الإشاري عند المفسرين الإشاريين، ومدى قناعتهم بهذا الجمع وتلك الجدليَّة، ومدى محافظتهم عليها والتزامهم بها في تفاسيرهم، والنظر في طرقهم وأساليبهم الإشاريَّة ومعرفة مصادرهم التفسيريَّة، واستقراء خصائص منهج كلِّ مفسِّرٍ منهم، ولتحقيق ذلك اعتمدت الدراسة على كتابات هؤلاء المفسِّرين النظريَّة من خلال المقدِّمات التي كتبوها

Geliş Tarihi: 02.08.2024 **Doi:** doi.org/10.52115/apjir.1527269 **Kabul Tarihi:** 09.08.2024

لتفاسيرهم، والجانب التطبيقي لهم من خلال أمثلةٍ من تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، وجاءت الدراسة في مقدمة ومبحثين: تناول الأول الجانب النظري، والآخر الجانب التطبيقي، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، الإشاري، الباطني، جدليّة.

THE DIALECTIC OF THE RELATIONSHIP BETWEEN INDICATIVE AND APPARENT INTERPRETATION ACCORDING TO INDICATIVE INTERPRETERS

Abstract

Interpretation was and still is the basis upon which esoteric interpretation of its various types was based, and the most important means of forming the convictions of its companions, disseminating their ideas, and supporting their beliefs. Therefore, the nature of this interpretation, its authority, and its relationship with the apparent meaning of Qur'anic discourse was the dividing line between its types, which led to The esoteric interpretations are divided into two parts: the mystical indicative mystical, and the mystical, the atheistic. The interpreters have endeavored to distinguish between them, until they agreed that the reference to the interpretation of the phenomena of language, acknowledging them, and proceeding from them is the essence of distinguishing and separating between them, so the interpretation whose owner acknowledges accepting the apparent interpretation and adopting it. In interpretation, with the addition of the deductions that God means to it and the conquests that God opens up to it, it is called Sufi indicative interpretation, and in what its owner refuses to acknowledge the phenomena of discourse, immerses himself in distancing himself from it, and goes to extremes in interpretation, it is called atheistic esoteric interpretation, and with this distinction a dialectic was created between indicative interpretation and interpretation. With the phenomena of discourse. This study attempts to test the credibility of this standard or this fundamental condition separating the indicative esoteric interpretation approach from the atheistic esoteric approach, and to shed light on this dialectical relationship in combining interpretation by apparent words and deictic interpretation according to deictic interpreters, the extent of their conviction in this combination and that dialectic, and the extent of their conservatism. And their commitment to it in their interpretations, looking at their methods and indicative methods, knowing their interpretive sources, and extrapolating the characteristics of the approach of each interpreter among them. To achieve this, the study relied on the theoretical writings of these interpreters through the introductions they wrote to their interpretations, and their practical side through examples of their interpretation of verses of the Holy Qur'an. The study consisted of an introduction and two sections: the first dealt with the theoretical aspect, and the other dealt with the applied aspect. The study relied on the inductive and analytical approach.

Keywords: Tefsir, the Holy Qur'an, İşari Tefsir, Batını Tefsir, dialectical.

İŞARÎ TEFSİR MÜFESSİRLERİNDE İŞARİ VE ZAHİRİ TEFSİR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DİYALEKTİĞİ

Öz

Tüm çeşitleriyle batını tefsirin temeli ve bu türde tefsir yapanların kanaatlerinin oluşumunda ve yayılmasında en önemli araç te'vil (yorumlama) olmuştur. Bu nedenle, bu te'vilin doğası, referansları ve Kur'an'ın zahiri (görünür) anlamıyla ilişkisi, batını tefsir türlerini ayıran temel unsur olmuştur. Bu nedenle batını tefsirler ikiye ayrılmaktadır: Batınî İşarî Sufi Tefsirler ve Batını İlhâdî Tefsirler. Müfessirler, bu iki türü ayırt etme konusunda çaba göstermişler ve tefsirin, dilin zahiri anlamlarını kabul etmek ve onlardan hareketle yapılan yorumlamaları işari sufi tefsir olarak kabul etmişler, zahiri anlamları reddeden ve aşırı yorumlamalara giden tefsirin ise ilhadi batını tefsir olarak adlandırılması konusunda hemfikir olmuşlardır. Bu ayrım, işari tefsir ile zahiri anlamlara dayalı tefsir arasında bir

diyalektik oluşturmuştur. Bu çalışma, batınî işari tefsir ile batınî ilhadi tefsir arasındaki bu temel ayrımın geçerliliğini test etmeyi ve işari tefsir yapan müfessirlerin, zahiri kelime anlamları ile işari yorumları birleştirme konusundaki diyalektik ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, bu müfessirlerin bu birleşimi ne ölçüde benimsediğini ve bu diyalektiğe ne ölçüde sadık kaldıklarını, yöntemlerini ve işari tefsir tekniklerini araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma, bu müfessirlerin teorik yazıları (tefsirlerinin önsözleri) ve Kur'an ayetlerine getirdikleri yorumlardan örnekler kullanarak gerçekleştirilen uygulamalı incelemeler yoluyla yapılmıştır. Çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm teorik, ikinci bölüm ise uygulama yönünü ele almaktadır. Çalışmada analitik ve tümevarımsal bir yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, İşari Tefsir, Batıni Tefsir, Diyalektik.

Atıf / Cite as: Abdulkerim, Soliman. "Cedeliyyetü'l-akliyye beyne't-tefsiri'l-işârî ve'z-zahirî 'ınde'l-müfessirîne'l-'işârîyyîn". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 339-387.

المقدمة

ظهرت ملامح التفسير الإشاري مع اجتهادات الصحابة في تفسير القرآن الكريم؛ فقد سمعوا من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – تفسيرًا لبعض آياته، ثم سمعوا من أعلم الناس منهم بالتفسير وأكثرهم رواية له، كابن عباس، وابن مسعود، وعلي، وأُبَيٍّ – رضي الله عنهم – عند الحاجة إلى الفهم والسؤال، فنشأ بذلك التفسيرُ بالمأثور، ثم دُوِّن وانبثق من تفسير الصحابة التفسيرُ بالرأي فيما فيه اجتهادٌ بضوابطه ممَّا لم يرد فيه نصٌّ تفسيريٌّ مُلْزِمٌ، فظهر من ذلك العصر نوعٌ عزيزٌ من أنواع التفسير بالرأي وهو التفسير الإشاري، الذي لم يكن متاحًا لكلِّ مَن يتدبَّر ويُفكِّر، وإن توافرت فيه مقتضياتُ فهم المعاني السابقة، بل لم يخصُّ اللهُ تعالى أُحَدًا بالفهم عنه في آياته إلا لخصوصيَّةٍ ترجع إلى ذاته قبل طبيعة صفاته في الفهم والتدبُّر، ويتَّضح ذلك بفهم ابن عباس حين سأله عمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – عن معنى سورة النصر {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ والفَتْحُ}. فقال: إنَّه أَجَلُ رسولِ الله أعلمه له. فقال عمر: "ما أعلم منها إلا ما تقول"، وذلك بمحضرٍ من مشايخ بدرٍ من كبار الصحابة الذين لم يفهموا منها إلا ظاهر معناها[1].

ومن هذه الواقعة المتقدِّمة في تاريخ التفسير نجد ارتباط التفسير الإشاريّ بالتفسير بظاهر الألفاظ، فابن عباس وعمر لم يُنْكرا على الصحابة فهمَهم لسورة النصر بظاهر

[1] انظر: البخاري، صحيح البخاري، تحقيق، مصطفى ديب البُغا (دمشق: دار ابن كثير، بدون تاريخ)، ٣: ١٣٢٧، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام رقم ٣٤٢٨، وسنن الترمذي، تحقيق، شعيب الأرناؤوط وآخرين (بيروت: دار الرسالة، ط١)، ٥: ٤٥٠، باب ومن سورة النصر، رقم ٣٣٦٢.

ألفاظهم، كما أنَّ الصحابةَ لم يُنكِروا على عمر وابن عباس تأويلَهما الإشاريَّ لها، فكلاهما صحيحان ومقبولان، ويؤخذ بهما لتأويل كتاب الله.

وقد استنبط العلماءُ من ذلك وغيره جوازَ تفسير القرآن بالإشارة، قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م): "وفيه جواز تأويل القرآن بما يُفْهَم من الإشارات، وإنَّما يتمكَّن من ذلك مَن رسخت قدمُهُ في العلم"[٢].

وقد تكرَّرت بعض الوقائع التي أثبت فيها الصحابةُ فهمَهم الإشاريّ لبعض الآيات، ممَّا أعطاه مشروعيَةَ الجواز، وهو ما شجَّع العلماءَ في التوسُّع رويدًا رويدًا في هذا اللون من التفسير، فبدأت بتفسير التستُّري (ت ٢٨٣هـ/٨٩٦م) أحد أئمة الصوفيَّة والمتكلِّمين في علومهم، والذي كان اللبِنَةَ الأولى للتدوين في هذا النوع من التفسير، فظهرت التفاسير الإشاريَّة المستقلّة، أو ورد ضمن التفاسير الظاهرة للآيات، كما بدا عند القرطبي (ت ٦٧١هـ/١٢٧٢م)، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، والألوسي (١٢٧٠هـ/١٨٥٣م)، وغيرهم.

وأصبح التفسيرُ الإشاريُّ واقعًا متحقِّقًا، لا يستطيع أحدٌ إنكارَهُ، أو الاختلاف على وجوده، وإنْ وقعَ الاختلافُ كأشدّ ما يكون على حكمه ومشروعيَّته، حتَّى جاءت فيه الأقوال على طرفي نقيضٍ، فبينما يعُدُّه بعضُ العلماء من كمال الإيمان والعرفان، عَدَّهُ بعضُهم الآخر كُفْرًا وإلحادًا.

أهداف الدراسة: وتحاول هذه الدراسة أن تلقي الضوء على العلاقة الجدليَّة في الجمع بين التفسير بظاهر الألفاظ والتأويل الإشاري عند المفسرين الإشاريين، ومدى قناعتهم بهذا الجمع وتلك الجدليَّة، ومحافظتهم عليها في تطبيقاتهم التفسيرية، والنظر في طرقهم وأساليبهم الإشاريَّة وكيفيَّة انطلاقها، هل هي تنطلق من بِنَى النصِّ القرآنيّ نفسه، أم هي مفروضةٌ من قِبَل المفسِّر على النصِّ، فلا يخضع فيها لقرائن لغويَّة أو دلاليَّة، وإنما يخضع لهواه ومذهبه؟ وهي في عرضها لذلك تستعين بأمهات التفاسير.

[٢] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢)، ٨: ٥٩٩.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسةُ على المنهج الاستقرائيّ التحليليّ، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصليَّة للمفسرين الإشاريين، واستقراء ما كتبوه تنظيريًّا عن موقفهم من التفسير الظاهريِّ وعلاقة منهجهم الإشاري به، وأيضًا استقراء المادة العلميَّة التي كتبوها عن آية النور تطبيقيًّا، ثمَّ تحليلها ونقدها للخروج منها بالنتائج المرجُّوة من الدراسة.

الدراسات السابقة: تناولت بعضُ الدراسات التفسير الإشاري، ومنها:

جودة محمد أبو اليزيد المهدي، الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم، القاهرة، دار الجودي، ط١، ٢٠٠٧م.

Muammer ERBAŞ, Kur'an-ı Kerîm'in Zâhirî Anlamaına Yaklaşımlar, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfi Yayınları, 2008.

Muhammed Vehbi DERELİ, İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri üzerine, DEÜİFD, XXXIV/2011, ss. 129-147

Yunus EMRE GÖRDK, Tarihsel ve Metodolojik Açidan İşârî Tefsir, İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2013.

مشعان سعود عبد العيساوي، التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.

Qays Abdullah MUHAMED, Sapmar ve İtidal Arasında İşarî Tefsir, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/1, c. 13, sayı: 25, ss. 93-123.

وتختلف هذه الدراسة عن سابقاتها في المنهج والتطبيق؛ حيث حاولت أن تختبر مصداقيَّة المزاوجة بين التفسير بظواهر الآيات وبين تأويلها الإشاري كمقياسٍ أو شرطٍ جوهريٍّ فاصلٍ بين منهج التفسير الباطني الإشاري والمنهج الباطني الإلحادي، وأن تُثبِت بالدراسة التنظيريَّة والتطبيقيَّة اختلافَ التفاسير الإشاريَّة الصوفيَّة عن الباطنيَّة الإلحاديَّة، وهي في إثباتها اعتمدت على موقف أصحاب التفاسير أنفسهم من خلال ما كتبوه نظريًّا وما أثبتوه في مقدمات تفاسيرهم، وما التزموا به وحافظوا عليه من هذه العلاقة الثنائية من خلال تأويلاتهم الإشاريَّة داخل تفاسيرهم، ولكي تكون الدراسةُ أكثر موضوعيَّةً، والنتائج أكثر مصداقيَّةً، فإنَّها حدَّدت المجال التطبيقي لها، وهي الآية رقم

خمسة وثلاثين من سورة النور؛ لِما نالته هذه الآية من اعتناء كلُّ المناهج التفسيريَّة، حتَّى صُنِّف فيها مصنفاتٌ مستقلَّة ولعلماء كبار.

المبحث الأوَّل: التفسير الإشاريُّ ماهيَّتُهُ وضوابطُهُ

١. معنى إشاري في اللغة

الإشارة هي الإيماءة، فأشار إليه: أومأ، ويكون بالكفِّ والعين والحاجب، وأشار عليه بكذا: أمره، وهي: الشُّورَى والمشورة[٣]، وهي الرمز والتلويح بشيءٍ يُفْهَم منه ما يُفْهَم من النطق، وأشار إليه وشوَّر: أومأ، ويتعدَّى الفعل "أشار: بحرفي الجرّ إلى وعلى، فإنْ عُدِّي بحرف إلى كان المعنى الإيماء باليد، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مريم: ٢٩)، وإنْ عُدِّي بحرف على كان المعنى الرأي، مثل قولك: أشرتُ عليه بكذا، أي: أبديتُ له رأيي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨).

وفي لسان العرب: أشار يُشِير إشارةً، إذا أومأَ بيديه، ويقال: شوَّرتُ إليه بيدي وأشرت إليه، أي: لوَّحتُ إليه، وألحتُ أيضا. وأشار إليه باليد: أومأ، وأشار عليه بالرأي. وأشار يُشير إذا وجَّه الرأي[٤].

والإشارة عند الكفوي (ت ١٠٩٤هـ/١٦٨٣م): "التلويح بشيءٍ يُفْهَمُ منه النُّطْقُ؛ فهي تُرادِفُ النُّطْقَ في فهم المعنى، والإشارة عند إطلاقها حقيقة في الحسيَّة، وإشارة ضمير الغائب وأمثالها ذهنيَّةٌ وحسيَّة، والإشارة عبارة عن أن يُشِير المتكلِّمُ إلى معانٍ كثيرةٍ بكلامٍ قليلٍ، يُشبِه الإشارة باليد؛ فإنَّ المشيرَ بيده يُشير دفعةً واحدةً إلى أشياء لو عبَّر عنها لاحتاج إلى ألفاظٍ كثيرةٍ، ومن أمثلتها قوله تعالى: {وغِيضَ المَاءُ} (هود:٤٤) فإنَّه

[٣] الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ٤٢١.

[٤] ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ)، ٤: ٤٣٧.

أشار بهاتين اللفظتين إلى انقطاع مادَّة المطر، وبلع الأرض، وذهاب ما كان حاصلاً من الماء على وجهها من قبل"[٥].

نخلص من هذا إلى أنَّ الفعل (أشار، شوَّر) يدور معناه على أمرين: الأوَّل إظهار الشيء وعرضه، والآخر النصح والمشورة.

٢. التفسير الإشاري اصطلاحًا

التفسير الإشاري كما عرفه الماتريدي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م): "تأويل القرآن على خلاف ظاهره؛ لإشاراتٍ خفيَّةٍ تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نوَّر اللهُ بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم، وانقدحت في أذهانهم بعضُ المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهيِّ أو الفتح الربانيِّ، مع إمكانيَّة الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"[٦].

أو هو كما يعرِّفه الذهبي (١٩١٥/١٩٧٧م) بأنَّه "تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشاراتٍ خفيَّةٍ تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظواهر المرادة"[٧]، ويعرِّفه الزرقانيُّ (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) بأنَّه "تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارةٍ خفيَّةٍ تظهر لأهل الإشارة والتصوُّفِ، ويمكن الجمعُ بينهما وبين الظاهر المراد أيضًا"[٨].

أو هو كما عرفه الصابوني (١٩٣٠/٢٠٢١م): "تأويل القرآن بغير ظاهرة لإشارةٍ خفيَّةٍ تظهر لأولي العلم أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس ممَّن نوَّر الله بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم أو انقدحا في أذهانهم بعضُ المعاني الدقيقة

---

[٥] الكفوي، الكليات، تحقيق، عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ١٢٠.

[٦] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق، مجدي باسلوم (لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ١: ٢٨١.

[٧] الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرين (القاهرة: مكتبة وهبة، بدون تاريخ)، ٢: ٢٦١.

[٨] الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق، فواز أحمد زمرلي (بيروت: لبنان، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٢: ٦٦.

بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الربانيّ مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآية الكريمة"[٩].

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أنَّ نسبة التفسير الإشاري تعود إلى إشارة النصِّ، ومن ذلك قول السيد أحمد خليل في تفريقه للتفسير الإشاري عن الرمزي، حيث ذهب إلى أنَّ الإشاريَّ وثيقُ الصلة بالنصِّ لأنَّه بُني على إشارات النصِّ، بخلاف الرمزي[١٠]، وهذا ممَّا لا وجه له من الاستعمال، ويبعد عن واقع الحال، و"تخصيص النسبة إليها ممَّا يُستَبعَد هنا، ولا يُطلَق على دلالات النصوص الأصوليَّة أسماء خاصَّة بها تميِّزها عمَّا عداها باستخدامها في تفسير القرآن"[١١].

نلاحظ في كلِّ هذه التعريفات اشتراط التوفيق بين ظاهر معنى الآيات والإشارة منها، وهو قيدٌ لازمٌ في التعريف؛ لتقرير الظواهر أوَّلاً، ولاشتراط وجود علاقةٍ بينها وبين الإشارة ثانيًا، وهما من شروط قبول التفسير الإشاريّ عند العلماء.

وبهذا يخرج من التعريف التفسيرُ الباطنيُّ الذي لا يأخذ بظواهر الآيات، والتفسيرُ الصوفيُّ النظريُّ الذي يقوم على الفلسفات الصوفيَّة، والتفسيرُ الصوفيُّ الذي يعتمد على رموزٍ غير مفهومةٍ، والتفسيرُ العلميُّ المبنيُّ على مقدِّماتٍ علميَّةٍ توجد في ذهن صاحبه ولا يرى في معاني الآيات غيرها، ثمَّ هي تختلف اختلافًا بيِّنًا من شخصٍ لآخر دون حدٍّ أو ضابطٍ، ممَّا يجعله ضربًا من العبث في تفسير الآيات.

والمقصود من ظاهر القرآن: "أنَّ ظاهر القرآن – وهو المنزَّل بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ – هو المفهوم العربيُّ المجرَّد، وباطنه هو مراد الله تعالى وغرضه الذي يقصد إليه من وراء الألفاظ والتراكيب، وعلى ذلك فإن كلَّ المعاني العربيَّة التي لا ينبني فهمُ القرآن إلا عليها داخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانيَّة، والمنازع البلاغيَّة، لا معدل لها عن ظاهر

[٩] الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن (طهران: دار أمسان، ط٣، بدون تاريخ)، ١٧١.
[١٠] السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ١٢٨، ١٢٩.
[١١] مشعان سعود عبد العيساوي، التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م)، ١٨.

القرآن، وعليه لا يُشتَرط في فهم ظاهر القرآن زيادةٌ على الجريان على اللسان العربي"[١٢].

ولأستاذي معمَّر أرباش[١٣] (Muammer ERBAŞ) دراسة علميَّة عن التفسير الظاهري، قدَّم فيها تعريفًا لمفهوم الظاهر في أغلب العلوم الإسلامية، كالتفسير، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية، والتصوف[١٤].

٣. ضوابط التفسير الإشاري

اتَّفق جمهور العلماء على قبول التفسير الإشاري بضوابط وشروط، واختلفوا في صياغتها وعددها، ولكنَّها ترجع في جملتها إلى شروطٍ أربعةٍ[١٥].

١. أنْ يُقَرِّر المعنى الظاهر من الآية، وأنَّه المراد أوَّلاً قبل الإشارة، وهذا فيصلُ التفرقةِ بين التفسير الإشاريِّ وتأويلاتِ الباطنيَّةِ[١٦]، الذين يُسقِطون ظاهرَ النصِّ قصدًا.

٢. أن يكون المعنى الإشاريُّ صحيحًا في نفسه، تؤيِّدُهُ الشواهدُ الشرعيَّةُ أو الدلالاتُ اللغويَّةُ، فإذا لم يكن المعنى صحيحًا في نفسه من الناحية الشرعيَّة،

---

[١٢] الشاطبي، الموافقات، تحقيق، محمد عبد الله دِراز (القاهرة: المكتبة التجارية، بدون تاريخ)، ٣: ٣٩١.

[١٣] أستاذ التفسير وعميد كلية الإلهيات بجامعة طقوز أيلول بإزمير.

[١٤] لمعرفة ذلك انظر: Muammer ERBAŞ, *Kur'an-ı Kerîm'in Zâhirî Anlamaına Yaklaşımlar* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfi Yayınları, 2008), 30-42.

[١٥] انظر هذه الشروط: ابن القيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن (القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ)، ٥٤، الشاطبي، الموافقات، ٣: ٣٩٤، والذهبي، التفسير والمفسرون، ٢: ٢٦٥، ٢٦٦، الزرقاني، مناهل العرفان، ١: ٥٤٩، والغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ)، ١: ٦٢.

[١٦] إحدى الفرق الضالة، سُمُّوا بذلك لادعائهم بأنَّ لظواهر الآيات والأحاديث بواطن تجري في الظواهر من اللب مجري القشر، انظر: العزالي، فضائح الباطنية، تحقيق، عبد الرحمن بدوي (الكويت: دار الكتب الثقافية، بدون تاريخ)، ١١.

وليس له وجهُ في دلالة اللغة، كان من التفسير بالرأي المذموم المنهي عنه كتأويلات الباطنيَّة وغيرهم.

٣. أن يكون هناك نوعُ علاقةٍ ومناسبةٍ بين المعنى الإشاريّ والمعنى الظاهر، يقتضي عدمَ التضاد والمناقضة، وإلا فهو كذبٌ محضٌ كتأويل الباطنيَّة، بل قد يكون إلى الكفر أقرب منه للإيمان كما قال أبو حامد الغزاليُّ(ت ٥٠٥هـ/١١١١)[١٧].

٤. أن يكون المعنى الإشاريُّ من باب التنبيه والاعتبار من ذكر الظواهر، لا من باب التفسير المراد من الآية، وإنْ أُطْلِقَ عليه تفسيرًا تجاوزًا.

فإذا توافرت هذه الشروط في التفسير الإشاريّ قُبِل وجاز، وكان استنباطًا حسنًا، كما قال ابن القيم الجوزي(ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م)[١٨]، وإلا رُفِضَ وحُرِّم وصار من المعاني الفاسدة التي لا يجوز ذكرها.

ويُعَلِّق (Muhammed Vehbi DERELİ) على هذه الشروط بأنَّ الإشكاليَّة الحقيقيَّة في التفسير الإشاريّ تكمن في خطورة تجاوزه لحدود المعاني الظاهرة؛ وصعوبة التوفيق التام بين الظاهر والباطن؛ لأنَّ المفسرين الإشاريين لا يستطيعون المحافظة على الالتزام بالشروط في كلِّ دراستهم التطبيقيَّة لآيات القرآن[١٩].

ورغم صحَّة هذه الإشكاليَّة التي ذكرها الباحثُ، فإنَّ المفسَّر الإشاريَّ أو غير الإشاريّ لا يلتزم دائمًا بكلِّ ما يتعهَّد به، فكثيرًا ما يخضع لأسبابٍ ما إلى مخالفة بعض شروط كتابته، كما أنَّ مخالفته للشروط قد يكون مدفوعًا بطبيعة الخطاب، بحيث يكون الخروج عن حدود الشروط لصالح كشف الخطاب والإفصاح عما فيه من غوامض.

---

[١٧] الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ١٧٣، ١٧٨.

[١٨] ابن القيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ٥٤.

[١٩] Muhammed Vehbi DERELİ, İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri üzerine, DEÜİFD, XXXIV/2011, ss. 141. İşârî tefsirin mahiyeti ve zâhir-bâtın tartışmaları dışında, konuyla ilgili en büyük problemin, sınırların dışına çıkma tehlikesi olduğunu söyleyebiliriz. Düşünce bazında bu yorumların kabulü için birtakım şartlardan söz edenlerin dahi, uygulamada aynı çizgiyi yakalayamadıkları bir vakıadır.

٤. الفرق بين التفسير الإشاري الصوفي والباطني الإلحادي

تُعَدُّ هذه المسألة إحدى أهمِّ المسائل التي انشغل بها بعضُ المفسِّرين، وحاولوا البحثَ عن إجابةٍ منطقيَّةٍ ودينيَّةٍ في آن؛ لأن التفسيرين يشتركان في إخراج الألفاظ عن معانيها الظاهرة، ولكن هناك اختلافٌ بين مقصد التفسيرين، وبين عقيدة أصحابهما، وهو ما أضاف صعوبةً في المقارنة، وقد حاول علماؤنا – رحمهم الله – أن يحلوا هذا الإشكاليَّة، فوقف أغلبُهم في التفريق بين التفسيرين الباطني والإشاري عند مفهوم ظاهر النصوص عند مفسِّري المنهجين، وموقف علماء المنهجين من قبول المعاني الظاهرة لنصوص القرآن الكريم، وذهبوا إلى أنَّ أيَّ تأويلٍ باطنيٍّ لا يقبل التفسيرَ الظاهريَّ للنصوص ويُنْكِرُها هو تفسيرٌ باطنيٌّ فاسدٌ، وأنَّ التفسيرَ الباطنيَّ المقبولَ هو الذي ينطلق من الإقرار بصحَّة المعاني الظاهرة، ثم يُقدِّم تأويلاته التي منَّ الله عليه بها.

يُفَرِّق أبو حيَّان (ت ٧٤٥هـ/١٣٤٤م) في مقدِّمة تفسيره بين كلام الصوفيَّة المناسب لمدلول اللفظ، وبين أقوال الباطنيَّة المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها اللغوية، فيقول في كشفه عن خصائص منهجه: "ورُبَّما ألممتُ بشيءٍ من كلام الصوفيَّة ممَّا فيه بعضُ مناسبةٍ لمدلول اللفظ، وتجنَّبتُ كثيرًا من أقاويلهم ومعانيهم التي يُحمِّلونها الألفاظَ، وتركتُ أقوالَ الملحدين الباطنيَّة المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيانٍ افتروه على الله تعالى، وعلى عليٍّ كرَّم اللهُ وجْهَهُ، وعلى ذُرِّيَّته، ويُسمُّونه علمَ التأويل، وهذه الطائفة لا يُلْتَفَت إليها، وقد ردَّ أئمةُ المسلمين عليهم أقاويلَهم، وذلك مُقرَّرٌ في علم أصول الدين"[٢٠].

ويؤكِّد سعد الدين التفتازانيّ (ت٧٩١هـ/١٣٨٩م) ذلك التفريق بين الفريقين، فيقول: "سُمِّيتْ الملاحدةُ باطنيَّة؛ لادِّعائهم أنَّ النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معانٍ باطنيَّةٌ لا يعرفها إلا المعلمُ، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكليَّة، وأمَّا ما يذهب إليه بعضُ المحقِّقين بأنَّ النصوص على ظاهرها، ومع ذلك فيها إشاراتٌ خفيَّةٌ إلى دقائق

[٢٠] أبو حيان التوحيدي، البحر المحيط، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠١٠م)، ١: ١٣.

تكشف عن أرباب السلوك، يمكن التوفيقُ بينها وبين الظواهر المرادة، فهي من كمال الإيمان ومحض العرفان"[٢١].

وقال الألوسي (ت ١٢٧٠هـ/١٨٥٣م): "وأمَّا كلام السادة الصوفيَّة في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك التي يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنَّهم اعتقدوا أنَّ الظاهر غيرُ مرادٍ أصلاً، وإنما المراد الباطن فقط، إذ ذاك اعتقاد الباطنيَّة الملاحدة توصَّلوا به إلى نفي الشريعة بالكليَّة، وحاشا ساداتنا من ذلك، كيف وقد حضُّوا على حفظ التفسير الظاهر، وقالوا لا بدَّ منه أوَّلاً، إذ لا يُطْمَع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادَّعى فَهْمَ أسرارِ القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كَمَنْ ادَّعى البلوغَ إلى صدر البيت قبل أنْ يُجاوز البيت"[٢٢].

والمقصود من الظاهر والباطن: "أنَّ ظاهر القرآن – وهو المنزَّل بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ – هو المفهوم العربيُّ المجرَّد، وباطنه هو مراد الله تعالى وغرضه الذي يقصد إليه من وراء الألفاظ والتراكيب، وعلى ذلك فإن كلَّ المعاني العربيَّة التي لا ينبني فهمُ القرآن إلا عليها داخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانيَّة، والمنازع البلاغيَّة، لا معدل لها عن ظاهر القرآن، وعليه لا يُشتَرط في فهم ظاهر القرآن زيادةٌ على الجريان على اللسان العربي، وأنَّ كلَّ معنى مُستَنبَطٌ من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من تفسير القرآن في شيء. ومن ادَّعى ذلك فهو مبطلٌ في دعواه"[٢٣].

أمَّا المعنى الباطنيُّ فلا يكفي فيه الجريانُ على اللسان العربيِّ وحده، بل لا بُدَّ فيه مع ذلك من نورٍ يقذفه الله تعالى في قلب الإنسان يصير به نافذ البصر سليم التفكير، ومعنى هذا أنَّ التفسيرَ الباطنيَّ ليس أمرًا خارجًا عن مدلول اللفظ القرآنيِّ[٢٤]، ولهذا اشترطوا

[٢١] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ٤: ١٩٥.

[٢٢] الألوسي، روح المعاني، تحقيق، ماهر حبوش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ١: ٨.

[٢٣] الشاطبي، الموفقات، ٣: ٣٩١.

[٢٤] الذهبي، *التفسير والمفسرون*، ٢: ٢٦٥.

لصحَّة المعنى الباطن شرطين أساسيين: أولهما: أن يصحَّ على مُقْتَضى الظاهر المقرَّر على لسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربيَّة. وثانيهما: أن يكون له شاهدٌ نصًّا أو ظاهرًا في محلٍّ آخر يشهد لِصِحَّتِهِ من غير مُعارَضَةٍ[٢٥].

إنَّ الباطن عند الصوفية مغايرٌ تمامًا للباطن الذي تُنسَب إليه الشيعةُ الباطنيَّة، والذي يُعَدُّ مُروقًا وإلحادًا؛ لِمُنافاتِهِ لظواهر النصوص الشرعيَّة، أمَّا باطن الصوفيَّة فهو لا يتعارض إطلاقًا مع الظواهر المرادة، بل إنَّ له من الشواهد الشرعيَّة ما يُؤَيِّده، ومن الدلالة اللُّغويَّة ما يُوجِّهه، بل ومن إدراك العقل ما يُؤَازرُهُ[٢٦].

نكتفي بهذه الاستشهادات على التفريق بين منهج التفسير الإشاريِّ المقبول ومنهج التفسير الباطني المردود، والذي يمكن إيجازها في اختلافاتٍ ثلاثة: الأول أنَّ التفسير الإشاريَّ يقوم على الخواطر والإلهامات الإيمانيَّة التي يشير إليها الشرع، أمَّا الباطني فيقوم على الاختلاقات، وتحريف الكلم عن مواضعه، والأهواء التي تخالف الشرع وتهدمه، والثاني، أنَّ التفسير الإشاريَّ يجمع بين ظاهر المفردات ومقاصدها الدلاليَّة والإشاريَّة، أما الباطني فيُسقِط الظواهرَ المرادةَ من الآية، والثالث، أنَّ التفسير الإشاريَّ لا يجزم صاحبُهُ بصحة تفسير وتأكيده، بل يقرُّ أنَّه مجرَّد اجتهاد، على خلاف الباطنيين الذي يؤكِّدون أنَّ ما يكتبونه هو التفسير الحرفيُّ للقرآن.

٥. موقف المفسِّرين الإشاريين من علاقة التفسير الإشاريِّ بتفسير ظواهر الآيات

تحاول الدراسةُ في هذا المبحث أن تعرض للموقف التنظيري للمفسرين الإشاريين محلِّ الدراسة من التفسير بظواهر الآيات، ودعوتهم إلى المزاوجة بين المنهج الظاهري والباطني في تصانيفهم، وقناعتهم بأهميَّة هذه العلاقة الجدلية بين الظاهر والباطن في فهم الخطاب القرآني، وقد اعتمدت الدراسةُ في معرفة ذلك على مقدماتهم التي أثبتوها في مطلع مصنَّفاتهم، وقد اتَّبعت الدراسة في ترتيبها لهؤلاء المفسرين الأقدميَّة الزمنيَّة.

---

[٢٥] الذهبي، *التفسير والمفسرون*، ٢: ٢٦٥.

[٢٦] جودة محمد أبو اليزيد المهدي، الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم (القاهرة: الدار الجوديَّة، ط١، ٢٠٠٧م)، ٢٣٥.

١،٥.أبو محمد سهل بن عبد الله التستُّري (ت ٢٨٣هـ/٨٩٦م)

بيَّن التستُّريُّ منهجه في التوفيق بين التفسير الإشاري والتفسير بظاهر الآيات من خلال مقدِّمة تفسيره، فيقول: "وما من آيةٍ في القرآن إلا ولها أربعة معانٍ: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقهًا من الله عز وجل، فالعلم الظاهر علمٌ عامٌّ، والفهم لباطنه والمراد به خاصٌّ، قال تعالى: {فَمَالِ هَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا} (النساء:٧٨)، أي لا يفهمون خطابًا"[٢٧].

كما يوضِّح المقصود بالباطن عنده في موضعٍ آخر فيقول: "إنَّ الله ما استولى وليًّا من أمَّة محمد إلا علَّمه القرآنَ، إمَّا ظاهرًا وإمَّا باطنًا، قيل له: إنَّ الظاهر نعرفه، فالباطن ما هو؟ قال: فهمه، وإنَّ فهمه هو المراد"[٢٨].

وقال: أنزل اللهُ القرآنَ على خمسة أخماسٍ: خُمس مُحكَم، وخمس متشابه، وخمس حلال، وخمس حرام، وخمس أمثال. فالمؤمن العارف بالله تعالى يعمل بمحكمه، ويؤمن بمتشابهه، ويحلُّ حلاله، ويُحرِّم حرامَه، ويعقل أمثاله، كما قال تعالى: {وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ} (العنكبوت: ٤٣) أي أهل العلم بالله تعالى والمعرفة به خاصَّة"[٢٩].

نفهم من هذه النصوص أنَّ التستري يأخذ بالتفسير الظاهري، فهو الجامع بين قرَّاء القرآن ومفسِّريه، وهو المنطلَق للتفسير الباطني، ولكنَّ الفرق بينهما أنَّ الظاهر يتعلَّق بالمعنى اللغويّ المجرَّد، أمَّا الباطن فهو المعنى الذي يُفْهَم من اللفظ ويريده الله تعالى من كلامه، كما أنَّه يرى أنَّ الظاهر عامٌّ، يقف على فهمه كلُّ مَن يعرف العربيَّةَ، أمَّا الباطن فأمرٌ خاصٌّ يُطلعه الله على بعض عباده ويرشدهم إليه، والباطن عند التستري بهذا المعنى هو فهم الحقيقة، وتلك الحقائق التي تخفى على غير الصوفيَّة لا تكون إلا بكشفٍ، والكشفُ لا يُتوَصَّل إليه إلا بسلوكٍ، والسلوك رياضةٌ روحيَّةٌ تأمُّليَّةٌ، ينتقل فيها

[٢٧] التستري، تفسير القرآن، ١٦.

[٢٨] التستري، تفسير القرآن، ١٩.

[٢٩] التستري، تفسير القرآن، ١٨، ١٩.

الصوفيُّ من مقامٍ إلى مقامٍ حتى يتَّصل بالملأ الأعلى حين تنكشف له الحقائقُ بطريقة الإلهام.

٥,٢.أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأَزْدِي السَّلمي (ت ٤١٢هـ/١٠٢١م)

يُعَدُّ "حقائق التفسير" للسلمي أوَّل التفاسير الإشاريَّة التي عرضت لكلِّ سور القرآن، ولكن ليست لكلِّ آيات القرآن، كما أنَّه أوَّل من توسَّع في التفسير الإشاري، ولذلك تعرَّض عبد الرحمن السلمي وتفسيره للنقد قديمًا وحديثًا، فممن نقده من القدماء أبو الحسن الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ه)، فقد نُقِل عنه أنَّه قال: صَنَّفَ أبو عبد الرحمن السلمي (حقائق التفسير) فإن كان قد اعتقد أنَّ ذلك تفسيرٌ فقد كفر"[٣٠].

ومن المحدثين انتقده الذهبيُّ – رحمه الله – فقال: "قرأت في هذا التفسير وهو لا يتعرَّض فيه لظاهر القرآن، وإنَّما جرى في جميع ما كتبه على نمطٍ واحدٍ، وهو التفسير الإشاريُّ، وهو إذ يقتصر على ذلك لا يعني أنَّ التفسير الظاهر غير واردٍ"[٣١].

ويعود سبب نقد العالِمَينِ لعبد الرحمن السلميِّ إلى قلَّة رجوعه للتفسير الظاهر، وغلبة انشغاله بالتفسير الإشاري، وهو ما يعني وجوب اهتمام التفسير الإشاري بالتفسير الظاهر، وعدم تجاوزه والاقتصار على المعنى الإشاري الذي قد يشير إلى عدم أخذ المفسِّر به؛ لِما قد يسبِّبه من إرباكٍ في معرفة مقصد المفسِّر، ولِما فيه في هذه الحالة من تشبُّه بالتفسير الباطني المردود.

ولكن هل اقتصر عبد الرحمن السلمي في تفسيره على الباطن وأهمل الظاهر؟، وهل لم يرد تفسير بالظاهر في "حقائق التفسر"؟ وهل أطلق السلميُّ على ما جمعه وما أضافه تفسيرًا؟

---

[٣٠] ابن الصلاح، *فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه*، تحقيق. عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، مجلد١: ١٩٦، ١٩٧.

[٣١] الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢: ٣٨٥.

إنَّ الإجابة على هذه الأسئلة نأخذها من مصدرها الأولي وهو تفسير السلمي نفسه، لنتأكد من صحتها، ونرجع هنا في المبحث النظري إلى مقدمة تفسير "حقائق التفسير" لنعرف منهج المفسر، وأوَّل ما نلاحظه في المقدمة قِصَرها، ورغم قِصَرها فإنَّ السلميَّ كتب في إحدى فقراتها ما يكشف عن منهجه، فهو يقول عن سبب تأليفه لكتابه بقوله: "لَمَّا رأيتُ المتوسِّمين بالعلوم الظواهر سبقوا في أنواع فوائد القرآن: من قراءات وتفاسير، ومشكلات وأحكام، وإعراب ولغة، ومُجمَل ومفسَّر، وناسخ ومنسوخ، ولم يشتغل أحدٌ منهم بجمع فهم خطابه على لسان الحقيقة إلا آيات متفرِّقة، نُسِبت إلى أبي العباس بن عطاء (ت ٣٠٩هـ/٩٢١م)، وآيات ذُكِر أنَّها عن جعفر بن محمد[٣٢] على غير ترتيبٍ، وكنت قد سمعت منهم في ذلك حروفًا استحسنتُها، أحببتُ أن أضمَّ ذلك إلى مقالتهم، وأضمَّ أقوالَ مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك وأُرتِّبه على السور حسب وسعي وطاقتي، واستخرت الله في جميع ذلك شيء منه، واستعنتُ به في ذلك وفي جميع أموري، وهو حسبي ونعم المعِين"[٣٣]. ثمَّ ذكر بعضَ الأحاديث والأخبار التي تجيز التفسير الإشاري وتؤكِّد فضله[٣٤].

رسم السلميُّ في هذا الاستشهاد حُدودَ منهجه بدقَّةٍ واضحةٍ، ووعي بخصائص ما يكتبه، وقد كان – رحمه الله – أمينًا في التزامه بحدود منهجه؛ فقد ذكر أنَّ علماء التفسير الشرعي بالظاهري قد سبقوا في تفاسيرهم إلى دراسة علوم القرآن وموضوعاته في تفاسيرهم، ولكنَّهم أهملوا بعض المعاني الباطنيَّة الإشاريَّة التي التفت إليها نفرٌ قليلٌ ممن ذكرهم، وأنَّ عمله في كتابه يعتمد على التوفيق بين المنهجين وتوظيفهما معًا في فهم المعاني القرآنيَّة، وذلك بإثبات التفسير الظاهري، ثم إضافة إليه ما جمعه من أقوال

[٣٢] جعفر بن محمد بن علي الشهيد أبي عبد الله الحسين، وأمُّه فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي، أحد أعلام التابعين عدَّه الذهبي من الطبقة الخامسة، ولد سنة ثمانين هجريا، ورأى بعضَ الصحابة، وكان من أجلاء العلماء. انظر ترجمته في: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق، شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ٦: ٢٥٥.

[٣٣] السلمي، حقائق التفسير، تحقيق، سيد عمران (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ٢: ٤٥.

[٣٤] انظر: السلمي، حقائق التفسير، ٢٠-٢٣.

أهل الحقيقة، وهو ما ستؤكِّده أكثر الدراسة التطبيقيَّةُ، ومن ثمَّ فإنَّ السلمي لم ينكر التفسيرَ الظاهريَّ ولم يهمله كما ظنَّ به أبو الحسن الواحدي النيسابوري ومحمد حسين الذهبي.

٣,٥.أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٢٥هـ/١٠٣٣م)

يُعَدُّ "لطائف الإشارات" للقشيري أميز التفاسير الإشاريَّة، وأبعدها صيتًا، وأكثرها قبولاً، وأجملها تعبيرًا، وأوجزها عبارةً، وأوضحها مقصدًا، فهو تفسير تغيَّ صاحبُهُ إصلاحَ المؤمن روحًا وسلوكًا وعملاً، وقد أعدَّ المفسِّرُ عدَّته لذلك فاختار عنوانًا رائقًا لطيفًا يُعَبِّر عن مضمون كتابه، ويُشِير إلى منهجه ومفهومه لعمله، ويُحقِّق أهدافَهُ ومَرَامِيهِ، وهو ما يبدو من مقدِّمتُهُ رغم قِصَرِها ووَجَازَتِها، فهو يقول عن ما خطَّه وأودعه في كتابه: "الحمد لله الذي شرح قلوبَ أوليائه بعرفانه، وأوضح نهجَ الحقِّ بلائح بُرْهانِهِ، لمن أراد طريقَهُ، وأتاح البصيرةَ لمن ابتغى تحقيقَهُ، وأنزل الفرقانَ هُدًى وتبيانًا، على صفيِّهِ محمد – صلى الله عليه وسلم وعلى آله – معجزةً وبيانًا، وأودع صدورَ العلماء معرفتَهُ وتأويلَهُ، وأكرمهم بعلم قصصِهِ ونزوله، ورزقهم الإيمانَ بمُحكَمِهِ ومتشابِهِهِ وناسخه، ووعده ووعيده، أكرم الأصفياءَ من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره و أنواره؛ لاستبصار ما ضمَّنه من دقيق إشاراته وخفي رموزه، بما لوَّح لأسرارهم من مكنوناتٍ، فوقفوا بما خُصُّوا من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثم نطقوا على مراتبهم و أقدارهم، والحقُّ سبحانه وتعالى يُلْهمُهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون، وعن لطائفه مُخْبِرون، وإليه يُشِيرون، وعنه يُفْصِحون، والحُكْمُ إليه في جميع ما يأتون به ويَذَرون"[٣٥].

يميِّز القشيريُّ في مطلع مقدمته بين أهل البرهان وأهل البصيرة، وأنَّ أهل البرهان يريدون الطريقَةَ، وأهل البصيرة يريدون الحقيقَةَ، وأنَّ الناسَ في فَهْمِهم لكتاب الله قسمان: علماء أودع اللهُ في صدورهم معرفتَهُ ومعرفةَ علومِهِ وخصائصِهِ التي ذكرها،

[٣٥] القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، ١: ٥.

وأصفياء أودعم اللهُ فَهْمَ إشاراتِهِ، وخصَّهم بأنوارٍ من الغيب تكشف لهم ما استتر عن غيرهم، فهو – رحمه الله - يُقِرُّ بالفضل لعلماء التفسير الظاهر، ولكنَّه يُشِير في الوقت نفسِهِ إلى وجود إشاراتٍ خاصَّةٍ وهبها اللهُ لأهل البصيرة، لا تعارض تفسيرَ علماءِ الظاهر، بل تُضِيف إليها قَبَسَاتٍ نورانيَّةً، وكذلك يُشِير القشيريُّ إلى أنَّ التفسير الإشاريَّ لا يعتمد كُليًّا على العقل كغيره من التفاسير، وإنما يعتمد أكثر على ملكاتٍ أخرى كالقلب والروح، وهو ما يعني أنَّ مسألةَ الخوض في التفسير الإشاري أمرٌ مُسنَدٌ لأهل البصيرة من الخاصَّة دون غيرهم.

٤,٥.أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البَقْلِي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)

بعد أن تحدَّث البقلي عن اصطفاء الله لنبيِّه الكريم، وتكريمه له بقرآنه العظيم، تحدَّث عن فهم الناس للقرآن، فقال: "ثم أعطى أزمتَهُ الظاهرة إلى يد أهل الظاهر من العلماء والحكماء؛ حتى شرعوا في أحكامها وحدودها ورسومها وشرائعها، وجعل خالصةَ أهل صفوته غيبةَ أسرار خطابِهِ، ولطائف مكنون آياته، وتجلَّى من كلامه بنعت الكشف والعيان والبيان لقلوبهم وأرواحهم وعقولهم وأسرارهم، وأعلمهم علومَ حقائقه، ونوادر دقائقه، وصفَّى دُرُوجَ عقولهم بكشوف أنوار جماله، وقدَّس فهومَهم لسناء جلاله، وجعلها مواضع ودائع خفي رموز خطابه، وما أودع كتابه من غوامض أسراره، ولطيف إشاراته من علوم المتشابهات ومشكلات الآيات، وعرَّفهم معاني ما أخفاه في القرآن بنفسه حتى عرفوه بتعريفه إياهم، وكحَّلهم بنور قربه ووصاله، وأطلعهم على غيبيَّات عرائس الحكيم والمعارف والكواشف، ومعاني فهم الفهم، وسرّ السرِّ الذي ظاهره في القرآن حكمٌ، وفي باطنه إشارةٌ وكشفٌ، الذي استأثره الحقُّ لأصفيائه وأكابر أوليائه، وغربا أحبَّائه من الصدِّيقين والمقرَّبين، وستر هذه الأسرارَ والعجائبَ عن غيرهم من علماء الظاهر، وأهل الرسوم الذين هم في حظٍّ وافرٍ من الناسخ والمنسوخ، والفقه والعلم، ومعرفة الحلال والحرام، والحدود والأحكام"[٣٦].

[٣٦] أبو نصر البَقْلِي، عرائس البيان في حقائق القرآن، تحقيق، أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٣: ١٠، ١١.

ويقول عن منهجه في كتابه: "وذكرتُ ما سنح لي من حقيقة القرآن، ولطائف البيان، وإشارة الرحمن في القرآن بألفاظٍ لطيفةٍ، وعبارة شريفةٍ، وربما ذكرتُ تفسيرَ آيةٍ لم يُفسِّرها المشايخُ، ثم أردفتُ بعد قولي أقوالَ مشايخي ممَّا عبارتها ألطلف، وإشارتها أظرف ببركاتهم، وتركتُ كثيرًا منها؛ ليكون كتابي أخفَّ محملاً، وأحسن تفصيلاً"[٣٧].

٥,٥.نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠ – ٧٤٠)[٣٨]

كشف المصنِّفُ عن منهجه التفسيري الذي ارتضاه في تفسيره (غرائب القرآن ورغائب الفرقان)، فهو يأخذ بالمنهج التوفيقي الذي يجمع بين الرواية والدراية، يأخذ بالنقل ويدعو إلى إعمال العقل، ولكنَّه في الوقت ذاته يُحذِّر من ترك النقل، والاعتماد فقط على العقل في التأويل؛ لأنَّ المفسِّر لا يأمن الزللَ فيه، يقول بعد أنَّ تحدَّث عن كثرة المجتهدين في علم التفسير، وتعدُّد التفاسير، واختلاف مناهجها: "ومنهم من أعرض عن التفسير، وأقبل على التأويل، وهو عندي رُكُونٌ إلى الأضاليل، وسكونٌ على شفا جرفِ الأباطيل إلا مَن عصمه الله وإنَّه لقليلٌ، ومنهم من مرجَ البحرين، وجمع بين الأمرين. فللراغب الطالب أن يأخذ العذْبَ الفُرَاتَ، ويترك الملحَ الأُجاجَ"[٣٩].

ثم يذكر سبب تأليفه لتفسيره، وفيه أيضًا يُثبِت إيمانَهُ بأهميَّة التفسير بالنقل، يقول: "وطالما طالبني بعضُ أجِلَّة الإخوان، وأَعِزَّةِ الأخدان، أن أجمع كتابًا في علم التفسير مُشْتَمِلاً على المهمَّات، مَبْنِيًّا على ما وقع إلينا من نقل الأَثْبات، وأقوال الثِّقات من

[٣٧] البقلي، عرائس القرآن، ١٤، ١٥.

[٣٨] تضاربت كتب التراجم حول وفاته، ولعلَّ الأرجح أنها بين (٧٣٠ – ٧٤٠) فيكون من علماء القرن الثامن خلافا لمن زعم أنه من علماء القرن التاسع، وجعل وفاته ٨٥٠ هـ أو ما قاربه. لمعرفة الأدلة على ذلك انظر: محمد بن مناج الدين، آراء النيسابوري الاعتقادية من خلال تفسيره غرائب القرآن ورغائب الفرقان، رسالة ماجستير بالمملكة السعودية، جامعة أم القرى ١٤٣٥هـ.

[٣٩] القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق، زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ١: ٥.

الصحابة والتابعين ثمَّ من العلماء الراسخين والفُضَلاء المحقِّقين المتقدِّمين والمتأخِّرين، فاستعنتُ بالمعبود وشرعتُ في المقصود"[٤٠].

ثم يتحدَّث عن مصادر تفسيره التي تعتمد في المقام الأوَّل على "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي، و"الكشَّاف" للزمخشري وغيرهما من أمهات كتب التفسير، يقول بعد أن عدَّد فضائل الرازي: "فحاذيتُ سياقَ مَرَامِهِ، وأوردتُ حاصلَ كلامِهِ، وقرَّبتُ مسالكَ أقداحِهِ، والتقطتُ عقودَ نظامِهِ، وضممتُ إليه ما وجدتُ في الكشَّاف وفي سائر التفاسير من اللطائف المهمَّات، أو ما رزقني اللهُ تعالى من البضاعة المُزجاة، وأثبتُ القراءاتِ المعتَبَرَاتِ والوقوفَ المعلّلات، ثم التفسير المشتمل على المباحث اللفظيَّات والمعنويَّات"[٤١].

ويختم بالحديث عن منهجه في الإشارة وتوفيقه بين الظاهر والباطن واهتمامه بالجانب البلاغي في التفسير، فيقول: "والتزمتُ إيرادَ لفظ القرآن الكريم أوَّلاً مع ترجمته على وجهٍ بديعٍ، وطريقٍ منيعٍ، مشتملٍ على إبراز المقدَّرات، وإظهار المُضْمَرَاتِ، وتأويل المتشابهات، وتصريح الكنايات، وتحقيق المجازات والاستعارات"[٤٢].

يتبيَّن لنا من كلام المفسِّر نفسه رسوخُ إيمانِهِ بأهميَّة التوفيق بين النقل والعقل، وضرورة بناء المنهج الإشاري على الظاهري، وإنكاره لإهمال المفسِّر للأخذ بالظواهر، وبالتالي فإنَّ تفسيره لا يخالف منهجَ التفاسير الظاهريَّة سوى في إضافة استنباطاته التي تتجلَّى له، ويهبه الله إيَّاها.

٥,٦.إسماعيل حقّي البُرْسَوِيّ (ت١١٣٧هـ/١٧٢٤م)

لم يذكر إسماعيل حقي شيئًا عن منهجه في مقدِّمة تفسير "روح البيان"، ولكن يوجد في الطبعة المترجمة باللغة التركيَّة ذكرٌ لسببِ تأليفِهِ لتفسيره، وهي الرؤيا التي رآها في المنام من شيخه محي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م)، ومن نبينا الكريم – عليه

[٤٠] القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١: ٥.

[٤١] القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١: ٦.

[٤٢] القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١: ٦.

الصلاة والسلام –، يقول: إنَّ أبي المعنوي الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي قد أدلَّني في منامي، والنبي – صلى الله عليه وسلم – لمس ظهري لمسًا لطيفًا، وأمرني أن أكتب تفسيرًا للقرآن لأمته. فدعوتُ اللهَ وروحانيَّة النبي – صلى الله عليه وسلم – أن يوفقني في كتابة التفسير، وقد فرغ من إتمامه في سنة ١١١٧هـ، وقد استغرقتْ كتابتُهُ ثلاثًا وعشرين سنةً كمدَّة نزول الوحي على النبي[٤٣].

ورغم عدم وجود إشارة إلى منهجه التأليفي، فإنَّ هذه المعلومة عن سبب تأليفه بوجود شخصية النبي الكريم وشخصية ابن عربي، تدلُّ على أنَّ المصنِّف يشير بها إلى أخذه بالمنهجين النقلي والتأويلي، والتوفيق بين الرواية والدراية، والمزاوجة بين الظاهر والباطن؛ لأنَّه كما ذكر يريد لتفسيره أن يكون للأمَّة، وليس لفئةٍ خاصَّةٍ، وسوف يتبيَّن من خلال الدراسة التطبيقيَّة جمع البورسوي بين الظاهري والإشاري في تفسيره، وهذا ما أكَّده (Mahmud Esad ERKAYA) حيث قال: إنَّ جمع البورسوي بين التفسير الإشاري والظاهري، أحد الأسس التي جعلت تفسيره أصيلاً وذا قيمة[٤٤].

٥,٧.أبو العبَّاس أحمد بن محمد بن عجيبة (١١٦١هـ/١٢٢٤م)

يرتكز المنهج التفسيري عند ابن عجيبة على المزاوجة بين التفسير الظاهري والإشاري، وهو في مزاوجته يتميَّز عن غيره ممَّن عرضنا لهم؛ فقد أعطى التفسيرَ بالظاهر المكانةَ الكاملة، وأَوْلَاه الاستيفاءَ التامَّ، بحيث لم يُهَيمن جانبُ التفسير الإشاري على غيره. فعمل ابن عجيبة في تفسيره تدعيمٌ وتعزيزٌ لعمليَّة التفسير المعروفة في منهجها الظاهر، ثمَّ يتبع ذلك الظاهر بعمليَّةٍ تأويليَّةٍ يهتمُّ فيها باستنباط الإشارات الدقيقة والمعاني الصوفيَّة اللطيفة، وهذا ما يُعدُّ في حدِّ ذاته اجتهادًا فريدًا، مؤسَّسًا على قواعد وضوابط معيَّنة ينفرد بها عن كثيرٍ من المفسِّرين.

---

[٤٣] İsmail Hakkı Bursevi, *Rühu'l Beyân*, Tercüme, H. Kâmil Yılmaz ve diğerler (İstanbul: Erkam yayınları, 2010), 1: 35, 36.

[٤٤] Mahmud Esad ERKAYA, 2010-2019 Yılları arasında Türkçe çevirileri yayınlanan işârî tefsirler üzerine bir değerendirme, Akademiar Dergisi, Ankara 2019, Sayı: 7, s 64.

"Zâhiri tefsirin yanında Bursevî'nin işârî yorumlara değinmesi bu eseri orijinal kılan hususların başında gelmektedir. Gerek kendi yorumları gerekse diğer sûfîlerden ve işârî tefsirlerden yaptığı nakiller, *Rûhu'l-Beyân*'ın tasavvufî tefsir açısından zengin bir muhtevaya sahip olmasını sağlamıştır".

يقول ابن عجيبة: "واعلم أنَّ القرآن العظيم له ظاهرٌ لأهل الظاهر، وباطنٌ لأهل الباطن، وتفسير أهل الباطن لا يذوقه إلا أهلُ الباطن، لا يفهمه غيرُهم، ولا يذوقه سواهم، ولا يصحُّ ذكرُهُ إلا بعد تقرير الظاهر، ثمَّ يُشير إلى علم الباطن بعبارةٍ رقيقةٍ وإشارةٍ دقيقةٍ، فمن لم يبلغ فهمُهُ لذوق تلك الأسرار فَلْيُسلِّم، ولا يبادر بالإنكار، فإنَّ علم الأذواق من وراء طور العقول، ولا يُدْركُ بتواتر النقول"[٤٥].

وعندما يفسِّر قولَ رسول الله: "لكلِّ آيةٍ ظاهرٌ وباطنٌ وحدٌّ ومَطَّلَعٌ"، فيقول: الظاهر لمن اعتنى بظاهر اللفظ، كالنحاة وأهل اللغة والتصريف، والباطن لمن اعتنى بمعنى اللفظ، وما دلَّ عليه الكلامُ من الأمر والنهي والقصص والأخبار والتوحيد، وغير ذلك من علوم القرآن، وهو نظر المفسِّرين، والحدُّ لمن اعتنى باستباط الأحكام منه، وهم الفقهاء، فهم ينتهون إلى ما يدلُّ عليه اللفظُ وسيق لأجله دون زيادة عليه، والمطَّلَع لأهلِ الحقائق من أكابر الصوفيَّة؛ لأنَّهم يَطْلَعون من ظاهر الآية إلى باطنها، فَيُكْشَف لهم عن أسرارٍ وعلومٍ وغوامش، تتجلَّى لهم عند استعمال الفكرة فيها"[٤٦].

ويقول عن سبب كتابته لتفسيره: "ندبني شيخي العارف الرباني سيدي محمد البوزيدي الحَسَني، وكذلك شيخُهُ القطب الجامع شيخ المشايخ مولاي العربي الدرقاري الحَسَني، أن أضع تفسيرًا يكون جامعًا بين تفسير أهل الظاهر وإشارة أهل الباطن، فأجبتُ سؤالَهم وأسعفت طلبَهم، رجاء أن يعمَّ به الانتفاع، ويكون ممتعًا للقلوب والأسماع، مُقدِّمًا في كلِّ آيةٍ ما يتعلَّق بمهمِّ العربيَّة واللغة، ثم بمعاني الألفاظ الظاهرة، ثم بالإشارات الباطنة، متوسِّطًا في ذلك بين الإطناب والاختصار، منتظِرًا في ذلك كلِّه ما يُفْتَح عليَّ من خزائن الكريم الغفَّار"[٤٧].

[٤٥] أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق، أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة: طُبع على نفقة علي عباس زكي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ١: ٤٩.

[٤٦] أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ١: ٥٠.

[٤٧] أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ١: ٥٠، ٥١.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية

وقع الاختيار في الجانب التطبيقي على الآية رقم خمسة وثلاثين من سورة النور لِما تحملُهُ مفرداتُها من قابليَّة تأويليَّة، ولاهتمام المفسرين بها واختلافهم حولها.

١. أبو محمد سهل بن عبد الله التَّسَتُّري (٢٨٣هـ/٨٩٦م)

لم يكن تفسير التستُّري تفسيرًا كاملاً، وإنَّما هو أقرب للخواطر لبعض آيات القرآن الكريم، ولذلك جاء موجزًا، وإشاراته محدودة وواضحة؛ فهو أوَّل محاولة تجمع الخواطر أو الإشارات التفسيريَّة للقرآن، وقد جاءت إشارته لآية النور تربط بين نور الله وعبده، فهو يرى أنَّ قوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} يعني: مُزَيِّن السماوات والأرض بالأنوار[٤٨]، وهنا نلاحظ أنَّ التستُّريَّ لم يُطِل في الحديث عن هذه الأنوار، كما لم ينشغل بطبيعتها وكيفيَّتها وأنواعها، كما أطال غيره ممن سنعرض لهم، وهو ما يعني – فيما أذهب إليه – أنَّ معنى الأنوار عند التستُّري هي الأنوار الحسيَّة التي أوجدها الله في كونه، وهي المعنويَّة التي أوجدها الله داخل الإنسان، وليس هنا حديثٌ عن ذاتيَّة الله ونور ذاتيَّته، وإنما أنوار مخلوقاته التي أنار بها كونه.

وقوله: {مَثَلُ نُورِهِ} يعني مثل نور محمد. وإن كان يبدو أنَّ التستُّريَّ لا يقبل كون هذا المثل للنور إشارةً إلى سيدنا محمد، ويستشهد في ذلك بقول الحسن البصري: "عَنِي بذلك قلبَ المؤمن، وضياء التوحيد؛ لأنَّ قلوب الأنبياء – صلوات الله عليهم – أنورُ من أن توصَف بمثل هذه الأنوار"[٤٩].

وقال: النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجُهُ المعرفةُ، وفتيلتُهُ الفرائضُ، ودُهْنُهُ الإخلاص، ونورُهُ نورُ الاتِّصال، فكلَّما ازداد الإخلاصُ صفاءً، ازداد المصباحُ ضياءً، وكلَّما ازدادت الفرائضُ حقيقةً ازداد المصباحُ نورًا[٥٠].

---

[٤٨] التستري، *تفسير التستري*، ١١١.

[٤٩] التستري، *تفسير التستري*، ١١١، ١١٢.

[٥٠] التستري، *تفسير التستري*، ١١٢.

ويكتفي التستريُّ بهذه الإشارات التي تهتمُّ بتوجيه النور والأمثلة المضروبة للمؤمن؛ وهو في ذلك كما يبدو من فقرته الأخيره يبتغي إصلاح المؤمن، ويدعوه إلى التقرُّب من ربِّه بالعمل والإخلاص فيه، ففكره رحمه الله إصلاحي توكُّليٌّ وليس اتِّكاليًّا؛ ففضل الله وعدالته تقضيان برفعة المجدِّين المخلصين، فالترقي في الدرجات يأتي بالعمل ولا يتوقَّف على الهبة والمنح؛ لأنَّ المنح أيضًا لمن حسُن عمله.

تنكشف لنا من توجيه التستري للآية بعضُ **خصائص منهجه**، ومنها أنه:

لم يقتصر في تفسيره على المعنى الإشاريِّ فقط، بل ذكر المعنى الظاهر.

اهتمَّ في كثيرٍ بالمعنى الباطني، ولكنَّ المعنى الذي لا يفترق عن المعنى الظاهري، بل الذي يزيده انكشافًا، ويكسبه تأثيرًا.

نزوعه الإصلاحي في تأويلاته الإشاريَّة؛ فالتأويل الإشاري إنَّما هو لتقريب المعنى وبيان مقاصده وفوائده للمؤمن.

نزوعه العملي، وغلبة التصوف العملي التعبُّدي على الصوفي الفلسفي والاتكالي، فهو يربط الصوفيَّة ومقاماتها بعمل العبد ومثابرته في عمله، وشدة إخلاصه فيه.

٢. أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأَزْدِي السُّلمي (ت ٤١٢هـ/١٠٢١م)

بدأ السُّلميُّ تأويله للآية بذكر تعدُّد التأويلات التي ذكرها العلماء لكلمة النور في قوله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} فقد نقل عن سهل أنَّ النور هو محمد ﷺ ، ونقل عن أبي سعيد الخزَّار (ت ٢٨٦هـ/٨٩٩م) أنَّ المشكاة هي جوف محمدٍ، والزجاجة قلبه، والمصباح النور الذي قد جعله الله فيه، والشجرة المباركة إبراهيم جعل الله في قلبه من النور ما جعل في قلب محمد[٥١].

[٥١] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥.

ونقل عن ابن مسعود أنَّ النور هو المؤمن، ونوره كمشكاةٍ، وهي إشارةٌ إلى صدر المؤمن، فيها مصباحٌ وهو نور قلب المؤمن، والمصباح في زجاجةٍ، والزجاجة سرُّ المؤمن[٥٢]، ونقل عن سفيان الثوري أن المقصود من النور هو القرآن[٥٣].

ولكن مال السُّلميُّ إلى إضعاف ربط النور المذكور في الآية بالأنبياء، وذلك – في رأيي – ليتوجَّه الاعتناءُ في الخطاب بالمؤمن، ثم العارف والولي وهو جوهر الفكر الصوفي، وقد استشهد في ذلك بقولٍ نسبه للحسن البصري، يقول عن النور: "عني بذلك قلب المؤمن، وضياء التوحيد؛ لأنَّ قلوب الأنبياء أنورُ من أن تُوصَف بمثل هذه الأنوار"[٥٤]، ولكن إذا أبينا تأويل النور بقلوب الأنبياء بحجة قوَّة نورهم وعظمته، فإنَّه من باب أوْلَى ألا نقبل تأويل النور بالله عز وجل؛ لأنَّه نور الأنوار ولأنَّ عظمته فوق عظمة الأنبياء.

ويقول السُّلميُّ رابطًا النور بالعارفين: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} قلب المؤمن منوّرٌ بالإيمان، يلمع به؛ لأنَّه حبيبُ الله، ونوره بنور الله، وينظر إلى السماوات بنور الله، فاستغرقت السماوات والأرض في نور الله فيرى ربَّه بنوره في السماوات، ثم سياق حديثه من المؤمن إلى العارف، فيقول عن{مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ} المشكاة نفس العارف كأنها كوكبٌ دريٌّ بنفسه مثل بيتٍ، وقلبه مثل قنديل، ومعرفته مثل السراج، وفاه مثل الكوَّة، ولسانه مثل باب الكوّة[٥٥].

خصائص منهج السلمي في تفسيره الإشاري للآية:

جمع في تفسيره بين التفسير بظاهر الألفاظ والتفسير الإشاري، فقد بدأ بالنقل عن العلماء في معاني مفردات الآية، وقد اتَّفق في كلِّ ما نقل مع ما أثبته أئمة التفسير،

---

[٥٢] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥.

[٥٣] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥.

[٥٤] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥. هذا القول نسبه التستري للحسن البصري، انظر: التَّسَتُّريّ، *تفسير التستري*، تحقيق، محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ١١١، ١١٢.

[٥٥] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٥٠، ٥١.

كالطبريُّ والماتريديُّ[٥٦]، على سبيل المثال، ثم انتقل إلى المنهج الإشاري، حيث أخذ يؤول كلَّ مفردةٍ بمعنًى غير ظاهر معناها اللغويّ.

توسُّع في الحديث عن النور: النور الإلهي والنور البشري والرابط بينهما، فتحدَّث عن أنوار الله في الأرض، وأنواره في السماء، وأنواره في الملائكة، وأنواره في الأنبياء، وأنواره في العباد، وأنوار حالات المؤمن ومقاماته: أنوار الوجدان، وأنوار السلوك، وأنوار البدن والأعضاء، وأنوار القيم والأخلاق، وأنوار العلوم والمعارف وغير ذلك مما قد يخرج بك عن سياق الآية.

انشغل السُّلمي بالتأويلات الإشاريَّة ففي قوله تعالى: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ يقول: لا قُرْب فيها ولا بُعْد، فالله من القُرْب بعيدٌ، ومن البُعْد قريبٌ، أو أنَّها إشارةٌ إلى عدم ركون المؤمن إلى الخوف والرجاء، فلا خوف يجلب القنوط، ولا رجاء يجلب الانبساط، فيكون قائمًا من الخوف والرجاء، أو أنَّها لا دنيا به، ولا آخر به، جذبها الحقُّ إلى قُرْبه، وأكرمها بضيائه، يكاد شياءُ روحها يتوقَّد، ولو لم يدَّعه نبيٌّ، ولا يسمعه كتابٌ، نور الهداية وافق نور الروح[٥٧].

اهتمَّ السلمي بالحديث عن العارفين والأولياء، وتأويل الآية ومفرداتها بإشارات إلى العارفين، فهو يؤول النور في {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} بالتزيين والزينة، ويربط بين أبراج السماء وخصال العارفين، فالله تعالى: "زيَّن السماوات والأرض باثني عشر برجًا - المعروفة -، وزيَّن قلوبَ العارفين باثنتي عشرة خصلة: الذهن، والانتباه، والشرح، والعقل، والمعرفة، واليقين، والفهم، والبصيرة، وحباء القلب، والرجاء، والحياء، والمحبَّة، فما دام هذه الروح قائمة يكون العالم على النظام والسعة، وكذلك ما دامت هذه الخصال في قلب العارفين يكون فيها نور العافية وحلاوة العبادة"[٥٨].

---

[٥٦] لمن أراد أن يتثبَّت فليقارن بين ما أثبته السلمي، وبين نقله كلٌّ من الطبري والماتريدي، ولينظر إلى: الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ١٧: ٢٩٥-٣١٥، والماتريدي، تأويلات القرآن، ١٠: ١٦١- ١٧٢.

[٥٧] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥، ٤٦.

[٥٨] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥.

جمع السلمي في مصادره التفسيريَّة بين المفسِّرين والصوفيين وآل البيت، وهو انتقالٌ تدريجي في التفاسير الإشاريَّة في الاهتمام بالنقل عن علماء الصوفية وقلَّة النقل عن المفسِّرين غير الصوفيين، فهو بجانب نقله بعض الجمل القصيرة عن ابن مسعود والحسن البصري وسفيان الثوري، أكثر من النقل عن أبي سعيد الخزار، والجنيد، والواسطي، وابن عطاء، وجعفر بن محمد الصادق، والحسين، والجوزجاني[٥٩].

٣. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٢٥هـ/١٠٣٣م)

يُعَدُّ الإمامُ القشيري – رحمه الله – أحد المفسِّرين أصحاب المقصد الإصلاحيِّ والمنهج التوجيهيِّ الإرشاديِّ للمسلمين، وهو ما يبدو واضحًا في تفسيره للآية؛ فهو لم يكثر في النقل، ولم يُعدِّد التأويلات، وإنَّما اختار تأويلاً يتَّفِق مع فكره الإصلاحيِّ، وشرع يُوَجِّه مفردات الآية على أساسه.

يقول عن قوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ} أراد بهذا قلب المؤمن ومعرفته، فشبَّه صدرَهُ بالمشكاة، وشبَّه قلبَهُ في صدره بالقنديل في المشكاة، وشبَّه القنديل – الذي هو قلب المؤمن – بالكوكب الدريِّ، وشبَّه إمداده بالمعرفة بالزيت الصافي الذي يمدُّ السراجَ في الاشتعال. ثم وصف الزيتَ بأنَّه على كمال إدراك زيتونه من غير نقصانٍ أصابه، أو خللٍ مَسَّهُ، ثمَّ وصف الزيتَ في صفوته بأنَّه يكاد يضيء من غير أن تمسَّه نارٌ[٦٠].

وهذا هو التأويل المرجَّح عند القشيريِّ؛ لأنَّه فصَّل فيه، وعندما عرض تأويلاً آخر ربط الإشارات الواردة في الآية بشريعة نبينا الكريم، قدَّمه بصيغة المبني للمجهول التضعيفيَّة، فقال: ويُقال: إنَّ ضربَ المثل لمعرفة المؤمن بالزيت أراد به شريعة المصطفى ودينه الحنيفي، فما كان يهوديًّا يستقبل المغرب، ولا نصرانيًّا يستقبل المشرق[٦١].

---

[٥٩] السلمي، *حقائق التفسير*، ٢: ٤٥ – ٥٦.

[٦٠] القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، ٢: ٣٦٧، ٣٦٨.

[٦١] القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٨.

والدليل على ترجيحه لتأويل الإشارات الواردة بالمؤمن وطريقة حصوله على المعرفة، ومُداوَمته عليها، تأويله لقوله: {نُّورٌ عَلَى نُورٍ}؛ فالنور عنده نوران: نورٌ اكتسبوه بجهدهم وإخلاصهم، ونور وفقهم الله إليه؛ ليكون برهانًا آخر إلى برهانهم المعرفي الاجتهادي، يقول: "نورٌ اكتسبوه بِجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيانٌ أضافه إلى برهانهم، أو عيانٌ أضافه إلى بيانهم، فهو نورٌ على نورٍ"[٦٢].

{لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ} الإشارة في نفي شرقية وغربية الشجرة هو أنه "لا ينفرد خوفُ قلوبهم (المؤمنون) عن الرجاء فيقرب من اليأس، ولا ينفرد رجاؤهم عن الخوف فيقرب من الأمن، بل هما يعتدلان؛ فلا يغلب أحدُهما الآخر؛ تقابل هيبتُهم أُنْسَهم، وقبضُهم بسطَهم، وصحوُهم مَحْوَهم، وبقاؤهم فناءَهم، وقيامُهم بآداب الشريعة تحقُّقَهم بجوامع الحقيقة"[٦٣].

تسيطر أهميَّة اجتهاد العبد في الوصول إلى النور والبقاء فيه على القشيري؛ فلا يتحقَّق ذلك بركون القلب إلى الدِّعَة والاطمئنان إلى الراحة، بل بطرد الكسل، ومتابعة العمل، ومواصلة الاجتهاد في الطاعات؛ فنور القلب، وموجبه هو "دوامُ الانزعاج فلا يذره يُعَرِّج في أقطار الكسل، فيصل سيرَهُ بِسُرَاه في استعمال فكره، والحقُّ يمدُّه: بنور التوفيق حتى لا يصدُّه عن عوارض الاجتهاد شيءٌ من حُبِّ رياسةٍ، أو ميلٍ لسوءٍ، أو هوادةٍ. فإذا أسفر صبحُ غفلته، واستمكن النظرُ في موضعه حصل العلمُ لا محالة، ثم لا يزال يزداد يقينًا على يقينٍ ممَّا يراه في معاملته من القبض والبسط والمكافأة والمجازاة في زيادة الكشف عند زيادة الجهد، وحصول الوَجْدِ عند أداء الوِرْدِ"[٦٤].

والنور والأنوار المشار إليها في الآية هي تلك الحالات والمقامات والتجليَّات التي ترقَّاها العبد الصالح في رحلة اجتهاده في القرب والوصول إلى نور الأنوار حيث يدرك

[٦٢] القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٨.

[٦٣] القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٩، وهذا التأويل ذكره السلمي في تفسيره، ولم يشر القشيري لذلك النقل: انظر: السلمي، حقائق القرآن، ٢: ٤٥، ٤٦.

[٦٤] القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٩.

أنوار التوحيد، وعند ذلك يتحقَّق التجريد بخصائص التفريد، وشهود الغير عند ذلك محال.

يلاحظ على تفسير القشيري للآية ترجيحه لمقصد الآية، وربطه كل الإشارات الورادة فيها به، وهو المؤمن؛ فالخطاب في الآية موجَّهٌ للمؤمن، والمقصود من النور والوصول إلى النور هو المؤمن، وتحقُّق هذا النور ينبني في الأصل على الاجتهاد في الطاعات والإخلاص في الأعمال، وأن الأنوار هي تلك الحالات والمنازل التي يحلُّ فيها المؤمن في ارتقائه سلّم التوحيد ورحلة المشاهدة.

تحديد هذا المقصد الإشاري للآية، وتحديدُ انطلاقه من عمل المؤمن، وتخلُّصه مما يُعيق الوصول إليه، جعل تفسير القشيري تفسيرًا عمليًّا إصلاحيًّا، يبتعد عن الإغراب والإبهام، والإطراد والتطويل، لذلك نجد القشيريَّ لا يذكر مفسِّرًا أو مُؤلَّفًا، ولا يُكثر من ذكر الآراء؛ وذلك لوضوح غايته وتحديد مقصده الذي لا يتعارض في جملته ولا تفصيله عن التفسير الظاهري.

٤. أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البَقْلِي (٦٠٦هـ/١٢٠٩م)

أكثر صدر الدين البقي في النقل المطوَّل عن غيره، ولذلك سأحاول إيجازَ أهمِّ تأويلاته التي تبدو من سياق تفسيره أنَّها له، وفيما يبدو لي أنَّ إشارات الآية في تفسير العرائس تمَّ توجيهها في مسارين: الأوَّل ربط الإشارات بذات الله، والآخر ربط الإشارات بالعارف بالله.

المسار الأول: توجيه إشارت الآية لذات الله، يظهر ذلك في مطلع تفسيره للآيه وأوَّل تأويلاته لإشارات الآية، فهو تفسيره لقوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ} يربط الآية بقدرة الله وصفاته وعلمه وفعله، يقول: إنَّ الله سبحانه أوجد الكون من العرش إلى الكرسي بالكاف والنون، وكان بين الكاف والنون مظلمًا بظُلْمة العدم، محجوبًا عن نور القِدَم؛ لأنَّه معلولةٌ بِعِلَّة الحَدَث، ولم ينكشف الكونُ هناك نورُ الكاف والنون فبقي كمشكاةٍ بلا سراجٍ، فجعل الكافَ قنديلاً، والنونَ فتيلةً، وجعل في القنديل دُهْنَ زيتِ فِعْلِهِ الخاصِّ، وأبقاه بهيئته ما شاء الله، ثم أسرج القنديل عند الظهور أنوارَ صفاته بنور الصِّفَة، فأضاء

الكونَ بنور الصِّفَةِ، ثم وضع القنديلَ في الكون، ثم نوَّر الكونَ بعد تنويره بنور الصفات بأنوار الذات حتى يكون الكونُ كمشكاةٍ منوَّرةٍ بمصباح الصفة التي معدنها الذات، فأضاء نور الذات في الصِّفة، وأضاء نورَ الصفة في نور فعله الخاصِّ، وأضاء نور فعله الخاص في قنديل الكاف والنون، وأضاء نور الكاف والنور زجاجة فعله العام، وأضاء نور فعله العام في مشكاة الكون، فإذا رأيت المشكاةَ رأيت نورَ الكاف والنون، وإذا رأيت نور الكاف والنون رأيت فعلَه الخاصَّ.

{يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ} مباركة إذ هي أصل مصدر الصفة التي أصلها الذات المنزَّه عن البداية والنهاية، وهي {لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ} لا من شرق ظهور الكون من العدم، ولا من غرب عدم الكون عند القِدَم. {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} يضيء قبل أن يصل إليه نورُ الصفات؛ لأنَّها صدرت من الصفات، فوصل نورُ الصفات إلى نور الفعل الخاص، وصار نورًا.

{وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} إذا رأيت نورَ هذه الشجرة رأيت نور الصفة، وإذا رأيت نور الصفة رأيت نور الذات، وإذا رأيت الصفات رأيت العين، وإذا رأيت الفعل رأيت عين الجمع، وإذا رأيت عينَ الجمع رأيتَ الكونَ مرآةَ الفعل يظهر منها أنوار الذات والصفات لمن له استعداد النظر إلى مشاهدة القِدَم بنعت الاصطفائيَّة الأزليَّة.

{يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء} حتَّى تعرف بهذا المثال ظهور نعوت القِدَمِ في مرآة الكون لأهل الكرم من العارفين[٦٥].

المسار الآخر: توجيه إشارات الآية بالعارف بالله، حيث يقول عن الآية: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} فيه إشارة أخرى. أراد بالسماوات والأرض صورة المؤمن، رأسه السماوات وبدنه الأرض، وهو بجلاله وقدره نور هذه السماوات والأرض، إذ زيَّن الرأسَ بنور السمع والبصر والشم والذوق والبيان في اللسان، فنورُ العين كنور الزهرة

[٦٥] أبو نصر البَقْلِي، عرائس البيان في خقائق القرآن، تحقيق، أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٣: ١٠، ١١.

والمشترى، ونور الفم والأنف كنور المريخ وزحل، ونور اللسان كنور العطارد، وهذه السيَّارات النيِّرات تجري في بروج الرأس[٦٦].

يرى المفسر هنا أن نور السماوات بأبراجها هي إشارةٌ إلى رأس المؤمن بنور حواسِّها المختلفة، ونورَ الأرض هو إشارةٌ إلى نور الجوارح والأعضاء والعضلات واللحم والدم والشعيرات وعظامها الجبال، ولكنَّنا لا نعرف العِلَّة أو القرينة في ربط نور حواس الإنسان أو قدراتها بنور الكواكب، وخاصَّة ربط نور كلِّ حاسَّةٍ بكوكبٍ محدَّدٍ أو بكوكبين محدَّدين، إنَّ الإشارة بالنور إلى المؤمن تأويلٌ قال به جلُّ المفسِّرين، ولكنَّ ربط هذا النور بكواكب بعينها فيه اتِّساعٌ قد يُخْرج التأويلَ عن سياقه، ويُفرغُه من مقصده.

وفي ظنِّي ربَّما كان المفسِّرُ على إدراكٍ بِبُعدِ الإشارات عن أصلها، لذا نراه يَعْدِلُ عن كلامه ليعود في الفقرة نفسها ليتحدَّث عن نور الله، فيرى أنَّ هذه السماوات والأرض منوّرَةٌ بفعلِهِ، وفعله منوّرٌ بنور أسمائه، وأسماؤه منوّرةٌ بنور صفاته، ونور صفاته منوّرٌ بنور ذاته، وذاته نورُ الكلِّ إذا الكلُّ قائمٌ بذاتِهِ، فنورُ ذاتِهِ ونورُ صفاتِهِ لا يُضاهي الأنوار؛ لأنَّ نورَهُ مُنزَّهٌ عن المشابهة بالأنوار[٦٧].

ثم يأخذ صدر الدين البقي بعد أن ربط نورَ السماوات والأرض بنور فعله تعالى، نجده يَعْدِل عن ربط نور السماوات والأرض بنور فعله عز وجل إلى ربطها بنور ذاته وليس بنور فعله، حيث يربط نورَ الشجر والثمر، والصَّدَف والجواهر، والذهب والفضة، والدُّر والياقوت، والعرش والكرسي والجنَّة وما فيها، ومن نوره السماوات والأرض إلى غير ذلك، ثم يتحدَّث عن آليَّة أو كيفيَّة انتقال هذا النور من الله إلى السماوات فيقول: "أضاءت هذه الآياتِ نُورُ قُدْرَتِهِ زيَّنها بالتركيب، ونورُ عِلْمِهِ نوَّرها بالانتظام، ونور سمعه نوَّرها بالقيام، ونور بصره زيَّنها بالارتسام والبقاء، ونور كلامه زيَّنها بالنماء والبركات، ونور حياته زيَّنها بالحياة، ونور قدمه زيَّنها بغرائب الألطاف، إلى آخره"[٦٨].

[٦٦] صدر الدين البقلي، عرائس البيان، ٣: ١١.

[٦٧] صدر الدين البقلي، عرائس القرآن، ٣: ١١.

[٦٨] صدر الدين البقلي، عرائس القرآن، ٣: ١٢

تعدَّدت إشارات المفسر في ربط النور بالله، فبدأ بالقول بأنَّ النور إشارةٌ إلى نور الله، ثم تحدَّث عن نور الله في تدرُّجه في أخذ النور من الأدنى إلى الأعلى، فالأدنى نور فعله الذي استنارت منه السماواتُ والأرضُ، ثم نور أسمائه، ثم نور صفاته، ثم نور ذاته، وبعد أن تحدَّث عن استنارة السماوات والأرض بفعل الله، تحدَّث عن استنارة السماوات والأرض من ذات الله، وشتَّان بين الأمرين؛ فأن نقول نور السماوات من كاف الله ونونه فهذا مقبولٌ؛ لأنَّ المخلوقات تأتمر بأمر الله، فكلُّ شيءٍ بأمرِهِ وقُدْرتِهِ، أمَّا أن نقول بأنَّ نورَ المخلوقات من نور الله فهذا حكمٌ تهابه النفسُ ويخافه القلبُ، ويتردَّد فيه العقلُ، فكيف نجعل كما ذكر المفسِّرُ نورَ الشجر والثمر والصدف والجواهر وغير ذلك من نور الله، فنور المخلوقات من أمرِهِ وليس من نور ذاته تعالى، ثم يخطو المفسِّرُ خطوةً أكثرَ بُعْدًا في التأويل عندما يشرع في ربط أنوار السماوات بأعضاء الله (حاشاه ذلك) فيتحدَّث عن نور قُدْرتِهِ، ونور علمِهِ، ونور سمعِهِ، ونور بصرِهِ، ونور كلامِهِ، ونور حياتِهِ، ونور قدَمِهِ، ولا ندري من أين استقى مفسِّرُنا هذه التأويلات، ومن يملك أن يوظِّف أعضاءَ الله التي نعجز عن تصوُّرِها بوظائف نوريَّة؟! إنَّ الإغراب في التأويل ليس في صالح التأويل.

ثمَّ عاد المفسِّرُ في ربط إشارات الآية بالعارف والولي فهو يقول في قوله:{مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ} صدرُ العارف كوَّةُ فعلِهِ ومشكاةُ أمرِهِ، وروح العراف قنديلُ قدرتِهِ، وفتيلة قنديله عقلُهُ الغريزيُّ، وفطرته الفعلى، واستعداده الروحاني، ودهنه المعرفة، وقلبه زجاجة المشيئة إلى آخره[٦٩].

أخذ المفسِّرُ بعد ذلك في النقل المتوالي عن غيره بلا انقطاع، فنقل عن أبي يزيد، وابن عطاء، والواسطي، والجنيد، وأبي علي الجوزجاني، وجعفر بن محمد، والحسين، والخرَّاز، ونقل كلام القشيري حرفا وسماه الأستاذ، ونلاحظ من تفسيره للآية أنَّه بدأ بتوضيح آرائه الخاصَّة ثمَّ عرضَ النقلَ عن غيره، وقد حاول الربطَ في تأويله الإشاري للآية بين أنوار الله وأنوار العارف، ونلاحظ أنَّ التفسير الإشاريَّ بدأ مع البقلي في عرائسه يهتمُّ بالصياغات اللفظيَّة أكثر من الوجدانيَّة، وبدأ يبتعد في تأويله عن السياق

[٦٩] صدر الدين البقلي، عرائس القرآن، ٣: ١٢.

والقرائن تبعًا لتوجُّهات ورؤى خاصَّة بصاحبه وليس بالخطاب التأويلي، كما أنَّه بدأ الإكثارَ في النقل عن أقطاب الصوفيين والاقتصار على آرائهم مع الاهتمام بالنقل عن آل البيت وخاصَّةً الحسين وجعفر بن محمد.

٥. نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠ – ٧٤٠هـ)

فسَّر نظام الدين النيسابوري الآية بمنهجين: الأول حلُّ الألفاظ على ظاهر التفسير، والآخر التفسير بالمعنى الإشاري.

أولا: **التفسير بظاهر اللفظ**: بدأ المفسر برفض التفسير الإشاري الذي يجعل لفظ النور إشارة إلى ذات الله، وذلك لما يحمله لفظ النور من تحديدٍ جسمانيٍّ وحركةٍ تتعارض مع تنزيه الله عن ذلك؛ لأنَّ النور في اللغة موضوعٌ لهذه الكيفيَّة الفائضة من الشمس والقمر والنار على ما يُحاذيها من الأجرام، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون إلهًا؛ لأنَّه إن كان عرضًا فظاهر، وإن كان جسمًا فكذلك للدليل الدالِّ على أنَّ إلهَ العالمِ ليس بجسمٍ، ولا جسمانيٍّ، ولا زائلٍ، ولا مُتنَقِّلٍ إلى غير ذلك من أمارات الحُدُوثِ والافتقار[٧٠].

وانطلاقًا من نفي دلالة لفظ النور على الله، يأخذ القمّي النيسابوري في عرض التأويلات المقبولة للآية، فبدأ بالتأويلات الظاهريَّة، وعرض وجوهها: الأوَّل أنَّ في الآية مضافًا محذوفًا، أي هو ذو نورِ السماوات والأرض؛ لأنَّه قال: مَثَلُ نُورِهِ وقال: يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ. والمضاف مغايرٌ للمضاف إليه.

والثاني أنَّ معناه منوّرُ السماوات كقراءة "نوَّر" فالأكثرون على أنَّه الهدايةُ والحقُّ كما قال في آخر الآية: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء} شبَّهه بالنور في ظهوره وبيانه، وأضافه إلى السماوات والأرض للدلالة على سِعَةِ إشراقِهِ وفشوِّ إضاءتِهِ حتَّى تضيء له السماواتُ والأرضُ، وقيل: نوَّرَ السماءَ بالملائكة وبالأجرام النيّرة، والأرضَ بالأنبياء

[٧٠] نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ٥: ١٩٣.

والعلماء، وهو ما رُوِيَ عن أُبَيّ بن كعبٍ والحسن وأبي العالية، وقيل: هو تدبيرُهُ إيَّاهما بحكمةٍ كاملةٍ كما يُوصَف الرئيسُ المدبّرُ بأنَّه نوَّرَ البلدَ إذا كان يُدبّر أمورَها تدبيرًا حسنًا، وهو اختيار الأصمّ والزجَّاج[٧١].

الثالث رأي الحكماء الإشراقيين وإليه مال أبو حامد الغزاليُّ وهو أنَّ الله نورٌ في الحقيقة، بل لا نور إلا هو بيانه، أنَّ للإنسان بصرًا يُدْرك به النورَ المحسوسَ الواقعَ من الأجرام النيّرة على ظواهر الأجسام الكثيفة، وبصيرةً هي القوَّة العاقلة، وأنَّ البصيرةَ أقوى من البصر لأسبابٍ منها أنَّ القوَّة الباصرة لا تدرك نفسَها ولا تدرك إدراكَها ولا تدرك آلتَها وهي العين على عكس القوَّة العاقلة.

ويستعين نظام الدين النيسابوري باللغويين والمفسرين في بيان مفردات الآية، فيقول: المشكاة كما قال الفرَّاءُ الكوَّة في الجدار غير النافذة، وهذا الرأي أصحُّ عند علماء اللغة، وعن ابن عباس وأبي موسى الأشعري أنَّ المشكاة هي القائم الذي وسط القنديل الذي يدخل فيه الفتيلة وهو قول مجاهد والقرطبي، ومثله قول الزجَّاج هي قصبة القنديل من الزجاجة التي يوضع فيها الفتيلة، وقال الضحَّاك: هي الحلقة التي يتعلَّق بها القنديل، و{شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ} كثيرة المنافع {لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ} رجَّح المفسِّرُ مقصدَ المكان بأنَّ منبتَها في أكثر الشام وزيتونها أجود الزيتون، والشام قريبٌ من وسط العمارة، ليس على الطرف الشرقي من الربع المسكون ولا الطرف الغربي منه[٧٢]. ثم نقل ما أثبته الطبريُّ والماتريديُّ من أنها ليست من أشجار الدنيا، أو أنها شجرة ملفوفة بالأشجار فلا تصيبها الشمسُ، أو أنها ليست مما تطلع عليه الشمسُ في وقت الشروق والغروب فقط، بل تصيبها بالغداة والعشي، وقد ضعَّف النيسابوريُّ بعضها[٧٣].

ثانيا: التفسير الإشاري أو التفسير بالمعنى كما ذكر المؤلِّف

ذهب جمهور المتكلمين إلى أنَّه تعالى شبَّه الهدايةَ وهي الآيات البيّنات في الظهور والجلاء، بالمشكاة التي في زجاجةٍ صافيةٍ، وفي الزجاجة مصباحٌ يتَّقِد بزيتٍ بلغ النهاية

[٧١] انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٣.

[٧٢] انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٥.

[٧٣] انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٥، ١٩٦.

في الصفاء، وإنَّما اختار هذا التشبيه دون الشمس؛ لأن الغالب على أوهام الخلْقِ وخيالاتهم إنما هو الشُّبهات التي هي كالظلمات، وهداية الله فيما بينها كالضوء الكامل، وهذا المقصود لا يحصل من ضَرْبِ المثل بالشمس لأنها إذا طلعت لم تبق ظلمة أصلاً.

ثم أخذ المفسر في نقل تأويلات السابقين للآية، فبدأ بتأويلات أبي حامد الغزالي الذي جعل المشكاةَ والزجاجة والمصباحَ والشجرةَ والزيتَ إشاراتٍ على المراتب الخمس الإنسانيَّة: القوَّة الحساسة، والقوة الخياليَّة، والقوة العقليَّة، والقوة الفكريَّة، والقوة القدسيَّة النبويَّة[٧٤].

كما نقل إشارات ابن سينا للأمثلة الخمسة وجعلها إشارات على مراتب إدراكات النفس الإنسانيَّة المشهورة، فالمشكاة هي العقل الهيولاني، والزجاجة هي العقل بالملكة، والشجرة القوة الفكرية، والزيت قوة الحدس، وقد تقوى فتكون القوة القدسية، والمصباح قوة العقل بالفعل[٧٥].

كما نقل المفسر كلَّ التأويلات الإشاريَّة التي أثبتها الطبريُّ والماتريديُّ وإنْ لم يُشِر إليهما، فنقل أن النور هو نور الإيمان في قلب محمد، والمشكاة صلب عبد الله والده، والزجاجة جسده، والشجرة النبوة والرسالة، والقول الإشاري بأن الآية في إبراهيم، فالشجرة إبراهيم، و{زَيْتُونَةٍ لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ} أي أن إبراهيم لم يكن نصرانيًّا ولا يهوديًّا، {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} نور محمد يكاد يتبيَّن للناس قبل أن يتكلَّم، أو أنَّ النور هو المؤمن، فقلب المؤمن نوريٌّ يعرف الحقيقةَ قبل أن يتبيَّن لموافقته له، وهي تأويلات مذكورة نصًّا في جامع البيان وتأويلات القرآن.

خصائص تفسير نظام الدين النيسابوري للآية

إدراكه بطبيعة منهجه التفسيري، وتأكيده للفرق بين التفسير بظاهر اللفظ والتفسير بالمعنى الإشاري، وأيضا وقوفه على الفرق بين التفسير الباطني الإلحادي والباطني

[٧٤] انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٦، ١٩٧.

[٧٥] انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٧، ١٩٨.

الإشاري العرفاني، وهو ما يبدو واضحًا من تفسيره للآية وتقسمه لطريقة عرضه إلى منهجي التفسير بظاهر اللفظ والتفسير بالمعنى، وبدئه بالتفسير بظاهر اللفظ، وهو ما يعني قناعته بأنَّ التفسير التأويل الإشاري العرفاني لا يعارض التفسير بظاهر اللفظ، ولا يخرج عليه، بل يبدأ به وينطلق منه، وقد كان المفسر موفَّقًا في ذلك.

ليس ثمة فرق كبير بين منهجي نظام الدين النيسابوري اللفظي والإشاري في تفسير الآية؛ لأن التفسير اللفظي ليس تفسيرًا معجميًّا، بل تفسيرٌ دلاليٌّ، يهتمُّ بدلالة اللفظ، ومن ثمَّ ينفتح اللفظُ القرآنيُّ على أكثر من دلالةٍ، ويقبل أكثرَ من تأويلٍ.

اهتم نظام الدين النيسابوري بالنقل عن المفسرين على اختلاف المشارب والمذاهب الفكريَّة والعقديَّة فنجده ينقل عن ابن عباس وأُبَيّ بن كعب وأبي موسى الأشعري ومجاهد وأبي العالية والضحَّاك والفرَّاء والقرطبي والزمخشري، كما نقل عن الغزالي وابن سينا، كما اهتم بالنقل عن الفرق الإسلامية فنقل عن الأشعريَّة والمعتزلة بل وعن الشيعة، ولم ينشغل كغيره من المفسرين الإشاريين بالنقل عن الصوفيين فقط، وهو ما يدلُّ على الانفتاح المعرفي والقبول الفكري والعقدي عند القمي النيسابوري لغيره واحترامه للرأي الآخر وأخذه به وإن كان مخالفًا لصاحبه في التوجُّه الفكري أو المذهبي أو العقدي.

٦. إسماعيل حقِّي البُرْسَوِيّ (ت ١١٣٧هـ/١٧٢٤م)

يتبع إسماعيل حقي في تفسيرالآية منهجين: الأول اللغوي المتعلِّق بظاهر المفردات ودلالاتها الأوليَّة، والآخر التأويل الإشاري العرفاني، يبدأ بالأول ثم يتبع بالآخر.

أوَّلا: التفسير القائم على المعاني الأوليَّة للألفاظ ودلالاتها: ينطلق إسماعيل حقي في تفسيره من اللغة ودلالاتها الأوليَّة المعروفة في أذهان أصحابها، فهو مثلاً، يُخالِف المفسِّرين في وجود تشبيهٍ بليغٍ في لفظ "النور" في بداية الآية، ولا يُقرُّ لهم بذلك، ويقول ردًّا عليهم: "لا حاجة الى اعتبار التشبيه البليغ؛ فإنَّ النورَ من الأسماء الحسنى،

وإطلاقه على الله حقيقيٌّ لا مجازيٌّ، فهو بمعنى المنوِّر ها هنا فإنَّه تعالى نَوَّر الماهياتِ المعدومةَ بأنوار الوجود وأظهرها من كَتْمِ العدم بفيض الجود"[٧٦].

وبناء على تأويل النور بمعنى مُظهِر الوجود من العدم، يُقَسِّم إسماعيل حقي النورَ إلى أربعة أوجه ليُدلِّل على ذلك: فأولها نورٌ يُظْهِر الأشياءَ للأبصار وهو لا يراها كنور الشمس وأمثالها فهو يُظْهِر الأشياءَ المخفيَّةَ فى الظُّلْمة ولا يراها، وثانيها نورُ البصر وهو يُظْهِر الأشياءَ للأبصار، ولكنَّه يراها وهذا النور أشرفُ من الأول، وثالثها نورُ العقل وهو يُظْهر الأشياءَ المعقولةَ المخفيَّةَ فى ظُلْمة الجهر للبصائر وهو يُدْركها ويراها، ورابعها نورُ الحقِّ تعالى وهو يُظْهر الأشياءَ المعدومةَ المخفيَّة فى العدم للأبصار والبصائر من الملك والملكوت وهو يراها فى الوجود كما كان يراها فى العدم[٧٧].

وقوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} هو نورُهُ الفائض منه تعالى على الأشياء المستنيرة وهو القرآن المبين فهو تمثيلٌ له في جلاء مدلوله، وظهور ما تضمَّنه من الهدى بالمشكاة المنعوتة، والمراد بالمثل صِفَة نوره العجيب، وإضافته الى ضميره تعالى دليلٌ على أن إطلاقه عليه لم يكن على ظاهره، كَمِشْكاةٍ أي صفة كوَّة غير نافذة فى الجدار فى الإنارة، فيها سراجٌ ضخمٌ ثابتٌ من الزجاج الصافي متلألئ، وفائدة هذا الوصف المركَّب والتراتبي تأكيد شِدَّة الإضاءة؛ "لأنَّ المكان كلما تضايق كان أجمعَ للضوء بخلاف الواسع فالضوء بنتشر فيه وخصَّ الزجاج لأنه أحكى الجواهر لما فيه[٧٨].

وقوله: {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ} أي يبدأ إيقاد المصباح من زيت شجرة كثيرة المنافع، وخصَّ شجرة الزيتون لتعميرها وصفاء دهنها.

وقوله: {لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ} أي لا شرقية تطلع عليها الشمس فى وقت شروقها فقط ولا غربية تقع عليها حين غروبها فقط، بل بحيث تقع عليها طول النهار فلا يسترها عن

[٧٦] إسماعيل حقي، روح البيان (بيروت: دار التراث العربي، بدون تاريخ)، ٦: ١٥٢.

[٧٧] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٣.

[٧٨] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٤.

الشمس فى وقت من النهار شيءٌ كالتى على قلَّةٍ أو صحراء فتكون ثمرتُها أنضجَ، وزيتُها أصفى[٧٩].

وقوله: {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} يكاد زيتها من صفائه يُضيئ المكان بنفسه من غير مساسِ نارٍ أصلاً، وتقدير الآية: يكاد زيتها يضيء لو مسَّته نارٌ ولو لم تمسسه نارٌ، أي يُضيء كائنًا على كلِّ حالٍ من وجود الشرط وعدمه، فالجملة حاليةٌ جيء بها لاستقصاء الأحوال حتى في هذه الحال[٨٠].

وقوله: {نُّورٌ عَلَى نُورٍ} نورٌ خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ، أي أن ذلك النور الذي عبَّر به عن القرآن نوره متضاعف من أنوار كثيرة، وليس من مجموع نورين. {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء} يوفِّق اللهُ مَن يشاء من عباده لفهم ما في القرآن من دلائل حقيَّته وكونه من عند الله من الإعجاز والإخبار عن الغيب وغير ذلك. {وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ} يُبَيِّنها تقريبًا للإفهام، وتسهيلاً لسبل الإدراك[٨١].

ويُعلِّل إسماعيل حقي سبب ضرب الله للنور بهذا المثل وعدوله عن التمثيل بنور الشمس رغم شدَّة نورها، فيقول: "أراد الله أن يصف الضوءَ الكاملَ الذي يلوح في وسط الظلمة؛ لأنَّ الغالب على أوهام الخلق وخيالاتهم إنما هي الشُّبهات التي هي كالظلمات، وهداية الله تعالى فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات، وهذا المقصود لا يحصل من تشبيهه بضوء الشمس؛ لأن ضوءها إذا ظهر امتلأ العالمُ من النور الخالص، وإذا غاب امتلأ العالمُ من الظُّلْمة الخالصة، فلا جرم كان المثلُ هنا أليقَ"[٨٢].

ثانيا: المنهج الإشاري: بدا المنهج الإشاريُّ واضحًا عند إسماعيل حقي خاصَّة في تحديده لمفهوم النور، فالنور عنده هو المطلق، وهو وإن كان مصدر كل الأنوار وكاشف بهذه الأنوار العدم، فإنَّ هذه الأنوار تعجز عن إدراكه، فهو كما أخبر عنه نبيُّه

[٧٩] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٥.
[٨٠] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٥.
[٨١] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٥.
[٨٢] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٦.

"نورٌ أَنَّى أراه"، وقد أوَّل إسماعيل حقي النور في أوَّل الآية بالعلم فقال: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} بمعنى العِلْم وهو بمعنى العالم، ووجه المناسبة بينهما أنه تنكشف بالنور المحسوساتُ، وبالعلم تنكشف المعقولاتُ بل جميع الأمور كذا فى الواقعات المحموديَّة، ويقال إنه مُنوِّر السموات بالشمس والقمر والكواكب، والأرض بالأنبياء والعلماء والعُبَّاد[٨٣].

كذلك ربط إسماعيل حقِّي بين اللفظ ومجازيَّة دلالته، فالشرق من إشراق الوجود وأزليَّته، والغرب من غروب الشيء وفنائه، وعلى ذلك أوَّل مكان الشجرة، فهي {لّا شَرْقِيَّةٍ} أي ليست من شرق الأزل والقدم كذات الله وصفاته، و{وَلا غَرْبِيَّةٍ} ليست من غرب الفناء والعدم كعالم الأجسام وصورة العالم بل هي مخلوقة أبديَّة لا يعتريها الفناء[٨٤].

ويربط إسماعيل حقي بين العقل والروح، ليجعل من العقل أداة نورانيَّة قادرة على معرفة الله، فيقول: {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} يكاد الروح الإنساني يُضيء بنور العقل الذي هو ضوء الروح وصفاؤه، أي يكاد زيت الروح أن يعرف الله بنور العقل، {وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} نور الإلهيَّة، ولكن أبت عظمة جلال الله وعزَّة كبريائه أن تُدرَك بالعقول الموسومة بوصمة الحدوث إلا أن يتجلَّى نور القِدَم لنور العقل الخارج من العدم. {نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء} يُنَوِّر مصباح سرِّ مَنْ يشاء بنور القِدَم، فتتنوَّر زجاجةُ القلب ومشكاة الجسد، ويخرج أشعتها من روزنة الحواس فاستضاءت أرض البشرية، أو كما ينقل عن صدر الدين القنويّ: أنَّ الله يهدي بنوره المتعيَّن في المظاهر والساري فيها إلى نوره المطلق الأحدي"[٨٥].

النور الحقيقي عند البروسوي يُدْرَك به، وهو لا يُدْرَك؛ لأنه عين ذات الحقِّ من حيث تجرُّدها عن النسب والإضافات، ولذلك قال تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} أي يُدرَك بنوره، ولا يُدْرَك نوره، ولذلك بعد أن ضرب مراتب التمثيل قال: {نُورٌ عَلَى

[٨٣] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٤.

[٨٤] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٧.

[٨٥] إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٨.

نُورٍ} نور ضيائه ونوره المطلق الأصلي، ولذلك أتبعه بقوله: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء} حيث أضاف النورَ إلى نفسه مع أنَّه عينُ النور، وجعل نورَهُ المضاف إلى العالم الأعلى والأسفل هاديًا إلى معرفة نوره المطلق ودالاً عليه كما جعل المصباح والمشكاة والشجرة وغيرها من الأمثال هاديًا إلى نوره المقيَّد وتجليَّاته المتعيَّنة في مراتب مظاهره.

يلاحظ في استعمال إسماعيل حقي لمصادره استعماله طريقتين: الأولى ذِكْر صاحب القول الذي نقله، والآخر ذكر المؤَلَّف الذي أخذ منه، وممن ذكر اسمهم في تفسير الآية: ابن عباس، والحسن البصري، والقشيري، والغزالي، وأحمد بن عمر بن محمد بن نجم صاحب تفسير التأويلات النجمية، والشيخ بافتاده[٨٦]، وصدر الدين القنوي[٨٧]، ومن المؤلَّفات التي ذكر الأخذ عنها كما وردت في تفسيره: الفكوك[٨٨]، وحواشي ابن الشيخ، والأسئلة المقحمة[٨٩]، وعرائس البيان[٩٠]، والإرشاد[٩١]، وحواشي سعدي المفتي[٩٢].

نستنتج من هذه المصادر التي ذكرها إسماعيل حقي قلة رجوعه للمفسِّرين المعروفين، واعتماده على المفسِّرين الصوفيين، وبخاصَّة الأتراك منهم، فهو رغم اتفاقه معهم في التأويلات اللغوية، وأخذه بالدلالات الأوليَّة للمفردات اللغويَّة، فإنَّه لم ينقل عن الطبري أو الماتريدي، أو ابن كثير أو الزمخشري أو غيرهم من مفسري المغرب

[٨٦] الشيخ محمد بافتادة البروسوي، لم أصل لترجمة له.

[٨٧] الشيخ العارف بالله صدر الدين محمد بن إسحاق القنوي (القونوي) (ت ٦٧٣هـ) صاحب ابن عربي، له تفسير الفاتحة في مجلد، وقد رجع إليه إسماعيل حقي في تفسيره، وتفسير آية النور.

[٨٨] عنوان الكتاب كاملا (الفكوك في أسرار مُستندات حِكَمِ الفُصُوص للشيخ الأكبر ابن عربي) لصدر الدين القنوي، طبع بتحقيق، عاصم إبراهيم الكيلاني.

[٨٩] الكتاب بعنوان "من لطائف الأسئلة المقحمة في الأجوبة المفْحِمة" للشيخ أبي القاسم الخُزَيمي الفزاري، لم أجده وربما من الكتب المفقودة.

[٩٠] سبق ذكر الكتاب ودراسة منهج صاحبه أبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البَقْلي.

[٩١] إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، للقاضي أبي السعود بن محمد العمادي، طبع بتحقيق، عبد القادر أحمد عطا.

[٩٢] حاشية سعد الله بن عيسى المفتي على هداية العناية لأكمل الدين البابرتي، مازال مخطوطًا.

والأندلس، وهو ما يعني أنَّ إسماعيل حقي كان ذا قناعةٍ بوجود منهجٍ خاصٍّ للتفسير الصوفيِّ الإشاريِّ عند المفسِّرين الأتراك، وربّما استعماله للغة التركيَّة والفارسيَّة من أدلَّة تلك القناعة.

٧. أبو العبَّاس أحمد بن محمد بن عجيبة (١١٦١هـ/١٢٢٤م)

بدأ المفسر تفسيره للآية من ظاهر اللغة، فيقول: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} منوِّرها بنور الإسلام والإيمان لأهل الإيمان، وبنور الإحسان لأهل الإحسان، فالنور تنكشف به الأشياءُ على ما هي عليه، حسيَّة أو معنويَّة، والمراد هنا المعنويَّة بدليل قوله: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء} فإن انكشف به أحكام العبوديَّة، باعتبار المعاملة الظاهرة، يُسمَّى نور الإسلام، وإن انكشف به أوصافُ الذات العليَّة وكمالاتها، من طريق البرهان يُسمَّى نور الإيمان، وإن انكشف به حقيقةُ الذات وأسرارها من طريق العِيان يُسمَّى نور الإحسان، فالأوَّل يشْبُه نورَ النجومِ، والثاني نورَ القمر، والثالث نورَ الشمس، ولذلك تقول الصوفيَّةُ: نجوم الإسلام، وقمر الإيمان، وشمس العرفان

ثم ضرب المثل لذلك النور حين يقذفه في قلب المؤمن، فقال: {مَثَلُ نُورِهِ} أي صفة نوره العجيبة في قلب المؤمن كصفة المشكاة، فيها سراج ضخم في قنديل من زجاجٍ صافٍ، والزجاجة من شدَّة صفائها كأنها كوكبٌ دريٌّ، توقد من شجرة الزيتون التي تُصيبها الشمسُ بالغداة والعشي، وقد ربطها المفسر مكانيا بالشام لما بها من أنبياء، يكاد زيتها يضيء من صفائه بنفسه، وهي نورٌ على نور، حيث تضاعف نور المصباح على نور الزيت الصافي، وهو مثال النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن، فالمشكاة هو الصدر، والمصباح نور الإيمان، والزجاجة القلب الصافي، لذلك شبَّهه بالكوكب الدُّري، والزيت هو العلم النافع الذي يُقوِّي اليقينَ[٩٣].

وقوله: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ} أي لهذا النور الباهر، {مَن يَشَاء} من عباده إمَّا بإلهامٍ أو بواسطة تعليمٍ. وفيه إيذانٌ بأنَّ مناطَ هذه الهداية إنَّما هي بمشيئته تعالى، وأنَّ الأسباب لا تأثير لها، {وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ} تقريبًا للفهم؛لأنَّه إبرازٌ للمعقول في هيئة

[٩٣] أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق، أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة: طُبع على نفقة علي عباس زكي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ٤: ٤١.

المحسوس، {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} معقولاً كان أم محسوسًا، فيُبَيِّن الأشياء بما يمكن أن تُعْلَم به[٩٤].

ثم بعد هذا المدخل اللغوي **أخذ المفسر في التفسير الإشاري**، فيقول: اعلم أنَّ الكون كلَّه من عرشه إلى فرشه قطعةٌ من نور الحقِّ، وسرٌّ من أسرار ذاته، مُلْكٌ، وباطنُهُ ملكوتٌ فائضٌ من بحر الجبروت، فالكائنات كلُّها: الله نورُها وسرُّها، وهو القائم بها، ولا يفهم هذا إلا أهل الفناء من العارفين بالله، وحسبُ مَن لم يبلغ مقامَهم التسليم لما رمزوا إليه، وتحقَّقوه ذوقًا وكشفًا[٩٥].

وهو يرى أنَّ هذه الآية هي مثلٌ ضربه الله لنوره الفائض من بحر جبروته، فقال: {مَثَلُ نُورِهِ} الظاهر، الذي تجلَّى به في عالم الشهادة، {كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} أي: كطاقةٍ انفتحت من بحر اللطافة الكنزيَّة، خرج منها نورٌ كثيفٌ كالمصباح، فالكون كله مصباحُ نورٍ، انفجر من نور النور، ومن ذلك المصباح تفرَّعت الكائناتُ، فهي كلُّها نورٌ فائضٌ من بحر نوره اللطيف[٩٦].

وقوله: {وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} يشير إلى استغناء العبد في تلك الحالة عن الاستمداد إلا من ربِّ العزَّة، فيستغني عن الوسائط. وقوله: {نُّورٌ عَلَى نُورٍ} أي نور ملكوته على نور جبروته، {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ} أي لشهود نوره أو لمعرفة نوره، {مَن يَشَاء} من خواصِّ أحبابه، كأنبيائه وأوليائه، فمن لم يشهد هذا النورَ، ولم يعرفه، لا خصوصيَّة له، يتميَّز بها بين العوام، فهو من عامَّة أهل اليمين، ولو كثر علمُهُ وعملُهُ، إذ لا عبرة للعلم والعمل مع الحجاب[٩٧].

لا علاقة إذا – كما يرى المفسر – بين النور وعلم العبد وعبادته؛ لأنه اصطفاء من الله وهبةٌ وفيضٌ إلهيٌّ، وهو يربط أهل النور بالنبوَّة والولاية التي لا تُكتَسب، بل يُصطَفى أصحابها، وهذا فهم قد يخالف ظاهر الدعوة الإسلاميَّة التي جعلت العمل والعبادة

[٩٤] أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

[٩٥] أحمد بن عجيبه، البحر المديد، ٤: ٤٣.

[٩٦] أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

[٩٧] أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

والاجتهاد فيهما هو مقياس التفاضل؛ وقد خالف أحمد بن عجيبة في موقفه هذا موقف الإمام القشيري الذي ربط هذه الأنوار وتلك المقامات بالعمل والجد فيه وعدم الارتكان إلى الدعة والراحة فيه، فالنور عنده نوران: نورٌ اكتسبوه بجهدهم وإخلاصهم، ونور وفقهم الله إليه؛ ليكون برهانًا آخر إلى برهانهم المعرفي الاجتهادي، يقول: "نورٌ اكتسبوه بِجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيانٌ أضافه إلى برهانهم، أو عيانٌ أضافه إلى بيانهم، فهو نورٌ على نورٍ"[٩٨]، ومن ثمَّ فإن اصطفاء الله ونور الله يهب ويلقى على العبد العالم العامل العابد، ولا يهب لمن لا يسعى إليه ولا يجِدُّ في الوصول إليه.

لقد اعتقد المفسر في كون نور الله اصطفاء وليس اكتسابا، ولذلك قسم الناس إلى قسمين: أهل العِيان وهم أهل الكشف والمشاهدة، وأهل الحجاب، فأهل العيان يرون الكونَ كلَّه نورًا، وأهل الحجاب يرون الكونَ كلَّه ظُلمةً[٩٩].

الخاتمة والنتائج

توصَّلت الدراسةُ بانتهائها إلى مجموعة من النتائج، منها:

١.ظهرت ملامح التفسير الإشاري مبكرًا مع اجتهادات الصحابة في تفسير القرآن، ومن خلال الآيات الداعية إلى التدبُّر والتفكُّر، ومن خلال بعض الأحاديث التي تشير إلى وجودٍ باطنٍ للخطاب القرآني إلى جانب ظاهره.

٢.كثرت المصنَّفات في التفسير الإشاري عبر العصور والتي بدأت مع التستري في القرن الثالث، واستمرت إلى يومنا، بجانب تأثر أئمة التفسير بالمنهج الإشاري الصوفي في تفاسيرهم، جعل التفسيرَ الإشاريَّ واقعًا متحقِّقًا، لا يستطيع أحدٌ إنكارَهُ، أو الاختلاف على وجوده، وإنْ وقعَ الاختلافُ على حكمه ومشروعيَّته.

[٩٨] القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٨.

[٩٩] أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

٣.نلاحظ في كلِّ تعريفات التفسير الإشاري اشتراط التوفيق بين ظاهر معنى الآيات والإشارة منها، وهو قيدٌ لازمٌ في التعريف؛ لتقرير الظواهر أوَّلاً، ولاشتراط وجود علاقةٍ بينها وبين الإشارة ثانيًا، وهما من شروط قبول التفسير الإشاريِّ عند العلماء. وبهذا يخرج من التعريف التفسيرُ الباطنيُّ الذي لا يأخذ بظواهر الآيات، والتفسيرُ الصوفيُّ النظريُّ الذي يقوم على الفلسفات الصوفيَّة، والتفسيرُ الصوفيُّ الذي يعتمد على رموزٍ غير مفهومةٍ، والتفسيرُ العلميُّ المبنيُّ على مقدِّماتٍ علميَّةٍ توجد في ذهن صاحبه ولا يرى في معاني الآيات غيرها، ثمَّ هي تختلف اختلافًا بيِّنًا من شخصٍ لآخر دون حدٍّ أو ضابطٍ، ممَّا يجعله ضربًا من العبث في تفسير الآيات

٤.للتفسير الإشاري العرفاني شروطٌ وضوابط لابد من التزام المفسر بها ومحافظته عليها، فإذا توافرت هذه الشروط في التفسير الإشاريِّ قُبِل وجاز، وإلا رُدَّ وأُنْكِر وأصبح من التفاسير الضالة التي يجب عدم الأخذ بها.

٥.التفسير الإشاريُّ له ماهيةٌ وشروطٌ يجب على المفسِّر الإشاري الالتزام بها، فهو ليس كتابةً عشوائيَّةً تخضع للهوى والمزاج، ولذلك يتطلَّب في صاحبه علومًا ومعارف تفوق ما يُتطلَّب في المفسِّر بالظاهر.

٦.أجمع المفسرون الإشاريون السبعة محل الدراسة في كتاباتهم التنظيرية من خلال مقدمات تفاسيرهم، على قبولهم للتفسير بظواهر الآيات، وأنَّ هذا التفسير بالظواهر هو الأصل الأوَّل لكلِّ مُصنَّفٍ تأويليٍّ، ولكنَّهم يتجاوزون هذا الظاهر بعد عرضهم لإضافة ما فتح الله عليهم من تأويلاتٍ رمزيَّة إشاريَّة، وهم في تأويلاتهم الإشاريَّة لا يدَّعون أنَّها تفسيرٌ، وإنَّما هي هباتٌ وإلهاماتٌ وخواطر ومِنَحٌ وكشوفاتٌ ربانيَّة، جاد الله عليهم بها، كلٌّ حسب حاله ومقامه.

٧.إنَّ الخلاف بين المعاني الظاهريَّة والتأويلات الإشاريَّة ليس خلافًا تقابليًّا تضاديًّا، بل هو خلافٌ كيفيٌّ؛ فالإشارة أحيانًا أفصح من العبارة، والرمز أدقُّ من الإشارة، لذلك أصرُّ المفسِّرون الإشاريُّون على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فهم النصِّ القرآنيِّ؛ فكلاهما يكشف معنى الآخر، وكلاهما

يتضافران في الوصول إلى أجمل المعاني للآيات، والاقتراب من مكنونها ومقصودها.

٨.بطلان استدلال المنكرين والمعترضين على التفسير الإشاري الصوفي بمصنَّف "حقائق التفسير" للإمام السلمي، كنموذجٍ على فساد هذا النوع من التفسير؛ لتعمُّده إسقاط تفسير ظواهر الآيات؛ لأنَّ هذا الحكم ثبت عدم مصداقيَّته وجُوره؛ فهو يخالف ما ورد في المصنَّف من اهتمامٍ واضحٍ بجميع أنواع التفسير بالمأثور.

٩.أثبتت الدراسة التطبيقيَّة لتفسير آية سورة النور التزامَ المفسِّرين الإشاريين بالجمع بين التفسير بظواهر الآيات والتفسير الإشاري.

١٠.اهتمَّ المفسِّرون الإشاريون بالتفسير بالمأثور والنقل عن أئمة العلماء والمفسرين، ولكنَّهم في نقلهم اهتموا بشكلٍ خاصٍّ بالنقل عن كبار الصوفيَّة وآل البيت.

١١.لجأ بعض المفسرين الإشاريين في تأكيدهم لاستعمال المنهج الظاهري إلى تحديدهم في تفسير الآية وذكرهم لاسم المنهج الذي يؤلون الآية عليه، فيقولون مثلا: المعنى الظاهر، والمعنى الإشاري.

١٢.انشغل المفسرون الإشاريون بإصلاح المسلم، فوجَّهوا خطاب آية النور إلى المؤمن، وحثُّوه على الاجتهاد والسعي الدائم في عبادة الله والتقرُّب إليهم ليتحقَّق له نور الله فيه، فيكون عبده الربانيّ.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Abdulkerim Soliman

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

قائمة المراجع

ابن الصلاح. فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه. تحقيق. عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن القيم الجوزية. التبيان في أقسام القرآن. القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، بدون تاريخ.

ابن عجيبة، أحمد. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق. أحمد عبد الله القرشي رسلان. القاهرة: طُبع على نفقة علي عباس زكي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

أبو حيان التوحيدي. البحر المحيط. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠١٠م.

أبو نصر البَقْلِي. عرائس البيان في حقائق القرآن. تحقيق، أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

الألوسي. روح المعاني. تحقيق. ماهر حبوش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

البخاري. صحيح البخاري. تحقيق. مصطفى ديب البُغا. دمشق: دار ابن كثير، بدون تاريخ.

الترمذي. سنن الترمذي. تحقيق. شعيب الأرناؤوط وآخرين. بيروت: دار الرسالة، ط١، بدون تاريخ.

الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرين. القاهرة: مكتبة وهبة، بدون تاريخ.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تحقيق. فواز أحمد زمرلي. بيروت: لبنان، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

السلمي. حقائق التفسير. تحقيق. سيد عمران. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الشاطبي. الموافقات. تحقيق. محمد عبد الله دِراز. القاهرة: المكتبة التجارية، بدون تاريخ.

الصابوني، محمد علي. التبيان في علوم القرآن. طهران: دار أمسان، ط٣، بدون تاريخ.

عبد العيساوي، مشعان سعود. التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.

الغزالي. فضائح الباطنية. تحقيق. عبد الرحمن بدوي. الكويت: دار الكتب الثقافية، بدون تاريخ.

الغزالي. إحياء علوم الدين. القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ.

الفيروز آبادي. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

القشيري. لطائف الإشارات. تحقيق. عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.

القمي النيسابوري. غرائب القرآن ورغائب الفرقان. تحقيق، زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الكفوي. الكليات. تحقيق. عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

الماتريدي. تأويلات أهل السنة. تحقيق، مجدي باسلوم. لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

محمد بن مناج الدين. آراء النيسابوري الاعتقادية من خلال تفسيره غرائب القرآن ورغائب الفرقان. رسالة ماجستير بالمملكة السعودية: جامعة أم القرى ١٤٣٥هـ.

المهدي، جودة محمد أبو اليزيد. الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم. القاهرة: الدار الجوديّة، ط١، ٢٠٠٧م.

Kaynakça

Abdüli'sâvy, Miş'ân Sûd. *Et-Tefsirul-İşârî Mahıyytüh ve Davâbıth*. Beyrut: Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.

el-Baklî ,Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *ʿArâ'isü'l-beyân fî ḥaḳâ'iḳı'l-Ḳurʾân.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1429/2008.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-CÂMİU's-SAHÎH*. Bekstên. Tabâtul. Bişrî. 1437/2016.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân.* Dāru İhyâi't-Türâsil-Arabî, tsz.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rühu'l Beyân*. Tercüme. H. Kâmil Yılmaz ve diğerler. İstanbul: Erkam yayınları, 2010.

Dereli, Muhammed Vehbi. *İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri üzerine*. DEÜİFD, XXXIV/2011, ss. 129-147.

Ebu Hayyan el-Endelusi, Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-Muḥit*. Thk. Adil Ahmet, Abdulmevcut vdğr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

ERBAŞ, Muammer. *Kur'an-ı Kerîm'in Zâhirî Anlamaına Yaklaşımlar* .İzmir: İzmir İlahiyat Vakfi Yayınları, 2008.

Erkaya, Mahmud Esad. *2010-2019 Yılları arasında Türkçe çevirileri yayınlanan işârî tefsirler üzerine bir değerendirme*. Akademiar Dergisi, Ankara 2019, Sayı: 7, ss 49-88.

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed. *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ. Beyrut*: Muessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fadâhul-Bâtiniyye*. Thk. Abdülrahman Bedeviy. Kuveyt: Dârul-Kütübil-s-Sakâfiyye, tsz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn.* Mısır: Dâruş-Şab, tsz.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mişkêtül-Envêr*. Thk. Ebül-İla Afifi. El-Kahire: ed-Dârül-Kavmiyye, 1382/ 1964

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd*. Thş. Ahmed Abdullah el-Kureşî, Kahire:1999.

İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. Thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî. Kahire: Dâr Hecr. 1422/2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Feṭḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Debt. Muhammed Fuât Abdulbâkî, Misir: el-Mektebetus-Selefiyye, Ts.*

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî. *et-Tibyên fi Aksêm el-Kurân.* el-Kahire: Mektebetül-Mütenebbi, Ts.

İbn Manzûr. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. Beyrut: Dâr Sadır, 1414.

İbnüs-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ ve mesâʾilü İbni'ṣ-Ṣalâḥ fi't-tefsîr ve'l-ḥadîṣ ve'l-uṣûl ve'l-fiḳh. Thk.* Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dârul-Me'rife, 1. Baskı, 1406/1986.

Kefevî, Ebû'i-bekâ. *el-Külliyyât.* Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2.Baskı. 1419- 1998.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât. Thk. Abdüllatif Hasan Abdülrahman.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân.* Thk. Megdi Beslûm. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1426/2005.

el-Mehdiy, Cevdet muhammed ebulyezid. *el- İtticâh Essûfî İnde Aimmetit- Tefsir il-ku'ran el-kerim*. Kahire:el-darulcidiyye, 1. Baskı, 2007.

Muhammed b. Munâcid-Din. *Erau en-Nîsâbûrî el'İttikâdiyye Min Hilal Tefsirih Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān. YL. Câmi'etü-Ümmu el-Kure, 1435.*

en-Nîsâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec. *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān*. Thk. Zekeriyye Ömeyrât. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1416/1996.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Tahrân: Dâr Amsân, 3. Baskı, tsz.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Hakâiku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmrân. I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an* . Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. es-Suudiyye: Dârüş-Şuûni'l-İslamiyye, Tz.

Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa.* Dâru'l-Marife. Kahire: el-Mektebetüt-Tücêriyye, tsz.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. Thk. Abdur-Rahman Muhammed Osman. Beyrut: Dârul-Fikr, 2.Baskı, 1403/1983.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn.* Kahire: Mektebetü-Vehb, Ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân.* Kahire: *Matbaâtü-İsâl-Vehd, 3.Baskı, 1362/ 1943.*