التفسير الإشاري ونظريات القراءة والتأويل
قراءة في تفسير القشيري(1)

د. المهدي إبراهيم الغويل
كلية اللغة العربية – الجامعة الأسمرية الإسلامية
almahdy1971@gmail.com

تاريخ الاستلام 2020.05.01 تاريخ النشر 2020.10.03

الملخص:

من أهم ما ستركز هذه الورقة –بمشيئة الله– هو الدرس التأصيلي لمنجزات التلقي والتأويل في التراث الإسلامي من المنظور النقدي، فعند البحث في المقاربات التفسيرية عند قراءة المتصوفة للنص القرآني فإننا نعثر على قدر كبير من الخصوصية والتميز على صعيد الفهم والتماهي مع النص بما يشي بالمرجعية المعرفية التي يصدر عنها القارئ أو المفسر وبما يعكس حقيقة المنهج العرفاني الصوفي وكيفية تعامله مع الخطاب الإلهي باعتبار أن التفسير الإشاري هو تفسير للقرآن بغير ظاهرة لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف.

فالقرآن يشكل مجالا فسيحا للتفاعل؛ وبذا فهو يمكّن أهل الفهم من أن يستخرجوا ما أمكنهم استخراجه من معان. ومما نروم الإجابة عنه هو كيف تتحول الإشارات عند المتصوفة إلى نوع

1– أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري الخراساني النيسابوري الشافعي الصوفي المفسر ولد سنة خمس وسبعين وثلاثمائة قال عنه القاضي ابن خلكان كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة له الكثير من المصنفات مثل لطائف الإشارات والرسالة وكتاب الجواهر وكتاب المنتهي في نكت أولي النهى. قيل عنه إنه جمع بين الحقيقة والشريعة. قال أبو بكر الخطيب: كتبنا عنه وكان ثقة وكان حسن الوعظ مليح الإشارة يعرف الأصول على مذهب الأشعري والفروع على مذهب الشافعي توفي سنة خمس وستين وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج 13، دار الحديث، القاهرة، (د.ت)، ص395.

من الإضافة على النص القرآني وكأن معاني القرآن تحيل إلى معان ودلالات أخرى وهو ما جعل كل متصوف يستنبط معنى من آية يختلف عن المعنى الذي يستنبطه الآخر؛ فكل حال تقابله معرفة، واختلاف أحوال التلقي هي التي تنتج معاني مختلفة وعبارات مناسبة لهذه الأحوال، وهذا ما سار عليه المتصوفة في تفاعلهم مع القرآن.

ومما هو جدير باهتمام هذه الورقة هو ملاحظة الفرق الكبير عند تقييم المقاربات الإشارية بين التفسير الإشاري وتفسير الباطنية كما أن المنحى التأصيلي لهذه الدراسة يستدعي الوقوف عند مقولات نظرية التلقي الحديثة للكشف عن مدى انطباق ما خلص إليه منظرو التلقي في ستينيات القرن الماضي على ما قام به أهل التفسير الإشاري من جهود قرائية تلتقي في جوانب كثيرة منها مع ما جاء به أيزر وياوس وغيرهما. والله الموفق.

الكلمات المفتاحية: التفسير الإشاري، القشيري، التصوّف، المقاربات التفسيرية.

مقدمـــة:

من أهم ما ستركز عليه هذه الورقة بمشيئة الله هو الدرس التأصيلي لمنجزات التلقي والتأويل في التراث الإسلامي من المنظور النقدي، فعند البحث في المقاربات التفسيرية في قراءة المتصوفة للنص القرآني فإننا نعثر على قدر كبير من الخصوصية والتميز على صعيد الفهم والتماهي مع النص بما يشي بالمرجعية المعرفية التي يصدر عنها القارئ أو المفسر وبما يعكس حقيقة المنهج العرفاني الصوفي وكيفية تعامله مع الخطاب الإلهي باعتبار أن التفسير الإشاري هو تفسير للقرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف.

فالقرآن يشكل مجالا فسيحا للتفاعل؛ وبذا فهو يمكن أهل الفهم من أن يستخرجوا ما أمكنهم استخراجه من معان. ومما نروم الإجابة عنه هو كيف تتحول الإشارات عند المتصوفة إلى نوع من الإضافة على النص القرآني وكأن معاني القرآن تحيل إلى معان ودلالات أخرى وهو ما جعل كل متصوف يستنبط معنى من آية يختلف عن المعنى الذي يستنبطه الآخر؛ فكل حال تقابله معرفة، واختلاف أحوال التلقي هي التي تنتج معاني مختلفة وعبارات مناسبة لهذه الأحوال، وهذا ما سار عليه المتصوفة في تفاعلهم مع القرآن. وعلى هذا جاء قول سهل ابن عبد الله التستري: لو أعطى العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في

آية من كتابه من الفهم لأنه كلام الله، وكلامه صفته وكما أنه ليس لله نهاية، فكذالك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم كلامه وكلام الله غير مخلوق، فلا تبلغ إلى نهاية الفهم فيه فهوم الخلق لأنها محدثة مخلوقة.

ومما هو جدير باهتمام هذه الورقة هو ملاحظة الفرق الكبير عند تقييم المقاربات الإشارية بين التفسير الإشاري وتفسير الباطنية كما أن المنحى التأصيلي لهذه الدراسة يستدعي الوقوف عند مقولات نظرية التلقي الحديثة للكشف عن مدى انطباق ما خلص إليه منظرو التلقي في ستينيات القرن الماضي على ما قام به أهل التفسير الإشاري من جهود قرائية تلتقي في جوانب كثيرة منها مع ما جاء به أيزر وياوس وغيرهما. والله الموفق.

من أهم المنطلقات الأساسية لنظرية التلقي أن عملية فهم النص هي بنية من بنيات العمل الأدبي نفسه. وعليه فإن القراءة هي عملية بناء للمعنى وإنتاج له وليست عملية كشف عن المعنى ووصول إليه. وقد عد "المحمول اللساني مؤثرا واحدا من مؤثرات الفهم لا بد من تغذيته بمرجعيات ذاتية قائمة على فعل الفهم من لدن المتلقي"[2].

ووفقا لهذا المنطلق فإن القراءة تتم وفق منطق السؤال والجواب وتتم من خلال استنطاق دلالات النص وفيها يتم ترك النص يعبر عن نفسه، وعن طريقه يتم أيضاً للذات القارئة اكتشاف كينونتها وإيجاد ذاتها في عالم النص[3].

لقد شغلت قضية العلاقة بين الدال والمدلول بال الباحثين في مجال الدراسات اللغوية والنقدية لاسيما المهتمين منهم بما يعرف بالدراسات السيميولوجية حتى أن بعضهم انتهى إلى أنه لا توجد علاقة بين الدال والمدلول، وتتحول الكلمات في العمل الأدبي إلى إشارات عائمة في فضاء النص وبذا يحصل لها انعتاقها وتحررها من قيودها. ووصل الأمر بأن أعلن رولان بارت موت المؤلف وولادة القارئ وانتهاء ما يعرف بالنقد التقليدي. وبذا يصبح النص مجرة

2- د. بشرى موسى صالح، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ط 1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2001م، ص43.

3- انظر: عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة.. نحو مشروع عقل تأويلي، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008م، ص155.

من الإشارات بدل أن كان بنية من الدلالات. ووفقا للدكتور عبد الله الغذامي فإنّ النص الكتابي هو النص الحديث الذي يدعو إليه بارت. والقارئ امام هذا النص ليس مستهلكا وإنما هو منتج له. وهو بذلك لا يقرأ وإنما هو يفسر ويكتب وهو لم يعد مجرد متلق وإنما يمثل حصيلة ثقافية واجتماعية ونفسية[4].

وتماشيا مع ما عرف بفعالية القراءة فإنّ القارئ عندما يستقبل النص فإنه يتلقاه حسب معجمه وقد يمده هذا المعجم بتواريخ للكلمات مختلفة عن تلك التي وعاها الكاتب حينما أبدع نصه. وبهذا يكتسب النص معان جديدة وهي مختلفة من قارئ إلى آخر[5].

وبظهور ياوس في عالم التلقي صار العمل الأدبي من وجهة نظر نظرية التلقي ظاهرة تاريخية، وصار التركيز على ما عرف بتاريخية التلقي؛ أي أن العمل الفني ليس ثابتا، بل هو في حركة متجددة وفق شروط تلقيه التاريخية كما أنّ القيمة الجمالية للعمل متوقفة على الاستجابة الجمالية له وهذه الاستجابة مرتبطة بشروط تاريخية[6].

ووفقا لهذا التصور فإنّ القارئ يعد عنصراً فاعلاً وأساسيًا يسهم في تأسيس جمالية التلقي من خلال التأويل الذي يقوم به للنص.

إنّ الفكرة القائمة عند منظري التلقي أنّ النص يفلت من متلقيه الأصلي وينفتح على كل القراءات كما أنّه يفلت من سياقه. ولكن هذا لايمكن أن ينطبق على النص القرآني؛ فالقراءة المعنية لدى هؤلاء المنظرين هدفها تحقيق الثراء والخصوبة للنص بعيداً عن مقصدية النص ومؤلفه. وممّا لا شك فيه أنّ الغرض الأساسي من قراءة القرآن هو معرفة ما يتضمنه النص دون الانفصال عن الرسالة التي يحملها للناس.

4- انظر: د. عبد الله الغذامي الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية (قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر)، ط 1، النادي الثقافي الأدبي، جدة – المملكة العربية السعودية، 1985م، ص 48 وما بعدها.

5- انظر: المرجع نفسه، ص79.

6- انظر: خديجة غفيري، سلطة اللغة بين فعلي التأليف والتلقي، أفريقيا الشرق، 2012م، ص55.

إنّ الغرض في القراءة الأدبية ينحو نحو تحقيق الثراء المعنوي والعمق وعدم التقيد بمقاصد الكاتب ولعل الفارق الجوهري بين القراءتين هو أنّ القراءة الأدبية تقوم على الفهم المطلق، بينما قراءة القرآن مقيدة بمحددات المعنى الحقيقي للنص.

ووفقا للمبادئ التي قامت عليها نظريات التلقي فإن اللغة الشعرية في حقيقتها لغة رمزية والعلاقة فيها (اعتباطية) وهذا يتطلب فعالية القارئ ليقوم بالربط بين عنصري الرمز هنا (الدال + المدلول).

والاعتباطية هنا تحكم العلاقة بين الكلمة وما تدل عليه؛ فالكلمة تثير في النفس شعوراً معينا يختلف باختلاف القراء. فلو قصرنا معنى الكلمة في السياق الشعري على معنى محدد فإننا بذلك نقتل هذه الكلمة ونقيدها في موضع محدد، ولكن الطريق المثلى لفك إسار هذه الكلمة هي معاملتها على أنها إشارة قصد منها أن تثير في الذهن كل ما يمكن إثارته في القراء على تباين مشاربهم. وبذا تتحول الكلمة من الإطار المعجمي إلى الإطار الفني لتتسع لعدد غير محصور من التصورات الذهنية لقراء مختلفين[7].

ففي قول امرئ القيس:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي

لو شرحنا الليل على أنّه الليل المعروف فإننا لن نوفي النص حقه من الأدبية والقيم الجمالية، ولأغفلنا ما تثيره هذه الكلمة من دهشة في نفوس قرائها. فالشاعر استهل بيته بواو ربَّ ليومئ إلينا أن الليل المطلوب هو ليل متخيل وكأنّه يستصرخنا في أنّ نسعفه ونتصور معه ليلاً نرشحه داخل نفوسنا. وهذا هو الفارق بين أنْ نتعامل مع العمل الأدبي على أنّه مكون من كلمات أو على أنّه مجموعة من الإشارات[8].

فالكلمة في النص الشعري تتحول إلى باعث في مواجهة السياق الذهني المخزون في نفس المتلقي.

7- انظر: الخطيئة والتكفير، ص126 و127.

8- انظر: المرجع السابق، ص127.

ومما لا شك فيه أنّ تفاسير القرآن الكريم كوّنت مادة خصبة يمكن من خلالها تبين الدور الذي كان يقوم به المتلقي خلال فترة قديمة ويبرز كيفية تعامل المفسرين بوصفهم قراء مع نص هو في قمة البلاغة ولهذا كان النص القرآني مجالا رحبا للقراء بكافة توجهاتهم ومرجعياتهم وكانت هذه خاصية من خواص إعجازه؛ فكلٌّ يجد في النص القرآني ما يناسب عقله وتفكيره مع عدم الإحاطة بمعانيه التي بقيت تتجدد كل يوم. قال سهل بن عبد الله التستري : " لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم تبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه لأنه كلام الله وكلامه صفته وكما أنه ليس لله نهاية وكذلك لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح عليه"[9].

والتفسير الإشاري يعد واحداً من التفاسير التي اعتمدت على الاجتهاد الشخصي وهو كما يقول الشيخ الزرقاني: هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد[10].

ويقول الصابوني: "التفسير الإشاري هو تأويل القرآن على خلاف ظاهره لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس ممن نور الله بصائرهم، فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدفينة بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"[11].

ويقول الألوسي: "هي دقائق تتكشف على أرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة"[12].

9- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967م، ص9.

10- انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 2، ص56.

11- الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص191.

12- الألوسي، روح المعاني، ج 1، ص7.

ولتمثل اوضح لحقيقة التفسير الإشاري وأبعاده المعرفية لابد من الوقوف على مفهوم الإشارة لدى المفسرين للقرآن وفقا للمنهج الإشاري. وقد تحدث الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عن إشارات المتصوفة في المقدمة الثالثة التي عقدها في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه. والحق إنه في مناقشته لهذا الموضوع أحاط به في جملته وعقد لذلك عدة مقارنات واقترب بذلك كثيرا من وضع نقاط للتماس مع ما قدمته نظريات القراءة والتلقي الحديثة من خلال مقاربة تعتمد التوصيف والتحليل ورصد الفروق الموضوعية بين ما جاء به أهل الإشارات وبين التفسير؛ فما سجله أهل الإشارة ما هو إلا قراءة خاصة وانطباعات سجلها هؤلاء ولاتصادم التفسير، بل هي تسير في خط متواز معه؛ فقد جاءت هذه الإشارات حاملة معها سيلا من الإرجاعات المعرفية وما تعكسه من مكونات ثقافية أسهمت في انطباع هذه الإشارات التي تناغمت والتجارب النفسية وحالة الصفاء الروحي وحالة التماهي مع النص لدى هؤلاء القراء.

يقول ابن عاشور: "أما ما يتكلم به أهل الإشارات من المتصوفة في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ولكن بتأويل ونحوه فيتعين أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل لها في الغرض المتكلم فيه وحسبهم في ذلك أنهم سموها إشارات"[13].

وينقل ابن عاشور رأي الغزالي في الإحياء في هذا المعنى وهو قوله: "إذا قلنا في قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة. فهذا ظاهره أو إشارته أن القلب بيت وهو مهبط الملائكة ومستقر آثارهم والصفات الرديئة كالغضب والشهوة والحسد والحقد والعجب كلاب نابحة في القلب فلا تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب ونور الله لا يقذفه في القلب إلا بواسطة الملائكة فقلب كهذا لا يقذف فيه النور"[14].

13- الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مج 1، ج 1، ص34.

14- نفسه، ص35.

ويعمد ابن عاشور في مقدمته إلى تأطير المسالة من خلال مقاربة تأصيلية يحدد فيها منطلقات التفسير الإشاري والأساسات التي يقوم عليها ويعزز كلامه بسلوك منهج التحليل والتدليل البرهاني يقول: "وعندي أنَّ هذه الإشارات لا تعدو واحداً من ثلاثة أنحاء:

الأول: ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى كما يقولون مثلا في قوله تعالى: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) أنَّه إشارة للقلوب لأنَّها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يعرف فتسجد له القلوب بفناء النفوس ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف اللدنية، وسعى في خرابها بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى، فهذا يشبه ضرب المثل لحال من لا يزكي نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل، ومن هذا قولهم في حديث لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب كما تقدم عند الغزالي.

الثاني: ما كان من نحو التفاؤل فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده والذي يجول في خاطره وهذا كما قال في قوله تعالى (مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ) من ذل ذي إشارة للنفس يصير من المقربين للشفعاء، فهذا يأخذ صدى موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شغل به قلبه. ورأيت الشيخ محي الدين يسمى هذا النوع سماعا وقد أبدع.

الثالث: عبر ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفعوا من كل شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه فإذا أخذوا من قوله تعالى: (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذاً وَبِيلاً) اقتبسوا أن القلب الذي لم يمتثل رسول المعارف العليا تكون عاقبته وبالاً. ومن حكاياتهم في غير باب التفسير أنَّ بعضهم مرَّ برجل يقول للآخر: هذا العود لا ثمرة فيه فلم يعد صالحا إلا للنار، فجعل يبكي ويقول: إذن فالقلب غير المثمر لا يصلح إلا للنار"[15].

وقد تم اقتباس النص كاملا لأنه ستتمحور حوله الدراسة عند إجراء المقاربة لبعض نماذج القراءات الإشارية. وبنظرة فاحصة في ما أصّله ابن عاشور بخصوص الإشارات الصوفية

15- نفسه، ص35 و36.

يمكننا إدراك علاقة واضحة لمنهج الإشارة مع ما سطره منظرو التلقي والقراءة والتأويل على اختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم.

ومما استقر لدى أصحاب هذه النظريات أن الشيء المركزي في كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومتلقيه وهذا ما جعل النظرية الجمالية للفن تولي اهتماما لقراءة العمل الفني، التي لا يجب أن تعنى بالنص الفعلي فحسب وإنما تعنى بالأفعال المتعلقة باستجابة قارئ نموذجي يمكن أن يقدم معان تأويلية للنص حسب كفاءته[16]. فالقارئ في هذه الحال هو في الحقيقة لا يقرأ النص الماثل أمامه فحسب، وإنما يقرأ ما في نفسه من خلال النص وما يجده فيه من نقاط تفاعل وتجاوب؛ مما يجعل القراءة منتجة لمعنى يتناغم مع ما يعتلج في نفسه. وينسجم ومرجعيته الفكرية والمعرفية. وحيث إنَّ القراءة هي إعادة لإنتاج النص بحسب رؤية القارئ وهي انعكاس للقارئ في وعيه ومكوناته الثقافية فإننا والحالة هذه سنجد أنفسنا في مواجهة مدرسة التفسير الإشاري التي عيَّر روادها عن نهجهم العرفاني في مقاربة النص القرآني وقد وجدت أنَّ المنحى التاصيلي لهذه الورقة يمكن أن يتركز في نقطتين رئيستين هما: منطق التماهي ومنظور التوازي.

منطق التماهي:

ونعني بالتماهي هنا الانصهار والامتزاج مع النص، وهذا الأمر يحصل عندما يندمج أفق القارئ مع أفق النص ولسان حال القارئ حينئذ يقول: هذا ما كنت أريد قوله لو أتيحت لي ظروف القول؛ فالقارئ هنا يجد نفسه في النص؛ ففي هذه الحال يجد المتلقي في العمل تطابقا أو تماثلاً بين ما يشتمل عليه من تجربة أو شعور، وتجربته أو شعوره الخاص، سواء على مستوى الواقع أو مستوى الإمكان. ذلك أنه إذ يتبنى التجربة الشعورية والفكرية التي ينطوي عليها العمل، يشعر كأنه هو صاحبها، ومن ثم يكون تلقيه الإيجابي لها[17].

16- انظر: سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، القارئ في النص (مقالات في الجمهور والتأويل)، ت:حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، 2007م، ص135.

17- د. عز الدين إسماعيل، كيفيات تلقي الشعر في التراث العربي، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة – مصر، 2006م، ص18.

والمتلقي يكون في أعلى مستويات التلقي عندما يفقد قيادة نفسه ويجدها مستوعبة للنص مشمولة فيه مستجيبة لجاذبيته لدرجة أنها قد تغيب عن ذاتها ويصير أُفق النص هو المسيطر على الموقف. وفي هذا نذكر ماروا ه سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس قال لما نزل قوله تعالى في سورة المؤمنون: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ) قال عمر بن الخطاب: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. فقال رسول الله ﷺ هكذا نزلت يا عمر[18].

فموافقة آخر الآية لما قاله عمر يثبت درجة عالية من التماهي مع النص وقعت لعمر لوجود اتساق تام مع أفق النص؛ وهو مستوى متقدم في التلقي لا يتوفر إلا لقلة قليلة من القرَّاء تحققت لهم درجة من الاستجابة والتفاعل مع النص. وهذا أيضا ما وقع لعمر عندما نزل قوله تعالى في سورة المائدة: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً) حيث فهم منها نعي رسول الله ﷺ فبكى فقال له النبي ﷺ ما يبكيك؟. فقال أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا فأمَّا إذا كمل فإنّه لم يكمل شيء قط إلا نقص فقال عليه الصلاة والسلام: صدقت[19].

فهذا النوع من التلقي يحدث في ضوء ظروف وشروط خاصة يتحقق فيها معنى التماهي وهو في حالة النص القرآني يشير إلى درجة عالية من التفاعل والوعي بإيحاءاته والتجاوب مع دقائق دلالاته.

منظور التوازي:

ونشير بهذا المنظور هنا إلى المنحى الإجرائي للمنهج الإشاري حيث يقوم المفسر بوصفه قارئا متميزاً باستثمار ما يحمله النص القرآني من طاقات إيحائية ويحاول إيجاد معادل دلالي لما يصدر عنه من مرجعية عرفانية وإسقاطات روحية، فيكون النص القرآني موازيا في إشاراته لما يجدونه من مواجيد تعبر عن رؤاهم وتوجهاتهم التي قد تجعل من النص القرآني أحيانا

18- انظر: د. عز الدين إسماعيل، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، مج 12، ج 23، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2000م، ص700.

19- انظر: الألوسي، روح المعاني، مج 3، ج 3، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2002م، ص233.

محفزا لمسلكهم الحدسي وموقظا لمشاعرهم في تعاملهم مع عالم الموجودات فتتحول تلك المواجيد إلى إسقاطات أو تتبني على فيوضات ربانية ومعارف لدنية. والملفت في هذا كله أنَّ أصحاب هذه الإشارات لا يعدونها تفسيراً؛ فالنص القرآني باق على دلالاته الظاهرية ومعانيه التشريعية ولا يقصرونه على ما اقتنصوه أو استنبطوه من إشارات، بل ينصرف تعاملهم من النص إلى باب القياس والاعتبار فينطلقون من العام إلى الخاص أو العكس، ويسيرون بمحاذاة النص مقتبسين من نوره ما يضيء لهم بعض الحقائق.

وفي هذا يقول الألوسي عن هذه الإشارات: "هي دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة[20].

وممَّا يمكن أنْ يتخذ مثالاً على ذلك ما ورد من تفسير عمر وابن عبَّاس لسورة النصر فقد أورد البخاري بسنده عن ابن عباس قال: "كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنَّه من حيث علمتم فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم وما رأيته دعاني يومئذ إلا ليريهم مني. فقال ما تقولون في قوله تعالى: (إذا جاء نصر الله والفتح) فقال بعضهم: أمرنا أنْ نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا. وقال بعضهم: لا ندري، أو لم يقل بعضهم شيئا. فقال لي يا بن عباس أكذلك قولك؟ فقلت: لا قال: فما تقول.؟ قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه له، قال: إذا جاء نصر الله والفتح –وذلك علامة أجلك– فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا. فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول"[21]. وقال العسقلاني في نهاية شرحه لهذا الحديث: "وفيه جواز تأويل القرآن بما يفهم من الإشارات، وإنما يتمكن من ذلك من رسخت قدمه في العلم، ولهذا قال علي رضي الله عنه: أو فهما يؤتيه الله في القرآن"[22].

20– السابق، ج 1، ص7.

21– الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 8، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ص952.

22– السابق، ص955.

وعلى هذا الأساس جاء قول ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين: "الإشارات هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد ومن وراء حجاب وهي ثارة تكون من مسموع. وثارة تكون من مرئي. وثارة تكون من معقول. وقد يكون من الحواس كلها. فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام وسببها صفاء يحصل بالجمعية فيلطف به الحس والذهن فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها"[23].

ويتمثل منظور التوازي لدى ابن القيم في استشفاف المعنى واستخلاصه عن طريق القياس بحيث يتحول النص إلى قاعدة عامة في المعنى فيتم قياس المعنى المعقول على المعنى الحسي والغياب على الحضور فيسهل بذلك الانتقال من المدرك الحسي إلى المعنى الذهني المجرد. يقول: "سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية –قدس الله روحه– يقول في قول النبي ﷺ: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة) إذا كان الملائكة المخلوقون يمنعها الكلب والصورة عن دخول البيت. فكيف تلج معرفة الله عز وجل، ومحبته وحلاوة ذكره، والأنس بقربه في قلب ممتلئ بكلاب الشهوات وصورها؟ فهذا من إشارة اللفظ الصحيحة"[24].

الدراسة التطبيقية:

ستعمد هنا إلى اختيار عدد من الآيات والنصوص القرآنية بوصفها نماذج من القراءات الإشارية للقشيري ونقوم بالعمل على الوقوف على معالم وأبعاد هذا المنهج ومن ثم نقوم باستخلاص بعض ملامح التأصيل لنظريات القراءة والتأويل.

- قوله تعالى: في سورة البقرة (وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)[25].

23– ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين مدارج إياك نعبد وإياك نستعين، ج 2، ط 6، ت: محمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 2001م، ص389.

24– السابق، ص391.

25– سورة البقرة، الآية 191.

يقول: "والإشارة أنّ المحنة التي ترد على القلوب من طوارق الحجب أشد على المحنة التي ترد على النفوس من بذل الروح، لأنَّ فوات حياة القلب أشد من فوات حياة النفس، إذ النفوس حياتها بمألوفاتها، ولكن حياة القلب لا تكون إلا لله"[26].

- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ)[27].

يقول: "الإشارة من الآية إلى مجاهدات النفوس فإنَّ أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك أي استوف أحكام الرياضات حتى لا يبقى للآثار البشرية شيء، وتسلم النفس والقلب لله، فلا يكون معارض ولا منازع منك لا بالتوقي ولا بالتلقي، لا بالتدبير ولا بالاختيار بحال من الأحوال؛ تجري عليك صروفه كما يريد، وتكون محوا من الاختيارات، بخلاف ما يرد به الحكم، فإذا استسلمت النفس فلا عدوان إلا على أرباب التقصير، فأما من قام بحق الأمر تقصى عن عهدة الإلزام"[28].

- قوله تعالى: (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)[29].

يقول: "الإشارة فيه: إذا تقابل حقان كلاهما لله فسلَّم الوقت بحكم الوقت ودلَّ مع إشارات الوقت، وإياك أنْ ترجح أحدهما على الآخر بما لك من حظ –وإنْ قل– فتحجب عن شهود الحق، وتعمى بصيرة قلبك. وكل ما كان إلى خلاف هواك أقرب وعن استجلابك وسكونك إليه أبعد، كان ذلك في نفسه أصوب"[30].

26– عبد الكريم بن هوازن القشيري، تفسير القشيري (لطائف الإشارات)، مج 1، ط 2، ت: عبداللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2007م، ص92.

27– سورة البقرة، الآية 193.

28– تفسير القشيري، ص93.

29– سورة البقرة، الآية 194.

30– تفسير القشيري، ص92 و93.

إن أول ما يلفت انباهنا في قراءة القشيري لهذه النصوص هو انطلاقه من مبدأ أن الظاهر يشير إلى الباطن وأن ظواهر النصوص تحمل إشارات نحو بواطنها مع عدم الإخلال بظاهر هذه المعاني كما أنه من الواضح أيضاً أن مبدأ الثنائيات الضدية له سيطرة وحضور واضحين في المنهج الإشاري لدى المتصوفة؛ فعالم الكون والإنسان تحكمه أزواج غير متناهية من الثنائيات على المستويين الحسي والمعنوي وقد ترسخ هذا المبدأ في العقل البشري وكان له تأثيره البالغ على منهج التفكير الإنساني بعامة. فالخير يقابله الشر، والحق يقابله والباطل، والنور يقابله الظلام، والدنيا تقابلها الآخرة، والروح تقابلها المادة... إلخ. ولهذا فقد وجدنا المنطق العرفاني الصوفي يستند في مناقشته وتعاملاته مع دلالات كلمات من مثل: النفس – القلب – الروح – العقل – النور – الرحمة.. فإنه يعمد إلى إيجاد إشارات لها من مقابلاتها في معاني النص القرآني.

ولو تتبعنا التوحيدي في كلامه عن العلاقة بين النفس والجسد لوجدنا تلك الإشارة إلى عالمي المادة والروح وما يتسمان به من تعارض. فكما أنَّ الجسد يمثل وعاء للنفس، فقيمة الجسد تتمثل في مدى قدرته على حماية القلب. ولهذا ينقل التوحيدي في كتابه: الإمتاع والمؤانسة عن (ديوحانس)[31] قوله: (القلب ذو لطافة، والجسم ذو كثافة، والكثيف يحفظ اللطيف كضوء المصباح في القنديل)[32].

ولعلَّ في الكلام السابق ما يمكن أنْ يضع مجموعة من المحددات ويشكل بعضا من عناصر الإرجاعات المعرفية والفكرية لنظرية الإشارة الصوفية؛ فالتوحيدي يعمد إلى رصد ما يتسم به عالم الظاهر من نقص لأنَّه يقوم على الحس الذي يعد في رأيه عبدا بينما العقل مولاه وسيده،

31– ديوحانس الكلبي: فيلسوف يوناني ولد بتركيا ودرس بأثينا كان حكيماً فاضلاً متقشفاً لا يقتني شيئًا ولا يأوي إلى منزل عاصر الإسكندر المقدوني. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت – لبنان، (د.ت)، ص369.

32– انظر: أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ت: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ص45.

والعالمان معا يتم تمييزهما انطلاقاً من الحركة والسكون يقول: "الحركة أوضح برهان على كل موجود حسي، والسكون أقوى دليل على كل موجود عقلي"[33].

ويمكن على رأيه رصد خصائص عالمي الظاهر والباطن وفق التصنيف الآتي:

عالم الظاهر	عالم الباطن
كليات الحـــس	موجودات العقل
يرى بالعينين: شاهد	يصدق ما يرويه عنه الخبر: غائب
عالم عمل	عالم جزاء
دنيا	آخرة

وعلى هذا الأساس يمكن مقاربة كثير من التوجيهات الإشارية لدى القشيري وبخاصة عندما يسهل رصد المنحي القياسي الذي يتم فيه وضع المعنى الإشاري في مقابلة كلمات مناظرة من عالم الحس ويتم الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الإشاري بمسوغ جعل المعنى الظاهر (التفسير) بمثابة القاعدة العامة والكلية التي يمكن القياس عليها واعتبار عموم اللفظ متجاوزاً لخصوص السبب وكذلك انطلاقا من أنَّ النص القرآني حمال أوجه. ولنأخذ أمثلة على ذلك في قراءة القشيري:

قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَو عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَاللّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ)[34].

يقول القشيري: "أباح الصيد لمن كان حلاًّلا، وحرم الصيد على المحرم الذي قصده زيارة البيت. والإشارة فيه أنَّ منْ قصد بيتنا فينبغي أنْ يكون الصيد منه في الأمان، لا يتأذى منه

33- السابق، ص156.

34- سورة المائدة، الآيتان 94 و95.

حيوان بحال، لذا قالوا: البر من لا يؤذي الذر ولا يضمر الشر. ويقال: الإشارة في هذا ان من قصدنا فعليه نبذ الأطماع جملة، ولا ينبغي أن تكون له مطالبة بحال من الأحوال"[35].

قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[36].

يقول القشيري: "تباشير القرب تتقدم فيتأدى نسيمه إلى مشام الأسرار، وكذلك آثار الإعراض تتقدم فتوجد ظلمة القبض في الباطن، فضل الوحشة يتقدمها، ونسيم الوصلة بعدها... والإشارة منه أنه يحصل بالمهجور ما يتأذى به الصدر ويبرح به الوجه وينحل به الجسم، بل يبطل كله البعد، فيأتيه القرب فيعود عود وصاله بعد الذبول طربا، ويصير دارس حاله عقيب السقوط نديا[37].

قوله تعالى: (وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ)[38].

يقول القشيري: "إذا زكا الأصل نما الفرع، وإنْ خبث الجوهر لم يطب ما تحلل منه، وإنْ طاب العنصر فالجزء يحاكي أصله، والأسرة تدل على السريرة، فمن صفا باطن قلبه زكا ظاهر فعله، ومن كان بالعكس فحاله بالضد"[39].

يعمد القشيري في قراءته للآيات السابقة إلى استخلاص معاني كلية على أنها إشارات تشكل قواعد عامة تصدق على المواقف الحسية والنفسية؛ فالابتلاء بالصيد في الحرم يصح فيه الابتلاء بكل مايشتهيه الإنسان ويختبر في تركه لوجود أمر المعبود الذي يمنعه. ولهذا يستشف القشيري معنى ضرورة نبذ المطامع جملة لمن قصد الله سبحانه. وكذا فإنَّ قوله تعالى: (وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ) يصبح وفق المنهج الإشاري قاعدة الأصل والفرع وأنَّ زكاة الفرع متوقفة

35- تفسير القشيري، ج 1، ص279.

36- سورة الأعراف، الآية 57.

37- انظر: تفسير القشيري، ج 1، ص339.

38- سورة الأعراف، الآية 58.

39- تفسير القشيري، ج 1، ص339.

على زكاة أصله وتتحول عنده الرياح التي تحمل سحب الغيث إلى الأرض المجذبة إلى إشارة لكل خير وبشارة تأتي بعد يأس وقنوط.

واستكمالا لجوانب المنحى الإشاري لدى القشيري للوقوف على أبعاد هذا المسلك في تقديم قراءة نوعية للنص القرآني فقد رأيتُ أنْ أحلل البعد الإشاري لدلالة كلمة (كلبهم) الواردة في سورة الكهف وذلك بمقارنة مسلك القشيري بما ورد في تفسير القرآن الكريم المنسوب لمحيي الدين بن عربي حتى تكتمل أمامنا صورة القراءة الإشارية.

يقول تعالى: (وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً{18} وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً{19} إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً{20} وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَاناً رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِداً{21} سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ)[40].

قال القشيري: كما ذكرهم ذكر كلبهم، ومن صدق في محبة أحد أحب من انتسب إليه وما ينسب إليه. ويقال: كلب خطا مع أحبائه خطوات فإلى القيامة –يقول الصبيان– بل الحق يقول بقوله العزيز (وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ) فهل ترى أنَّ مسلما يصحب أولياءه من وقت شبابه إلى وقت مشيبه يرده يوم القيامة خائبًا؟ إنَّه لا يفعل ذلك. ويقال في التفاسير إنَّهم قالوا للراعي الذي تبعهم والكلب معه: اصرف هذا الكلب عنا. فقال الراعي: لا يمكنني، فإني أنا ربيته.

ويقال: أنطق الله –سبحانه– الكلب فقال لهم: لم تضربونني؟. فقالوا: لتنصرف عنا. فقال لا يمكنني أن أنصرف.. لأنه رباني. ويقال كلب بسط يده على وصيد الأولياء فإلى القيامة. يقال (وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ)... فهل إذا رفعها مسلم إليه خمسين سنة ترى يردها خائبة ؟. هذا لا يكون.

40– سورة الكهف، الآيات 18 – 20.

ويقال لما صحبهم الكلب لم تضره نجاسة صفته، ولا خساسة قيمته. ويقال كما كرر ذكرهم كرر ذكر كلبهم وجاء في القصة أنَّ الكلب لما لم ينصرف عنهم قالوا: سبيلنا إذا لم ينصرف عنا أنْ نحمله حتى لا يستدل علينا بأثر قدمه فحملوه و كانوا في الابتداء (بل إياه) وصاروا في الانتهاء مطاياه.. كذا من اقتفى أثر الأحباب. ويقال في القصة إنَّ الله انطق الكلب معهم وبنطقه ربط على قلوبهم بأنْ ازدادوا يقينا بسماع نطقه، فقال: لم تضربونني؟ فقالوا: لتنصرف، فقال: أنتم تخافون بلاء يصيبكم في المستقبل وأنتم بلائي في الحال. ثم إن بلاءكم الذي تخافون أن يصيبكم من الأعداء، وبلائي منكم وأنتم الأولياء.

ويقال لما لزم الكلب محله ولم يجاوز حده فوضع يديه على الوصيد بقي مع الأولياء... كذا أدب الخدمة يوجب بقاء الوصلة.

ويقال: سعد الكلب حيث كرر الحق –سبحانه– ذكرهم وذكر الكلب معهم على وجه التكرار، ولما ذكرهم عد الكلب في جملهم[41].

نجد القشيري في قراءته للآيات السابقة يستعرض السياق الذي ورد فيه ذكر كلب أهل الكهف وعمد إلى استنطاق البنية النصية واستحضار دلالاتها الإشارية والإسقاطية وأقام من دلالة المصاحبة إشارة معنوية يمكن انسحابها على مواقف مشابهة وكان للمقايسة دور بارز في هذه المقاربة، واستوحى قيمة المذكور من عظمة الذاكر كما أنَّه (كلبهم) اكتسب مكانة في المقام لحضوره في السياق وترتب هذه القيمة ترتبا تبعيا بالنسبة للمصحوبين. ويقيم القشيرى على هذا الأساس دلالاته الإشارية ومن هذه الدلالات:

– محبة المحبوب تشمل محبة ما ينسب إليه.

– مصير التابع مرتبط بمصير المتبوع.

– صحبة الأولياء والصالحين وملازمتهم كفيلة بشمول المصاحب بالرحمة والقبول. والقشيري هنا ربما يلوح هنا بصحبته لشيخه أبي علي الدقاق الذي لا زمه وحضر دروسه ثم

41– انظر: تفسير القشيري، ج 2، ص213 – 216.

تزوج من ابنته[42]؛ فلعله يعني نفسه عندما قال: فهل ترى أنَّ مسلماً يصحب أولياءه من وقت شبابه إلى وقت مشيبه يرده يوم القيامة خائباً؟ إنه لا يفعل ذلك.

– إذا كان لله المثل الأعلى وكان من مدَّ يده لأوليائه ارتفعت مكانته فإنَّ مَنْ مدَّ يده لله فهذا من باب أولى –قياساً– أنْ يحظى بالإجابة والقبول.

– من اقتفى أثر الأحباب حملوه ووصل مبتغاه.

– الالتزام بأدب الخدمة يوجب بقاء الوصلة.

ولكن هذه الإشارات تتحول إلى تفسيرات باطنية في تفسير القرآن المنسوب لابن عربي[43] وحتى يتضح الفارق جليا بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني نورد نموذجا من هذا التفسير.

جاء في تفسير الآيات السابقة من سورة الكهف" (وكلبهم) أي نفسهم (باسط ذراعيه) أي ناشرة قوتيها الغضبية والشهوانية (بالوصيد) أي بفناء البدن، ولم يقل وكلبهم هاجع، لأنها لم ترقد، بل بسطت القوتان في فناء الجسد ملازمة له لا تبرح عنه، والذراع الأيمن هو الغضب، لأنه أقوى وأشرف، وأقبل لدواعي القلب في تأديبه، والأيسر هو الشهوة لضعفها وخستها"[44].

وبالنظر إلى الكلام السابق نجد أن المفسّر تجاهل تماما المعنى الظاهري للآيات وهذا هو منهج الباطنية الذين يرون أنَّ المعنى الظاهر غير مراد والمراد هو المعنى الباطن الذي لا يدركه إلا خواص الخواص وهذا التفسير يختلف اختلافاً كبيراً عن التفسير الإشاري؛ فالمفسر هنا يستخدم عبارة: (أي) للدلالة على أنَّ ما سيأتي بعدها هو المعنى المقصود.

42– انظر: ترجمة المؤلف في أول كتاب تفسير القشيري.

43– الراجح أن هذا التفسير نسب خطأ لابن عربي وهو لعبد الرازق القاشاني الباطني يقول عنه صاحب تفسير المنار في مقدمته: وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وإنما هو للقاشاني الباطني وفيه من النزعات ما يتبرأ منه دين الله وكتابه العزيز.

44– محيي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ج 1، ط 1، دار اليقظة العربية، بيروت – لبنان، 1968م، ص753.

وبمقارنة بسيطة يمكننا إدراك الفارق جليا بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني؛ فإذا كان التفسير الباطني لا ينسجم مع العرف اللغوي ومخالف لمقتضيات التذوق اللغوي والأدبي، فضلا عن إغراقه في الفلسفة فإنَّ التفسير الإشاري ينسجم مع الذائقة وتطلعات النفس البشرية وذلك عندما لا تتعارض هذه القراءة مع نصوص الشريعة؛ فقبول هذه القراءة لن يكلف المتأمل لها كبير عناء؛ لأنَّ هذه الإشارات نجد لها قبولاً في النفس لتوفر مجال فسيح للمقايسة ومشاكلة معنى النص لعناصر الصورة التمثيلية التي جعلها التفسير الإشاري مثالا يقيس عليه المعاني الإشارية. وللتدليل على ذلك يمكننا الاستشهاد من تفسير القشيري لقوله تعالى: (وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ)[45] يقول القشيري: "فراغ القلب من الأشغال نعمة عظيمة. فإذا كفر عبد بهذه النعمة بأنْ فتح على نفسه باب الهوى، وانجرف في فساد الشهوة، شوَّش الله عليه قلبه، وسلبه ما كان يجده من صفاء وقته؛ لأنَّ طوارق النفس توجب غروب شوارق القلب.. وكذلك القلب إذا انقطع عنه معهود ما كان الحق أتاحه له أصابه عطش شديد ولهب عظيم"[46].

فالقشيري جعل القرية الآمنة وما أصابها من العذاب بسبب كفرها بنعم الله مثالاً ينقاس عليه أمر معنوي غير مدرك بالحواس وهو ما يطرأ على القلب من دخول الشواغل والملهيات الصارفة عن التعلق بطاعة الله وحده.

خاتمة:

بعد هذ الجولة السريعة لعله يمكننا استخلاص بعض النتائج التي تسهم في استجلاء بعض الغموض الذي التبس بما عُرِف بالتفسير الإشاري إضافة إلى الوقوف على الجانب التأصيلي في نقد هذا النوع من القراءة بما يمكن أنْ يؤسس لنظرية عربية في القراءة والتأويل سبقت نظريات القراءة والتلقي في النقد الغربي بمدة طويلة؛ فمن خلال ما تمَّ عرضه بهذه الورقة يمكننا رسم نقطة التقاء بين المنجز النقدي الحديث وما يقابله من نتاج الفكر والثقافة العربية

45- سورة النحل، الآية 111.

46- تفسير القشيري، ج 2، ص175.

التي أرست دعائم فكر نقدي ناضج في ميدان قراءة النص وتلقيه الذي صار من أهم مرتكزات الدراسات النقدية الحديثة.

وقد بانَ لنا بوضوح مدى الفرق بين القراءة الإشارية للقرآن التي تلتزم حدوداً واضحة لا تتجاوزها في عدم مصادرة المعنى الظاهر للنص وبين بعض منظري مدرسة التلقي التي ترى أنَّ النص لا يعدو كونه مجرد إشارات خطية تعيق تماسك النص ولابد من استجابة القارئ لملء الفراغ بالدلالة التي استمدها من قيم اجتماعية وثقافية؛ فالكلمة بالنسبة لهؤلاء النقَّاد ما هي إلا باعث في مواجهة السياق الذهني المخزون في نفس المتلقي ولكن مقتضيات التفاعل مع النص لدى المتصوفة في قراءتهم الإشارية تقوم على اتخاذ الكلمة باعثًا ومحفزاً دون الإخلال بالمعنى الظاهر أو المعنى التشريعي، وعلى أنَّ النص حمال أوجه. كما ان اختلاف حالات التلقي هو ما يتيح معاني مختلفة وهي متفاوتة حتى لدي القارئ الواحد؛ وهذا ما سار عليه المتصوفة في تلقيهم للقرآن؛ فالقرآن وفقا لهم نص ثابت أمَّا الفهم فهو متغير ويستجيب لمقتضى الحال. كما أنَّ العرب في تلقيهم للقرآن كانوا حريصين على إدراجه ضمن آفاقهم المعرفية التي تشكل ثقافتهم القرائية، ولم ينظروا للقرآن باعتباره خطاباً جديداً مغايراً يحتاج إلى تعديل آفاقهم حتى يحدث التفاعل بينهم وبين المقروء، فهم حاولوا تأويل الجديد بعين القديم فكانوا يفسرون الظاهرة على أساس إجراء المقايسة، لا على مبدأ الاختلاف والمغايرة.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم، برواية قالون عن نافع.

ثانياً: المصادر والمراجع:

1- أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ت: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، [ب.ت].

2- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، [ب.ت].

3- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبوالفضل إبراهيم، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967م.

4- د. بشرى موسى صالح، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ط 1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2001م.

5- خديجة غفيري، سلطة اللغة بين فعلي التأليف والتلقي، أفريقيا الشرق، 2012م.

6- سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، القارئ في النص (مقالات في الجمهور والتأويل)، ت: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، 2007م.

7- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، [د.ت].

8- شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2002م.

9- عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة – نحو مشروع عقل تأويلي، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، [ب.م.ن]، 2008م.

10- عبد الكريم بن هوازن القشيري، تفسير القشيري (لطائف الإشارات)، ط 2، ت:عبداللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2007م.

11- د. عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية (قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر)، ط 1، النادي الثقافي الأدبي، جدة – المملكة العربية السعودية، 1985م.

12- د. عز الدين إسماعيل، كيفيات تلقي الشعر في التراث العربي، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة – مصر، 2006م.
13- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2000م.
14- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م.
15- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين مدارج إياك نعبد وإياك نستعين، ط 6، ت: محمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 2001م.
16- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط 3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1943م.
17- محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت – لبنان، [د.ت].
18- محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ط 1، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1985م.
19- محيي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ط 1، دار اليقظة العربية، بيروت – لبنان، 1968م.